INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Münster – Sp. 227–228; 390–391; 391; 471
Prof. Dr. Arno Anzenbacher, Mainz – Sp. 235–237
PD. Dr. Edmund Arens, Frankfurt/M. – Sp. 63; 250–251; 433–434
Prof. Dr. Georg Baudler, Aachen – Sp. 363–368
Prof. Dr. Theofried Baumeister, Mainz – Sp. 469–471
Prof. Dr. Remigius Bäumer, Kirchzarten – Sp. 107–110; 309–310
Katrin Bederna, Münster – Sp. 471–473
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Pentling – Sp. 389–390; 486–487
Prof. Dr. Wolfgang Bender, Münster – Sp. 52–54
Prof. Dr. Dr. Teresa Berger, Hanau – Sp. 245
Dr. Reinhold Bernhardt, Heidelberg – Sp. 415–421
Dr. Stefan Beulertz, Erlangen – Sp. 405–406
Prof. DDr. Eugen Biser, München – Sp. 355–364; 367–368
Norbert Maria Borengässer, Bonn – Sp. 254–256
Prof. Dr. Martin Brecht, Münster – Sp. 310–311
Prof. Dr. Norbert Brox, Regensburg – Sp. 48–50
Prof. DDr. Werner Bröker, Greven-Gimbte – Sp. 503–504
Doz. Dr. Hans Clemens Caesarius Cavallin, Sala – Sp. 458–460
Prof. Dr. Franz Courth, Vallendar – Sp. 245–246; 246–247
Ulrich Dahmen, Bonn – Sp. 374–376; 376–378
Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, Gießen – Sp. 39–41
Dr. Josef Dohrenbusch, München – Sp. 343–345
Dr. Beate Ego, Tübingen – Sp. 115–118; 285–287
Prof. Dr. J. Keith Elliott, Leeds – Sp. 9–20; 19–24
Prof. DDr. Dieter Emeis, Osnabrück – Sp. 253–254
Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Billerbeck – Sp. 406–408; 408–409
Dr. Georg Essen, Münster – Sp. 480–485
Doz. Dr. Walter Andreas Euler, Trier – Sp. 303–306
Prof. Dr. Gillian Evans, Cambridge – Sp. 235
Prof. Dr. Johannes Floß, Aachen – Sp. 110–113
Prof. Dr. Bernhard Fraling, Rimpar-Maidbronn – Sp. 71–74
Prof. Dr. Dr. Helmut Fritzsche, Rostock – Sp. 58–62
Prof. Dr. Dr. Franz Furger, Münster – Sp. 430–432; 345–346
Prof. Dr. Albert Gerhards, Bonn – Sp. 341–343
Hans-Jörg Gerste, Benningen – Sp. 308–309
Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, Hennef – Sp. 33–35; 130–132
Dr. Reimund Haas, Köln – Sp. 334–336
Dr. Torsten Habbel, Münster – Sp. 187–200
Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Münster – Sp. 135; 135–136
Dr. habil. Marianne Heimbach-Steins, Münster – Sp. 151–153; 155–159
Prof. Dr. Peter Heine, Senden – Sp. 78; 502–503
PD. Dr. Konrad Hilpert, Saarbrücken – Sp. 69–71
PD. Dr. Thomas Hoeren, Münster – Sp. 426–428
Prof. Dr. Johann Hofmeier, Lappersdorf – Sp. 346–348
Prof. Dr. Ferdinand Holböck, Salzburg – Sp. 479–480
Dr. Andreas Holzem, Münster – Sp. 139–145; 409–411; 411–412
Prof. Dr. Ludwig Hödl, Bochum – Sp. 232–235
PD. Dr. Dr. Klaas Huizing, Berg – Sp. 55–57
Weihbischof Dr. Hans-Jochen Jaschke, 1 – Sp. 464–466
Prof. Dr. Reinhold Kaiser, Zürich – Sp. 223–226
Prof. Dr. Matthäus Kaiser, Sinzing – Sp. 491–493
Prof. Dr. Rainer Kampling, Berlin – Sp. 291–295
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Saarbrücken – Sp. 54–55
Prof. Dr. Hans-Josef Klauck, Würzburg – Sp. 385–387
Dr. Matthias Th. Kloft, Frankfurt/M. – Sp. 394–395
Prof. Dr. Otto B. Knoch †, Passau – Sp. 281–283
P. Dr. Hermann Kochanek, St. Augustin – Sp. 498–501
Prof. Dr. Adolf Kolping, Bonn – Sp. 336–337
Dr. Benedikt Kranemann, Münster – Sp. 152
Dr. Gisbert Kranz, Aachen – Sp. 506–508
PD. Dr. Reinhard G. Kratz, Zürich – Sp. 118–120
Prof. Dr. Jan Lambrecht, Leuven – Sp. 214–216; 216–217
Dr. Ernst Laubach, Münster – Sp. 312–315
Dr. Marie-Luise Heckmann (geb. Laudage), Berlin – Sp. 228–232; 392–394; 396–398; 398–405
PD. Dr. Hermann von Lips, Frankfurt/M. – Sp. 289–291
Prof. Dr. Eduard Lohse, Göttingen – Sp. 31–33; 319–320
Dr. Peter Löffler, Münster – Sp. 324–326
Dr. Hubertus Lutterbach, Münster – Sp. 226–227; 228; 412; 412–413; 466–467; 471
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Münster – Sp. 66–67; 199–206; 247–249
Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Eichstätt – Sp. 148–152
Prof. Dr. Georg May, Budenheim – Sp. 315–319; 330–332
Prof. Dr. Cornelius Mayer, Würzburg – Sp. 391–392
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Bonn – Sp. 339–340
Dr. Gerd Mentgen, Trier – Sp. 301–303
Dr. Johannes Merz, München – Sp. 334
Dr. Corrie Molenberg, Utrecht – Sp. 43–44; 44–48
Prof. Dr. Franz Mußner, Passau – Sp. 35–36; 50–52; 217–219; 296–298
Prof. Dr. Gerhard L. Müller, München – Sp. 1–10
Dr. Christof Müller, Gießen – Sp. 136–137; 137–139
Prof. Dr. Aidan Nichols, Cambridge – Sp. 487–488
Prof. Dr. Günther van Norden, Wuppertal – Sp. 333–334
Prof. Dr. Dr. Kurt Nowak, Leipzig – Sp. 311–312
Prof. Dr. Manfred Oeming, Mainz – Sp. 113–115
Prof. DDr. Rudolf Pesch, München – Sp. 221–222
Dr. Georg Pfleiderer, München – Sp. 146–148
Prof. Dr. Manfred Probst, Vallendar – Sp. 425–426; 489–491
Dr. Werner Promper, Verviers – Sp. 139; 165–168; 237–240; 240–244
Dr. Ferdinand Prostmeier, Regensburg – Sp. 120–129
Prof. Dr. Walter Radl, Gersthofen – Sp. 383–384
Prof. Dr. Anton Rauscher, Augsburg – Sp. 75–76
Dr. Dietmar von Reeken, Hemsloh – Sp. 327–330
Dr. Eleonore Reuter, Bonn – Sp. 209–210
Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Bochum – Sp. 279–281; 457–458
Prof. Dr. Klemens Richter, Münster – Sp. 340–341; 424–425; 488–489
Dr. Hartmut Rudolph, Berlin – Sp. 473–479
Dr. theol. Peter Schallenberg, Schwerte – Sp. 249–250
PD. Dr. Christa Schäfer-Lichtenberger, Heidelberg – Sp. 210–211
Prof. Dr. Adrian Schenker, Fribourg – Sp. 177–188; 277–279; 28–29; 29–30; 30–31; 456–457
Prof. Dr. Georg Scherer, Essen – Sp. 441–446; 441–446
Prof. Dr. Rudolf Schieffer, München – Sp. 395–396
Prof. Dr. Arno Schilson, 1 – Sp. 145
PD. Dr. Herbert Schlögel, 1 – Sp. 493–498
Dr. Johannes Schmid, Mömbris – Sp. 64–65
Prof. Dr. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Wien – Sp. 67–69
Prof. Dr. Gerhard Schneider, Bochum – Sp. 295–296
Prof. Dr. Udo Schnelle, Halle/Saale – Sp. 211–213
Dr. Klaus Scholtissek, Warendorf – Sp. 460
Archivrat Dr. Herbert Schott, Würzburg – Sp. 322–323
Dr. Ferdinand Schumacher, Münster – Sp. 162–165; 77–78
Prof. Dr. Helen Schüngel-Straumann, Kassel – Sp. 455–456
Prof. Dr. Georg Schwaiger, München – Sp. 413–415
Stefan Schweer, Münster – Sp. 152–153
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Passau – Sp. 283–285; 378–380
Prof. Dr. Horst Seebaß, Bonn – Sp. 265–274; 277–278
Doz. Dr. Gerhard Sellin, Oldenburg – Sp. 129–130
Prof. Dr. Michael Sievernich, Frankfurt/M. – Sp. 57–58
Prof. Dr. Thomas Söding, Münster – Sp. 41–42; 213–214; 219–221; 287–289; 298–299; 380–381; 381–383; 384–385
Archivrat Dr. Michael Stephan, München – Sp. 327–330
Prof. Dr. Alex Stock, Köln – Sp. 57
DDr. Maria-Barbara von Stritzky, Münster – Sp. 42–43; 132–134; 300–301
Dr. Holger Strutwolf, Münster – Sp. 23–26
Prof. Dr. Basil Studer, Roma – Sp. 461–464
Prof. Dr. Josef Sudbrack, München – Sp. 348; 435–436; 504–506
Prof. Dr. Michael Theobald, Tübingen – Sp. 299–300
Dr. Hans Günther Türk, Wuppertal – Sp. 367–372
Prof. Dr. Franz Georg Untergaßmair, Vechta – Sp. 91–108
Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Merzhausen – Sp. 337
Prof. Dr. Samuel Vollenweider, Bern – Sp. 134–135
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Münster – Sp. 148
Prof. Dr. Harald Wagner, Münster – Sp. 66; 460–461; 485–486
Prof. Dr. Dr. Hans Waldenfels, Düsseldorf – Sp. 421–422; 423; 501–502
Prof. Dr. Nikolaus Walter, Naumburg – Sp. 36–39
Prof. Dr. Ernst-Joachim Waschke, Halle – Sp. 26–28
Dr. Robert Wenning, Münster – Sp. 207–209; 373–374
Prof. Dr. Gunther Wenz, München – Sp. 337–338; 423–424
Prof. Dr. Jürgen Werbick, Münster – Sp. 62–63
Prof. Dr. Jared Wicks, Rom – Sp. 306–308
Dr. Hermann Wieh, Osnabrück – Sp. 434–435
Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Osnabrück – Sp. 76–77; 159–160; 160–162; 429–430; 498
Dr. Myriam Wijlens, Münster-Nienberge – Sp. 153–155
Prof. Dr. Gabriele Winkler, Tübingen – Sp. 467–469
Mag. Andreas Weiß, Salzburg – Sp. 428–429
Prof. Dr. Werner Wolbert, Salzburg – Sp. 74–75; 155; 387–389; 428–429
Andreas Wollbold, Arenrath – Sp. 432–433
Dr. Helmut Zander, Bonn – Sp. 445–454
Prof. Dr. Erich Zenger, Münster – Sp. 273–278
Prof. Dr. Walter Ziegler, München – Sp. 320–322

II. Verzeichnis der Leitartikel

Müller, Gerhard L.: Pannenbergs Entwurf einer Systematischen Theologie (III) – Sp. 1–10
Elliott, J. Keith: The Fourth Edition of the United Bible Societies' Greek New Testament – Sp. 9–20

Elliott, J. Keith: The Twentyseventh Edition of Nestle-Aland's Greek New Testament – Sp. 19–24
Untergaßmair, Franz Georg: Das Johannesevangelium. Ein Bericht über neuere Literatur aus der Johannesforschung – Sp. 91–108
Schenker, Adrian: Der alttestamentliche Text in den vier großen Polyglottenbibeln nach dem heutigen Stand der Forschung – Sp. 177–188
Habbel, Torsten: Emmanuel Levinas: Philosophie im Angesicht des Anderen. Ein Forschungsbericht – Sp. 187–200
Lüdicke, Klaus: Zur Rezeption der Konzilslehre über die Ehe im kanonischen Recht – Sp. 199–206
Seebass, Horst: Hat das Alte Testament als Teil der christlichen Bibel für christliche Theologie und Kirchen grundlegende Bedeutung? – Sp. 265–274
Zenger, Erich: Zum Versuch einer neuen jüdisch-christlichen Bibelhermeneutik. Kleine Antwort auf Horst Seebass – Sp. 273–278
Seebass, Horst: Bemerkung zur „kleinen Antwort" von Erich Zenger – Sp. 277–278
Biser, Eugen: Die Stimme der Antigone. Zu Georg Baudlers Untersuchung über Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum – Sp. 355–364
Baudler, Georg: Antwort an Eugen Biser – Sp. 363–368
Biser, Eugen: Ein überbrückendes Schlußwort – Sp. 367–368
Scherer, Georg: Wie christlich ist die Anthroposophie? – Sp. 441–446
Zander, Helmut: Neuere Veröffentlichungen zum Verhältnis von Anthroposophie und Christentum – Sp. 445–454

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Adomnán's Life of Columba. Revised by Marjorie Ogilivie Anderson. Ed. and translated by the late Alan Orr Anderson and by Marjorie Ogilvie Anderson – Sp. 471
Aichelin, Albrecht: Paul Schneider. Ein radikales Glaubenszeugnis gegen die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus – Sp. 333–334
Aletti, Jean-Noël: Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains – Sp. 299–300
Alfs, Rainer: Die außerordentlichen Formen der kanonischen Eheschließung im Licht der Lehre von der Sakramentalität der Ehe. Eine Untersuchung zur ekklesiologischen Bedeutung der sakramentalen Eheschließung – Sp. 199–206
Alkier, Stefan: Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin – Sp. 460–461
America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493–1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo secreto Vaticano existentibus. collegit, edidit Josef Metzler – Sp. 240–244
Amiet, Robert: Missels et Bréviaires imprimés (supplément aux catalogues de Weale et Bohatta). Propres des Saints (édition princeps) – Sp. 152
Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart – Sp. 389–390
Aphrahat: Unterweisungen / Demonstrationes Teilband I/II, hg. v. Aus dem Syrischen übers. und eingel. von Peter Bruns – Sp. 43–44
Arnoldi, Udo: Pro Iudaeis. Die Gutachten der hallischen Theologen im 18. Jahrhundert zu Fragen der Judentoleranz – Sp. 310–311
Ashton, John: Understanding the Fourth Gospel – Sp. 106
Aspects on the Johannine Literature. Papers presented at a conference of Scandinavian New Testament exegetes at Uppsala, June 16–19, 1986, hg. v. Lars Hartmann / Birger Olsson – Sp. 107
Assmann, Hugo / Hinkelammert, Franz: Götze Markt. Übers. und bearb. von Horst Goldstein – Sp. 159–160
Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale III: Antropologia Tomistia / IV: Etica, Sociologia e Politica d'ispirazione tomistica / V: Problemi teologici alla luce dell'Aquinate / VI: Storia del Tomismo fonti e riflessi – Sp. 232–235
Attualità dell'apocalisse, hg. v. Edmondo Lupieri / Franco Cardini / Luciano Caro / Sergio Givone / Massimo Baldini / Gino Ciolini – Sp. 130–132
Balido, Giuseppe – siehe: Coyle, J. Kevin: „De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum", „De quantitate animae" di Agostino d'Ippona – Sp. 136–137
Baudler, Georg: Töten oder lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum – Sp. 355–364
Bayer, Oswald: Theologie – Sp. 337–338
Beißer, Friedrich: Hoffnung und Vollendung – Sp. 148
Beker, J. Christiaan: Heirs of Paul. Paul's Legacy in the New Testament and in the Church Today – Sp. 298–299
Berger, Teresa: Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung – Sp. 341–343
Bernhardt, Reinhold: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie – Sp. 421–422
Biegger, Katharina: „De invocatione beatae Mariae virginis." Paracelsus und die Marienverehrung – Sp. 473–479
Binder, Andreas: Wie christlich ist die Anthroposophie? Standortbestimmung aus der Sicht eines evangelischen Theologen – Sp. 441–446
Bischof, Franz Xaver: Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03 – 1821–27) – Sp. 139–145
Blank, Josef: Als sie den Herrn sahen, freuten sie sich. Österliche Wirklichkeit nach Johannes – Sp. 105
Blumberg-Ebel, Anna: Sondergerichtsbarkeit und „Politischer Katholizismus" im Dritten Reich – Sp. 330–332
Boismard, Marie-Émile: Moïse ou Jésus. Essai de christologie Johannique – Sp. 97
Bouyer, Louis: Liturgie und Architektur – Sp. 488–489
Brantzen, Hubertus: Gemeinde als Heimat. Integrierende Seelsorge unter semiotischer Perspektive – Sp. 432–433
Bremer, Thomas: Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert – Sp. 487–488
Breuer, Thomas: Verordneter Wandel? Der Widerstreit zwischen nationalsozialistischem Herrschaftsanspruch und traditionaler Lebenswelt im Erzbistum Bamberg – Sp. 322–323
Brown, Peter: Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit. Übers., bearb. u. hg. v. Johannes Bernard † – Sp. 390–391
Bruns, Peter: Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen – Sp. 44–48
Burggraeve, Roger: Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929–1989) – Sp. 189
Capes, David B.: Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology – Sp. 33–35
Charlesworth, James H. / Whitaker, R. E. / Hickerson, L. G. / Starbuck, S. R. A. / Stuckenbruck, L. T.: Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls – Sp. 374–376
Christentum und antike Gesellschaft, hg. v. Jochen Martin / Barbara Quint – Sp. 461–464
Christoffersson, Olle: The Earnest Expectation of the Creature. The Flood-Tradition as Matrix of Romans 8:18–27 – Sp. 36–39
Clemens August Graf von Galen. Neue Forschungen zum Leben und Wirken des Bischofs von Münster, hg. v. Joachim Kuropka – Sp. 324–326
Clerici, Agostino – siehe: Coyle, J. Kevin: „De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum", „De quantitate animae" di Agostino d'Ippona – Sp. 136–137
Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. van Bavel. Publiés par Bernard Bruning / Mathijs Lamberigts / Jozef van Houtem – Sp. 300–301
Collins, Raymond F.: These Things have been written. Studies on the Fourth Gospels – Sp. 106
Coyle, J. Kevin / Decret, François / Clerici, Agostino / Fortin, Ernest L. / Vannier, Marie Anne / Porro, Pasquale / Balido, Giuseppe: „De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum", „De quantitate animae" di Agostino d'Ippona – Sp. 136–137
Dahm, Christof: Israel im Markusevangelium – Sp. 291–295
Daley, Brian E.: The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology – Sp. 132–134
Das Evangelium nach Johannes. Aus dem Englischen von Hans Bald. Eingel. und erklärt v. Charles Kingsley Barrett – Sp. 105
Das zumutbare Kind. Die zweite Bonner Fristenregelung vor dem Bundesverfassungsgericht, hg. v. Hans Thomas / Winfried Kluth – Sp. 343–345
Deckers, Daniel: Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546 – Sp. 235–237
Decret, François – siehe: Coyle, J. Kevin: „De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum", „De quantitate animae" di Agostino d'Ippona – Sp. 136–137
Demel, Sabine: Kirchliche Trauung – unerläßliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen? – Sp. 199–206
Der Begriff der Religion. Ein Symposion, hg. v. Walter Kerber – Sp. 433–434
Der Briefwechsel 1806–1848 zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg und Heinrich Zschokke. Bearb. von Rudolf Herzog † und Othmar Pfyl – Sp. 139–145
Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen, hg. v. Giancarlo Collet/ Übersetzung aus dem Spanischen von August Berz – Sp. 57–58
Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief. Übersetzt und erklärt von Otto Knoch – Sp. 120–129
„Der große Sänger David – euer Muster." Studien zu den ersten diözesanen Gesang-und Gebetbüchern der katholischen Aufklärung, hg. v. Franz Kohlschein / Kurt Küppers – Sp. 489–491
Der Koran. Arabisch – Deutsch. Bd 4: Sure 3, 1–200. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury – Sp. 78
Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente, hg. v. Erich Zenger – Sp. 265–274
Der neue Meßritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie, hg. v. Missionswissenschaftlichem Institut Missio unter der Leitung von Ludwig Bertsch – Sp. 425–426
Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde, hg. v. Klemens Richter – Sp. 148–152

Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Protokolle einer Ring-Vorlesung, gehalten im Sommersemester 1989 an der Universität Wien, hg. v. Helmut Birkhan – Sp. 301–303
Die Katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, hg. v. Arthur F. Utz – Sp. 430–432
Die Salier und das Reich. Bd 1: Salier, Adel und Reichsverfassung; Bd 2: Die Reichskirche in der Salierzeit; Bd 3: Gesellschaftlicher und ideengeschichtlicher Wandel im Reich der Salier. I. V. m. Odilo Engels / Franz-Josef Heyen und Franz Staab unter Mitarbeit von Helmuth Kluger / Frank Martin Siefarth und Hubertus Seibert hg. v. Stefan Weinfurter – Sp. 398–405
Die vergessene Wurzel. Das Alte Testament in der Predigt der Kirchen, hg. v. Rolf Zerfaß / Herbert Poensgen – Sp. 285–287
Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters – Sp. 504–506
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 auctoritate Rmi P. Hermann Schalück Totius Ordinis Fratrum Minorum Ministri Generalis studio et cura Commissionis Scotisticae ad Fidem Codicum Edita – Sp. 235
Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter, hg. v. Kaspar Elm / Michel Parisse – Sp. 228–232
Döring, Heinrich / Kreiner, Armin / Schmidt-Leukel, Perry: Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie – Sp. 415–421
Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposion, hg. v. Józef Niewiadomski/ Wolfgang Palaver – Sp. 367–372
Drobner, Hubertus, R.: Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa – Sp. 135
Drumm, Joachim: Doxologie und Dogma. Die Bedeutung der Doxologie für die Wiedergewinnung theologischer Rede in der evangelischen Theologie – Sp. 245
Dschulnigg, Peter – siehe: Ruckstuhl, Eugen: Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums – Sp. 91–108
Durán, Juan Guillermo: Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI–XVIII) Vol. I–II (siglo XVI) – Sp. 237–240
Ecclesia Lacensis. Beiträge aus Anlaß der Wiederbesiedlung der Abtei Maria Laach durch Benediktiner aus Beuron vor 100 Jahren am 25. November 1892 und der Gründung des Klosters durch Pfalzgraf Heinrich II. von Laach vor 900 Jahren 1093, hg. v. Emmanuel von Severus, Benediktiner von Maria Laach – Sp. 340–341
Ecclesiae Memoria. Miscellanea in onore del R.P. Josef Metzler O.M.I. Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano. A cura di Willi Henkel O.M.I. – Sp. 165–168
Eckle, Wolfgang: Den der Herr liebhatte – Rätsel um den Evangelisten Johannes. Zum historischen Verständnis seiner autobiographischen Andeutungen – Sp. 101
Eder, Manfred: Die „Deggendorfer Gnad". Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Franz Mußner – Sp. 50–52
Eggemann, Ina: Die „ekklesiologische Wende" in der Mariologie des II. Vatikanums und „Konziliare Perspektiven" als neue Horizonte für das Verständnis der Mittlerschaft Marias – Sp. 246–247
Ernst, Josef: Johannes. Ein theologisches Portrait – Sp. 104
Feldmeier, Reinhard: Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief – Sp. 384–385
Feneberg, Wolfgang: Paulus der Weltbürger. Eine Biographie – Sp. 296–298
Fertig ausgearbeitete Unterrichtsbausteine für das Fach Ethik/Werte und Normen. Eine Ideenbörse für alle Pflicht- und Wahlthemen in der Schule. Bearb. von Christoph Kunz – Sp. 69–71
Finckenstein, Albrecht Graf Finck von: Bischof und Reich. Untersuchungen zum Integrationsprozeß des ottonisch-frühsalischen Reiches 919–1056 – Sp. 396–398
Fischer, Bonifatius: Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert, Bd. IV: Varianten zu Johannes – Sp. 93
Fortin, Ernest L. – siehe: Coyle, J. Kevin: „De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum", „De quantitate animae" di Agostino d'Ippona – Sp. 136–137
Franke, Thomas: Leben aus Gottes Fülle. Zur trinitarischen Reich-Gottes-Theologie Hermann Schells – Sp. 339–340
„Für euch bin ich Bischof". Die Predigten Augustins über das Bischofsamt. (Sermones 335/K, 339, 340, 340/A, 383 und 396). Einleitung und Übersetzung von Hubertus R. Drobner – Sp. 391–392
Gassmann, Lothar: Das anthroposophische Bibelverständnis. Eine kritische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der exegetischen Veröffentlichungen von Rudolf Steiner, Friedrich Rittelmeyer, Emil Bock und Rudolf Frieling – Sp. 450–451
Geisen, Richard: Anthroposophie und Gnostizismus. Darstellung, Vergleich und theologische Kritik – Sp. 445–448
Gemünden, Petra von: Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung – Sp. 213–214
Gierlich, Ernst: Die Grabstätten der rheinischen Bischöfe vor 1200. Beiträge zur mittelrheinischen Kirchengeschichte – Sp. 392–394
Grappe, Christian: D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Eglise primitive de Jérusalem – Sp. 221–222
Green, Tamara M.: The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran – Sp. 502–503
Großer Bildatlas der Kreuzzüge, hg. v. Jonathan Riley-Smith / Übersetzung aus dem Englischen von Michaela Diers – Sp. 471
Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, hg. v. Edmund Arens – Sp. 58–62
Hägler, Brigitte: Die Christen und die Judenfrage'. Am Beispiel der Schriften Osianders und Ecks zum Ritualmordvorwurf – Sp. 309–310
Hampel, Volker: Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu – Sp. 35–36
Hartmann, Wilfried: Der Investitur-Streit – Sp. 405–406
Hasitschka, Martin: Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium. Eine bibeltheologische Untersuchung. – Sp. 103
Hass, Otto: Hermann Strathmann. Christliches Denken und Handeln in bewegter Zeit – Sp. 319–320
Haudel, Matthias: Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung" – Sp. 423–424
Heiligenthal, Roman: Zwischen Henoch und Paulus. Studien zum theologiegeschichtlichen Ort des Judasbriefes – Sp. 129–130
Heim, Manfred: Bischof und Archidiakon. Geistliche Kompetenzen im Bistum Chiemsee (1215–1817) – Sp. 409–411
Hentschel, Georg: Gott, König und Tempel. Beobachtungen zu 2 Sam 7,1–17 – Sp. 26–28
Heyer, Friedrich: Anthroposophie – ein Stehen in Höheren Welten? – Sp. 452–453
Hezser, Catherine: Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1–16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse – Sp. 216–217
Hickerson, L. G. – siehe: Charlesworth, James H.: Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls – Sp. 374–376
Hinkelammert, Franz – siehe: Assmann, Hugo: Götze Markt – Sp. 159–160
Hoeps, Reinhard: Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes. Studien zur Beziehung von philosophischer und theologischer Ästhetik – Sp. 55–57
Hoeren, Christiane: Katholisches Eherecht und das Recht der konfessionsverschiedenen Ehe aus evangelischer Sicht – Sp. 199–206
Hofmann, Karl: Eine katholische Generation zwischen Kirche und Welt. Studien zur Sturmschar des Katholischen Jungmännerverbandes Deutschlands – Sp. 336–337
Hofrichter, Peter: Wer ist der „Mensch, von Gott gesandt" in Joh 1,6? Ergänzungsheft zu Bd 17. Im Anfang war der „Johannesprolog". Das urchristliche Logosbekenntnis – die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie. Auseinandersetzung mit der bisherigen Kritik und mit der These von M. Theobald. Die tragenden Argumente; Ergänzungen, Untersuchungen zur Wirkungsgeschichte bei Justin dem Märtyrer und bei Augustinus Corrigenda. With an English Translation of the Main Arguments – Sp. 94
Holtz, Traugott: Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Eckart Reinmuth / Christian Wolff – Sp. 41–42
Houtman, Cornelis: Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung – Sp. 457–458
Hover, Winfried: Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal. Gestalt, Elemente der Vorgeschichte und der Rezeption im 20. Jahrhundert – Sp. 479–480
Hübner, Hans: Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd 1: Prolegomena – Sp. 279–281
Hübner, Wolfgang: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Bayern (1817–1850). Analyse und Interpretation der Akten und Protokolle der Freisinger
Bischofskonferenz von 1850 – Sp. 413–415
Ignatius von Loyola: Bericht des Pilgers. Übers. aus dem Altspanischen und kommentiert von Peter Knauer SJ – Sp. 412
Irenäus von Lyon: Epideixis / Adversus Haereses, ‹lib.› I / II – Darlegung der apostolischen Verkündigung / Gegen die Häresien, ‹Buch› I / II,
Griechisch-Lateinisch-Deutsch. Übers. und eingel. v. Norbert Brox – Sp. 464–466
Irrgang, Bernhard: Christliche Umweltethik. Eine Einführung – Sp. 155–159
Irvine, Stuart A.: Isaiah, Achaz, and the Syro-Ephraimitic Crisis – Sp. 456–457
Isaac, Jacques: Taksā d-ḥūssāyā. Le rite du pardon dans l'Église syriaque orientale – Sp. 467–469
Isak, Rainer: Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag – Sp. 503–504
Janssen, Herwald: Die juridische Form der kanonischen Eheschließung – Sp. 199–206

Jesus und das jüdische Gesetz, hg. v. Ingo Broer. Mit Beitr. v. Jens-W. Taeger, Peter Trummer, Ingo Broer, Karlheinz Müller, Traugott Holtz, Gerhard Dautzenberg, Johann Maier – Sp. 287–289
Johannes Eck (1486–1543) im Streit der Jahrhunderte. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum aus Anlaß des 500. Geburtstages des Johannes Eck von 13. bis 16. Nov. 1986 in Ingolstadt und Eichstätt, hg. v. Erwin Iserloh – Sp. 306–308
John and the Synoptics, hg. v. Adelbert Denaux – Sp. 211–213
Johnson, Luke Timothy: The Acts of the Apostles – Sp. 295–296
Jussen, Bernhard: Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter. Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis – Sp. 223–226
Keel, Othmar / Shuval, Menakhem / Uehlinger, Christoph: Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Bd III: Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop – Sp. 207–209
Kempinski, Aharon: Megiddo. A City-State and Royal Centre in North Israel – Sp. 373–374
Kern, Bruno: Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung – Sp. 160–162
Kißener, Michael: Ständemacht und Kirchenreform. Bischöfliche Wahlkapitulationen im Nordwesten des Alten Reiches 1265–1803 – Sp. 411–412
Kieffer, René: Le Monde symbolique de Saint Jean – Sp. 102
Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie, hg. v. Peter Neuner und Dietrich Ritschl – Sp. 486–487
Klär, Karl-Josef: Das kirchliche Bußinstitut von den Anfängen bis zum Trienter Konzil – Sp. 466–467
Kniebe, Georg: Anthroposophie und christliche Kirchen. Ein Gespräch? – Sp. 451–452
Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, hg. v. Axel Honneth – Sp. 250–251
Körntgen, Ludger: Studien zu Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher – Sp. 226–227
Koslowski, Peter: Gesellschaftliche Koordination. Eine ontologische und kulturwissenschaftliche Theorie der Marktwirtschaft – Sp. 75–76
Kotila, Markku: Umstrittener Zeuge. Studien zur Stellung des Gesetzes in der johanneischen Theologiegeschichte – Sp. 102
Krämer, Peter: Kirchenrecht I. Wort – Sakrament – Charisma – Sp. 66–67
Kreiner, Armin – siehe: Döring, Heinrich: Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie – Sp. 415–421
Krewani, Wolfgang Nikolaus: Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen – Sp. 190–193
Kügler, Joachim: Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6 – Sp. 100
Kühschelm, Roman: Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum sogenannten „Dualismus" und „Determinismus" in Joh 12,35–50 – Sp. 103
Kuschel, Karl-Josef: Lachen. Gottes und der Menschen Kunst – Sp. 506–508
La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles, hg. v. Jean-Daniel Kaestli / Jean-Michel Poffet / Jean Zumstein – Sp. 99
Lachner, Gabriele: Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener – Sp. 199–206
Lange, Dietz: Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis – Sp. 493–498
Laudage, Johannes: Gregorianische Reform und Investiturstreit – Sp. 405–406
Laudage, Marie-Luise: Caritas und Memoria mittelalterlicher Bischöfe – Sp. 395–396
Leclercq, Jean: Bernhard von Clairvaux. Ein Mann prägt seine Zeit – Sp. 228
Léon-Dufour, Xavier: Lecture de l'Évangelie selon Jean. Tome II (chapitres 5–12) – Sp. 105
Levinas, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Aus dem Französischen übersetzt von Thomas Wiemer – Sp. 198–200
Lieu, Judith M.: The Theology of the Johannine Epistles – Sp. 107
Loader, William: The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues – Sp. 98
Lohmann, Hans: Drohung und Verheißung. Exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den Apostolischen Vätern – Sp. 134–135
Lohmer, Christian: Heremi conversatio. Studien zu den monastischen Vorschriften des Petrus Damiani – Sp. 227–228
Lüdemann, Gerd: Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie – Sp. 480–485
Lütgehetmann, Walter: Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1–11) Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte – Sp. 95
Luz, Ulrich: Die Jesusgeschichte des Matthäus – Sp. 381–383
Mach, Michael: Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit – Sp. 115–118
Maier, Gerhard: Biblische Hermeneutik – Sp. 281–283
Maier, Johann: Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels – Sp. 118–120
Maria in der Evangelisierung. Beiträge zur mariologischen Prägung der Verkündigung. Im Auftrag der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie hg. v. Anton Ziegenaus – Sp. 245–246
May, Georg: Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung? Ein Beitrag zu dem gegenseitigen Verhältnis von Nationalsozialismus und christlichen Bekenntnissen – Sp. 320–322
Meßner, Reinhard: Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft – Sp. 67–69
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. Eingeleitet und bearbeitet von Joachim Kuropka – Sp. 327–330
Methodenstreit zum Johannesevangelium. Dokumentation des Symposions vom 29. und 30. Juni 1990 in Kelkheim, hg. v. Josef Hainz – Sp. 97
Metzler, Karin: Der griechische Begriff des Verzeihens. Untersucht am Wortstamm συνγνώμη von den ersten Belegen bis zum vierten Jahrhundert n. Chr. – Sp. 387–389
Meyer zu Schlochtern, Josef: Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen – Sp. 66
Meyer-Gebel, Marlene: Bischofsabsetzungen in der deutschen Reichskirche vom Wormser Konkordat (1122) bis zum Ausbruch des Alexandrinischen Schismas (1159) – Sp. 408–409
Miller, Dale / Miller, Patricia: The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and New Testament Sacred Literature – Sp. 460
Miller, Patricia – siehe: Miller, Dale: The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and New Testament Sacred Literature – Sp. 460
Molette, Charles: „En haine de l'Evangile". Victimes du décret de persécution nazi du 3 décembre 1943 contre l'apostolat catholique français à l'Œuvre parmi les travailleures requis en Allemagne (1943–1945) – Sp. 334–336
Mommsen, Wolfgang: Christliche Ethik und Teleologie. Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan – Sp. 428–429
Neirynck, Frans: The Minor Agreements in a Horizontal-Line Synopsis – Sp. 380–381
Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece – Sp. 19–24
Neusner, Jacob: Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition – Sp. 277–279
Neyrey, Jerome H.: An Ideology of Revolt. John's Christology in social-science perspective – Sp. 98
Nicol, Martin: Gespräch als Seelsorge. Theologische Fragmente zu einer Kultur des Gesprächs – Sp. 498–501
Nnamdi, Reginald Nnadozie: Offenbarung und Geschichte. Zur hermeneutischen Bestimmung der Theologie Wolfhart Pannenbergs – Sp. 64–65
Nordsieck, Reinhard: Recht und Gesetz in theologischer, philosophischer und juristischer Perspektive – Sp. 426–428
Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, hg. v. Christoph Dohmen / Franz Mußner – Sp. 265–274
Olofsson, Staffan: The LXX Version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint – Sp. 30–31
Olofsson, Staffan: God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint – Sp. 29–30
Origeniana Quinta. Historica – Text and Method – Biblica – Philosophica –Theologica – Origenism and later Developments. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989, hg. v. Robert J. Daly – Sp. 42–43
Örsy, Ladislas S.J.: Theology and Canon Law. New Horizons for Legislation and Interpretation – Sp. 153–155
Pahud de Mortanges, René: Zwischen Vergebung und Vergeltung. Eine Analyse des kirchlichen Straf- und Disziplinarrechts – Sp. 247–249
Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd 3 – Sp. 1–10
Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart, hg. v. Joachim Telle – Sp. 473–479
Peschke, Karl-Heinz: Wirtschaft aus christlicher Sicht – Sp. 430–432
Peters, Tiemo Rainer: Mystik, Mythos, Metaphysik. Die Spur des vermißten Gottes – Sp. 62–63
Porro, Pasquale – siehe: Coyle, J. Kevin: „De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum", „De quantitate animae" di Agostino d'Ippona – Sp. 136–137
Prader, Joseph: La legislazione matrimoniale latina e orientale – Sp. 199–206
Prader, Joseph: Il Matrimonio in Oriente e Occidente – Sp. 199–206
Praktisches Lexikon der Spiritualität, hg. v. Schütz, Christian – Sp. 434–435
Preuß, Horst Dietrich: Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur – Sp. 378–380
Privitera, Salvatore: Il volto morale dell'uomo. Avvio allo studio dell'etica filosofica e teologica – Sp. 74–75
Privitera, Salvatore: Temi etici di dialogo ecumenico. Sull'universalità dell'esigenza dialogica dell'etica – Sp. 155

Prokop von Templin OFMCap (1608–1680): EncÆniale. Das ist: Hundert Kirch-Tag-Predigten (1671). Photomechanischer Nachdruck, Bd I: Text (bis Predigt 64) / Bd II: Text (Fortsetzung) und Kommentar, Glossar, Nachwort, Bibliographie von Dieter Bitterli – Sp. 52–54
Rau, Eckhard: Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu – Sp. 214–216
Rees, Wilhelm: Die Strafgewalt der Kirche – Sp. 491–493
Reich, Andreas: Friedrich Schleiermacher als Pfarrer an der Berliner Dreifaltigkeitskirche 1809–1834 – Sp. 54–55
Religionsgespräche im Mittelalter, hg. v. Bernard Lewis / Friedrich Niewöhner – Sp. 303–306
Rendtorff, Trutz: Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur – Sp. 249–250
Riedel-Spangenberger, Ilona: Grundbegriffe des Kirchenrechts – Sp. 152–153
Röhm, Eberhard / Thierfelder, Jörg: Juden, Christen, Deutsche: 1933–1945. Bd 1: 1933–1935. Ausgegrenzt / Bd 2: 1935–1938. Teil 1 – Sp. 311–312
Ruckstuhl, Eugen / Dschulnigg, Peter: Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums – Sp. 95
Ruckstuhl, Eugen: Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen. Mit einem Vorwort von Martin Hengel – Sp. 95
Ruppert, Lothar: Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1.Teilbd.: Gen 1,1–11,26 – Sp. 455–456
Rusam, Dietrich: Die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefe – Sp. 385–387
Scheidler, Monika: Christliche Communio und kommunikatives Handeln. Eine Leitperspektive für die Schule – Sp. 346–348
Schenke, Ludger: Das Johannesevangelium. Einführung – Text – dramatische Gestalt. Übersetzung des Johannesevangeliums aus dem Griechischen von Ludger Schenke, Rainer Feige und Johannes Neugebauer – Sp. 96
Scherer, Georg: Glaubens-Krise und Erwachsenen-Bildung. Gutachten für die Erwachsenenbildung im Bistum Essen von 1985–1992 – Sp. 253–254
Schiefer Ferrari, Markus: Die Sprache des Leids in den paulinischen Peristasenkatalogen – Sp. 39–41
Schlitt, Michael: Umweltethik. Philosophisch-ethische Reflexionen – theologische Grundlagen – Kriterien – Sp. 155–159
Schmidt-Leukel, Perry – siehe: Döring, Heinrich: Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie – Sp. 415–421
Schmithals, Walter: Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse – Sp. 108
Schmitz, Philipp: Wohin treibt die Politik? Über die Notwendigkeit von Ethik – Sp. 429–430
Schneider, Wolfgang: Das Menschenbild der Waldorfpädagogik – Sp. 448–449
Scholz, Sebastian: Transmigration und Translation. Studien zum Bistumswechsel der Bischöfe von der Spätantike bis zum Hohen Mittelalter – Sp. 406–408
Schulte, Birgit: Die Darstellungen der Wundertaten Christi in der Malerei und Graphik des 19. Jahrhunderts. Eine Untersuchung zur christlichen Ikonographie. Teil 1/2 – Sp. 57
Schüssler Fiorenza, Francis: Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren. Gekürzte Ausgabe von Foundational Theology. Jesus and the Church. Aus dem Amerikanischen von Franz-Rudolf Hartwich – Sp. 337
Schweizer, Harald: Sprachkritik als Ideologiekritik. Zur Grammatikrevision am Beispiel von QRB – Sp. 110–113
Servitje Sendra, Lorenzo: Christliche Unternehmenspraxis. Erkenntnisse und Erfahrungen eines Unternehmens – Sp. 498
Sevenich-Bax, Elisabeth: Israels Konfrontation mit den letzten Boten der Weisheit. Form, Funktion und Interdependenz der Weisheitselemente in der Logienquelle – Sp. 289–291
Shuval, Menakhem – siehe: Keel, Othmar: Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Bd III: Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop – Sp. 207–209
Sidekum, Antonio: Ethik als Transzendenzerfahrung. Emmanuel Levinas und die Philosophie der Befreiung – Sp. 193–195
Spiegel, Yorick: Wirtschaftsethik und Wirtschaftspraxis – ein wachsender Widerspruch – Sp. 76–77
Staatslexikon, Bd. 6: Die Staaten der Welt I. Globale Perspektiven – Europa – Amerika / Bd. 7: Die Staaten der Welt II. Afrika – Asien, Australien – Ozeanien – Antarktis, hg. v. Görres-Gesellschaft – Sp. 345–346
Starbuck, S. R. A. – siehe: Charlesworth, James H.: Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls – Sp. 374–376
Stierli, Josef: Ignatius von Loyola. Auf der Suche nach dem Willen Gottes – Sp. 412–413
Stimpfle, Alois: Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums – Sp. 96
Stratmann, Martina: Hinkmar von Reims als Verwalter von Bistum und Kirchenprovinz – Sp. 394–395
Strübind, Andrea: Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im 'Dritten Reich' – Sp. 312–315
Stuckenbruck, L. T. – siehe: Charlesworth, James H.: Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls – Sp. 374–376
Studer, Basil: Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter – Sp. 48–50
Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike, hg. v. Hubertus R. Drobner, Christoph Klock – Sp. 135–136
Swidler, Leonard: After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection / Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen – Sp. 423
Tagliacarne, Pierfelice: „Keiner war wie er" Untersuchung zur Struktur von Könige 22–23 – Sp. 209–210
Taureck, Bernhard: Levinas zur Einführung – Sp. 190–193
Teaching the Introductory Course in Religious Studies. A Sourcebook. Ed. by Mark Juergensmeyer – Sp. 501–502
Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn, hg. v. T. Baarda / A. Hilhorst / G. P. Luttikhuizen / A. S. Van der Woude – Sp. 458–460
Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. III: Die Apostelgeschichte, Bd 1: Untersuchungen und Ergänzungsliste / Bd 2: Hauptliste. In Verb. m. Annette Benduhn-Metz, Gerd Mink, Klaus Witte und Horst Bachmann hg. v. Kurt Aland – Sp. 383–384
The Dead Sea Scrolls. Fourty Years of Research, hg. v. Devora Dimant / Uriel Rappaport – Sp. 376–378
The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins: The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity, hg. v. James H. Charlesworth – Sp. 31–33
The Greek New Testament. Fourth Revised Edition, hg. v. Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidpopoulos, Carlo M. Martini and Bruce Metzger – Sp. 9–20
The Melbourne Symposium on Septuagint Lexicography, hg. v. Takamitsu Muraoka – Sp. 28–29
The story of David and Goliath. Textual and literary criticism. Papers of a joint research venture, hg. v. Dominique Barthélmy / David W. Gooding / Johan Lust / Emanuel Tov – Sp. 283–285
Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen–Positionen–Konsequenzen, hg. v. Hans-Joachim Höhn – Sp. 485–486
Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, hg. v. Leonore Siegele-Wenschkewitz – Sp. 315–319
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. Gerhad Müller – Sp. 107–110
Theories of Preaching. Selected Readings in the Homiletical Tradition, hg. v. Richard Lischer – Sp. 77–78
Thierfelder, Jörg – siehe: Röhm, Eberhard: Juden, Christen, Deutsche: 1933–1945 – Sp. 311–312
Timm, Hermann: Wahr-Zeichen. Angebote zur Erneuerung religiöser Symbolkultur – Sp. 348
Tobler, Eva: Vom Mißverstehen zum Glauben. Ein theologisch-literarischer Versuch zum vierten Evangelium und zu Zeugnissen seiner Wirkung – Sp. 101
Tracy, David: Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik. Mit einer Einführung von Werner G. Jeanrond. Aus dem Amerikan. von Susanne Klinger – Sp. 63
Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven in de Nederlanden – Sp. 139
Tremmel, Hans: Grundrecht Asyl. Die Antwort der christlichen Sozialethik. Mit einem Geleitwort von Wilhelm Korff – Sp. 251–253
Uehlinger, Christoph – siehe: Keel, Othmar: Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Bd III: Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop – Sp. 207–209
Ulrich, Hans G.: Eschatologie und Ethik. Die theologische Theorie der Ethik in ihrer Beziehung auf die Rede von Gott seit Friedrich Schleiermacher – Sp. 146–148
Urbaniak-Walczak, Katarzyna: Die „conceptio per aurem". Untersuchungen zum Marienbild in Ägypten unter besonderer Berücksichtigung der Malereien in El-Bagawat – Sp. 469–471
Valerio, Adriana: Domenica da Paradiso. Profezia e politica in una mistica del Rinascimento – Sp. 471–473
Van Belle, Gilbert: Johannine Bibliography 1966–1985. A Cumulative Bibliography on the Fourth Gospel – Sp. 91
Van Dam, Raymond: Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul – Sp. 391
Vannier, Marie Anne – siehe: Coyle, J. Kevin: „De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum", „De quantitate animae" di Agostino d'Ippona – Sp. 136–137
Vannier, Marie-Anne: „Creatio", „Conversio", „Formatio" chez S. Augustin – Sp. 137–139
Vazhakoottathil, John Antony Theodore: Thomas Merton's mystical quest for the union with god, hg. v. Bernhard Sirch – Sp. 435–436

Vidal, Marciano: Moral de Actitudes. Tomo tercero: Moral social – Sp. 71–74
Vouga, François: Die Johannesbriefe. Hans Liebig zum 70. Geburtstag – Sp. 105
Wahrhaftig, Gott ist bei Euch! Wie feiern wir heute Liturgie? , hg. v. Albert Gerhards, Anneliese Knippenkötter, Birgit Osterholt-Kootz und Stephanie Scharfenberg – Sp. 424–425
Weber, Elisabeth: Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Levinas' Autrement qu' être ou au-delà de l'essence – Sp. 195–197
Wechsler, Andreas: Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11 – 14) – Sp. 217–219
Weder, Hans: Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980–1991 – Sp. 219–221
Wehr, Gerhard: Kontrapunkt Anthroposophie. Spiritueller Impuls und kulturelle Alternative – Sp. 453–454
Wengst, Klaus: Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium – Sp. 99
Wentz, Richard E.: Religion in the New World. The shaping of religious traditions in the United States – Sp. 254–256
Whitaker, R. E. – siehe: Charlesworth, James H.: Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls – Sp. 374–376
Wicki, Hans: Staat, Kirche, Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung – Sp. 139–145
Wiemer, Thomas: Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs – Sp. 197–198
Wietheger, Cäcilia: Das Jeremias-Kloster zu Saqqara unter besonderer Berücksichtigung der Inschriften – Sp. 469–471
Willmer, Peter: Lessing und Zinzendorf. Eine vergleichende Studie zu Lessings Glauben – Sp. 145
Wirtschaft und Ethik, hg. v. Günter Baadte / Anton Rauscher – Sp. 76
Würth, Johannes: Priester im Dritten Reich. Erinnerungen eines Pfarrers – Sp. 334
Zander, Helmut: Neuere Veröffentlichungen zum Verhältnis von Anthroposophie und Christentum – Sp. 445–454
Zenger, Erich: Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen – Sp. 265–274
Zenger, Erich: Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments – Sp. 265–274
Zerfaß, Rolf: Grundkurs Predigt, Bd 2: Textpredigt – Sp. 162–165
Zevini, Giorgio: Vangelo secondo Giovanni, Volume secondo – Sp. 104
Ziegelbauer, Max: Johannes Eck. Mann der Kirche im Zeitalter der Glaubensspaltung – Sp. 308–309
Zobel, Konstantin: Prophetie und Deuteronomium. Die Rezeption prophetischer Theologie durch das Deuteronomium – Sp. 210–211
Zuckerman, Bruce: Job the Silent. A Study in Historical Counterpoint – Sp. 113–115
Zuurmond, Rochus: Novum Testamentum Aethiopice. The Synoptic Gospels. General Introduction. Edition of the Gospel of Mark – Sp. 23–26

IV. Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Bücher und Zeitschriften, bearbeitet von Klaus Manfred Henze und Martin Jahndel – Sp. 166–176, 255–264, 347–352, 435–440, 507–528.
Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1992/1993: Sp. 79–90
Sachregister:
Anstelle eines gedruckten Sachregisters kann bei der Schriftleitung der Theologischen Revue (Johannisstr. 8–10, 48163 Münster) eine Diskette mit den ausführlichen Titelangaben der seit 1988 besprochenen Bücher bezogen werden (zum Unkostenpreis von je 10,00 DM pro Jg. plus Porto – als ASCII-Text (geordnet nach Fächern) oder als AskSam-Datei (Diskettenformat bitte angeben).

theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER — Jährlich DM 178,– / öS 1424,– / sFr 178,–

Nummer 1 — 1994 — 90. Jahrgang

Gerhard Ludwig Müller: Pannenbergs Entwurf einer Systematischen Theologie (III) . . . . . Sp. 1
J. Keith Elliott: The Fourth Edition of the United Bible Societies' Greek New Testament . . . Sp. 9
J. Keith Elliott: The Twentyseventh Edition of Nestle-Aland's Novum Testamentum Graece . . Sp. 19

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 23

Zuurmond, Rochus: Novum Testamentum Aethiopice. The Synoptic Gospels. General Introduction. Edition of the Gospel of Mark (Holger Strutwolf)

Hentschel, Georg: Gott, König und Tempel. Beobachtungen zu 2 Sam 7,1–17 (Ernst-Joachim Waschke)

The Melbourne Symposium on Septuagint Lexicography (Adrian Schenker)

Olofsson, Staffan: God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint (Adrian Schenker)

Olofsson, Staffan: The LXX Version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint (Adrian Schenker)

The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins: The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity (Eduard Lohse)

Capes, David B.: Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology (Heinz Giesen)

Hampel, Volker: Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu (Franz Mußner)

Christoffersson, Olle: The Earnest Expectation of the Creature. The Flood-Tradition as Matrix of Romans 8:18–27 (Nikolaus Walter)

Schiefer Ferrari, Markus: Die Sprache des Leids in den paulinischen Peristasenkatalogen (Gerhard Dautzenberg)

Holtz, Traugott: Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze (Thomas Söding)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 42

Origeniana Quinta. Historica – Text and Method – Biblica – Philosophica – Theologica-Origenism and later Developments (Maria-Barbara von Stritzky)

Aphrahat: Demonstrationes (Corrie Molenberg)

Bruns, Peter: Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen (Corrie Molenberg)

Studer, Basil: Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter (Norbert Brox)

Eder, Manfred: Die „Deggendorfer Gnad". Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte (Franz Mußner)

Prokop von Templin OFMCap (1608–1680): Encaeniale. Das ist: Hundert Kirch-Tag-Predigten (1671) (Wolfgang Bender)

Reich, Andreas: Friedrich Schleiermacher als Pfarrer an der Berliner Dreifaltigkeitskirche 1809–1834 (Friedrich Wilhelm Kantzenbach)

Hoeps, Reinhard: Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes. Studien zur Beziehung von philosophischer und theologischer Ästhetik (Klaas Huzing)

Schulte, Birgit: Die Darstellungen der Wundertaten Christi in der Malerei und Graphik des 19. Jahrhunderts. Eine Untersuchung zur christlichen Ikonographie. Teil 1 / 2 (Alex Stock)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 57

Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen (Michael Sievernich)

Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns (Helmut Fritzsche)

Peters, Tiemo Rainer: Mystik, Mythos, Metaphysik. Die Spur des vermißten Gottes (Jürgen Werbick)

Tracy, David: Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik (Edmund Arens)

Nnamdi, Reginald Nnadozie: Offenbarung und Geschichte. Zur hermeneutischen Bestimmung der Theologie Wolfhart Pannenbergs (Johannes Schmid)

Meyer zu Schlochtern, Josef: Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen (Harald Wagner)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 66

Krämer, Peter: Kirchenrecht I. Wort – Sakrament – Charisma (Klaus Lüdicke)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 67

Meßner, Reinhard: Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft (Hans-Christoph Schmidt-Lauber)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften Sp. 69

Fertig ausgearbeitete Unterrichtsbausteine für das Fach Ethik/Werte und Normen. Eine Ideenbörse für alle Pflicht- und Wahlthemen in der Schule (Konrad Hilpert)

Vidal, Marciano: Moral de Actitudes. Tomo tercero: Moral social (Bernhard Fraling)

Privitera, Salvatore: Il volto morale dell'uomo. Avvio allo studio dell'etica filosofica e teologica (Werner Wolbert)

Koslowski, Peter: Gesellschaftliche Koordination. Eine ontologische und kulturwissenschaftliche Theorie der Marktwirtschaft (Anton Rauscher)

Wirtschaft und Ethik (Joachim Wiemeyer)

Spiegel, Yorick: Wirtschaftsethik und Wirtschaftspraxis – ein wachsender Widerspruch? (Joachim Wiemeyer)

Pastoraltheologie und Religionspädagogik . . . . . Sp. 77

Theories of Preaching. Selected Readings in the Homiletical Tradition (Ferdinand Schumacher)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 78

Der Koran. Arabisch–Deutsch. Bd 4: Sure 3, 1–200 (Peter Heine)

Dissertationen und Habilitationen im akademischen Jahr 1992/93 . . . Sp. 79

Pannenbergs Entwurf einer Systematischen Theologie (III)[1]

von Gerhard Ludwig Müller, München

Mit dem vorliegenden III. Band beschließt Wolfhart Pannenberg seine 1988 begonnene Darstellung der „Systematischen Theologie". Hinsichtlich des an Umfang und Inhalt imponierenden Werkes kann der Rezensent sein Urteil über den II. Band (vgl. meine Rezension: ThRv 88, 1992, 353–360) bestätigt finden, daß „aufs Ganze gesehen eine kohärente und konsistente Gesamtdarstellung des christlichen Offenbarungsglaubens angeboten ist, die angesichts der epochalen Herausforderungen des Christentums nicht leicht zu überbieten ist" (ebd. 360). Die vom Ende her nun mögliche Übersicht über den Gesamtentwurf mit über 1800 S. „konstituiert und rechtfertigt rückwirkend" – mit P.s Worten zu sprechen – auch meine Einschätzung anläßlich der Besprechung des I. Bandes (ThRv 86, 1990, 1–8), „daß die vorliegende Dogmatik wohl die größte Leistung systematischer evangelischer Theologie in der Gegenwart darstellt" (ebd. 8).

Es versteht sich von selbst, daß die Prinzipien dieser Besprechung die gleichen sind, die für die ersten beiden Bände galten. Eine besserwisserische Detailkritik, wie sie in manchen Rezensionen zum Vorschein kommt, sagt meist mehr über den Rezensenten aus als über das zu besprechende Werk. Maßgeblich muß vielmehr der Respekt sein vor dem auf jeden Fall beeindruckenden Versuch einer intellektuellen Durchdringung des Ganzen des christlichen Glaubens und der Art seiner Darbietung im Kontext der biblischen,

[1] **Pannenberg**, Wolfhart: **Systematische Theologie**, Bd 3. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1993. 767 S., kart. DM 125,00 / Ln DM 168,00.

UB Tübingen
Gd 128.4° theol A425 Z1D

historischen und modernen Fragestellungen, die für eine Verantwortung des Christentums vor dem Wahrheitsgewissen der Menschen jeder Epoche unerläßlich sind. Nur unter den genannten Bedingungen entgeht die durchaus mögliche oder gar notwendige Kritik an einzelnen Problemkomplexen dem peinlichen Eindruck, Ausdruck einer verletzten Eitelkeit derer zu sein, die, weil sie mit den großen Schritten nicht mithalten können, glauben, mit „theologischer Wadenbeißerei" den Gedankengang behindern zu müssen.

Dabei kommt es in diesem dritten Band, der sich vor allem der Ekklesiologie und der Eschatologie zuwendet, durchaus auf eine kritische Beurteilung auch einzelner Lehrpunkte an, gerade auch aus der Sicht der katholischen Theologie. Denn in der Ekklesiologie kommen naturgemäß all die klassischen Themen der Kontroverstheologie zur Sprache. Aber es gilt eben, diese Fragen im Zusammenhang der Gesamthermeneutik ökumenischer Theologie zu bedenken, der sich P. als ein führender Theologe im Ökumenischen Arbeitskreis katholischer und evangelischer Theologen verpflichtet weiß, insbesondere auch im Hinblick auf die von K. Lehmann und W. P. herausgegebene Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I" (1986).

Nachdem im ersten und zweiten Band nach der allgemeinen Grundlegung christlicher Theologie vor allem die Lehre von Gott, seiner Offenbarung und trinitarischen Wirklichkeit, die Schöpfungslehre, die Anthropologie, die Christologie und Versöhnungslehre zur Darstellung kamen, fährt P. im dritten Band in weiterlaufender Zählung im 12. Kap. „Geistaussendung, Reich Gottes und Kirche" (13–113) mit der Pneumatologie fort. Die Pneumatologie bildet die bleibende Voraussetzung der folgenden Ekklesiologie, die „im Mittelpunkt dieses dritten Bandes der vorliegenden Darstellung der christlichen Lehre steht" (9), gerade insofern die Kirche in der Spannung steht, zwischen einerseits der im Heiligen Geist begründeten eschatologischen Präsenz der Heilsgabe und andererseits der Vorläufigkeit als Zeichen für die noch ausstehende Volloffenbarung des Reiches Gottes, mit dem sie sich nicht einfach identisch wähnen darf. Hier erhebt sich auch die für die gesamte Konzeption P.s entscheidende Frage im ökumenischen Gespräch nach der Verhältnisbestimmung von Unmittelbarkeit zu Gott und der kirchlich sakramentalen Vermittlung.

Die Ekklesiologie in dem umfangreichsten 13. Kap. „Die Gemeinde des Messias und der einzelne" (115–472) ist von dieser spannungsvollen Grundperspektive geprägt. Christologisch und pneumatologisch begründete Unmittelbarkeit zu Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe und damit die eschatologische Präsenz des trinitarischen Gottes in der Welt und im Herzen des Menschen sind in Bezug zu setzen zur Gründung und Sendung der Kirche, aktuelles Zeichen zu sein für die volle Offenbarung der Gottesherrschaft, die am Ende von Gott allein verwirklicht werden kann. Interessant ist es, daß P. die Rechtfertigungslehre an diesem Ort zur Sprache bringt. Indem er sie in seine trinitätstheologische Gesamtsicht des Christentums einbindet, vermag er auch die reformatorisch-katholische Kontroverse mit ihren endlosen Debatten um eine effektive oder forensische Rechtfertigung durch den Hinweis auf die paulinische und johanneische Lehre von der Gotteskindschaft zu entschärfen. Rechtfertigung ist so mehr als bloße Sündenvergebung. Sie ist umgriffen von der Einbeziehung des Glaubenden in die Christusgemeinschaft und bestimmt durch die Teilnahme an der Sohnesrelation im Geist zum Vater (vgl. 238–265).

In den weiteren drei Abschnitten dieses Kap.s behandelt P. die sich aus dem Wesen und der Sendung der Kirche ergebende Vergegenwärtigung des eschatologischen Heils in den wirksamen Zeichen von Taufe und Herrenmahl und einem bestimmten Sinn auch der Ehe, die durchaus als Sakrament bezeichnet werden darf. Hierzu gehört auch das in einer sakramental zu nennenden Ordination verliehene Leitungsamt der Kirche, das in verschiedener Weise als Dienst an der lokalen, regionalen und weltweiten Einheit der Gesamtkirche ausgeübt wird. Hierzu kommt schließlich eine Verhältnisbestimmung von „Kirche und Gottesvolk" (469–472).

Im 14. Kap. (473–567) entwickelt P. unter dem Titel „Erwählung und Gottesvolk" eine mögliche Neuinterpretation der immer problematischen Prädestinationslehre, und zwar in der übergreifenden Perspektive der ewigen Erwählung des einzelnen und der Menschheit im ewigen und im inkarnierten Logos. Gerade diese Neufassung der christlichen Erwählungslehre ermöglicht auch eine Geschichtstheologie, deren Wiederherstellung P. zu Recht als ein Desiderat des theologischen Fachs „Kirchengeschichte" „anmahnt". Denn die nachbiblische Geschichte der Kirche ist keineswegs bloß eine profane Wirkung einer heilsgeschichtlichen Präsenz Gottes, die abrupt mit dem „Tod des letzten Apostels" zu Ende gegangen ist. Wenn man gewiß auch nicht supranaturalistisch von einem quasiphysikalischen Eingreifen Gottes in den natürlichen Ursachenablauf der Weltgeschichte reden kann, so muß die Theologie dennoch ein Gespür entwickeln für die Präsenz Gottes in der Welt und seine Weltregierung durch Gnade und Gericht, und zwar inmitten des Geschichtsprozesses.

Die Systematische Theologie P.s findet ihren Abschluß im 15. Kap.: „Die Vollendung der Schöpfung im Reiche Gottes" (569–694).

Bei aller Ausführlichkeit der Behandlung der klassischen eschatologischen Themen (auch die Berücksichtigung der nie voll aufzulösenden Spannung zwischen individueller und allgemeiner Eschatologie und den entsprechenden Stichworten Zwischenzustand, Auferstehung im Tod, Unvergänglichkeit der Seele als Identitätsträger der menschlichen Individualität, auch eine positive Würdigung der katholischen Fegfeuerlehre als Aspekt des Gerichtsgedankens, die Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit, die Parusie Jesu Christi) läßt P. die Eschatologie als den letzten Bewährungsort der Konsistenz und Kohärenz jedes systematischen Ansatzes in der Theologie nicht aus dem Auge. In der Eschatologie handelt es sich nicht um einen regionalen Traktat mit der Lehre von den Letzten Dingen. Hier fügen sich noch einmal alle Themen der Theologie zusammen, angefangen von der Schöpfungslehre, der Erkenntnis des Wesens Gottes aufgrund seiner Heilsökonomie, die in Jesus und dem Heiligen Geist realisierte Gottesherrschaft in der Geschichte als dynamisches Prinzip und Ziel der Geschichte zusammen. Nicht nur von der Christologie, sondern gerade auch von der Pneumatologie her muß ein entscheidender Zugang zur Darlegung der eschatologischen Themen gewonnen werden. In der Eschatologie zeigt sich, ob eine abschließende oder besser eine aufschließende Synthesis des gesamten christlichen Glaubens möglich ist. So beschließt P. seinen systematischen theologischen Entwurf mit dem tröstlichen und auch bestärkenden Bekenntnis, das zugleich die Essenz des christlichen Glaubens aus seiner Sicht wiedergibt: „In der ganzen Ausdehnung ihres Weges vom Beginn der Schöpfung über die Versöhnung bis zur eschatologischen Heilsvollendung ist der Gang der göttlichen Heilsökonomie Ausdruck des Sichzuvorkommens der ewigen Zukunft Gottes zum Heil der Geschöpfe und damit Manifestation der göttlichen Liebe. Sie ist der ewige Grund für das Auseinandertreten der Immanenz des göttlichen Lebens zur heilsökonomischen Trinität und für die dadurch vermittelte Einbeziehung der Geschöpfe in die Einheit des trinitarischen Lebens. Unterscheidung und Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität bilden den Herzschlag der göttlichen Liebe, und mit einem einzigen solchen Herzschlag umfaßt sie die ganze Welt der Geschöpfe" (694).

Im Hinblick auf die verarbeitete Fülle der biblischen, theologiehistorischen, philosophischen und geistesgeschichtlichen Stoffe und Themen und den schier unglaublichen Ideenreichtum muß sich die Kritik auf wenige Fragen beschränken, die angesichts des ekklesiologischen Schwerpunktes im dritten Band hauptsächlich die kontroverstheologisch relevanten Fragen betreffen in der Hoffnung, daß Zustimmung und Einwände dem P. offensichtlich tief bewegenden ökumenischen Dialog förderlich sind.

Zu Recht fügt P. die Kirche in eine christologische und pneumatologische Sicht ein und fordert einen realgeschichtlich nachweisbaren Zusammenhang der Kirche mit dem vorösterlichen Christus. Wenn dabei auch nicht von einer „Stiftung und Gründung der Kirche" (41) in einem vereinsrechtlichen Sinn zu sprechen ist, so ergibt sich dennoch eine in der Sache der Botschaft Jesu und aus der Begegnung mit dem auferstandenen Herrn und der Geisterfahrung eine innerlich folgerichtige Entstehung der Kirche nach Ostern, die sich darauf berufen kann, im Auftrag Jesu ein wirksames Zeichen der von Jesus verkündeten und verwirklichten Gottesherrschaft darzustellen, deren volle Realisierung am Ende der Zeit zu erwarten ist und die darum für das Heilsverlangen eines jeden Menschen von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Trotz der Beschränkung auf ekklesiologische Themen sei hier nur ausnahmsweise anläßlich der trinitätstheologischen Vorüberlegungen gefragt, ob man exegetisch zu Recht von einer „Konstitution der Person Jesu als Sohn Gottes" (nach Lk 1,35; Röm 1,3f) reden kann. „Sohn Gottes" ist in diesem Zusammenhang doch offensichtlich nicht identisch mit dem (ewigen) „eigenen Sohn" des Vaters, sondern meint Jesus in seinem messianischen Amt. Auch ist es durchaus fraglich, ob man hinsichtlich der Entwicklung der westlichen Trinitätslehre, die auch zum „filioque" führte, innertrinitarisch von einem Geistempfang des Sohnes durch den Sohn reden kann. Konstituierend für die Person des Sohnes ist doch allein die Zeugung durch den Vater bzw. die Geburt aus dem Vater, während der Ausgang des Geistes aus dem Vater erfolgt „durch" oder „auch aus dem Sohn" als Vollzug des mitgeteilten Mithervorgehenlassens des Geistes mit dem Vater, aus dem der Geist ursprünglich hervorgeht. Daß Jesus in seiner Menschheit den Geist empfängt und ihn vom ersten Augenblick seines menschlichen Daseins an hat (wegen der jungfräulichen Empfängnis durch „Kraft und Geist" Gottes), entspringt der Logik der Vereinigung seiner menschlichen Natur mit der Gottheit in der Person des göttlichen Logos und hängt zusammen mit der gratia unionis. Das Voraus des Geistes gegenüber dem Logos, insofern der Sohn Mensch wird, darf nicht einfach als eine Prolongation des unumkehrbaren ordo relationis in der Trinität interpretiert werden.

Gegenüber aller geschichtlich so wirksamen Ekklesiozentrik, die an die Stelle des irdischen Jesus einfach die Kirche als quasi-Sohn-Gottes-Stellvertreter setzt, aber auch gegenüber einer ungeistlichen Sicht der Kirche als einer bloß profanen Institutionalisierung und Organisation der christlichen Religion begründet P. die Ekklesiolo-

gie aus der Reichgottesverkündigung Jesu. Die Beziehung der Kirche zum eschatologisch verwirklichten Reich Gottes ist identisch mit ihrem Verhältnis zu Jesus, dem Christus. Interessant ist so die Feststellung, daß der ursprüngliche Korrelationsbegriff zu Reich Gottes nicht die Kirche ist, sondern „der Sohn" (38), näherhin der Gehorsam Jesu gegenüber seinem Vater, der auch noch das Kreuz und die Bundesstiftung in seinem Blut mit einschloß und der so zum Ort, zum Medium und gleichsam zum Sakrament der Verwirklichung und eschatologischen Präsenz des Reiches Gottes in der Welt geworden ist. Darum ist die Kirche nicht einfach selbst Reich Gottes, sondern in der Kirche ereignet sich Reich Gottes, insofern Menschen im Glauben an Jesus den Weg seiner Nachfolge gehen. Die Kirche steht somit in einem dynamischen Bezug zu Jesus Christus und dem in ihm allen Menschen angebotenen Reich. Die Kirche ist gekennzeichnet durch die nicht aufzulösende Spannung zwischen ihrem Sein als Zeichen und ihrem Charakter als Verweis auf die eschatologische Wirklichkeit, die sie nicht selber ist, die sich aber in ihr selbst darstellt. P. definiert das Verhältnis der Kirche zum Reich Gottes mit dem Stichwort „Vorläufigkeit" (45). Angesichts der einenden und unterscheidenden Rede von Kirche und Reich Gottes im Bezugssystem „eschatologisches Zeichen und eschatologische Wirklichkeit" verwundert hinwiederum die Kritik an der Redeweise des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Kirche, die in Jesus Christus gleichsam Zeichen und Werkzeug der Einheit Gottes und der Menschen und der Menschen untereinander ist, daß also die Kirche in einem bestimmten Sinn als das Sakrament des Gottesreiches bezeichnet werden kann (52). Verantwortlich hierfür kann nur die Vermutung sein, daß hier Reich Gottes doch zu stark mit der Kirche identifiziert zu werden droht. Die Kirche ist ja nicht nur ein äußerliches Zeichen, das auf eine von ihr völlig fremde Realität hinweist, sondern ein Zeichen, das die bezeichnete Wirklichkeit in sich schon enthält bzw. das auf eine Wirklichkeit verweist, die sich im Zeichen selbst vergegenwärtigt. Die öfter an der Zeichenlehre Augustins geäußerte Kritik an einer Trennung von Zeichen und Sache wird bei P. selbst überwunden, indem er S. 342 eine exakte Definition des Realsymbols gibt, das selbstverständlich in einem analogen Sinne auf Jesus Christus, die Kirche oder die Sakramente anzuwenden ist: „Weder beim einzelnen Christen noch bei der Kirche handelt es sich in solcher zeichenhaften Darstellung um eine bloße Illustration, die sekundär zum dargestellten Sachverhalt hinzukäme. Vielmehr wird durch Vermittlung der Darstellung der Sachverhalt selber erst begründet."

An der Spannung von Zeichen und Wirklichkeit im realsymbolischen Sinn nehmen auch Lehre und Bekenntnis der Kirche teil. Deshalb ist die Kritik P.s an der katholischen Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche, des Konzils und unter Umständen auch des Papstes allein mit dem Verweis darauf, daß im Verhältnis zur Zukunft ihres erhöhten Herrn die Form von Lehre und Bekenntnis der Kirche immer vorläufig und daher reformabel sein müssen (138), nicht ganz verständlich, wenn auf der gleichen Seite behauptet wird, daß das Bekenntnis zu Jesus Christus seinem Wesen nach, weil es angesichts der eschatologischen Zukunft abgelegt wird, stets definitiv und seiner Intention nach umfassend ist. Die Wahrheit des Evangeliums ist der Kirche nur in der geschichtlich und menschlich bedingten Form gegeben, aber das schließt ja keineswegs aus, daß hier auch der Inhalt die Wahrheit der Form verbürgt, wenn auch nicht außerhalb und über der geschichtlich bedingten und damit auch immer begrenzten und innovationsbedürftigen Gestalt ihrer Darbietung. Die Sachkritik kirchlicher Lehrformulierungen und das Prinzip der Dogmenhermeneutik kann darum nicht von einem quasi außergeschichtlichen Standpunkt (auch nicht aus der angeblich objektiv – unter Absehung der Verstehensvoraussetzungen des Interpreten – vorgetragenen Bibelexegese) geleistet werden. Andererseits ist aber auch wegen der realsymbolischen Gestalt der kirchlichen Bekenntnisaussagen, insofern sich im menschlichen Wort der Kirche die Wahrheit Gottes vermittelt, eine quasi agnostische Relativierung der Wahrheit unmöglich, was P. selbstverständlich nicht intendiert. Der Verweis von P. auf die Wahrheitshermeneutik Diltheys und die Möglichkeit eines Zugangs zur Wahrheit nur vom Ende der Geschichte und der darin offenbar werdenden Totalität der Wahrheit her muß ja eben deutlich machen, daß die jetzt erkannte Wahrheit, auch unter den geschichtlichen Bedingungen ihres Erfaßtwerdens, nicht eine bloße Teilwahrheit oder ein Wahrheitsteil ist, sondern die eine und ganze Wahrheit, die sich antizipativ schon wirksam vermittelt, wo immer der Mensch sich erkennend und anerkennend zu dem Anspruch der Wahrheit in ihrer jeweils geschichtlich vermittelten Form verhält (vgl. 193). Das auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens (Gründung, Sendung und Struktur, Grundvollzüge in den Sakramenten, Bekenntnis und Verfassung) sich ergebende Problem von Unmittelbarkeit zu Gott und menschlicher Vermittlung läßt sich an keinem Punkt umgehen. Der absolute Unterschied zwischen Gott und Mensch läßt eine personale, existentielle, intellektuelle und moralische Unmittelbarkeit zu Gott nicht zu. Unmittelbar zu Gott ist nur Gott selbst. Jedes Geschöpf hingegen bedarf des Mittlers und der Vermittlungsweisen. Auch die scheinbar innerlichste Gottesbeziehung ist immer noch durch das Medium welthaft vermittelter Ideen, Impulse und Intentionen abhängig und damit gerade auch bei der unausweichlichen Interpersonalität durch menschliche Personen vermittelt. Es gibt darum nur eine Vermittlung in die Unmittelbarkeit, wobei die in dem Vermittlungsprozeß beteiligten Personen, Medien und Strukturen nicht trennend zwischen Gott und den Menschen treten, sondern die personale Unmittelbarkeit zu Gott bedingen, eröffnen und tragen. Letztlich ist diese durch die Unmittelbarkeit Gottes getragene Identität von Unmittelbarkeit und Vermittlung durch die in der Inkarnation gipfelnde geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes verwirklicht, so wie P. es selber formulieren kann (174). Darum kritisiert er auch zu Recht die weltlose Subjektivität bei Descartes und behauptet die Notwendigkeit einer Gegenkritik von seiten des Empirismus her, in der zumindest die leibhaftige und soziale Vermittlung aller personalen Vollzüge und damit letztlich auch der Selbsttranszendenz des Menschen auf Gott hin zur Sprache gekommen sind, wenn zum Teil auch mit der Tendenz der gegenläufigen Behauptung einer Unmöglichkeit der Unmittelbarkeit zu Gott. P. macht diese unlösbare Verbindung von Unmittelbarkeit und Vermittlung zum Ausgangspunkt seiner ökumenisch bedeutsamen Überlegungen im Zusammenhang von Rechtfertigung auf der einen und der kirchlich sakramentalen Vermittlung auf der anderen Seite, deren problematische Verhältnisbestimmung ja am Anfang der Auseinanderentwicklung von katholischer und reformatorischer Theologie stand. Eine kritische Neuinterpretation der lutherischen Rechtfertigungslehre und der Auffassung von Trient hat die zeitbedingten Grenzen in der Formulierung gezeigt und die Möglichkeiten einer wechselseitigen Anerkennung des Versuchs, den gemeinsamen Glauben auszudrücken, ins Licht gehoben, so daß sich weitgehend die konfessionellen Gegensätze zu theologischen Schuldifferenzen zurückgebildet haben (vgl. 263). Es ist klar, daß „beide die Gemeinschaft mit Jesus Christus als entscheidend für die Teilhabe am Heil zu beschreiben versuchen, bei der Durchführung aber auch beide der Korrektur vom Zeugnis der Schrift her bedürfen" (263). Deutliche Kritik übt P. an einer bestimmten Interpretation der forensischen Rechtfertigung, als ob es dabei bloß um eine Annahme eines göttlichen Rechtfertigungsurteils ginge, „während bei Paulus umgekehrt das Rechtfertigungsurteil Gottes den Glauben zum Gegenstand hat" (254). In Wirklichkeit geht die Glaubensgerechtigkeit und darum die reale Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus, dem forensischen Urteilsakt voraus. Somit ist die Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus die Teilnahme an seiner Sohnesrelation zum Vater nicht die äußerliche Folge der Gerechtsprechung durch Gott, sondern ihr innerer Grund und übergreifender Horizont. Zu Recht weist P. darauf hin, daß die Spannungen und Aporien in den klassischen theologischen Konzeptionen der Rechtfertigung hätten überwunden werden können durch eine innere Beziehung von Rechtfertigungslehre und Tauftheologie. In einer Erneuerung der Lehre von der Taufe sieht er darum einen wichtigen Beitrag zur Überwindung von konfessionellen Lehrdifferenzen und die Möglichkeit zu einer weiteren ökumenischen Annäherung der Kirchen im Verständnis der kirchlichen und sakramentalen Vermittlung und Vergegenwärtigung des in Christus geschenkten Heiles.

Erhellend sind hier auch die Möglichkeiten, die P. sieht, von einer erneuerten Tauflehre her evangelischerseits eine mit der Taufe in Zusammenhang stehende Sakramentalität von Firmung, Buße und Krankensalbung anzuerkennen. Auch in bezug auf das Herrenmahl (314–369) kommt es zu einer weitgehenden Annäherung. Von einem „Kelchentzug" (325) sollte man allerdings nicht reden, da die Form der Kommunion unter einer Gestalt eher das Ergebnis einer sich einstellenden Gewohnheit als einer kirchlichen Vorschrift war. Auch ist natürlich der tatsächliche Empfang der Heiligen Kommunion, und zwar unter beiden Gestalten, sehr wünschenswert. Dennoch gehört nach katholischer Lehre nur der Vollzug der Eucharistie in beiden Gestalten zur Integrität der Eu-

charistiefeier, jedoch nicht der tatsächliche Empfang der eucharistischen Gaben unter beiden Gestalten durch jeden einzelnen Teilnehmer hinzu (außer daß mindestens der Priester unter beiden Gestalten die Eucharistie feiert und empfängt). Bezüglich der Transsubstantiationslehre ist sicher auch zu sagen, daß Berengar von Tours nicht einfach ein Tradent des patristischen Symbolismus ist, sondern von einem entleerten Symbolverständnis geprägt ist, demgegenüber sich die massiv realistischen Aussagen einiger Synoden gegen ihn erklären lassen, jedoch nicht ohne im Sinn einer späteren besseren theologischen Erklärung im Sinne der Realsymbolik interpretiert werden zu müssen (vgl. 328f). Der Begriff der Transsubstantiation ist keineswegs widersprüchlicher als der der Konsubstantiation, denn bei letzterem ist kaum zu erklären, wieso dieselben Akzidentien unmittelbare Präsentation zweier so grundverschiedener Substanzen sein sollen und wie eine wirklich innere Verbindung der Brotsubstanz und der Substanz des Leibes und Blutes Jesu Christi zustande kommen soll. Die Analogie zur hypostatischen Union ist zwar oft genannt worden, aber falsch, weil Gottheit und Menschheit sich anders zueinander verhalten als Brot und Wein zu „Fleisch und Blut" Jesu. Hier geht es um das Verhältnis von Zeichen und Sache und nicht um das Verhältnis von zwei Naturen. Auch die spätmittelalterliche Frage, wie Akzidentien ohne Substanz fortbestehen sollen, ist ja nur unter der Voraussetzung der Verwechslung von „Substanz" mit dem materiellen Träger einer Substanz möglich. Das metaphysische Verständnis von Substanz in der Hochscholastik hat es ja gerade ermöglicht zu zeigen, wieso das in den Akzidentien gegebene Zeichen der Speise des Brotes die Darbietung einer inneren und unsichtbaren Wirklichkeit, nämlich der sich durch sie mitteilenden realen Gemeinschaft mit Jesus Christus, gedacht oder besser gesagt als nicht innerlich widersprüchlich geglaubt werden kann. Mit P. ist allerdings festzuhalten, daß unter den heutigen Voraussetzungen andere Verstehensmodelle entwikkelt werden müssen, die allerdings auch nur eine Nichtwidersprüchlichkeit des Glaubens an die Realpräsenz erläutern können, ohne daß sie eine positive Darstellung des Vorgangs als solchen und damit eine Überführung des Glaubens in Wissen sein können. Erhellend sind besonders auch die Ausführungen P. zum Verhältnis von Messe und Opfer. Gerade im Rückgriff auf die Mysterientheologie zeigt sich, daß das Opfer der Eucharistie nicht ein eigenständiger Akt der Kirche ist am Wirken Jesu vorbei oder zusätzlich zu ihm, sondern daß es sich dabei um die sakramentale Anamnese des einen Opfers Jesu Christi handelt. Das Opfer der Kirche ist darum nicht eine äußere menschliche Reaktion auf die Selbstgabe Gottes an uns im Opfer Christi, sondern die Entfaltung und Vergegenwärtigung all der im historischen Kreuzesopfer Jesu Christi gelegenen und für immer gültigen Aspekte des Dankes, der Anbetung, der Verwirklichung der Sühne in seinem Blut und der Stiftung des neuen Bundes, insofern sie in der existentiellen Grundhaltung in Glaube, Hoffnung und Liebe des Christen in den Vollzug seiner Existenz als Anteilhabe an der Gemeinschaft Jesu mit dem Vater aufgenommen werden (vgl. 348ff). Dazu gehört aber auch eine wesentliche Umorientierung im Opferbegriff. Es geht nicht um eine Beeinflussung Gottes durch den Menschen. Opfer hat nur einen Sinn in einem personal orientierten Neuverständnis im Horizont der Trinitätstheologie, Christologie und Pneumatologie.

In Beziehung auf das dornigste Problem aller katholisch-reformatorischen Ökumene, nämlich den Bezug von Eucharistie und Amt ist es natürlich erfreulich zu hören, daß „die öffentliche Verkündigung des Evangeliums ebenso wie der Vorsitz bei der Feier des Herrenmahles dem ordinierten Amt der Kirche anvertraut" (369) ist. In dem Abschnitt über das Leitungsamt als „Zeichen und Werkzeug der Einheit der Kirche" (404–472) bietet P. eine Amtstheologie von beachtlicher Konvergenz. P. räumt mit der lange vertrauten Vorstellung auf, daß Luther das Amt einfach aus dem allgemeinen Priestertum abgeleitet habe. Man könne dagegen Luther nur von seiner Intention her richtig verstehen, nämlich der Widerlegung einer Vorstellung vom Priestertum, das gegenüber den Laien einen eigenen Gnadenstand darstelle und durch die Vollmacht, das (unter dem Vorzeichen der Werkgerechtigkeit interpretierte) Versöhnungsopfer der Messe für die Laien darzubringen, eine quasi-kausale Vermittlungsinstanz zwischen Gott und den Menschen besitzt. Allerdings habe Luther in anderen Zusammenhängen durchaus die Bedeutung der Ordination und der durch sie verliehenen Aufgaben würdigen können und in diesem Zusammenhang eben das Amt nicht als eine bloße Ausübung des allgemeinen Priestertums, sondern als eigenständig wahrgenommenen Auftrag Christi anerkannt. Man wird hier aber zur Klärung hinzufügen müssen, daß auch das Tridentinum (DS 1767), aber auch schon das Florentinum (DS 1326) nicht von einem seinsmäßig höheren Grad des Christseins zwischen Priester und Laien gesprochen haben. Die Wirkung des Weihesakraments bleibt allerdings nicht rein fiktiv, sondern ist real und besteht in der „Mehrung der Gnade, damit einer ein geeigneter Diener sei". Um die Unterscheidung zwischen Priester und Laien zu beschreiben jenseits der Ebene der Gleichheit im Gnadenstand, greift P. auf die Unterscheidung publice und private, wie sie in der Reformationszeit üblich war, zurück. Dies scheint mir allerdings zu unspezifisch zu sein. Durch diese Termini läßt sich der Unterschied theologisch wohl kaum fassen. Denn Laien können durchaus beauftragt werden, im Namen der Kirche öffentlich zu lehren und auch in der Öffentlichkeit die Kirche zu repräsentieren. Andererseits hat P. aber auch Recht, daß man nicht einfach den Priester als Stellvertreter Christi bezeichnen kann, denn auch jeder nicht ordinierte Christ ist in gewisser Weise Repräsentant Christi und der Kirche. Die klassische Tradition der katholischen Theologie spricht darum vom Priester nicht undifferenziert so, daß er in der Person Christi handeln kann, sondern daß er aufgrund seiner Weihe und Sendung bestimmte Grundvollzüge der Kirche als Repräsentant Christi, des Hauptes der Kirche, vollziehen kann, um so den Primat des Handelns Christi sakramental im Raum der Kirche darzustellen. Dadurch stellt aber auch die ganze Kirche und jeder einzelne Christ in ihr das Handeln Christi dar, der sich durch die Kirche als seinem sozialen Leib in der Welt vergegenwärtigt.

Eine Differenz in der katholischen und evangelischen Amtsauffassung besteht weiterhin in der genauen Zuordnung von Presbytern und Bischöfen und damit hinsichtlich der nach katholischer Vorstellung den Bischöfen ausschließlich zustehenden sakramentalen Befugnis der Ordination. P. vertritt hier die These einer grundsätzlichen Gleichheit zwischen Presbyter und Bischof und damit nur eines kirchenrechtlich relevanten Unterschiedes. Er beruft sich dabei auf die noch in den Pastoralbriefen und in der Apostelgeschichte erkennbare Analogie der Gemeinden mit einer Leitung durch ein Presbyterkollegium und der Gemeinden mit Episkopen, die den Presbytern mehr oder weniger entsprechen, und den Diakonen. In diesem Zusammenhang rekurriert er auch auf die bekannten Hinweise von Hieronymus, daß gemäß den Pastoralbriefen Bischof und Presbyter ursprünglich auf einer Ebene gestanden haben, wie auch auf die von hier ausgehende Tradition in der mittelalterlichen Kanonistik, in der der Unterschied von Presbyter und Bischof minimalisiert wurde. Allerdings kann diese Tradition nur in Verbindung gesehen werden mit einer extremen Übersteigerung der päpstlichen Vollmachten, woran P. sicher kein Interesse haben kann. Dennoch muß auch in der westlichen Tradition die andere Linie gesehen werden, die ein eigenständiges sakramentales Profil des Bischofsamtes kennt, und in der der Unterschied von Bischof und Presbyter nicht einfach auf eine positive Anordnung des menschlichen Kirchenrechts reduziert werden darf. Gerade in der Frühzeit hat die Kirche in dem entwickelten dreistufigen Amt einen authentischen Ausdruck einer ihr Wesen repräsentierenden Verfassung von Christus her erkannt, analog auch zur wachsenden Erkenntnis ihrer Grundstrukturen, ihres Bekenntnisses, der hermeneutischen Grundfaktoren ihrer Entwicklung, in der Schriftgebundenheit, Traditionsbezogenheit und der Verwiesenheit auf die sich in den Bischöfen realisierende Repräsentation der Gesamtkirche. Mit P. wird man sicher an einer Einheit des kirchlichen Amtes festhalten. Dies bedeutet jedoch nicht eine sachliche Identität von Bischöfen und Presbytern (vgl. 454). Vielmehr ist der Bischof der Repräsentant der Einheit seiner Kirche in der Gemeinschaft und Kollegialität mit den ihm zugeordneten Amtsträgern, vor allem den Presbytern. Insofern der Bischof die Einheit des Kollegiums der Amtsträger darstellt, ist er kollegial mit allen Amtsträgern verbunden; als Repräsentant ihrer Einheit ist er jedoch in seinem Amt von ihnen verschieden. Dies ist auch die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Wenn das Konzil einer längeren Phase der Ausformung der Grundstruktur des einen Amtes in der frühen Kirche Rechnung trägt, so sagt es doch zugleich auch, daß die Dreistufigkeit des Amtes zu seinem sakramentalen Wesen gehört und nicht lediglich eine beliebige, menschlicher Verfügungsgewalt unterliegende Variante darstellt. Darum kann die Zuordnung der Ämter des Pfarrers, Bischofs und des Papstes zu den Ebenen der Kirche (lokal, regional, universal) nicht ganz überzeugen, weil zum einen auch das Amt jedes Bischofs wie auch des Bischofs von Rom überregional nur wirksam ist, weil es gerade ein lokales, in Gemeinschaft mit anderen

Amtsträgern wahrgenommenes Amt ist und weil zum anderen auch noch aufgewiesen werden müßte, wieso diese verschiedenen Ebenen nicht einfach rein menschlichen Rechtes sind, sondern, wenn sie zum Wesen der Kirche gehören, auch den ursprünglichen Willen Jesu zu seiner Kirche repräsentieren. Wenn aber Jesus die Kirche in ihrem Wesen und ihrer Sendung gewollt hat, dann sind die ihnen entsprechenden Grundstrukturen des Amtes, einschließlich der Differenzierung in verschiedene Träger und Ausübungsweisen des einen Amtes mitgewollt. Darum ist die Gliederung des Amts im bestimmten Sinne auch „göttlichen Rechts".

Ein ähnlich zwiespältiger Eindruck bleibt bei P.s Bemerkungen zur Möglichkeit eines Amtes im Dienste an der Einheit der Gesamtkirche (Papsttum) bestehen (457–469). P. geht sicher für protestantische Verhältnisse sehr weit, wenn er eine Anerkennung der „Tatsache dieses Vorranges der römischen Gemeinde und ihres Bischofs in der Christenheit" (458) anzuerkennen empfiehlt und dieses Amt insgesamt für notwendig und wünschenswert erklärt, andererseits ihm nur den Status „menschlichen Rechtes" (468) zuerkennt. Der katholische Christ ist aber gehalten, den spezifischen Dienst des römischen Bischofs an der Einheit der Kirche im Bekenntnis und der communio ecclesiarum (etwas mißverständlich Jurisdiktionsprimat genannt) als einen Aspekt des im Glaubensakt miterfaßten Wesens der Kirche zu akzeptieren. Im Sinne der Gesamtauffassung des Verhältnisses der Offenbarung zu ihrer Vergegenwärtigung im Leben und in der Geschichte der Kirche wird er darum auch die einzelnen Faktoren, die zur Ausbildung der dogmatischen Aussagen zum römischen Bischofsamt geführt haben, grundsätzlich anders beurteilen. Das Bewußtsein von der geschichtlichen Bedingtheit grundsätzlich aller Glaubensaussagen, inklusive derer über das Papsttum muß darum nicht zu einer sachlichen Relativierung führen, sondern vermag von einer inneren Sachkritik die Richtung in ein Verständnis und in eine Ausübung des römischen Bischofsamtes zu lenken, die mit dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil entworfenen Kirchenverständnis, der Kollegialität der Bischöfe, der Mitverantwortung aller Christen an der Tradition und Vergegenwärtigung des Glaubens mehr konform ist als so manche fragwürdige theologische und kirchenpolitische Darbietung des konkreten Papsttums und durchaus auch manche Papalismen, die eigentlich eine ekklesiologische Häresie darstellen. Erwähnenswert erscheint mir auch noch, daß ganz exakt theologisch formuliert der Bischof von Rom nach katholischer Lehre nicht allein eine universalkirchliche Verantwortung hat, sondern daß die universale Leitung der Kirche dem Bischofskollegium zukommt, das in Einheit mit dem Bischof von Rom handelt, wobei unter Umständen allerdings auch der Bischof von Rom in seiner Person allein handeln kann, jedoch nur im Namen dieses Kollegiums, aber prinzipiell nicht isoliert von ihm. Im Sinne der Darlegungen P.s zur Tradition und Rezeption der normativen Gebundenheit aller kirchlichen Lehraussagen an das ursprüngliche Schriftzeugnis kann zugestanden werden, daß das Grundverhältnis der Überlieferungsträger (Schrift, Tradition, Lehramt, Theologen, Glaubenssinn des Gottesvolkes u. a.) in ihrem unterschiedlich funktionalen Zueinander und im Verhältnis zur Offenbarung selbst für eine gemeinsam zu entwickelnde theologische Prinzipienlehre grundsätzlich neu durchdacht werden muß. Nicht durch eine subjektiv beliebige Anerkennung, pragmatische Ausweitung oder Limitierung von Führungsansprüchen kann die Frage der Legitimität und der evangeliumsgerechten Ausübung von Leitungsämtern in der Kirche geklärt werden, sondern nur von einer gemeinsamen Reflexion auf das Wesen, die Sendung und die im Christusereignis und in der Geistsendung wurzelnde Grundverfassung von Kirche in ihrem Dienst, die Heilsbotschaft Christi für alle Menschen zu bezeugen und in ihrem eigenen Leben zu realisieren. Das ist im ganzen gesehen aber auch der ökumenische Ansatz P.s. So wird man trotz einiger einschränkender Hinweise insgesamt sagen können, daß P. mit seiner Konzeption ein ökumenisch weit fortgeschrittenes Bewußtsein einer voll zu verwirklichenden Einheit der Christenheit im Bekenntnis und in kirchlicher Existenz repräsentiert.

Wer heute Theologie studiert oder in einem kirchlichen Beruf steht, der ständig auf theologische Arbeit angewiesen ist, wird an der Theologie P.s nicht vorübergehen können und wollen. Er begegnet hier einem Dokument der Theologiegeschichte unseres Jahrhunderts.

The Fourth Edition of the United Bible Societies' Greek New Testament[1]

von J. Keith Elliott, Leeds

The United Bible Societies' Greek New Testament (= UBS) was first published in 1966 followed by a second edition in 1968, which incorporated minor changes. The third edition appeared in 1975 and offered a changed text which was adopted by Kurt Aland for the 26th edition of the Nestle text (= NA[26]). A corrected third edition (3A) made minor changes, especially to the apparatus in the light of the publication of NA[26].[2] The UBS texts are intended primarily for translators but the edition has established itself throughout the world as a convenient and reliable hand edition for students and teachers. Now we have a fourth edition which is qualified as 'revised' (the major changes in UBS[3] were not so described). This edition was anticipated in the 3rd edition's Preface of 1975. The delay in the appearance of UBS[4] seems to have been due to technical not academic considerations; I gather the revised edition had been prepared and ready for some time. In this article we shall concentrate on the new features in the 4th edition.

The first change that strikes a reader on opening the new edition is the different typeface. The distinctive, and clear, 11 point Porson of the earlier editions has been abandoned. The second obvious change is that the old punctuation apparatus has been significantly revamped. Advances in discourse analysis have resulted in rethinking matters of punctuation, hence this reshaped apparatus (now restyled the "Discourse Segmentation Apparatus"!) in which differences in the segmentation of the text at different levels (e.g. sections, paragraphs, clauses) are noted. These are taken from several editions of the Greek text (including the TR, Westcott and Hort and the Patriarchal text[3]) and from a selection of modern versions, English, French and German. The editors of this apparatus, principally Roger Omanson and the UBS Translations Department in New York, have been concerned to concentrate only on punctuation that affects the interpretation of the text.

The introductory matter has been rewritten and the Bibliography extended to include the editions of manuscripts referred to in the Introduction. After the text come the Index of Old Testament quotations in OT and NT order, and the Index of allusions and verbal parallels in OT order only. On pp. 903ff and on a loose card inserted into the book appears a convenient list of the principal manuscripts and versions cited in the apparatus and also symbols and abbreviations. On p. 904 and on the loose card Codex Sinaiticus is given the siglum ,a' whereas in the list of uncials (10*ff) and in the apparatus the usual aleph ℵ is found. The lists of symbols and abbreviations no longer explain the use of parentheses within the text. Although this device was abandoned at John 4:9; Luke 2:35 parentheses still survive at 1 Tim 3:5 and John 20:16.

We are told on p. 1* that the text itself has not been altered since UBS[3A] and that it claims to be identical with NA[26] apart from some punctuation and capitalization (cf. also the paragraphing at Col 1:11).

At Mark 10:51; John 20:16 Ραββουνι [Διδάσκαλε] are capitalized in UBS not NA; Χριστός is always capitalized in UBS, in NA only when it is a proper name; Mark 3:17 Υἱοὶ Βροντῆς is capitalized in UBS not NA. A closer inspection reveals that there are at least two places where UBS[4] has reversed changes found in UBS[3A] that did indeed make the UBS and Nestle texts identical in other respects. At 1 Cor 9:1 UBS[4] (= UBS[1–3]) reads ἑώρακα, UBS[3A] (= NA[26]) reads ἑόρακα. At Acts 7:16 UBS[4] (and UBS[1–3]) reads Ἐμμώρ, whereas UBS[3A] reads Ἐμμώρ which is the same as NA[26] and is the form favoured by Bauer,

[1] **The Greek New Testament.** Fourth Revised Edition. Hg. v. Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini and Bruce Metzger. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies 1993. 926 S., geb. DM 38,00.

[2] My reviews of the earlier editions may be seen in *NovT* 15, 1973, 278–300; *Bible Translator* (*BiTr*) 26, 1975, 325–332; *NovT* 20, 1978, 242–277; *BiTr* 30, 1979, 135–138; *NovT* 26, 1984, 377–379.

[3] In this and in other ways (such as the citation of lectionaries) the needs of Orthodoxy are addressed in this edition. The cooption of Johannes Karavidopoulos to the editorial committee for this edition and of course the contribution he and his colleagues at Thessalonica have made are intended to increase this edition's sales and broaden its influence.

the arbiter recommended in the Preface p. ix for standardizing orthography. A minor change at Acts 18:8 Κρίσπος in UBS[4] brings the UBS texts back to the form in NA (cf. UBS[3A]).

The more substantial changes are to the first, text-critical, apparatus and it is to these that we turn for the bulk of this review. Although we have a similar number of variation units (1437 according to the Preface, 1438 according to p. 2*![4]) many of these are new. Some 284 variation units appear here for the first time in the UBS editions. Some 293 units (not 273 as stated on p. 2*) previously included have been removed[5]. We shall examine the character of these changes shortly. Suffice it here to applaud the new committee[6] for having reexamined its original selection and for having decided to select what I think will be agreed is a wise set. Several reviewers expressed serious reservations about the original choice: certainly many units did not meet the declared intention expressed in the Preface to the first edition that only those variants that were of relevance to translators are to be included.

Variation Units

1). Additions. Not surprisingly, several new variants in the edition were among the 600 additional variants Bruce Metzger included for discussion in his companion volume, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek NT (third edition) – London, New York: United Bible Societies 1971 (= *Commentary*). These include Matt 19:24 (cf. Mark 10:25; Luke 18:25); 20:16,22; 23:9; 25:13; 27:9,35; Mark 10:13; Luke 6:4; John 2:24; 4:3; 7:52; 16:16; 21:23; Acts, where the bulk of Metzger's additions occur, now accounts for some 43 variants; Rom 7:14; 8:38; 13:12; 1 Cor 3:5; 6:14; 11:24; 2 Cor 3:3; 5:3 (uncharacteristically given a rating letter by Metzger ("D" – it is now "C"); 12:9, 19; Gal 5:23; 6:15; Eph 3:20; 4:6; 6:24; Col 1:12; 1 Thess 4:1; 1 Tim 6:17; 2 Tim 4:22; Heb 11:23; Jas 3:9; 1 Pet 2:19; 5:13; Jude 4; 12; 24 (although that same *v.l.* at 1 Tim 1:17 has not been considered!); Rev 11:12 (rated "C" in Metzger and UBS[4]); 18:2 (rated "C" in both). At least for these additions one can consult Metzger's *Commentary*[7]. We remain puzzled why some other significant variants added by Metzger such as at 1 Pet 2:5 have not been added to UBS[4]. Among newcomers I was pleased to see the important *v.l.* at Acts 3:14.

I had suggested in a review of the earlier editions that this should have qualified, but a reply by one of the former editors, Matthew Black, in *BiTr* 28, 1977, 118 rejected my suggestion stating that variants at Acts 3:14 are certainly not appropriate or eligible: the reconstituted committee has different views.

J. M. Ross' review in *JBL* 95, 1976, 112–121, esp. pp. 113f justifiably regretted the absence of other variants, among them those at Matt 27:35 (added in *Commentary*) and Heb 9:1,17; over 25 years and three editions later these are now included, although some other valuable *v.ll.* are still ignored. I still regret the omission of doctrinally significant variants at Luke 2:5,41,43. The unique use of the plural ὄχλοι at Mark 10:1 is not firm in the MS. tradition, but this edition, regrettably, does not provide an apparatus here. Such examples could be multiplied. In his *Bible Translator* article (*op. cit.* 118) Matthew Black stated that the *v.l.* πίστεως/χάριτος at Acts 6:8 would be included in UBS[3]: it appeared neither there nor in UBS[3a] and has still not appeared except as an addition in *Commentary*. In any selection it is difficult to get it right. But what is clear is that the new edition has striven to produce a better selection of variation units.

Among the important new additions the following are striking, because they seem to have been included in order to display particular readings of particular manuscripts: Mark 1:6 τρίχας *v.l.* δέρριν added because of D; Mark 6:45 +/– εἰς τὸ πέραν added to reveal the reading of P^{45}; Luke 5:39 (καί) to record the omission by P^4 $\aleph^c$ B; Luke 6:4 to show the famous agraphon in D (cf Luke 15:1 [W]; 1 Cor 2:16 [*l*165 *l*593!!]; 3:2 [P^{46} B]). At 2 Cor 11:17 the variant serves to display the readings of *l*170 and of 69! Other variants seem to have been added to match a similar variant in a synoptic parallel e.g. Luke 7:32 cf. Matthaean parallel and see also Luke 9:49; 13:35; 17:3. That seems a good practice, although there is scope for expansion in this area e.g. the *v.l.* at Mark 13:32 is not shown although the Matthaean parallel (24:36) is included: as we have just seen, a reading by a minority of MSS. is no bar to inclusion in this revised apparatus. A very significant reason for the addition of new variants has been the recognition that words enclosed within square brackets in the text (when this involves a choice between a longer and a shorter text, rather than the rare use of brackets in the text to indicate doubt about the position, not the presence, of the word bracketed) deserve an apparatus in the edition. The lack of such provision was a justifiable criticism against the earlier editions, as in my *NovT* review of 1978, 255f. I warmly applaud this change.

The variants are at Matt 18:19; 20:10,23; 24:38; 28:15; Mark 4:28; 6:51; 10:31,36; 12:26; 12:34; Luke 5:39; 9:62; John 1:19; 2:12; 10:39; 16:18; 19:24; 20:21; 21:23; Acts 8:5; 11:22; Rom 7:20; 8:34; 11:25; 1 Cor 4:17; 11:15; 13:4; 2 Cor 8:19; Gal 5:24; Eph 1:18; 3:1; 4:9; Phil 3:12; Col 4:12; 1 Thess 4:11; 1 Tim 6:13; Heb 2:8; 4:3; 9:1; Jas 4:12; 1 Pet 1:9; 3:1; 1 John 2:6; Rev 18:2; 21:12. Most of them qualify for a "C" rating letter. (Further on the rating letters below.) An apparatus has been provided for [αὐτῇ] at 1 Cor 11:15 but not for [αὐτῷ] at Matt 9:27; Mark 8:20 nor for [ταύτη] at Luke 17:6.

It is still a cause for regret that not all bracketed words in the text merit an apparatus, but this edition has taken, albeit belatedly, a brave step in the right direction in helping readers and translators cope with the confusion brackets often cause.[8]

2). Deletions. As one may see in footnote 5 above the gospels have shed the highest proportion of variants, Matthew loses one third, Mark one quarter, John one quarter compared with, say, Hebrews which loses only 3/44 or James 1/23. Taking Matthew as a test case the majority of those variation units now deleted in the 4th. edition are understandable given the aims of the apparatus in this edition, e.g. those at 3:12; 4:23; 5:13,25,37; 7:18; 8:8 etc., and one is left wondering why these were ever included in the first place. Many less significant variants in Revelation have been jettisoned and that too is wise. But not all the deletions are welcome. Given the likelihood that μαθητής was likely to have been qualified by a possessive in the gospels[9] it is disappointing that several variants that treat of this matter have been removed (at Matt 14:22; 15:36; 16:5; 17:10; 19:25; 20:17), especially as comparable variants have been retained at Matt 8:21; 19:10; Mark 6:41; Luke 12:22; John 20:30, where the possessives are bracketed in the text.

The Critical Apparatus

It is not only the selection of variation units that makes this edition different from its predecessors. The units have in many cases been redrafted and betray a greater clarity in presentation. Some (e.g. Mark 4:20; the endings to Mark; John 6:1; 18:13–27; Tit 3:15) have been significantly expanded or refined; others have given the variants a more logical sequence within the unit in order to achieve a better impact (compare for instance the new Matt 19:9 or John 8:25 with the earlier). Some additional variants now appear within retained units e.g. John 1:3–4, 13). Many minor variants, especially of an orthographical nature, have been subsumed within the wider variant. These are all welcome, and Klaus Junack is deserving of our congratulations as the one who (according to the Preface) drafted the materials in the apparatus. The work of K. Witte and his coworkers at Münster is acknowledged in the Introduction. Only occasionally does the rewriting create queries:

[4] My own count agrees with the Preface. The figures are as follows and give an indication where the variants are concentrated: Matt. 159; Mark 142; Luke 167; John 155; Acts 202; Rom 85; 1 Cor 61; 2 Cor 40; Gal 28; Eph 35; Phil 21; Col 28; 1 Thess 15; 2 Thess 8; 1 Tim 19; 2 Tim 8; Tit 4; Phm 5; Hebr44; Jas 23; 1 Pet 38; 2 Pet 24; 1 John 32; 2 John 6; 3 John 2; Jude 13; Rev 73.

[5] This is the distribution of the gains and losses throughout the NT. Deleted variants: Matt 50; Mark 44; Luke 29; John 46; Acts 40; Rom 20; 1 Cor 10; 2 Cor 4; Gal 1; Eph 1; Phil 4; Col 1; 1 Thess 1; 2 Thess 1; 1 Tim 1; 2 Tim 2; Heb 3; Jas 1; 1 Pet 2; 2 Pet 1; 1 John 1; 3 John 1; Rev 29. Added variants: Matt 25; Mark 16; Luke 19; John 30; Acts 47; Rom 14; 1 Cor 12; 2 Cor 10; Gal 7; Eph 13; Phil 9; Col 7; 1 Thess 5; 1 Tim 9; 2 Tim 2; Phm 1; Heb 9; Jas 6; 1 Pet 13; 2 Pet 5; 1 John 8; Jude 7; Rev 10. There have thus been significant overall increases in Eph, 1 Peter and Jude.

[6] Barbara Aland*, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos*, Carlo M. Martini, Bruce Metzger. Asterisked names replace old committee members Matthew Black and Allen Wikgren.

[7] For other new variants we await a revised companion volume that will be based on the variation units in UBS[4]. I understand Bruce Metzger is preparing a revised *Commentary*.

[8] See my "The Use of Brackets in the Text of the United Bible Societies' Greek New Testament", in: *Bib.* 60, 1979, pp. 575–577.

[9] See my "μαθητής with a Possessive in the New Testament", in: J.K. Elliott: Essays and Studies in New Testament Textual Criticism. – Cordoba: El Almendro 1992 (Estudios de Filología Neotestamentaria 3), 139–145.

At Rev 18:3 it is difficult to see which MS(S). read πέπωκαν. In UBS[3a] that reading is shown to have been printed in the text on the authority of 1828 alone! That MS. is not cited in the new edition and the apparatus does not specify which MSS. support πέπωκαν / πέπωκεν or πέπωκασιν.

An even more fundamental change is that all the MS. evidence in the apparatus has been revised or checked. Work on the continuous text Greek MSS. (in Münster) and on a more scientifically based selection of lectionary texts (in Thessalonica) has resulted in a more reliable display of evidence. The Introduction p. 1* tells us that all MSS. were repeatedly collated and double checked against photographs and films: one must conclude that this applies even to those MSS. noted in the handlists as "lost", and to those MSS. for which the Münster holding of microfilms, as listed in their various publications, is deficient (such as 0159, 0229, 0234, unless photographs survive elsewhere). In addition the versional and patristic evidence has been completely reevaluated with the help of several world experts (named in the Introduction and Preface). Such revision is warmly welcomed. It was long felt that these areas were not as reliable or as consistently displayed as one would wish. For this evidence alone the 4th. edition is to be recommended.

It therefore behoves us to turn to the MSS. and to the versional and patristic evidence in some detail.

Papyri

94 papyri[10] are listed on pp. 903f and on the loose card under the heading "Principle Manuscripts . . . *Cited in the Apparatus*" (italics mine). The following papyri are added to a UBS text for the first time: 7, 9, 12, 14, 17, 20, 28, 29, 31, 32, 34, 35, 42, 43, 44, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 62, 69, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97[11].

K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament* e.t. 2nd. Edition (Grand Rapids: Eerdmans / Leiden: Brill, 1987) (= *Text*[2]) does not give Category numbers (about which more below) for the papyri numbered 89 onwards. Despite the apparent intention that all the papyri are to be found in an apparatus I have located only 60 of these 94, in other words over 1/3 are absent.

Obviously many are tiny fragments and they are extant at verses for which there is no variation unit, but the question must be asked: What is the point of merely window-dressing in the introductory matter as if these lists were registers of MSS.? We are given a warning on p. 4* not to expect all papyri to be cited in the apparatus but that does not adequately explain their inclusion in the introductory lists of MSS.

The papyri missing from the apparatus are Papyri 2, 6, 7, 9, 12, 19, 28, 29, 31, 32, 34, 42, 43 (despite there being several *v.ll.* given for Acts 15:8–16:2 where this MS. is extant), 44, 52, 53, 55, 56, 57, 68, 73, 77, 80, 82, 83, 85, 86, 89[12], 90, 92, 93, 95, 96, 97. In some cases a papyrus was cited in an earlier edition but in the 4th. edition the relevant variant has been deleted.

One anomaly has now been removed. UBS[3a] cites P^5 at John 3:31–2 but this MS. is not extant in John 3!. P^{36} was intended (as in UBS[3]). NA[26] cites P^5 *and* P^{36} for the *v.l.*![13]

The introductory lists do not give the precise contents of the papyri, merely stating if they are e (Gospels), a (Acts), p (Paulines), c (Catholic epistles), r (Revelation). This is of little value for fragmentary texts. We need to seek the details elsewhere, which is unfortunate. The same criticism can be levelled against the list of uncial MSS. and for the same reasons. Non-experts may be misled expecting a MS. that contains the gospels to be complete even when it is a fragment with only a couple of verses.

Uncials

Unlike the papyri, only a selection of uncials is included. The Introduction lists 188 MSS. up to 0300 (excluding those MSS. now identified as forming part of another MS. and whose number has now been subsumed under another[14]). Unlike the papyri, the category numbers allocated to the MSS. by the Alands has determined the way in which uncials are selected and cited. These categories (I–V) are explained to a certain extent in their *Text* 159ff. Basically, category I = a MS. of "special quality", II = "important", III = a MS. of distinctive character, IV = the D text-type, V = the Byzantine text-type. The edition makes use of all MSS. in categories I–IV, but category V MSS. are represented by the symbol *Byz* (that also covers minuscules of this text-type), the more "important" uncials when agreeing with *Byz* are included in square brackets after that siglum.

Those uncials classified III/V (067, 078, 097, 0105, 0130, 0132, 0161, 0209, 0249, 0269) are included. 0246 is now category V (according to Aland and Aland, *Text* in the second edition of the English translation- and it is to that edition we are referred (4*) in this particular context) but is still being treated as if it were III, i.e. it is not bracketed in the list and is cited as a non-Byzantine witness! M. Holmes in his review of Aland and Aland *Text* in *JBL* 108, 1989, 139ff pointed out difficulties in the way the categories have been arrived at. With Holmes, we await the long-promised experts' companion volume on textual criticism that may inform the professionals how the categories were formed. In the meantime we must take the results on trust especially as the drafting of this apparatus is based on these categories.

Uncials newly listed in a UBS edition are:

057, 069, 072, 077, 089, 094, 098, 0101, 0118, 0127, 0145, 0147, 0160, 0163, 0164, 0166, 0167, 0169, 0173, 0184, 0185, 0188, 0198, 0199, 0200, 0204, 0205, 0213, 0218, 0219, 0222, 0227, 0228, 0231, 0233, 0239, 0240, 0241, 0244, 0245, 0247, 0249, 0251, 0252, 0254, 0256, 0259, 0260, 0261, 0262, 0266, 0269, 0270, 0271, 0274, 0275, 0276, 0277, 0298, 0299, 0300[15]. (I exclude MSS. now known by another number, e.g. 0123 = 095.) Aland and Aland *Text* do not give us the categories of uncials with a number above 0274. We assume none of those included in the list is V. 0293, subsumed together with 092a under 089, is the only MS. from the recent Sinai find included. The Sinai MS.0285 is found under that number (thereby subsuming the old 081, and thus creating another example where the higher number has survived) in *NT auf Papyrus* II,1. In that volume 081 is renumbered 0285 in 2 Cor 1:20–2:12. Oddly, 0285 is not referred to in UBS[4] although 081 is included and cited as such in 2 Cor. Why is 0285 ignored in the lists in UBS[4]? And why do two different Münster publications treat 081 = 0285 differently?

Not all the uncials in the lists are cited in the apparatus. The earlier criticism must be repeated: Why list a MS. if a reader is not going to encounter it in the apparatus?

The extensive 014 (H) and 036 (Γ) seem not to be in the apparatus. (H was linked with LP in UBS[3] at Acts 21:8, but is not in UBS[4]; 036 is now absent even from the apparatus to the *Pericope de Adultera*). Similarly, the following do not appear in the apparatus – in most of these cases the MS. is a small fragment extant for verses without variation units in this edition: 057, 069, 071, 072, 077, 089, 094, 0101, 0114 (? = *l* 965), 0127, 0128, 0143, 0145, 0147, 0155, 0160, 0163, 0164, 0166, 0169, 0173, 0175, 0182, 0184, 0188, 0200, 0204, 0213, 0214, 0216, 0221, 0222, 0225, 0227, 0228, 0231, 0236, 0238, 0239, 0240, 0244, 0245, 0247, 0252, 0254, 0260, 0271, 0275, 0277, 0299. There are thus 52 uncials of the 188 listed that are not cited in the apparatus. In some cases earlier editions used the evidence of these fragments in a variant now deleted in UBS[4] (e.g. 071, 0128, 0143, 0155, 0175, 0214, 0236). 0182 was included in the lists in the earlier editions but not used there; 0238 had been used in UBS[1–3] but not in UBS[3a], although it remained in the introductory lists.

If an uncial MS. is used, it is used consistently in those sections where it does not generally support the Byz. text-type. Also, where a MS. covers more than one section of the NT, it is to be found in the apparatus to all the sections whatever its category.

I have found the following in all the named sections: ℵ 01 eapcr(I), A 02 e(III–V)apcr(I), B 03 eapc(I), C 04 eapcr(II), D 05 ea(IV), K 018 pc(V), L 020 apc(V), P 025 a(V)pc(III)r(V) (the fact that the MS. contains Revelation is omitted in the Contents column of the list!), Ψ 044 eap(III)c(II), 048 apc(II), 0209 pc(III/V).

[10] If we take $P^{11} = P^{14}$. The link is queried in the lists but the old P^{14} is now cited as P^{11} at e.g. 1 Cor 6:14. We also exclude P^{58} and P^{67} now subsumed under P^{33}, and P^{64} respectively. The only variant where the fragment originally numbered P^{64} occurred in UBS[1–3a] (Matt 26:14) has been removed.

[11] P^{60} *was* included in UBS[1–2]: a correction is needed in my: A Survey of Manuscripts used in Editions of the Greek New Testament. – Leiden: Brill 1987 (Supplements to Novum Testamentum 67), 280 S. (= Survey).

[12] Note that the contents of the MS. are wrongly given in NA[26]. The MS. is extant at Heb 6:7–9,15–7.

[13] *Survey* needs correction (xxv) on this point.

[14] Thus 070 is used throughout for sections of text previously allocated numbers 070, 0110, 0124, 0178, 0179, 0180, 0190, 0191, 0193, 0202. 0194 is not referred to – this MS. = 0124. On p. 9* we are told related fragments are noted in the list under the fragment with the lowest number. This is usually the case but on p. 13* we encounter 0149, a Ms. now normally known as 0187.

[15] The following, listed but not cited in UBS[3–3a], are found in the apparatus of UBS[4]: 035, 075, 0150. 075 and 0150 are now to be seen in the newly added apparatus at Phil 3:15. My *Survey* was wrong to state that 060, 0175 were not cited in earlier editions. 0238 should have appeared in *Survey* as a MS. not cited in UBS[1–3a].

We have noted at the end of the section on papyri that the contents column for uncials is not sufficiently detailed, but in addition it is confusing as far as the uncials are concerned.

It is helpful to have the fivefold division of MSS. (eapcr) as used to be the case only for the Old Latin, but it is not always consistent. It is not helpful when a is used for a and/or c. In UBS[3a] p. 913 and the loose card in the Introduction) ℵ for instance was shown to contain eapcr, now UBS[4] has only eapr (cf. A 02 is eapcr; B 03 is eapc; C 04 is eapcr). K 018ap is actually pc; L 020 ap is apc; P 025 cp is apc and r as we have noted; Ψ 044 eap is eapc. The conventional sequence whereby p precedes c is wrong in the case of 048 and 0209, but this is a mere quibble because 0209cp in the new edition is more helpful than 0209ap given in the previous edition.

Introduction p. 5* allows for MSS. to be cited occasionally in the apparatus but which are not included in the lists. As far as uncials are concerned I have spotted 046 (V) at Rev 19:11 and 061 (V) at 1 Tim 3:16. Others may lurk.

The Byzantine uncials (i.e. category V) are itemized on p. 4* and included within square brackets in the lists. This is a representative selection of Byzantine uncials ("the most important", 4*); the majority of uncials not listed in this edition are category V. The list on p. 4* does not tally completely with the MSS. bracketed on pp. 10*f.

Was there confusion in the editorial ranks? It is significant that 014 and 036, not found in the apparatus, are bracketed on pp. 10*ff but excluded from the examples on p. 4*. F(010) is bracketed on p. 10* as if it were category V; in fact it is II and is so used in the apparatus. P (025) by contrast should be brakketed on p. 10*; this MS. is category V in ar according to *Text* and as such it is frequently to be seen following *Byz* in brackets in Acts (as one would expect), but also in Paul (as predicted on p. 4* despite its category III !) and, very strangely, in the Catholics where p. 4* cannot be appealed to and where again it is category III in this section; in Rev it is not treated as *Byz*.! Page 4* is not quite clear in implying that the "important" Byzantine uncials are only to be found in brackets after the siglum *Byz*. because obviously if the uncial is independent of *Byz* its attestation will support an alternative reading. Thus at 1 Pet 3:18 (*pr*) L stands apart, and at 1 Pet 3:18(*sec*) KL are independent.

Another anomaly – again in the Introduction – is confusing. We are warned on p. 9* that a new numbering system is under way to cope with those MSS. that were originally allocated the same number as another and that this renumbering anticipates the registration in the long-awaited second edition of Aland's *Liste*.

The example given is 0121a to be known as 0121, and 0121b in the future to be assigned the number 0243 (as part of the Venice MS. – included in this edition). We are informed that the traditional numbers are used in UBS[4]. The compiler of the apparatus and the writer of that note seem not to have consulted one another because at Heb 2:7 we find not 0121b as promised but 0243 (cf. 0121 not 0121a at 1 Cor 15:54)! For accuracy and consistency p. 13* should include "0121b cf. 0243" and p. 16* "0243 p Venice; Hamburg" and "+0121b".

I have criticized the lack of precise, detailed contents. A similar complaint may be levelled at the somewhat exiguous information under "Location": occasionally one is told the MS. is in Oxford and elsewhere, or in St. Petersburg and elsewhere.

A minor corrigendum: p. 12* 092a and 092b flush left.

Minuscules

Unlike the earlier editions the 4th. prints only one list of cursives. 81 are included. The following are new to a UBS edition: 597, 1067, 1292 (in no other printed Greek NT to my knowledge), 1409, 1506, 1709 (f^{13}), 1735, 1846, 2200, 2377, 2427. The following now in UBS[4] were listed but not cited in the apparatus in earlier UBS editions: 180, 610, 1243, 1573, 1678, 2050. Unlike the lists of papyri, uncials, and Old Latin MSS. the locations of the minuscules are not given.

These are carefully selected and consistently cited throughout the apparatus. Many reviewers criticized the mesmeric effect the long chains of minuscule MS. numbers in the apparatus of the earlier editions may have had on the uninitiated reader. The actual number of minuscules in the new apparatus may not be conspicuously reduced, but those that are there are logical and carefully controlled, even if the Introduction does not altogether divulge just how well edited this section is.

All the minuscules that are category I and II are included; there is a small selection from category III (ten for each of the sections eapcr according to p. 5* – although we dispute that figure as will be shown below). There are no category IV minuscules. Category V minuscules appear under the siglum *Byz*. There are some anomalies. 180 e is included although it is V. So too are 597, 1010 (Aland and Aland *Text*[2] demoted it to V. cf. first German ed. [Perhaps the apparatus was compiled when this MS. was still deemed to be III]), 1292, and 1505. I have bracketed these numbers in the category III subheadings below. 424 appears as 424^c in the lists but simply as 424 in the apparatus.

The window-dressing of the earlier lists has gone. The MSS. included now are all to be found in the apparatus, with the understandable exception of the constituent MSS. of family 1 and family 13[16]. They are indeed "regularly (*scil.* consistently) cited" (p. 5*). Our earlier criticisms in this matter concerning papyri and uncials do not apply here.

In the list under "Contents" only those sections of a MS. are given that qualify for inclusion because there they are category I or II (or possibly III). Thus 1891 which is II in a but V in cp is quoted only in a and its contents are so described in the list; 1854 (a MS. containing apcr) is said to contain r because here it is category II, its other sections are V. So "Contents" here covers only those contents made use of in this edition. Where several sections of the NT are included under "Contents" the apparatus in all these sections cites the MSS.[17]

The reader is not told which MSS. belong to which category. The following may be deduced:

Category I (no letter follows the MS. number below if the MS. contains only that relevant section. If letters follow one may trace to see if any other section is found in this or in a different category. If a section does not appear under I, II, III then one may assume the other section(s) are in category V):
e: 2427
a: 33eapc, 1175apc,
p: 33eapc, 1175apc, 1739apc
c: 33eapc, 1175apc, 1241eapc, 1243eapc, 1739apc, 2344 apcr
r: 2053, 2062, 2344apcr
Category II:
e: 33eapc, 579, 892, 1292eapc, 1342
a: 36ac, 81apc, 610ac, 945eapc, 1409eapc, 1739apc, 1891apc, 2464apc
p: 81apc, 256apcr, 1506ep, 1881pc, 1962, 2127eapc, 2464apc
c: 81apc, 322apc, 323apc, 945eapc, 1067apc, 1292eapc, 1409eapc, 1735apc, 1852apcr, 1881pc, 2464apc
r: 1006er, 1611apcr, 1841apcr, 1854apcr, 2050, 2329.
[442 upgraded from III to II in Aland and Aland *Text*[2] is not included despite the statement on pp. 4*f, thus providing another indication that the apparatus and introductory matter are out of step]
Category III:
e: 1eapc, 13, 28, 157, (180e;apr), 205eapcr, 565, (597), 700, 1006er, (1010), 1071, 1241eapc, 1243eapc, (1292eap), 1424eapcr (in Mark only according to *Text*[2]), (1505eapc)
a: 181apc;r, 307, 453, 614, 1678eapcr, 2344apcr
p: 6eapc, 104apcr, 263eap, 365eapc, 424apcr, 436, 459apcr, 1319eapc, 1241eapc, 1573eapc, 1852apcr, 1912, 2200eapcr
c: 436, 1243eapc, 1505eapc, 1611apcr, 1846apc, 2138apcr, 2298apcr
r: 205eapcr, 209e(f^1)ap;r, 2030, 2351, 2377

(Not all these sections have the ten representatives promised on p. 5*)

[MSS. designated III are not used in the following sections: 6c, 36c, 69p (although it appears as a 'sundry' at 2 Cor 11:17), 104c, 180a, 181pc, 322ap, 323ap, 424acr, 1243ap, 1505ap, 1611ap, 1678epcr, 1735ap, 1846p, 1852a, 2138ap, 2200ac, 2298a, 2344p. These sections are as a consequence not included in the "Contents" in the Introduction. Other MSS. categorized as III are excluded from the representative sample. These include 88, 451p, 849, 1910, and several others – about 46 in my count.]

Some of the 'sundry' MSS. which occur in a particular apparatus are 274, 304 in the endings to Mark; 61, 221, 429, 629, 918, 1846, 2138 for the *Comma Johanneum*; 407, 435 at Luke 9:2 (although it is not clear what is so special about these two cursives: one could equally well have cited other minuscules such as 2643 or 2766 as sundry witnesses here).

Among minor adjustments required: p. 18* add "2818 (cf. 36a)". On p. 16* add a note similar to that given under the subheading 'Uncials' to alert readers to the impending new numbering of some MSS., albeit in the case of 36a for a different reason.

Lectionaries

This edition marks a major advance in the display and reliability of this often neglected evidence. The work has

[16] 1, 13, 828 appear, as p. 6* tells us, in certain circumstances in the apparatus in their own right. Note that 1582 has now been added to the MSS. making up family 1 (cf. UBS[3a])

[17] These MSS are 33, 81, 205, 209 (f^1 in e), 436, 945, 1006, 1175, 1241, 1243, 1292, 1409, 1505, 1611, 1739, 1852, 1881, 2344, 2464.

been undertaken by the Lectionaries Research Center at Thessalonica. A good, representative, sample of lectionaries that are normal and Byzantine stand alongside some lectionaries that display a measure of independence. To make the figures on p. 20* more precise we need to show that 69 lectionaries are listed. (29 are Gospel lectionaries, 39 Apostolos lectionaries and one, *l*751 is ea). All are cited in the apparatus, although frequently all or most are in agreement and as a consequence are subsumed under the sigla *Lect* or *Lect*^{pt}. This consistent display of lectionary evidence is welcome. The Patriarchal text is now also included.

Some lectionaries have daily lessons, others Saturday/ Sunday lessons, and one MS. has only weekday lessons "for this period", to quote the enigmatic statement on p. 20*. This far from the Introduction. What the Introduction fails to do is to tell us which lectionaries in its list belong to each type. The information seems to be as follows: The 14 Gospel lectionaries with Saturday/ Sunday lessons are *ll* 127, 253, 524, 547, 563, 672, 751, 858, 859, 866, 899, 1016, 1074, 1627. The 13 apostolos lectionaries with Saturday/ Sunday lessons are *ll* 60, 597, 598, 599, 751, 895, 1021, 1298, 1356, 1365, 1439, 1443, 1977. (Page 20* states that these 13 Apostolos MSS. correspond with readings from Matthew and Luke) The one MS. with weekday lessons is *l*596. The rest contain daily lessons.

Of the Gospel lectionaries collated by Antoniades for his Patriarchal text of 1904 the following are in UBS^4: *ll* 384, 672, 770, 773, 1552, 1780 and of his Apostolos lectionaries the following are used: *ll* 884, 895, 921, 938, 1154, 1156, 1159. A few of the lectionaries were met in other UBS editions, and a few are in the IGNTP volumes of Luke[18], but the selection here was made *ab initio*.

A few minor points:

i) *l*1780 is a Gospel lectionary. p. 21* is wrong to describe its contents as a.
ii) *l*883 in this edition is the Apostolos lectionary listed under the Gregory-Aland number. In previous editions *l*883, rather confusingly, was the Gospel lectionary *l*1761 cited under the old Tischendorf number 883evl.
iii) On p. 571: *l*4141 should read *l*1441
iv) On p. 347 note 11: the sequence of lectionaries needs to be adjusted to place *l*184 before *l*211.
v) *l*69 is given as an example on p. 22* of how lectionary MSS. are cited in the apparatus. Unfortunately that lectionary is not one those used in this edition!

Versions

A radical pruning of this evidence has meant that in this edition we find evidence from Latin, Syriac, Coptic (including now the Proto-Bohairic and Middle Egyptian), Slavonic, Ethiopic, Georgian (though not for Revelation) and Armenian. A thorough revision by the appropriate authorities means that we have more reliable and judiciously selected evidence, often from better critical editions and MSS. The Diatessaron is given special treatment; its peculiar problems are well set out on pp. 38*–39*. Gothic, Nubian, Arabic and Persian have now been jettisoned. So too have the Old High German and Provençal – thus no longer are these two Medieval versions used to support the conjectural reading printed in the text at Acts 16:12. Note that Sahidic is misspelt on p. 27*.

The separate MSS. of the Old Latin are listed on pp. 24*ff: 63 items are included. All are to found cited in the apparatus in each of the sections of the NT as shown in the Contents column pp. 14*–16*, although frequently the Old Latin evidence appears *en bloc* under the siglum 'it'. The evidence has been culled from the files of the Vetus Latina Institut in Beuron and is based on editions of the MS. or from a standard critical edition, the names of the editors are added to the list on pp. 24*ff.

Only ρ 88, and w 58 lack an edition. My own investigations into the whereabouts of w have drawn a blank. It is said to be in Prague at the old Comenius Faculty, but this is apparently not the case.

Among Old Latin MSS. newly cited in this edition are the Pauline readings from the Balliol Pelagius (B) MS., w 32, sa 60, ro 62, sin 74, μ 82, s 87, ρ 88, comp 109, λ, μ, and the newly discovered b 89 and φ.

The Contents column in the Introduction gives only those sections where the MS. has an Old Latin text, thus dem 59 is not shown as containing cr, where its text is Vulgate (cf. also ar 61 e, c 6 pcr, d 5 c, div c, g^1 apcr, gig 51 epc, l 67 pr, p 54 pcr). This is really a tidier and more precise designation of the contents by comparison with the earlier editions, which cited those MSS. in the sections where the text is predominantly Vulgate. MSS. r^2 28, e 76, w 83, haf, x$^{(2)}$ have been deleted from the list for the same reason.

(Ps-Augustine) Speculum is now included with the Patristic witnesses not the Old Latin MSS.

[18] The New Testament in Greek. 3: The Gospel According to St. Luke. Edited by the British and American Committees of the International Greek New Testament Project. 2 Vols. – Oxford: University Press 1984/1987, 314/ 266 p.

The Introduction gives the location of the MSS. (in their English form) rather than as previously, the Latin name of the MS.

We congratulate Dr. Frede of Beuron for the conspicuous care he has lavished on this part of the enterprise.

Fathers

This is another major area where the evidence has been carefully revised. There has been an attempt, particularly for the Greek fathers, to restrict citations up to the 5th century.

Instead of the previous total of about 200 fathers, now just over 100 Greek and about 60 Latin are included. (No Syriac or other Eastern fathers are included, but this is understandable given the particular problems they add to an already difficult area to handle within the context of a critical apparatus to a Greek testament.) Special attention has been given to the work of Irenaeus, Clement of Alexandria, Origen, Hippolytus, Methodius, Eusebius, Didymus, Epiphanius and Cyril of Alexandria. Later fathers, which generally cite the Byzantine text are only included sporadically for significant places. John of Damascus is however regularly cited because of his importance in the Orthodox church, whose interests are again being considered in this edition. The number of fathers has been significantly increased in the apparatus, and all have their name written in full at each mention. Thirteen early texts or fathers are listed separately as yielding no citations significant for this edition. These include Papias, Ignatius and Aristides, all of whom figured in the earlier UBS editions.

Despite the splendid efforts that lie behind the patristic evidence in the apparatus I am unhappy with the use of the time-honoured practice of using fractions after a father's name to indicate the relative frequency with which he supports a particular variant. If we were confronted with a Gildas or an Optatus there is a chance one could track down the citations, but if it were an Origen or an Augustine one is at a loss. Origen^{vid} and the like is similarly unhelpful. The only solution to this, and a solution to the citing of all patristic evidence would be to do as is done in the IGNTP Luke, namely to give the source of the patristic citation together with a reference to a printed edition. Only then can one trace the alleged citation and see its validity within its own context. This would obviously increase the size of the apparatus. In the meantime we have to take the evidence on trust – it is reliable as far as it goes, and for that we must be truly grateful!

Ratings

The bizarre and often criticized system of allocating rating letters to each variation unit has been preserved. These letters (A, B, C, D) indicate the editors' judgement on the certainty of the text printed. ('A' indicates "certain" down to 'D' a "high degree of doubt").

The new editorial team voted on all the variation units and not merely on the ones new in this edition. As a result many of the rating letters in UBS^{3a} have changed, thereby confirming our already formed opinion about the arbitrariness of the whole procedure.

Many readings in the first two editions were downgraded in the 3rd. edition. In the 4th. edition there are fewer 'D' rated variants. This however must not be understood that the text as a whole is to read and accepted with a greater confidence in the editors' decisions. Some of the variation units rated D in the previous edition(s) have been deleted, for example at Mark 5:32. An uncertain reading is thus merged unidentified into the text, thereby increasing the overall unreliability of the text. Other D readings have survived (Matt 23:26; Mark 7:9; John 10:29; Acts 16:12; Rom 14:19; 1 Cor 7:34; 2 Pet 3:10; Jude 5; Rev 18:3). Some readings previously B are downgraded (e.g. Mark 4:20). An A reading at Mark 7:24 is now B. Generally though there have been more upgradings than downgradings. Taking Matthew's gospel as an example we have some B readings in UBS^{3a} transformed with a wave of the magician's wand into an A reading (1:11,16; 4:10,17; 7:14; 9:8; 14:3; 17:20 (*bis*); 18:26; 19:16,17; 21:39; 23:13; 27:4; 28:9,20); readings transmogrified from C to B are at 1:18; 2:18; 5:22,32; 7:13; 9:4,34; 11:9,15,17; 13:9,43; 15:4; 17:22,26; 19:9(*bis*); 20:26; 22:30; 23:19,38; 24:36; 25:1,15–16; 26:27; 27:2,10,40. Upgrading from D to C occurs at 5:11; 6:15; 11:23; 14:24; 15:6; 16:2–3,12; 20:30. At Mark 1:41 we can witness a spectacular leap from D to B without any real change in the attestation.

To be told that the ratings result from a simple majority vote among members of the committee does not satisfy the requirements of a critical edition which, in the words of A. E. Housman (Introduction to his edition of Manilius, *Astronomicon* p. xxxiii), is an inappropriate name if an editor is not "called to account and asked for his reasons". Until Metzger's revised *Commentary* is published to reveal the reasons for some of these changes in the voting for

the rating letters, we are left wondering what the new committee's motives were.

In the previous edition we read that Matt 21:44 was omitted with a C rating; now the verse is included with a C. The *Pericope de Adultera* seemed to be included with an A despite the double brackets; now the apparatus makes it clear the omission merits an A (cf. also Luke 23:34a omitted with A but previously included with A). Those were perhaps due to careless drafting. More pertinent here is the rethinking about the so-called Western non-interpolations that has caused the following big upgradings: Luke 24:12,36,40,51,52 all up from D to B.

We noted above that some D rated variants are no longer included in the revised apparatus. This disproves the mistaken assurance given readers in the introductions to the earlier editions (e.g. UBS[1] p. xi) that the bulk of the text for which no *v.l.* is printed may be presumed to be of an A degree of certainty. The bluff of this over-optimistic statement is called when we look at several of the newly added variants, many of which show that the text printed is revealed as uncertain.

Many are rated C (e.g. Matt 18:19; 20:10; 23:23 etc.). I have counted some 55 such additions, 46 of them deal with words bracketed in the text.

These rating letters are an unnecessary intrusion. It seems unlikely that a translator (or student), able to read the critical apparatus would base his judgement on the arbitrary and fluctuating rating letters.

Let us suppose that he is not sure what to do about νῦν at Rom 11:31. In UBS[1,2] he could accept it as a B rated variant; if he bought UBS[3,3a] where the same variant is D he might be more hesitant; the new edition has a C rating. What is the poor man to deduce from all this?

Other fluctuating rating letters set to confuse the reader who purchases each edition of the UBS testament as it appears are at Matt 11:9 (B-C-B); 11:23(*sec*) (C-D-C); 16:2–3 (C-D-C); 19:9 *bis* (B-C-B); 23:38 (B-C-B) etc.

Apparatus

To sample the drafting of the apparatus I took 6 variation units in 1 Peter 3:15–4:1 and 9 from Luke 8:37–9:3. Spot checks revealed accuracy of presentation and documentation.

All the MSS. extant and eligible for citation were included as constant witnesses. A comparison with the equivalent apparatus in UBS[3A] shows just how precise and controlled the new edition is.

In UBS[4] I think it is relatively safe to assume that if one of the apparently constant witnesses is absent from a given variation unit it is either not extant or legible, or that at this point its reading is a nonsense unworthy of being recorded.

Conclusions

This edition is to be welcomed as a worthy replacement for the earlier editions. The sheer amount of work behind the revised edition is self evident. The text itself is of course still open to earlier criticisms, but even here the editors acknowledge (vi) that this *quondam* "standard text" is in flux and may be changed when the time is right (but not before NA[27] appears!). We may therefore still query the inclusion in the text of certain readings, we may still doubt the wisdom of incorporating double-bracketed passages within the text proper, and we still dislike the rating letters, but as far as this edition's apparatus is concerned we have nothing but praise. The main problems outlined in this brief review result from an imperfect Introduction. With these qualifications we commend the revision and congratulate all those concerned with the enterprise, particularly the editorial committee and their co-workers, the printers and proofreaders. UBS[4] is likely to maintain the preeminence of the Bible Societies' editions in the world market.

The Twentyseventh Edition of Nestle-Aland's Novum Testamentum Graece[1]

von J. Keith Elliott

1993 saw the publication of the 4th edition of the United Bible Societies' *Greek New Testament* (= UBS[4]) and this 27th edition of the Nestle-Aland text (= NA[27]). The Greek text remains unaltered in these new editions, so, once again, the two are virtually identical in this respect. There are a few minor differences between NA[27] and UBS[4] involving punctuation, paragraphing and capitalization (e.g. at Mark 3:17; 10:51; John 20:16). Two orthographical differences at Acts 7:16; 1 Cor. 9:1 survive. It is surprising that the opportunity was not taken to make the Greek text in these two influential editions completely identical.

The *major differences* in both basically concern their respective *apparatus*. As is well known, the purpose of the UBS texts is to serve translators; NA has a wider readership in mind. These aims are preserved in the latest editions (see my review above). My purpose here is to examine the main changes to be seen in NA[27].

The immediate and obvious physical difference is that NA[27] is some 4 cm (1″) wider and 3 cm (1″) longer. This change in format is welcome. The page numbers for the text remain the same. The number of textual variants (given by Kurt Aland in the Black Festschrift as c. 15,000) remains the same; the quantity of textual witnesses cited is about the same. What we have therefore is a rather more spacious layout, and with it increased legibility. This has been a wise move; the text is still a hand edition.

There has been a slight rearrangement in the way some variation units are set out (e.g. Mark 7:30; Rom. 15:18; Jude 5) and occasionally some old variants have been jettisoned and some new ones introduced, but overall the selection of variants remains as before. We are told (46*) that with rare exceptions "paragraphing and punctuation remains (*sic*) the same" (as NA[26]).

What is it therefore that qualifies this as the *27th.* edition and not merely a modified reprint like the 4th and 7th printings of NA[26]?

First, it is clear that there has been a major overhaul of much of the *material in the apparatus*, especially the Greek, Latin, Coptic and Syriac evidence, as well as the Patristic citations. This results in many small but important changes.

For instance for the *papyri* some evidence now disappears (e.g. Matt. 19:17; 23:37; 26:38; Mark 2:4 or a [vid] appears e.g. Matt. 26:43; 26:44); at other times the evidence of a papyrus (with or without [vid]) is added to the *apparatus* (e.g. P^{86} now appears in the *apparatus* at Matt. 5:13; P^{87} now appears in the *apparatus* at Phm 25. Likewise P^{83} now appears at Matt. 24:1. P^{84} is added at Mark 2:3. P^{45} at Mark 6:16 now supports the text; in the previous edition this witness appeared against *txt.*)

The *patristic* evidence is more closely controlled. There are significant changes in the evidence of the oldest, Greek-based, versions (e.g. Latin, Coptic, Syriac).

All such changes, however modest many may seem to be in isolation, add up to a significant number of alterations, all of which makes the citation of witnesses that much more relevant and accurate. In so verifiable and scientific an instrument as a critical *apparatus* we always need to consult the most reliable information. For this reason alone readers of *Novum Testamentum Graece* will require this latest edition. The bulk of the work of assembling, verifying and organising this work fell on the capable staff at the Institute for New Testament Textual Research at the University of Münster in Germany.

The *Introductory chapter* (in German and in English) has been completely rewritten. Gone are the penny lectures, the bombast and the self congratulation. Instead we have a splendidly lucid and objective explanation of and reference manual for the text, *apparatus* and other marginalia, and the appendixes. The Introduction reads well and is a model of clarity. There is no further talk of the text being "standard"; instead there is a more honourable and realistic expectation that the text will be seen as a useful base which together with the *apparatus* will serve readers well even where they disagree with the editors' chosen text. We read on p. 45*: "(The edition) is not to be considered as definitive, but as a stimulus to further efforts toward defining and verifying the text of the New Testament", and on p. 46* that this is to be a working text which provides through the *apparatus* the means whereby a reader can verify the editorial decision or alternatively correct it. This in practice is of course how many users treated the text anyway but it is now to be applauded that the Introduction recognises the reality. This honesty will be rewarded: readers who would have preferred other editions, such as the Majority Text lobby as well as more open-minded scholars, should now feel comfortable using the NA text in the way that its editors now commend.

[1] Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece. 27. Aufl. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1993. 89* + 810 S., geb. DM 32,00

The Introduction spells out very clearly the *categories* into which many MSS. cited are classified.

The classification is based on the level of their difference from the Byzantine, majority (= *M*), text-type. As before, we have the *"constant witnesses"*, which are at furthest remove from *M*. These are always included in all variation units, even though the warning is sensibly given (50*) that one must not try to reconstruct the text of an individual MS. on the evidence of the text and *apparatus* in this edition: the evidence here is not exhaustive – this is a select *apparatus*. The first order witnesses appear in the Appendix with an asterisk next to their number and they are listed on pp. 58*–63*. MSS. with an asterisk enclosed in round brackets are cited only when their reading differs from *M*: these are constants "of the second order" and are also listed on pp. 58*–63*. MSS. with an asterisk enclosed in square brackets in Appendix I are cited as "constant witnesses of the first order" in only part of their contents, or as "constant witnesses of the second order" in only part of their contents, the relevant parts being identified with * or (*). These too appear on pp. 58*–63*.

In addition there are some MSS. which are cited frequently because of their importance for the history of the text or because they have readings of significance: those falling into this category are given on p.59* for Acts, on p. 61* for Paul and on p. 62* for the Catholics. This category does not occur in the Gospels and Revelation. (Erroll Rhodes' otherwise impeccable English translation of the Introduction lets him down here when he renders the unambiguous German "No *witnesses are cited only frequently* for Revelation" (63* italics his).) Other MSS. found in the *apparatus* are listed only in the Appendix. There is also a list of *M* MSS. in the Appendix (see further on this below).

It is inevitable that a select *apparatus* must function in this way, although the selection differs somewhat from that used in the UBS editions. The categorization outlined in the Introduction, and summarized here, seems to be consistently applied: spot checks throughout the *apparatus* reveal no inexplicable deviations, and we must congratulate those who assembled the *apparatus* on their organizational abilities.

All the *papyri fragments* regardless of age (!) are now given the status of constant witnesses, and many of their singular readings are recorded. This reflects the importance the Alands attach to this category of witnesses, although (48*) they recognise one must not be mesmerized by the writing material alone. As yet the uncials have not been treated in quite so thoroughgoing a manner. P^{7} P^{73} P^{83} P^{84} are upgraded to Class 1 since NA^{26}.

There are one hundred and seventy two *uncials of the first order*, including 025 for the Catholic letters and 075 for 1 Cor., Phil., Col. (newly promoted), and eleven of the second order, including 025pr.[2] All the uncials newly added in this edition i.e. those numbered between 0277–0301 are of the first order[3] except 0292 which is of the second. 0244, 0269 and 0270 have been upgraded to first order in this edition. Correctors of ℵ A B C 05 06 are shown in a simplified manner.

The reshaped *apparatus* takes into account the different classifications and the addition or subtraction of MSS. All these changes reflect the Institute's concern to display all the relevant evidence not only as economically as possibly but in order to show the major differences from the Majority text-type.

For the Gospels there are nine extra constant papyri (all Class 1): 7, 73, 83, 84, 90, 93, 95, 96, 97 in Matthew; four additional uncials of Class 1 (0277, 0281, 0293, 0298) and five deletions (064, 0104, 0135, 0136, 0197). 0292 is added as a second order uncial in Mark (but is not cited in the *apparatus* – despite its special mention on p. 47*!) Minuscule 33 is upgraded to Class 1 throughout the Gospels. 1010 is now no longer cited as a second category MS.; 579 now appears as a second order witness throughout. 2542 is added as a second order witness in Mark and Luke. Lectionaries 844 and 2211 become second order witnesses throughout the Gospels. For Mark we lose 064 0103 0104 0134 0135 0255 0263. 28 appears as a second class MS. in only Mark. In Luke we gain first order MSS. 0279 0291 and lose 027 053 063 0253 0265 0267 0272. In John we gain class 1 MSS. 0299 0301 and lose 054 063 065 0264 0268 0273. In Acts we gain P^{91}, 0294 as a Class 1 MS.; 0120 disappears; 33 and 1739 become first order, 1505 becomes Class 2; 2495 is demoted. In Paul we gain first order MSS. P^{94} 075 (for 1 Cor., Phil., Col.) 0278 0282 0285 0289 0296 33 1739 1881 and lose 061 0174 0230; in the second order we gain 1505 *l*249 *l*846 and demote 2495. In the Catholics we gain Class 1 MSS. 0296 33 1739 and lose 093; 2495 is demoted. In Revelation we gain Class 1 MS. P^{98} and lose 052 as Class 1. 025 and 046 are cited now only when they differ from M^{A} and M^{K} respectively.

The *appendixes* (written in Latin) cover 1) Greek and (Old) Latin codexes; 2) the differences between the Nestle text and other major printed editions (repeated from NA^{26}); 3) OT citations and allusions found in the NT (repeated from NA^{26}); 4) sigla and abbreviations. There is a *new* appendix of twenty eight closely printed pages: *Variae Lectiones Minores*. This is a welcome addition because it gives the reading of those MSS. printed within parentheses in the *apparatus* proper. One is often curious about the nature of a minor difference read by a bracketed MS.: now we can find out. This appendix explains only Greek readings. We remain in the dark about other bracketed material in the *apparatus*. Thus we are not shown what Clement of Alexandria actually reads when his qualified support is printed as (Cl) at Matt. 5.36. Nor is it obvious why Baldensperger's name is bracketed at John 3:25.

In the appendix of abbreviations the explanation of vg^{st} (808) is still out of step with the Introduction (65*) which is literally more up to date.

The *appendix of Greek and Old Latin MSS.* (Appendix I) is still somewhat of a register of MSS. Date, library and contents are all up to date. Thus we see that 0220 has changed location, now being split between Oslo and London (cf. UBS^{4}).

The MSS. listed are:

Papyri: There are ninety six papyri with P^{98} being the highest numbered (two MSS. given a number in earlier listings, P^{58} and P^{67}, have now been subsumed under other numbers, but P^{11} and P^{14} are treated as two, despite ANTF 12, xxxiv). NA^{26} listed eighty eight separate papyri with P^{92} being the highest numbered. The newly added papyri are $P^{90, 91, 93–98}$. P^{7}, newly upgraded as a constant witness, is dated as 3rd–4th century on the enclosed card, although the age is queried in the list in Appendix I and given as 4th.–6th century in UBS^{4}. There are new fragments of P^{41} (including Luke 1:54–5; 2: 29–32; Acts 20: 28–35; 21: 26–7) and P^{75} (including John 13:2–7; 14:31–15:6,9–10) and the Cologne fragments of P^{66} although it is not clear from the contents column of Appendix I where the additions in P^{66} occur.

Although all papyri appear in the list in Appendix I the following seem not to be in the critical apparatus: P^{14} (identified here as a MS. in its own right) P^{29} P^{42} P^{43} P^{73} (upgraded to Class 1 in NA^{27}!) P^{80} P^{82} P^{93}. Most are very small fragments but presumably they were examined as constant witnesses even if their evidence was not usable in the variation units printed or (as seems to be the case with P^{42} at Luke 1:55) the papyrus supports *txt* (= the reading printed as the text) in places where the edition prints a negative *apparatus* i.e. only the evidence against the reading of the printed text.

Uncials: There are two hundred and thirty nine separate MSS. listed (twenty nine others are now subsumed under different, usually lower numbered, uncials) and there are MSS. that were previously numbered as uncials but which are now identified as lectionaries (0100 = 0195; 0114, 0129, 0276); these numbers and their new lectionary numbers are printed in this Appendix[4]. The highest numbered uncial is now 0301, sixteen MSS. (0150, 0277ff.) having been added since the last edition. NA^{26} listed two hundred and fifty six uncials (including six added after the 1st printing), twenty seven of the MSS. there are subsumed under other numbers. Among the uncials omitted from the list in NA^{27} are of course those originally wrongly assigned a number among the uncials (055, 0152, 0153), and those which are inaccessible (0144, 0154, 0157, 0158, 0258). The absence of 0205 is less explicable.[5] The Sinai MSS. 0280 0283 0284 0286 0287 0288 0290 0295 are absent although eleven others from the same (decreasingly) recent find are included. I am not sure why we lack 056 0142 0149[6] 0211 0248 0257 0297 0300 (in UBS^{4}). Some seem to be absent because they are representatives of the Byzantine, majority, text but surely they should have been added to the list of *M* text MSS. on p. 713 (about which see below). Also there are other Byzantine type uncials in the list which are absent from the *apparatus* (see below). These too could have appeared under *M* on p. 713: this siglum need not be reserved exclusively for minuscules, especially as p. 51* tells us that *M* in an *apparatus* subsumes all Koine witnesses. Aland, *Synopsis*[1–12] and the old Nestle *apparatus* included uncials and minuscules under the siglum *K* (= Koine). 0194 is part of 0124 (= 070) so its absence from the list, even under 070, is explained.

MSS. which are in Appendix I but which do not occur in the apparatus are the following: 027* *031 045* 052* 053* 054* *057* (Class 1) 061* 063* 064* 065* *077* (Class 1) *080* 093* 0103* 0104* *0118* (Class 1) 0120* 0133* 0134* 0135* 0136* *0155 0164* (Class 1) *0166* (Class 1) 0174* 0197* *0200* (Class 1) 0230* 0253* 0255* *0256* (Class 1) *0259* (Class 1) 0263* 0264* 0265* 0267* 0268* 0272* 0273* 0292 (Class 2). We are warned on pp. 46*–47* that twenty eight of these uncials, asterisked above, are "no longer cited" (i.e. since NA^{26}), but we may well ask why they are still in the main list in the appendix. Many of the

[2] It is not obvious from p. 692 that 026 is a constant of the second order only in Luke, although p. 59* is clear about this.

[3] We are told (47*) that these MSS. claim our attention because of the text, age or (!) the circumstances of their discovery.

[4] That is because NA^{26} included these in its list of uncials. Thus 0192 = *l*1604; 0195 = *l*983 or 0203 = *l*1515 are not given because those uncials were not included in the earlier edition. 0129 *vide l*1575 is once again given, presumably because this lectionary is included in this appendix among the lectionaries used for the edition. On p. 712 *l*1575 should carry a reference to 0129 as is the case with other "*vide*" references. The bi-lingual 0276 is now to be known as *l*962; there has been hesitation about this MS. for some time- *ANTF* 3 pp. 7 fn. 2, 17 seemed to be suggesting it was to be identified as another Paris lectionary *l*963 (+ *l*1353). UBS^{4} was happy to maintain 0276 as a Gospel uncial!

[5] This is added in *UBS*[4] (cf. 3rd ed.). The MS. is published by J. K Elliott in *NT* 36, 1994, under the title „A Greek-Coptic (Sahidic) Fragment of Titus-Philemon (0205)". The Introduction (46*) advises us to consult Aland, *Liste*[2] to check on uncial numbers missing from the current list.

[6] = 0187, a rare example of the lower number being identified now by the higher: this MS. is added in the list in UBS^{4}.

twenty eight are *M* MSS. in Aland, *Synopsis*[13]. We may be perplexed that 0133 is included on p. 46* because that MS. was not previously Class 1! Some are indeed small fragments and it is right that we know, as with the papyri, that their readings were considered by the editors. But not all these twenty eight are tiny fragments (*pace* 46*). Most have been demoted from having previously been constant witnesses because they are now seen as being predominantly related to *M*. It is interesting to note that 0155, a lost MS., is not in the *apparatus*, but that 0156 and 0159, which are also lost, are in. The uncial numbers italicized in my list above were absent from the *apparatus* in NA[26] so their continuing absence is no surprise.

Some uncials have been upgraded to class 1 since the previous edition: 0244 0269 (absent from the *apparatus* in NA[26]) 0270.

Some of the uncials that are not identified as first or second class constants are to be found in passages of special textual importance such as the pericope of the adulteress or Matt. 16:2–3 for example.

Minuscules: Two hundred and nineteen separate minuscules are listed (plus five subsumed under other numbers), the highest number now being 2818, but, as 2814ff. are used for renumberings of MSS. previously allocated to other numbers, the highest "new" number is 2805. Four separate MSS. are of the first order (33 1739 1881p 2427 [Mark]) as well as fam. 1 and fam. 13. Thirty two are of the second order including nineteen which are second order constants in only part of their contents. There were two hundred and three minuscules in the previous edition. 1r 2ap 4ap 7p 36a are given their new numbers in the Appendix but the old numbers are retained in the *apparatus* (e.g. Rev. 15:3; Acts 17:18; 1 Tim 2:8). In the future we would expect these numbers to change. Old 0121b is now part of 0243 by which number the MS. is to be known and it is cited as such at Heb. 2:7; this leaves 0121a to be known as 0121 (see for instance at 1 Cor 15:54).

Newly added MSS. are 71 72 137 (also in *M*) 185 (also in *M*) 206 242 485 547 (in *M*) 1555 1574 1689 1709 2412 2427 (as Class 1) 2542 (as Class 2 in Mark and Luke) 2805. Most of them are in UBS. I am not sure why some MSS. are listed twice, once in the main list and once under *M*.

As noted above 33 1739 1881 are raised to be constant witnesses. 2344 and 2377 are constants in Revelation. 579 is upgraded to a second order witness. 1505 becomes second order in apc and 2495 is demoted. (These changes result from work explained in B. Aland, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung* I, 41–90).

All asterisked minuscules and fam. 1 and fam. 13 are to be found in the apparatus as specified. Of course MSS. may also occur in parts of the NT not singled out for special attention, e.g. 2464 is a second order witness in Paul but as an "ordinary" minuscule it is also to be seen in the *apparatus* of 1 John. The bulk of the remaining minuscules appear only intermittently in the *apparatus*, many are to found only in variations units of special significance such as the endings of Mark, the pericope of the adulteress, or the Comma Johanneum. The constituent members of fam. 1 and fam. 13 are listed but are generally not cited in their own right in the *apparatus*.

Lectionaries: Nine lectionaries are listed compared with five in NA[26]. The four newcomers, all second order, are *l*249 *l*844 *l*846 *l*2211 and are all found as specified in the *apparatus*. The number of lectionaries used in the NA edition remains remarkably low, especially when one observes the great progress that work in this area has achieved in the latest UBS edition.

M. Page 713 displays all the minuscules that are subsumed under the siglum *M*, meaning the majority text-type. This list has not grown as quickly as in the past despite the work of the Institute in its work for the Münster series *Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments* which has as one of its benefits the demonstration of MSS. that conform to the majority text, but according to p. 81* the lack of expansion in this list is deliberate. There are now eight hundred and ninety five minuscules listed here (eight hundred and ninety eight in NA[26] 7th printing, compared with six hundred and twenty two in the original printing), including newcomers 1170 (replacing 1177, which was perhaps a misprint in NA[26]) and 1515. Absences in NA[27] compared with the list given in the 7th printing of NA[26] are 1876 2090 (which certainly should be deleted according to K. Aland, *Liste*) 2378 2568 in addition to 1177. One wonders why they were included in the earlier edition. *M* has the status of a constant witness of the first order. When divided within itself *pm* and other less precise abbreviations *pc al rell* are used as explained in the Introduction.

Old Latin: Twenty one e, eleven a, fourteen p, nine c and 5 r MSS. are listed (as in NA [26]). Two MSS. appear in the list in Appendix I under new sigla: a (Paul) is now ar although in the *apparatus* a is still used, as at 1 Cor. 14:10; m (Paul) is mon in the list but m at Rom. 7:3, as before.

Fathers. The number of patristic references to be found in a Nestle edition has never been great. In NA[27] the total number listed is slightly lower (c. 70), but all "critically significant" evidence is presented. Only Greek and Latin patristic evidence is used, and those only sparingly. The Introduction admirably sets out the limitations and the principles behind this selection. This narrower focusing is cautious but wise: patristic evidence is notoriously difficult to interpret. Fuller patristic evidence may be seen in the variation units in the UBS text. In both editions we may take the evidence with a high degree of confidence.

Other Evidence: The apocryphal text known as the Fayyum fragment is no longer cited, but another NT apocryphal text, P. Egerton 2 appears at John 5:39. Some warning about this appearance could have been given in the Introduction or in the Appendix of abbreviations.

Apparatus: The overall construction of the *apparatus* is basically as before. Some punctuation *v. ll.* survive (e.g. at John 1:3). Generally the clarity and precision of the variants and readings are even better, although some ambiguities occur (e.g. it is difficult to determine which MSS. support *txt* at Rev. 18:3; it is not obvious what we should deduce from Ψ h.t. at Philm. 11 or 630 h.t. at Rom. 7:17). I still have doubts about the need to include in a critical edition a number of conjectures. Such speculations by past scholars may have their place but only in an historical commentary. Nestle[25] contained nearly 250 conjectures from over 90 authors. Despite his general misgivings over the matter of conjectural emendation, Kurt Aland maintained this bizarre tradition although he reduced the number of conjectures in the *apparatus* of NA[26] to *c.* 130 but even he added some new ones (e.g. at Matt. 5:6). The latest edition has maintained most of the conjectures found in the 26th edition although that at Luke 19:41 has been removed.

Card Insert: As usual a selection of MSS. and other sigla is reproduced on a loose card inserted into the volume. Unlike the appendixes from which the selection is abstracted the card is in German.

Errata: 2 Pet. 3:10 read Bradshaw. At Rev. 19:2 015 ought to be 051.

Conclusions: Obviously the changed printed text made the differences from NA[25] to NA[26] greater than the more technical changes made for the 27th edition, but we applaud the new edition for the clarity of its Introduction, for the refinements to the *apparatus*, the greater precision in its use of Greek MSS. and its rechecking and reviewing the versional and patristic citations. That the text remains the same may be a case for regret in some quarters although to leave it as it is means that the companion concordance, lexicon and synopsis text remain in tandem. Aland and Aland, *The Text of the New Testament* which in many ways is an introduction to NA[26] is, however, now out of step insofar as copious examples there are drawn from the Introduction and *apparatus* to the old edition: that textbook will need updating to take account of the changes. In time we await a new text but "for a variety of reasons" (43*) – none given! – no textual changes are introduced. One possible explanation may be found on p. 49* namely that the time has not arrived for a comprehensive theory of the textual tradition to be formulated that accommodates the results of recent textual research. Perhaps Eldon J. Epp was not wrong to speak of the twentieth century interlude in textual criticism after all! Meanwhile the Foreword encourages readers to communicate suggested further improvements to the editors.

The Foreword also gives generous and appropriate praise to various named individuals and bodies who have worked on or supported the edition. In turn we congratulate and thank Barbara Aland and her predecessor Kurt Aland. Without their guidance, expertise and sheer enthusiasm this edition would never have seen the light of day.

Leeds J. Keith Elliott

Zuurmond, Rochus: **Novum Testamentum Aethiopice.** The Synoptic Gospels. General Introduction. Edition of the Gospel of Mark. – Stuttgart: F. Steiner Wiesbaden 1989. XV, 740 S. (Äthiopistische Forschungen, Bd 27), Ln DM 148,00

Die Ausgabe des äthiopischen Markusevangeliums, die im Rahmen einer Edition der synoptischen Evangelien von R. Zuurmond als deren erster Bd erschienen ist, erfüllt ein wesentliches Desiderat der Erforschung des äthiopischen NT-Textes: Außer der Edition der Apokalypse (J. Hofmann, Die äthiopische Übersetzung der Johannes-Apokalypse, CSCO 281, 55, Louvain 1967) existierte vor ihrem Erscheinen keine kritische Edition von ntl. Schriften in Ge'ez. Dieser Mangel berührt die ntl. Textforschung besonders schmerzlich, denn die gedruckten unkritischen Ausgaben des äthiopischen NT sind für die Erhellung der Textgeschichte des griechischen NT im wesentlichen unbrauchbar, da sie nicht als vertrauenswerte Zeugen der ältesten Textstufe, nach Z. die direkt aus-

dem Griechischen übersetzte *Versio Antiqua*, gelten können, sondern spätere Überlieferungsstufen des äthiopischen Textes repräsentieren. Daher ist es zu begrüßen, daß mit dieser Edition der Versuch unternommen wurde, den ältesten uns erreichbaren Text der äthiopischen Evangelienübersetzung kritisch zu edieren.

Die Edition enthält nun in Teil I dankenswerterweise eine ausführliche „allgemeine Einleitung, in der das zur Verfügung stehende Material im Blick auf eine kritische Ausgabe zusammengestellt, geordnet und beschrieben wird" (279).

Diese informiert in einer kritischen Übersicht über die gedruckten Ausgaben (§ 1) und die handschriftliche Überlieferung (§ 2) des äthiopischen NT, die Beigaben einer Evangelienhandschrift wie Argumenta, den Brief des Euseb an Carpian, die eusebianischen Canones, die Tituli, die Überschrift des jeweiligen Evangeliums und nach dem eigentlichen Text stichometrische Angaben. In der Mehrheit der späteren Handschriften finden sich darüber hinaus Kurzbiographien der Evangelisten und Postscripte mit Datierungen der einzelnen Evangelien (§ 3). Zum anderen wird beschrieben, wie die Interpunktion und Textunterteilung in den Handschriften üblicherweise vorgenommen wurde (§ 4).

Die Forschungsgeschichte kann in der Einleitung relativ kurz abgehandelt werden, da die meisten und gerade die besten der für die neue Ausgabe benutzten Handschriften den früheren Forschern nicht bekannt waren (vgl. S. 90 Anm. 1 und S. 282). Das Hauptgewicht dieser Einleitung liegt daher auf der Gewinnung einer Grundtheorie der Textentwicklung, von welcher her es möglich sein soll, das Chaos der äthiopischen Texttradition in eine überschaubare Ordnung zu bringen. Z. unterscheidet fünf (im Mt.-Ev sechs) verschiedene Texttypen, die er mit den Sigla A bis E und M bezeichnet (§ 5). Z. geht mit den meisten Forschern davon aus, daß der ursprüngliche äthiopische Text eine Übersetzung aus dem Griechischen darstellt, die zwischen dem 4. und 6. Jh. entstanden ist. Diese älteste Textform (von Z. Aa-Text genannt) wird besonders rein von den Handschriften Abbā Garimā I und III (Nr. 1 und 2 nach der Numerierung von Z.) vertreten. In den §§ 6–11 werden dann die verschiedenen Textgruppen in weitere Untergruppen eingeteilt und näher charakterisiert.

Nach dieser eher thetischen Darlegung des der Ausgabe zugrundeliegenden Bildes der Textgeschichte werden die Argumente für diese Texttheorie und das sie stützende Material in den folgenden Paragraphen ausgebreitet:

§ 12 legt die Argumente für den griechischen Ursprung der äthiopischen Evangelienübersetzung vor: Zunächst bietet er eine Liste von Transkriptionen von Namen und Lehnwörtern (95–99), die zeigt, daß in vielen Fällen einfach die griechische Form, manchmal sogar mit der griechischen Kasusendung kopiert wurde. Z. räumt aber auch ein, daß es daneben Fälle gibt, in denen die hebräischen Laryngale, die im griechischen NT nicht wiedergegeben werden, in einigen Namenstranskriptionen der äthiopischen Version zu finden sind, daß also das Ergebnis der Analyse der Transkriptionsmethode der äthiopischen Übersetzer ambivalent bleibt (104–106). Daher argumentiert Z. darüber hinaus einmal mit der historischen Wahrscheinlichkeit – Griechisch war eine offizielle Sprache des aksumitischen Reiches (124) – zum anderen mit textkritischen Belegen, welche seiner Meinung nach die historische Wahrscheinlichkeit einer griechischen Vorlage zur sicheren Erkenntnis erheben.

Besonders im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit der These von Vööbus über den syrischen Ursprung der Übersetzung (119–122) macht sich der durch die Benutzung älterer Handschriften erreichte Fortschritt in der Quellenlage bemerkbar: Z. kann öfters darauf verweisen, daß Belege, die Vööbus als Hinweise auf den syrischen Ursprung der Übersetzung angeführt hat, sich nicht in den ältesten, sondern erst in späteren Textformen finden. Insgesamt scheint mir die These von einer griechischen Vorlage, deren „Semitismen" durch einen „Übersetzer/Bearbeiter" eingebracht wurden, der „mit der jüdischen Tradition einigermaßen vertraut war" (284), dem Materialbefund eher zu entsprechen als die umgekehrte Theorie einer syrischen Vorlage, die sekundär gräzisiert wurde.

Die Bestimmung der verschiedenen Textformen und die Zuordnung der einzelnen Handschriften zu ihnen wird anhand von Probekollationen, die im wesentlichen den Anfang und das Ende des Matthäus- und Markusevangeliums betreffen, geleistet, von denen 60 besonders signifikante Stellen, an denen sich die Textüberlieferung charakteristisch teilt, aufgelistet werden (§ 16). – Vielleicht hätte man die Probekollation der Handschriften auch auf ein Stück aus der Mitte beider Evangelien ausweiten sollen, um die Materialbasis zu sichern. Der Anfang einer Schrift weist ja erfahrungsgemäß weit weniger Varianten auf als der folgende Text, ist also für die Textform der gesamten Handschrift nicht unbedingt repräsentativ.

Die angenommenen Textformen werden dann in einer synoptischen Zusammenstellung von Mt 1,18–20; 5,17–24; 27,55–58; Mk 15,40–43 und Lk 1,1–4 in fünf Spalten eindrücklich vor Augen geführt (§ 17). Hier kann der Benutzer die von Z. beschriebenen Eigenarten der verschiedenen Textformen (besonders im Mt.-Ev) deutlich beobachten: die unterschiedliche Nähe der verschiedenen Texttypen zur Wortstellung des griechischen Textes, die Tendenz zur Konflation bei den früheren, bzw. zur Dekonflation bei den späteren Texten. Der § 18 schließlich bietet Listen von Katalogen, äthiopischen Evangeliendrucken und Evangelienhandschriften.

Die eigentliche Textedition basiert auf 25 ausgewählten Handschriften, deren Auswahl in § 14 begründet wird: Das gesamte Variantenmaterial aller Handschriften bis zum frühen 15. Jh. soll geboten werden. Dies ist möglich, weil die Masse der Handschriften späteren Datums ist. Daneben sollen Varianten aus einer Auswahl von Handschriften, die eine Schlüsselstellung in der Textüberlieferung einnehmen, dokumentiert werden. Den beiden Aufgaben, die sich diese Edition gestellt hat, zum einen den ältesten Text, d. h. den Text der Versio antiqua, kritisch zu edieren, zum anderen, den Forschern, die sich mit dem Text der äthiopischen Evangelien beschäftigen, ein Hilfsmittel an die Hand zu geben, mit dem sie feststellen können, welche Textformen sie in den verschiedenen Handschriften vorfinden mögen, wird bei dieser Auswahl vorbildlich entsprochen.

Der zweite Teil des Bandes bietet nach einer speziellen Einleitung in die Edition des Markusevangeliums, die u. a. die Methode der Textkonstitution, den Aufbau des Apparates erläutert und eine Beschreibung der benutzten Handschriften enthält, den Text mit kritischem Apparat und textkritischem Anhang. Hierbei ist darauf hinzuweisen, daß der Text der Edition im Normalfall, d. h. außer wenn die Handschrift 1 lückenhaft ist oder offensichtlich einen korrupten Text bietet, dem Text der Handschrift 1 folgt. Man muß also, wenn man etwa die mögliche Vorlage der Ge'ez-Version untersuchen will, immer den Apparat mit heranziehen (§ 22).

Als „Epilog" ist der Edition eine Kollation der äthiopischen Version gegen den griechischen NT-Text des Greek New Testament (3rd. ed. 1975) beigegeben. Hier offenbart sich, daß – auch was das Verhältnis des äthiopischen zum griechischen Evangelientext angeht – ein sehr problembewußter Editor am Werk ist. Z. macht den Benutzer ausdrücklich und gründlich mit den Problemen und Grenzen eines Rückschlusses auf den Text der griechischen Vorlage vertraut. Allerdings stellen diese Kollationen – auch nach Ansicht des Editors – nur eine erste und vorläufige Vorarbeit dar, die eigentliche Arbeit der textkritischen Auswertung des äthiopischen Markusevangeliums für die ntl. Textkritik bleibt noch zu leisten.

Bei einer so großen Arbeit können kleinere Versehen nicht ausbleiben. So ist z. B. in Mk 4,8 der Bezug zum Griechischen wohl anders zu sehen, als Z. meint (283). Seine Analyse, der alte äthiopische Text habe hier jeweils vor ἔν[2] und ἔν[3] „et quod est" und dann statt der Zahl die Präposition gelesen (353), beruht m. E. darauf, daß er an dieser Stelle zu sehr Wort-für-Wort-Entsprechungen zwischen griechischer Vorlage und äthiopischem Text sucht, während m. E. einfach idiomatische äthiopische Ausdrucksweise vorliegt. In Mk 1,2 wird die Lesart des A-Textes (westa nabiyāt) nicht allein von den griechischen Zeugen A W etc. geboten, während die Lesart Cd mit der Mehrheit der griechischen Handschriften geht (165), sondern die A-Lesart ist die Mehrheitstextlesart.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Edition des Markusevangeliums durch Z. einen Durchbruch in der Erforschung des äthiopischen Evangelientextes darstellt, hinter den nicht mehr zurückgegangen werden kann. Die Einleitung, die allerdings in ihrer Gliederung nicht immer ganz durchsichtig ist, informiert gründlich über die Probleme der äthiopischen Textüberlieferung und gibt dem Benutzer Material an die Hand, das er so sonst nirgends findet. Die Kriterien der Handschriftenauswahl sind einsichtig und nachvollziehbar, die Edition in ihrer Vorgehensweise klar und gründlich. Man spürt ihr auf jeder Seite die jahrzehntelange Beschäftigung des Editors mit dem äthiopischen Evangelientext ab.

Leider wurden beim Druck nicht die Möglichkeiten des Computersatzes genutzt. Die äthiopischen Texte in der Einleitung und leider auch im Text und im Apparat der Edition sind handgeschrieben, so daß das Lesen des Äthiopischen oft mühsam ist. Zumal für den ntl. Textkritiker, der sich nicht ständig und primär mit der äthiopischen Sprache beschäftigt, wird dadurch die Benutzung dieser ansonsten vorbildlichen Edition unnötig erschwert. Um der dieser Arbeit gebührenden weiteren Verbreitung willen wäre es wünschenswert, diesen Mangel bei einer eventuellen zweiten Auflage dieses Werkes zu beseitigen.

Münster Holger Strutwolf

Hentschel, Georg: **Gott, König und Tempel.** Beobachtungen zu 2 Sam 7,1–17. – Leipzig: St. Benno 1992. XIII, 99 S. (Erfurter Theologische Schriften 22), kart. DM 32,00

Die von dem Erfurter katholischen Alttestamentler vorgelegte Studie behandelt einen Text, der, obgleich häufig genug Gegenstand der Forschung, noch immer zu den in der atl. Wissenschaft umstrittenen Texten gerechnet werden muß. So betrachtet ist es sicher sinnvoll, daß H. bei seiner Untersuchung nicht mit den historisch-

kritischen Analysen einsetzt, sondern für eine erste Verständigung Anleihen bei modernen Erzähltheorien aufnimmt (4ff).

Nach Übersetzung und Gliederung wird der Text zunächst kritisch gesichert (12ff), wobei in der Regel dem masoretischen Text der Vorzug gegeben wird. Ausnahmen bilden die Änderung von לשמי in לי (V 13) mit 1 Chr 17,12, die Streichung von שאול (V 15) mit LXX und 1 Chr 17,13 sowie die Suffixänderung von לפניך in לפני mit LXX (V 16).

Die Erstellung einer Zeittafel und die Bestimmung des Erzählverlaufs dienen der synchronen Betrachtung des Textes (22ff). Dabei geht es zum einen um die Zeitbezüge innerhalb der Erzählung selbst, um Rückschau auf vorausgegangene geschichtliche Ereignisse (VV 6–11aα) und um Vorausschau auf die Zukunft der davidischen Dynastie (VV 11bβ.12–16). Zum anderen soll die narrative Analyse den inneren Aufbau der Erzählung im Blick auf Exposition, auf Höhepunkte und Abschweifungen vom Erzählverlauf erhellen.

Schon auf der synchronen Betrachtungsebene zeigen sich Unebenheiten, Spannungen und Differenzen, die H. mit den folgenden Fragen anzeigt: „Warum desavouiert der Herr seinen Propheten, nachdem dieser dem König bereits den Beistand des Herrn zugesagt hat (V 3)? Lehnt der Herr den Bau eines Tempels rundweg ab (V 6) oder hält er nur die Zeit für seine Errichtung noch nicht für gekommen (V 13a)? Warum wird das geschichtliche Summarium der Heilstaten zugunsten Davids (VV 8d–9) von Reflexionen über die Sicherheit des Volkes abgelöst, die weder etwas mit dem Tempelbau noch etwas mit den königlichen Verheißungen zu tun haben (VV 10–11b)? Warum wird die Rede des Herrn urplötzlich von Natans Worten unterbrochen (VV 11c.d)? Warum stehen die Zusagen für das Haus David und den Thron Salomos so unverbunden nebeneinander?“ (48).

Es ist hier nicht der Ort, die sehr diffizilen Analysen ausführlich zu referieren. Literarkritisch werden nicht weniger als 11 Einzelelemente sondiert, aus denen die Erzählung „im Laufe der Zeit zusammengefügt worden ist“ (56).

Am Beginn steht für H. als „eine alte, eigenständige Erzählung“ (58ff) das Gespräch zwischen König und Prophet (VV 1a.2.3). Diese Grunderzählung ist dann, so seine Hypothese, in zwei verschiedenen Kreisen des davidisch-salomonischen Hofes tradiert worden. Zum einen wurde sie von „konservativen Verehrern Davids“ mit der Dynastieverheißung (VV 11b.16) verbunden. Zum anderen wurde das Palastgespräch von „‚modernen‘ Anhängern Salomos“ um die „Rede des Herrn an Natan“ (VV 4.5.8aβ.b.9a.12–14a.15a) erweitert. Erst als der Konflikt zwischen den alten Hofparteien verblaßt war, konnten die beiden konkurrierenden Erzählungen miteinander verbunden werden.

Diese Erzählkomposition hat dann nur noch spärliche Bearbeitungen erfahren. H. rechnet (85ff) dazu: 1. den Vergleich mit Saul (V 15b), 2. die Möglichkeit der Bestrafung der Davididen (V 14b), 3. die sog. Ruheformel (VV 1b.11aβ) in spätdtr. Zeit, 4. die Zusage der Sicherheit für Israel (V 10.11a), 5. die Infragestellung des Tempelbaus (V 7aβ.b) als Reaktion auf 587 v. Chr. sowie 6. die gänzliche Ablehnung des Tempels (VV 6–7a) und 7. den Schlußvers (V 17).

Ausgehend von modernen Erzähltheorien unter Einschluß gattungsgeschichtlicher Überlegungen (41ff) und eigener literarkritischer Beobachtungen formuliert H. eine Hypothese, die er redaktionsgeschichtlich zu erhärten versucht. Dieser Versuch einer Problemlösung scheint zunächst legitim zu sein. Legitim sind sicher auch die kritischen Anfragen an jene Forscher, die 2 Sam 7 allzu schnell der dtr. Redaktion zuschreiben. Mutig ist ganz gewiß, daß H. nicht davor zurückschreckt, möglichst für die einzelnen Erzählelemente jeweils Zeit und Vf. zu benennen. Die Frage muß allerdings gestellt werden, ob diese Hypothese einen gewissen Grad an Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann. Hierfür sehe ich in der Beweisführung H.s kaum hinreichende Anhaltspunkte.

Selbst wenn man der subtilen literarkritischen Analyse folgt, wäre es bei dem derzeitigen Stand unseres Wissens besser gewesen, sich in der Redaktionsgeschichte von der Endgestalt der Erzählung her nach ihren Vorstufen und ihrem Ursprung zu tasten als umgekehrt. So kommt z. B. das „Gebet Davids“ (2 Sam 7, 18ff), das für die Gesamtredaktion dieses Kap.s eine erhebliche Bedeutung besitzt, so gut wie nicht in den Blick. Dagegen werden zweieinhalb Verse (VV 1a2.3) als eigenständige Grunderzählung postuliert, die – abgesehen von dem formgeschichtlichen Problem einer solchen „Erzählung“ – m. E. keinen sicheren Anhaltspunkt für eine Datierung geben. Die literarkritisch oft diskutierte Spannung des doppelten ויהי in V 4 wird nicht notiert, obgleich sie ein Hinweis darauf sein könnte, daß die VV 1–4a ursprünglich eine andere Fortsetzung hatten als im jetzigen Kontext.

Wenn H. in der „Rede des Herrn an Natan“ nicht nur realistische Züge in der Beurteilung des Königs (V 12), sondern geradezu theozentrische Anschauungen feststellt (74ff), dann spricht dies eher für einen Vf. im Umkreis der Deuteronomisten und jedenfalls nicht für einen Zeitgenossen Salomos. Die literarkritischen Argumente, um eindeutige dtr. Hinweise wie z. B. den Ehrentitel עבד für David (V 5a. 8a) zu streichen oder לשמי in V 13 mit 1 Chr 17,12 in לי zu ändern, überzeugen so betrachtet nicht recht. Ebensowenig leuchtet es ein, daß die theologische Diskussion um den Ursprung und den Erbauer des Jerusalemer Tempels notwendig auf die davidisch-salomonische Ära selbst zurückgeführt werden muß. Den Hintergrund dafür könnte genausogut, wenn nicht sogar besser, die Auseinandersetzung um die Alleinverehrung JHWHs im Zusammenhang mit der Kultzentralisation in Jerusalem bilden, und diese Auseinandersetzung vollzog sich mit Sicherheit noch nicht in der frühen Königszeit.

Was den Ursprung und eine mögliche alte Überlieferungsgeschichte von 2 Sam 7 angelangt, hat H. den Rez. jedenfalls nicht von seinem früher postulierten „Ignoramus“ (4; vgl. ZAW 99, 1987, 164) abbringen können.

Halle/Saale Ernst-Joachim Waschke

The Melbourne Symposium on Septuagint Lexicography, hg. v. Takamitsu Muraoka. – Atlanta: Scholars Press 1990. 136 S. (SBL. Septuagint and Cognate Studies Series, 28), kart. US-$ 14,95

Am 17. August 1987 fand an der Univ. Melbourne ein Symposium über Probleme der Lexikographie der Sprache der Septuaginta statt. Die dort gehaltenen Referate sind hier veröffentlicht. Das Symposium gehört in das seit den 70er Jahren laufende Projekt der „International Organization of Septuagint and Cognate Studies“, ein neues Lexikon der Septuaginta-Gräzität herauszugeben. An diesem Vorhaben waren und sind Forscher wie S. P. Brock, S. Jellicoe, W. Eisenbeis, R. A. Kraft, E. Tov, F. M. Cross, M. Goshen-Gottstein, R. Hanhart, J. W. Wevers, J. Lee, T. Muraoka u. a. beteiligt. Das Symposium war so konzipiert, daß alle Referenten Wörter ihrer Wahl als Artikel eines zukünftigen Septuaginta-Lexikons vorlegten. Anhand dieser ihrer konkreten Lexikon-Artikel werfen sie dann die grundsätzlichen Fragen für ein solches Wörterbuch auf.

Die Beiträge sind die folgenden: In der Einleitung zeigt Muraoka den Anfang und derzeitigen Stand des Projektes eines LXX-Lexikons auf und berichtet über das Symposium von Melbourne. J. A. Lee (Univ. Sidney) untersucht συνίστημι; Muraoka (Univ. Melbourne) skizziert fünf Problemkreise: die Lexikographie von Funktionswörtern (Präpositionen, Konjunktionen, Artikel, Pronomina, Adverbien u. a. m.), Bedeutungsdefinition und Wortgebrauch, Bedeutungsfeld, spezifischer Septuaginta-Gebrauch, die Septuaginta als Dokument der griechischen Sprache; S. P. Swinn (Univ. Mecquarie) behandelt ἀγαπᾶν; E. Tov (Hebräische Univ. Jerusalem) betitelt seinen Aufsatz „*griechische Wörter, hebräische Bedeutungen*“. Darin untersucht er δικαίωμα, die Wortgruppe ὁμολογέω, ἐπιφανής und ὀρθρίζω.

In allen Beiträgen vergleichen die Autoren ihre Behandlung der gewählten Lexeme mit derjenigen der bekannten Wörterbücher wie dem Thesaurus Schleusners, dem Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament, Bauers Wörterbuch zum NT, Moulton-Milligan und Liddell-Scott-Jones sowie mit lexikographischen Monographien zu bestimmten Wörtern des LXX-Sprachschatzes. So treten die Unterschiede zwischen diesem Projekt und der gängigen Lexikographie deutlich hervor.

Das Werk gewährt einen guten Einblick in die komplexen Probleme eines Wörterbuches der LXX. Unter den Beiträgen gibt es Nuancen in der Konzeption. Swinn und Tov bleiben streng bei der Bedeutungsdefinition, Muraoka nähert sich mehr einem Thesaurus an, d. h. einem Wörterbuch, das den konkreten Wortgebrauch in den Kontexten auflistet. Swinn, Muraoka und Tov formulieren sehr klar methodische Sachfragen.

Das Buch selbst führt die Schwierigkeiten des Unterfangens vor, z. B. bestimmt bei Lee eine textkritische Option zu Lev 15,3 die Wortbedeutung mit, während eine andere, m. E. wohl wahrscheinlichere Option (die Rahlfs vertritt) zu einer andern Bedeutungsdefinition führen würde (12f). Das Geschäft der Bedeutungsdefinition ist schwierig. So weist Tov ohne Begründung die Bedeutung „loben“ für ὁμολογέω und Komposita zurück (102). Trifft das zu? Wie will man denn eine scharfe Grenzlinie zwischen „loben, preisen“ und „danken“ ziehen, so daß die genannte Wortgruppe exklusiv das zweite, nie das erste bedeuten kann, und das trotz Kontexten und Parallelen, die die erste Bedeutung durchaus nahelegen, z. B. Job 40,14 (das Präsens empfiehlt ausgesprochen „preisen“, denn das Danken setzt

im Prinzip eine schon ergangene, geschehene Wohltat voraus)? Oder trifft die Definition „man's immaterial, inner existence and strength" wirklich die Bedeutung von ψυχή in Jon 2,6.8? Hier liegt metaphorischer Sprachgebrauch vor, und es geht nicht an, die Wortbedeutung von der Bedeutung der Metapher abzuleiten. Das sind zwei Beispiele, um die eigentliche, anspruchsvolle Kunst des Lexikographen, die Bedeutungsdefinition, hervorzuheben. Vielleicht wäre eine entschiedenere Differentialmethode, wie sie J. P. Louw und E. A. Nida, Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains, United Bible Societies, New York 1988, 2 vol, entwickeln, von Gewinn. Muraoka erwähnt sie durchaus zustimmend (33, sie fehlt jedoch im Index, 135).

Freiburg/Schweiz Adrian Schenker

Olofsson, Staffan: **God is my Rock.** A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1990. IX, 208 S. (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 31)

Dieses Buch ist der für die Veröffentlichung überarbeitete Hauptteil einer Diss. von Uppsala (1988). Der andere Teil erschien im gleichen Jahr als Band 30 der Coniectanea Biblica, O.T. Series 30 unter dem Titel: The LXX Version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint (s. Rez. oben). Thema ist die überraschend freie Wiedergabe mancher göttlicher Namen und Titel in der Septuaginta (LXX). Unmittelbarer Ausgangspunkt sind zwei frühere Arbeiten zu diesem Thema, deren These es war, daß sich diese Wiedergaben aus theologischen Motiven erklären. Demgemäß wollten LXX anthropomorphe und dem hellenistischen religiösen Empfinden widerstrebende Gottesbezeichnungen der hebräischen Bibel vermeiden. O. situiert seine neue Untersuchung des Dossiers der Gottesbezeichnungen in LXX v. a. in Auseinandersetzung mit diesen beiden Arbeiten: C. T. Fritsch, Studies in the Theology of the Greek Psalter, in: B. Z. Luria, Hg., Zalman Shazar Jubilee Volume, 1973 (O. verzeichnet in seiner Bibl., S. 175, den Ort der Publikation nicht), S. 741–729 (das Buch ist als hebr. Buch paginiert), und die Diss. von Princeton: H. M. Erwin, Theological Aspects of the Septuagint of the Book of Psalms, Princeton 1962. Dabei nimmt er gelegentlich auch Bezug auf die parallele Diskussion der Anthropomorphismen im Targum.

Methodisch geht O. so vor, daß er mit Recht eine isolierte Betrachtung eventueller theologisch motivierter LXX-Übersetzungen der Gottesbezeichnungen ablehnt. Er fügt die Untersuchung dieses Spezialkapitels vielmehr dem Gesamtrahmen der „Übersetzungstechnik" der LXX ein.

Er stellt zwei Gruppen von Gottesbezeichnungen zusammen. Die erste Gruppe von Gottesbezeichnungen umfaßt solche Metaphern, die alle in den Psalmen vorkommen und Gott mit leblosen Dingen vergleichen (35–86) wie Felsen, *ṣûr*, Stein, *ṣela*ᶜ, Schild, *mâgên*, Feste, *mâᶜôz*, Zuflucht, *maḥᵃsê*, Wohnung, *mâᶜôn*, Burg, *mᵉṣûdâ*, Fluchtburg, *misgâb*. Die zweite Gruppe besteht aus Metaphern, die z. T. im Psalter und z. T. außerhalb des Psalters gebraucht werden, und die Gott mit Namen lebloser und lebendiger Realitäten bezeichnen (87–126). Unter diesen Bezeichnungen finden sich u. a. der Name *Schadday* und die Epitheta *ᶜelyôn* und *JHWH Ṣebâ'ôt*.

Jeder dieser Bezeichnungen widmet Vf. ein eigenes Kap., in dem er die Wiedergaben in LXX, Herkunft und Bedeutung dieser hebräischen Bezeichnungen Gottes, die Unterschiede in der Behandlung der Ausdrücke, je nachdem, ob es sich um Metaphern für Gott oder um einen anderen Gebrauch des Wortes handelt, sowie die Variationen und möglichen Interpretationen der LXX-Wiedergaben ausführlich diskutiert.

Als Einleitung zum Ganzen werden die früheren Behandlungen des Themas referiert und die Theorie theologisch motivierter Übersetzungsoptionen der LXX für diese Gottesbezeichnungen einer einschneidenden Kritik unterworfen (5–33). Am Schluß des Kap.s über die Gottesbezeichnungen mit Metaphern unbelebter Realitäten (81–86) und am Schluß der ganzen Abhandlung (127–147) folgen die zusammenfassenden Ergebnisse, nochmals als Überblick im abschließenden Summary dargeboten (149–151). Sechs sehr nützliche Tafeln, die Bibliographie und acht Indices sind eine ausgezeichnete Hilfe, um die komplexen Daten zu überblicken.

Die Wiedergaben in LXX sind nicht durchwegs einheitlich. Manche Variationen lassen sich aus der Übersetzungstechnik der LXX erklären (z. B. Vermeidung von Wiederholungen des gleichen Wortes). Andere Wiedergaben sind schwer deutbar. Eine andere Vorlage der LXX mag an einigen Stellen die Erklärung sein. Aber beweisen läßt es sich meistens nicht.

Vor allem die Frage, woher die nicht-wörtlichen Wiedergaben kommen, z. B. für Felsen, *ṣûr*, ὑεός, oder für *YHWH ṣebâ'ôt* κύριος παντοκράτωρ, ist schwer zu beantworten. O. zeigt, daß eine genaue Kenntnis der ganzen LXX-Übersetzungstechnik in den Psalmen vorausgesetzt werden muß, bevor Urteile über die Gottesbezeichnungen sinnvollerweise gemacht werden können. Das ist die These des ganzen Buches. Aber auch die Anwendung dieser Methode erklärt die auffällige Übersetzungsweise der Gottesbezeichnungen in der LXX nicht eindeutig. O. vermutet zwei theologische Gründe dafür. Es sollte die Einzigkeit JHWHs und seine Transzendenz gegenüber der hellenistischen Götterwelt hervorgehoben werden (151). Die besonderen Gottesbezeichnungen der LXX könnten aus dem Psalmengebet und der Schriftlesung der Synagoge herrühren. Dies würde erklären, warum in diesem Punkt alle Bücher der LXX ähnliche Wege gehen. Die Wiedergaben der Gottesbezeichnungen in LXX vernachlässigen im allgemeinen die Bildseite der Metapher, um das Verglichene auszudrücken. Dies ist v. a. der Schutz, den Gott gewährt.

Zum Schluß einige kritische Glossen und Anfragen.

1. Zur Auswahl der Bezeichnungen: *ṣᵉbâ'ôt* ist keine Bezeichnung wie die andern, weil sie stets als Genitiv-Determination oder Apposition, nie als selbständiges Nomen allein auftritt. JHWH ist nicht „Macht", ihm eignen die Mächte. Dieser Titel muß als bes. Kategorie behandelt werden.

2. Vf. verliert in seinen zahlreichen Erklärungen kein Wort über die Tatsache, daß die Mehrzahl der LXX-Wiedergaben (grob geschätzt mehr als zwei Drittel) Personenbezeichnungen sind (*nomina agentis*, Appellative, Epitheta in der maskulinen, also persönlichen Form). Im Hebräischen sind die ausgewählten metaphorischen Gottesbezeichnungen in ihrer großen Mehrzahl dagegen unpersönliche Realitäten, Sachen. Eine wichtige Dimension der Übersetzungstechnik der LXX scheint daher das Bestreben zu sein, Personenbezeichnungen als Gottesbezeichnungen den Vorzug zu geben.

3. Das Bestreben erklärt sich vielleicht aus Dt 32,18: „dein Fels, der dich gezeugt hat", und Dt 32,37 „die Götter, ihr Fels, ..., die essen ... und trinken". Die Verbindung der Metaphern „Fels" und „zeugen" und „essen und trinken", also einer leblosen Sache mit Aktivitäten lebender Personen ist ungewöhnlich. Wenn eine der beiden Metaphern eliminiert wird, entsteht eine weniger surrealistische Wendung. Die Motivation dafür ist nicht eine theologische Rücksicht, sondern eine stilistische Vereinfachung und stilistisches Empfinden. Die Wiedergabe der Metapher *ṣûr* in den Psalmen mag von Dt 32 inspiriert sein.

4. O. nimmt an, *maḥᵃsê*, Zuflucht, das in LXX als ἐλπίς, „Hoffnung" wiedergegeben ist, hätten LXX nicht als Metapher verstanden (68). Dies scheint mir unwahrscheinlich, weil LXX das Wort auch konkret als σκέπη, καταφυγή übertragen.

Somit läßt sich Folgendes festhalten: Bestimmte metaphorische Gottesbezeichnungen werden in LXX überhaupt nicht übersetzt, sondern durch den Namen Gott, θεός ersetzt. Das ist der gewöhnliche Fall mit „Fels". Andere werden als Metaphern beibehalten, aber eine *personalisierte* Dimension kommt hinzu, z. B. ὑπερασπιστής, Beschützer für Schild. Weitere Bezeichnungen bleiben als *abstraktere* Metaphern erhalten, z. B. *maḥᵃsê*, „Zuflucht" wird durch ἐλπίς, „Hoffnung" repräsentiert.

5. Vf. hält es für leicht möglich, daß die Übersetzer der LXX den Konsonantentext frei vokalisieren konnten (17). Nimmt man jedoch mit O. zu Recht an, daß die Psalmenübersetzung unter dem Einfluß des Synagogengottesdienstes geschaffen wurde, dann müssen wir mit einer festen Aussprache- (und Sing-) Tradition der Psalmen rechnen, der gegenüber Übersetzer wohl nicht frei waren. Es handelt sich bei den LXX-Übersetzern nicht um private Schreibtisch-Übersetzer, die nur vor einem Text saßen, sondern um Juden, die den Text als phonetisch bestimmte Größe aus dem Synagogengottesdienst kannten.

6. Einige kleine Fehler und Unklarheiten sind stehengeblieben: S. 1, Absatz 2 Ende ist ein Durcheinander entstanden; S. 29 und in den Indices wird Ezra angeführt, ohne Präzisierung, ob es sich um Esdras α' oder β' handelt; Gen 18,22 ist wohl ein unechtes *Tiqqûn*, wie C. McCarthy in ihrem Werk über die *Tiqqûnê Soferîm* gezeigt hat.

Freiburg/Schweiz Adrian Schenker

Olofsson, Staffan: **The LXX Version.** A Guide to the Translation Technique of the Septuagint. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1990. VIII, 105 S. (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 30), kart. skr 122,00

Dieses Buch hält mehr, als sein Titel verspricht. Es ist eine regelrechte Einleitung in die Septuaginta, etwa vergleichbar solchen Werken wie S. Jellicoe, The Septuagint and Modern Study, Oxford 1968, N. Fernández Marcos, Introducción a las versiones griegas de

la Bíblia, Madrid 1979, M. Harl – G. Dorival – O. Munnich, La Bible grecque de la Septante, Paris 1988. Freilich liegt hier ein Schwerpunkt auf der Diskussion der Übersetzungsweise der Septuaginta (LXX). Das Werk bildet zusammen mit: God is My Rock vom gleichen Vf. (s. u.) ein Diptychon, den allgemeinen Rahmen zur besonderen Untersuchung.

Jedes der sechs Hauptkapitel besteht aus einer Anzahl von dichten Einzelreferaten zu den Hauptfragen der LXX-Forschung. Wir werden informiert über Herkunft und Milieu der Übersetzung der LXX, ihre Eigenart im Rahmen hellenistischer Übersetzungen; sehr instruktiv ist sodann die eindringende Untersuchung und Typologie von wörtlicher und „freier" Übersetzung. Dann folgen Studien zu den Hebräischkenntnissen und zum Griechischen der Übersetzer, sowie zum Problem der Entstehung des LXX-Textes (Diskussion der Theorien von Lagarde und Kahle). Das folgende 2. Kap. ist den Konsequenzen gewidmet, die sich aus der detaillierten Kenntnis der antiken hebräischen Handschriften aus Qumran (3. Jh. v. – 1. Jh. n. Chr.) für die LXX ergeben. Schrift, Worttrennungen, Zeilen, Orthographisches, Kontext- und Endformen von Buchstaben entsprechen ja dem, was die LXX-Übersetzer vor sich hatten, und die ältesten der Qumran-Handschriften sind mit der LXX zeitgenössisch.

Kap. 3 diskutiert die Textgeschichte des hebräischen Bibeltextes (kurze Erörterung der 4 Theorien: Urtext, allmählich durch Rezension vereinheitlichter Text (Kahle), lokale Texte (Cross), mündlich überlieferter Text). Im nächsten Kap. werden die Probleme der LXX-Rezensionen diskutiert, während Kap. 5 mit großer Sorgfalt die Methodenfrage der Rückübersetzungen der LXX ins Hebräische aufrollt. Vf. folgt hier den Prinzipien von E. Tov, The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research, Jerusalem 1981. Das abschließende 6. Kap. bespricht die Arbeitsinstrumente der LXX-Forschung (Konkordanzen, Wörterbücher, Ausgaben). Eine ausführliche Bibliographie und ein Autorenverzeichnis vergrößern den Wert des Buches.

Vf. referiert überall ausführlich den Forschungsstand. Die Fülle der herangezogenen Lit. macht aus dem Buch einen hervorragend dokumentierten Forschungsbericht. Namentlich die Diskussionen der linguistischen Fragen, z. B. der verschiedenen Parameter einer wörtlichen Übersetzung, die unter anderer Hinsicht gleichzeitig zu einer freien Übersetzung führen, sowie die methodische Reflexion über die Beurteilung der LXX als Übersetzung des gleichen Textes wie MT oder aber als Spiegel einer anderen hebräischen Textbasis sind m. E. besonders wertvoll und lehrreich. Darin ist der Einfluß von James Barr und Emmanuel Tov hervorzuheben. Die Positionen O.s sind ausgewogen und gut argumentiert.

(Zwei Schönheitsfehler sind stehengeblieben: Prof. Würthwein ist überall des h in seinem Namen beraubt worden, und es ist unfein, in Verbindung mit Personen „inter alia", Neutrum, anzutreffen.)

Freiburg/Schweiz Adrian Schenker

The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins: The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity, hg. v. James H. Charlesworth. – Minneapolis: Fortress Press 1992. 597 S.

Der tatkräftigen Initiative von James Charlesworth war es zu danken, daß ein Kreis von Fachgelehrten aus verschiedenen Ländern und Konfessionen sich im Oktober 1987 in Princeton zusammenfand, um eines der wichtigsten Themen zu erörtern, das die endzeitlichen Erwartungen des antiken Judentums und die Anfänge christlichen Bekenntnisses betrifft: Wie hat sich die Hoffnung auf künftiges Heil in jüdischen Vorstellungen ausgeprägt? Und in welcher Weise haben die ersten Christen an diese Gedanken angeknüpft und ihnen im Zusammenhang ihres Glaubens neuen Ausdruck verliehen? 25 gehaltvolle Beiträge von jüdischen und christlichen Verfassern – unter ihnen so bekannte Namen wie S. Talmon, L. H. Schiffman, M. Black, A. F. Segal, J. D. G. Dunn, N. A. Dahl, M. Hengel, W. D. Davies und der Hg. – sind in Princeton vorgetragen und diskutiert worden, so daß am Ende einige Ergebnisse im Blick auf die Beschreibung der zentralen Fragen, aber auch ein Bündel unterschiedlicher Antworten formuliert werden konnten (XIVf). Der Ertrag dieser Tagung wird in diesem Band der gelehrten Welt vorgelegt und verdient aufmerksame Kenntnisnahme.

Die Referate, denen eine zusammenfassende Einführung des Hg.s vorangestellt ist, sind zu folgenden Gruppen zusammengefaßt worden: Messianic Ideas and the Hebrew Scriptures – Messianology in Early Judaism and Early Rabbinics – ‚Messianism' in Social Contexts and in Philo – ‚The Messiah' and Jesus of Nazareth – ‚The Messiah', ‚The Christ' and the New Testament.

Es wäre kaum sinnvoll, über alle Beiträge knapp referieren und jeweils einzelne Rückfragen anmerken zu wollen. Dazu sind die vorgetragenen Erwägungen zu vielgestaltig und zu unterschiedlich bestimmt. Doch sollen einige Grundzüge hervorgehoben werden, die sich auf Beobachtungen verschiedener Autoren stützen und für den Fortgang der wissenschaftlichen Diskussion von besonderer Bedeutung sind.

Zunächst ist die nüchterne Feststellung zu beachten, daß der Begriff des Messias in den atl. Schriften durchweg auf einen gegenwärtigen politischen oder religiösen Führer bezogen ist, der von Gott zu seinem Amt bestimmt wurde – König, Priester oder auch Prophet (XV). Doch taucht der Ausdruck nicht im Zusammenhang endzeitlicher Erwartungen auf, wie sie sich 2 Sam 7 und in den einschlägigen prophetischen Texten finden. Daraus folgt, daß Eschatologie weiter zu fassen ist als Messianismus und beide nicht als identisch betrachtet werden dürfen. Hoffnung, die sich auf zukünftige Erfüllung richtet, ist durchaus in den Schriften des AT ausgesprochen. Doch kann sie auf unterschiedliche Weise artikuliert werden, wie insbesondere Talmon und Schiffman in ihren instruktiven Beiträgen ausführen: einerseits als „restorative messianism", der sich auf die Wiederkehr vergangener Zeiten richtet, andererseits als „utopian messianism", der sich auf das Kommen paradiesischer Herrlichkeit bezieht (86, 129 u. ö.). Beide Linien gehen aus biblischen Aussagen hervor, laufen nebeneinander her und können einander auch gegenseitig durchdringen. Nur läßt sich nicht von einer einheitlichen messianischen Erwartung im strengen Sinn des Wortes sprechen, die als Ergebnis der atl. Prophetie angenommen werden dürfte. Wie aber ist es dann zur Ausbildung einer messianischen Hoffnung gekommen, die das Erscheinen einer von Gott gesandten Rettergestalt zum Inhalt hat?

Der Befund im nachbiblischen Schrifttum des Judentums ist überaus komplex. Viele Bücher unter den sog. Pseudepigraphen erwähnen einen Messias überhaupt nicht. Doch tritt eine künftige Rettergestalt in den Psalmen Salomos und in den Bilderreden der Henochapokalypse deutlich hervor (24). Die makkabäische Erhebung richtete sich gegen hellenistische Überfremdung und kämpfte für ein gehorsames Leben der Juden nach den Weisungen des Gesetzes, hatte aber offensichtlich keinen messianischen Charakter. Doch die verweltlichte Herrschaft der Hasmonäer, die es auch zu Verunreinigung priesterlichen Dienstes kommen ließ, rief dann den Widerspruch frommer Kreise hervor und weckte in ihnen messianische Erwartungen, die zukünftiger Verwirklichung galten. Hierfür sind die Texte aus Qumran ein besonders wichtiges Zeugnis.

Auch in den Schriften der Gemeinde von Qumran findet sich kein einheitliches Bild, wie vor allem Charlesworth und Schiffman aufzeigen. In etlichen Schriften und Fragmenten ist von messianischer Hoffnung überhaupt nicht die Rede, in anderen begegnen teilweise voneinander abweichende Züge (25, 116–129). Wo auf das Vorbild Davids zurückgegriffen wird, gewinnt die Hoffnung restaurative Züge. Wo aber auf eine priesterliche Gestalt als Gesalbten Gottes verwiesen wird, ist stärker utopisch bestimmter Charakter endzeitlicher Erwartung zu erkennen (129). Besonders auffällig ist das Nebeneinander eines Messias Aarons und eines Messias Israels, wie es mehrfach erwähnt wird. Diese Form einer Messianologie wurde offensichtlich in Aufnahme von Traditionen aus dem Buch Sacharja ausgebildet, wie Talmon zeigt (104–115). Sie ist möglicherweise mit Charlesworth so zu erklären, daß die ältere Zeit der Qumrangemeinde noch keine messianischen Vorstellungen kannte, dann aber infolge der polemischen Auseinandersetzung mit den Hasmonäern sowohl die Bedeutung der Eschatologie wuchs wie auch messianische Hoffnungen Gestalt annahmen, ohne jedoch eine einheitliche Fassung zu erhalten (25).

Die verschiedenen Beiträge, die der Erhellung jüdischer Messiasvorstellungen gelten, führen zu der Erkenntnis, daß es zwar im Judentum des 1. Jh.s v. Chr. eine erstaunliche Vielgestaltigkeit eschatologischer Vorstellungen gab, nicht aber eine einheitliche messianische Erwartung, an die dann die Christen einfach hätten anknüpfen können: „Messianology does not easily flow into christology" (33). Dann aber stellt sich die Frage: Wie konnten die Anhänger Jesu alsbald nach seinem Kreuzestod von ihm bekennen, er sei der Messias, der Christus?

Eine denkbare Antwort skizziert N. A. Dahl in seinen gedankenreichen Überlegungen zu „Messianic Ideas and the Crucifixion of Jesus" (382–403), indem er einerseits auf die Mannigfaltigkeit im zeitgenössischen Judentum vorhandener Gedanken und andererseits auf das Kreuzesgeschehen verweist. Wie wurde dieses Ereignis mit Hilfe vorhandener Deutungsmöglichkeiten interpretiert? Dahl weist auf den titulus über Jesu Kreuz hin, der die gegen ihn erhobene Beschuldigung dahin zusammenfaßt, er habe der König der Juden sein wollen. Da kein Ausdruck späteren christlichen Bekenntnisses verwendet wird, spricht hohe Wahrscheinlichkeit für die Historizität dieser Angabe. Gegen den Vorwurf, Jesus sei ein falscher Messias gewesen, stellten die Christen, die sich zum Gekreuzigten als dem Auferstandenen bekannten, den Satz, er sei der Gesalbte Gottes. Man wird daher sagen dürfen „that the title itself was the basis of the developing tradition" (390), zugleich aber zu beachten haben, daß jüdische Messiasbezeichnungen „received new meanings when they were applied to Jesus Christ and used in a new context" (396).

Anhand einer eingehenden Analyse dreier hymnischer Texte in Joh 1, Hebr 1 und Phil 2 legt M. Hengel dar, daß die Ausbildung urchristlichen Messiasbekenntnisses in sehr früher Zeit erfolgt sein muß, da die paulinischen Briefe bereits eine ausgeprägte Christologie voraussetzen: „This thoroughly bold dynamic way of thinking took place in the astonishingly short space of hardly more than fifteen years" (447), wobei innerhalb des Kanons ntl. Schriften eine erstaunliche Konsistenz vom ältesten christlichen Bekenntnis bis zum Prolog des vierten Evangeliums zu erkennen ist (ebd.).

In der hier dargebotenen knappen Übersicht konnten nur einige besonders wichtige Gesichtspunkte hervorgehoben werden, die neue Aspekte aufzeigen, aber auch neue Fragen im Blick auf die Ursprünge der Christologie aufwerfen. Der reichhaltige Band enthält darüber hinaus viele weitere Beobachtungen und Anregungen, die die exegetische Diskussion fördern. Wenn jüdische und christliche Gelehrte miteinander das ihnen gemeinsame – verbindende wie auch trennende – geschichtliche Erbe studieren, können sie einander mancherlei förderliche Hinweise geben und in gegenseitigem Respekt sich darum bemühen, die historischen Zusammenhänge zwischen antikem Judentum und frühem Christentum zu erhellen. Dem Hg. dieses Bandes ist dankbare Anerkennung auszusprechen – sowohl dafür, daß er die Voraussetzungen zu schaffen verstand, dieses Symposium in Princeton zu veranstalten, wie auch dafür, daß er die Veröffentlichung des Berichtbandes auf das beste besorgt hat.

Göttingen Eduard Lohse

Capes, David B.: **Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1992. VII, 220 S. (WUNT 2. Reihe 47), kart. DM 69,00

Ziel der vorliegenden leicht überarbeiteten Diss. bei E. E. Ellis am Southwestern Baptist Theological Seminary in Fort Worth, Texas ist es, die christologische Verwendung atl. Texte in den Paulusbriefen zu untersuchen, die ursprünglich für Jahwe reserviert waren. Zu den Paulusbriefen zählen laut Capes auch der Kolosser-, Epheser-, der zweite Thessalonicherbrief und die Pastoralbriefe. Sprachlich-stilistische Unterschiede zwischen den Pastoralbriefen und den übrigen Paulusbriefen schätzt er als unbedeutend ein, weil Paulus einem Sekretär relativ freie Hand lassen und vorgeformte Traditionen, Hymnen und Lehrstücke benutzen konnte (7f.).

In seinem ersten Kap. geht C. auf die neuere Forschungsgeschichte zum christologischen Hoheitstitel Kyrios ein (9–33).

Die religionsgeschichtliche Schule ging davon aus, daß es den aramäischsprachigen Gemeinden Palästinas aufgrund ihres exklusiven Monotheismus unmöglich gewesen sei, Jesus als Kyrios anzurufen, und führte deshalb den Titel Kyrios auf die griechischsprachigen hellenistischen Gemeinden außerhalb Palästinas zurück. Nach W. Bousset ersetzten die hellenistischen Gemeinden mit dem Kyriostitel die palästinischen Titel „Menschensohn", der vor allem auf die Wiederkunft Christi zielte, und „Christus". Die Heidenchristen brachten mit ihrem Bekenntnis zum Herrsein Jesu die gegenwärtige Erfahrung ihres Herrn in der betenden Gemeinde, in der Taufe und in der Feier des Herrenmahls zum Ausdruck. Der Kaiserkult und die Mysterienreligionen hätten die Bezeichnung Jesu als Herr gefördert. Die These W. Boussets wurde von F. Hahn weitergeführt. Ihm zufolge hat die frühe palästinische Gemeinde zwar den Herrentitel verwendet, ihn aber nicht mit seinem Gottsein oder seiner Anbetung in Verbindung gebracht. Herr sei hier wahrscheinlich mit Lehrer gleichzusetzen. Der Kyriostitel veränderte erst in den heidenchristlichen Gemeinden seinen Inhalt, als man Christus auf dem Hintergrund von Kaiser- und Mysterienkult als den Herrn anbetete.

Die These der religionsgeschichtlichen Schule fand jedoch nicht nur Zustimmung, sondern auch Ablehnung. So führten einige Autoren den Kyriostitel auf die frühen palästinischen Gemeinden (so J. G. Machen, A. E. J. Rawlinson und O. Cullmann) zurück und betonten, daß die Verehrung Christi als des Herrn den Monotheismus nicht aufhebt: Die These für eine Entstehung des Kyriostitels außerhalb der palästinischen Gemeinden übersieht, daß Palästina zur Zeit Jesu schon längst hellenisiert war, wie W. D. Davies und vor allem M. Hengel gezeigt haben. Zudem ist zu berücksichtigen, daß es auch in heidenchristlichen Gemeinden immer auch vereinzelte ehemalige Juden gegeben haben wird, die – sollte die These der religionsgeschichtlichen Schule richtig sein – mit dem Kyriostitel Schwierigkeiten gehabt haben müßten. Gegen eine späte Entstehung des Kyriostitels sprechen schließlich, daß die dafür in Anspruch genommenen Quellen aus späterer Zeit stammen als der ntl. Gebrauch des Kyriostitels für Christus, daß die Mysterienkulte erst seit dem 2. Jh. größeren Einfluß gewannen, sowie der religiöse Antagonismus des Paulus zum Heidentum.

Auch das Argument, der Kyriostitel für Christus ließe sich mit dem exklusiven jüdischen Monotheismus nicht vereinbaren, ist nicht stichhaltig. Denn Paulus war Monotheist. Seine jüdischen Gegner griffen ihn im übrigen nicht wegen seiner Christologie an. Schon der vorchristlich jüdische Monotheismus ließ im übrigen göttliche Manifestationen zu, die zugleich mit Gott identisch und von ihm unterschieden sind.

Im zweiten Kap. behandelt C. den Gebrauch von Kyrios in der LXX und in den paulinischen Briefen (34–89).

Die LXX übersetzt verschiedene hebräische Wörter, die Menschen mit einer bestimmten Autorität bezeichnen, mit Kyrios. Besonders häufig aber gibt Kyrios den Gottesnamen Jahwe wieder (mehr als 6000mal), so daß Kyrios für griechischsprachige Juden für Jahwe steht. Auch Paulus benutzt Kyrios unterschiedlich: für Menschen, die eine Autoritätsstellung innehaben, für den Gott Israels, für heidnische Götter (= Dämonen), vor allem aber für Jesus Christus.

Als wahrscheinlich ältestes Zeugnis für den christologischen Gebrauch gilt C. das Maranatha in 1 Kor 16,22, das auch in der bisherigen Forschungsgeschichte eine große Rolle gespielt hat. Im Licht von Offb 22,20 versteht er das Maranatha mit der Mehrheit der Interpreten als einen Ruf, der um die Wiederkunft Christi bittet (43–47).

Demgegenüber läßt sich zeigen, daß der Kontext von 1 Kor 16,22 die Auflösung von Maranatha in maran atha („Unser Herr ist gekommen", „Unser Herr ist da" bzw. „Unser Herr ist im Kommen" [Partizip]) nahe legt (vgl. N. Baumert, Maranatha – Gegenwart oder Ankunft des Herrn: GuL 58, 1985, 445–454, hier 446; H. Giesen, Johannes-Apokalypse [SKKNT 18], Stuttgart ^{3}1992, 179f.).

Auch wenn das Maranatha kein Gebetruf ist, sondern feierlich proklamiert, daß der Herr in der Gemeindeversammlung den Seinen nahe ist, bleibt bestehen, daß hier ein vorpaulinisches Zeugnis dafür vorliegt, daß Christus „Herr" genannt wird, und beweist, daß das Bekenntnis „Jesus ist der Herr" nicht erst von Paulus, der Christus 275mal Herr nennt, eingeführt wurde.

Nach Paulus und der frühen Kirche begründet die Auferstehung und Erhöhung Jesu sein Herrsein über Lebende und Tote (Röm 14,8f.). Als Herr ist Christus auch Mittler bei der Schöpfung und Erlösung (1 Kor 8,6). Die Wendung „Gott der Vater und unser Herr Jesus Christus" bringt zugleich die Beziehung zwischen ihm, dem Sohn, zum Vater und sein Herrsein über die Kirche zum Ausdruck. Sie zeigt eine funktionale Identität zwischen dem Vater und dem Herrn Jesus Christus an.

Kyrios wird Christus besonders auch in ethischen Ermahnungen genannt. Während Paulus den Indikativ des Evangeliums in der Regel mit der Wendung „in Christus" verbindet, verbindet er den ethischen Imperativ mit der Wendung „im Herrn". Im Zusammenhang mit dem Herrenmahl spielt der Kyrios-Titel für Christus ebenfalls eine große Rolle. Daß die Wendung „ich habe vom Herrn empfangen" (11,23) sich auf den irdischen Jesus bezieht, wie C. meint (74), ist jedoch wenig wahrscheinlich, auch wenn der Text an den Einsetzungsbericht erinnert, wie er uns in den synoptischen Evangelien überliefert ist. Paulus spricht auch vom irdischen Jesus als dem Kyrios, und zwar vor allem in zwei Weisen: Er spielt auf bestimmte Worte des Herrn an, und er spricht von „Brüdern des Herrn". Der Herr Jesus kommt auch in der paulinischen Eschatologie vor. Der „Tag Jahwes" aus dem Alten Testament wurde „der Tag unseres Herrn Jesus Christus". Er spricht zudem vom Kommen des Herrn und dem Endgericht.

Im dritten Kap. behandelt C. die Jahwetexte in den paulinischen Briefen (90–183).

Von den 14 zitierten Jahwetexten wendet Paulus sieben auf Gott und sieben auf Christus an.

Die Anspielungen auf Jahwetexte bezieht er immer auf Christus. Für Gott gebraucht er Jahwetexte im Zusammenhang mit der Rechtfertigung (Röm 4,7f.), mit Gottes Weisheit und Souveränität (Röm 11,33; 1 Kor 3,20), mit Gottes Vatersein (2 Kor 6,18) und besonders im Zusammenhang mit der Beziehung von Juden und Heiden zu Gottes Heilsplan in Christus als dem wahren Volk Gottes (Röm 9,27.29; 15,9.11).

Nach der Behandlung der sieben Zitate von Jahwetexten und der Anspielungen auf Jahwetexte, die auf Jesus bezogen sind, stellt sich der Vf. den sich daraus ergebenden Implikationen für die paulinische Christologie. Die Bezeichnung Jesu als des Herrn und die Anwendung von Jahwetexten auf ihn beweisen, daß die frühen Christen ihn anbeteten und über ihn denken wie man über Gott denkt. Die Grenzen zwischen Theozentrik und Christozentrik sind im Frühchristentum demnach fließend. Deshalb stellt sich die Frage, wie Paulus als Monotheist Jahwetexte auf Jesus anwenden konnte. Wie war es ihm möglich Gott und Christus zu identifizieren und zugleich zu unterscheiden?

Paulus glaubte nicht nur, daß Jesus Stellvertreter Gottes war, sondern Gott selbst in der Manifestation des Messias. Hintergrund für eine Identifizierung Jesu mit Gott dürften die jüdischen Vorstellungen von Hypostasen und Stellvertretern Gottes in der Welt (Wort Gottes; Weisheit, Name Gottes u. a.), vor allem aber die hebräische Konzeption von Jahwe als einer korporativen Persönlichkeit sein, die es bereits den palästinischen Christen ermöglichte, in Christus die Gegenwart und Manifestation Gottes zu sehen. Zwei weitere Katalysatoren mußten jedoch hinzukommen, nämlich die eigenen religiösen Erfahrungen des Paulus vor Damaskus, wo er in Jesus der Herrlichkeit Jahwes begegnet ist, und seine Überzeugung, daß der Auferstandene identisch ist mit Jesus von Nazareth. Die „Bekehrung" des Paulus versteht C. im Anschluß an S. Segal, Paul the Convert, New Haven–London 1990, analog zur Umwandlung in der

Merkabah-Mystik und Christus in Parallele zur kabod im Rahmen dieser Theologie.

Man wird den Argumenten C.s im einzelnen nicht immer folgen können. Das gilt z. B. auch für seine traditionelle Sicht der Naturwunder und Totenerweckung und seine Annahme, daß schon der irdische Jesus selbst auf sich Jahwetexte anwandte (179). Grundsätzlich aber wird richtig sein, daß die Worte und Taten Jesu zusammen mit dem Glauben, daß er von den Toten erweckt wurde, letztlich der Katalysator für die Überzeugung war, daß Jesus der Messias denselben göttlichen Status einnimmt wie Jahwe. Die These von der Entstehung des christologischen Hoheitstitels Kyrios schon in der palästinischen Gemeinde erhält durch die Untersuchung C.s zusätzliche Stützen. Insgesamt ist diese Monographie Capes als ein wichtiger und beachtenswerter Beitrag zur Entstehung der frühchristlichen Christologie zu werten.

Hennef Heinz Giesen

Hampel, Volker: **Menschensohn und historischer Jesus.** Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990. XIV, 418 S., Ln DM 68,00

Das Buch, bemerkt sein Vf., „ist keineswegs eine lediglich überarbeitete Fassung" seiner gleichbetitelten Diss., „sondern eine auf dieser aufbauende Untersuchung, in der ich meine damaligen Ergebnisse fortführe und – in der Diskussion mit der in jüngster Zeit erschienenen Literatur – neu darlege und begründe" (VII).

I. Grundthesen des Buches:

1. Dan 7 bildet nicht die Grundlage für das messianische Selbstverständnis Jesu als „Menschensohn". Der „Menschensohn" in Dan 7 sei vielmehr das Volk Israel, also eine Kollektivgestalt.

2. Es müsse streng unterschieden werden zwischen dem designierten, vorläufig verborgenen Messias und dem inthronisierten Messias.

3. Jesus ging zunächst als designierter, aber verborgener Messias unter der Chiffre, dem „Rätselwort" „Menschensohn" durch das Land Israel, jedoch in der Hoffnung, in Jerusalem inthronisiert zu werden.

4. Jesus dachte dabei noch nicht an einen gewaltsamen Tod in Jerusalem; erst als er die Erfahrung machte, daß die führenden Schichten ihn ablehnten, rechnete er mit diesem.

5. Jesus verstand seine von ihm angesagte Auferweckung von den Toten als „Aufstellung" zum inthronisierten Messias auf Erden.

6. Erst die nachösterliche Gemeinde übertrug den von ihr als Individualgestalt verstandenen danielischen „Menschensohn" auf Jesus und unterschied zwischen seiner himmlischen Inthronisation zur Rechten Gottes und seiner Parusie am Ende der Zeiten, dies jedoch nicht aufgrund spekulativer Reflexion, vielmehr aufgrund ihrer Erfahrungen, die es ihr erlaubten, genuine Jesusworte im Licht ihrer Erkenntnisse entsprechend zu interpretieren.

H.s Buch zeugt von großer Gelehrsamkeit, Selbständigkeit des Urteils in ständiger Auseinandersetzung mit anderen Meinungen, umfassender Literaturkenntnis, philologischer Schulung (Aramäisch!) und souveräner Handhabung der textanalytischen und traditionskritischen Methoden. Das ermöglicht ihm, überzeugend eine ganze Reihe von Menschensohnlogien in ihrem „Urtext" als genuin jesuanisch zu erweisen.

Während Bultmann „bekanntlich zwischen den Logien (a) vom kommenden, (b) vom leidenden und auferstehenden und (c) vom gegenwärtig wirkenden Menschensohn" unterschied, schlägt H. folgende, dem Aufbau seiner Studie zugrundeliegende Einteilung der Menschensohnlogien vor (vgl. 186f):

1. Die Logien von der zukünftigen Hoheit des Menschensohns; 2. Die Logien von der gegenwärtigen Hoheit des Menschensohns; 3. Die Logien von der gegenwärtigen Niedrigkeit des Menschensohns; 4. Die Logien vom Leiden und von der Auferstehung des Menschensohns.

II. Besondere Beachtung verdienen die zahlreichen und z. T. umfangreichen Exkurse in der Arbeit von H., die wegen ihrer bedeutsamen und oft in der Forschung kontrovers beantworteten Thematik hier aufgezählt werden sollen:

Jesus – Apokalyptik, Daniel, Dan 7 (unter vorläufiger Ausklammerung der Menschensohnworte) / Der verborgene Messias im Judentum / „Menschensohn" als Chiffre für „Messias" im Neuen Testament / Das messianische Selbstverständnis Jesu in der Spannung zwischen Designation und Inthronisation – unabhängig von der Menschensohntradition / Die Inthronisation (Aufstellung) des Messias / בַּר אֱנָשָׁא – ein anderer als Jesus oder Umschreibung für „ich"? / Zum Verhältnis von Menschensohn bzw. Messias und Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu / Die ἦλθον-Worte Jesu / ὁ ἐρχόμενος und ὁ ἰσχυρότερος im Mund Johannes des Täufers / Das messianische Leiden – ein Offenbarungsfortschritt in der Erwartung Jesu / Kannte das vorchristliche Judentum einen leidenden und sterbenden Messias? (Diese Frage wird von H. mit einem Nein beantwortet.) / Zur Traditionsgeschichte der Logien vom Leiden und von der Auferstehung des Menschensohns.

III. Einige, z. T. kritische Bemerkungen zu der Arbeit:

1. H. scheidet die joh. Menschensohnlogien aus seiner Untersuchung aus; denn sie seien „ausnahmslos in reflektierender Weiterbildung der synoptischen entstanden" (3; auf S. 100 kommt H. kurz auf die „johanneischen Belege" zu sprechen). Ich bin davon nicht ganz überzeugt; z. B. mit Blick auf Joh 1,51; 3,14; 6,32; 12,23. Jedenfalls liegt im Joh-Evangelium eine höchst eigenwillige und selbständige Interpretation der Menschensohntradition vor, in unlösbarer Verbindung mit der übrigen joh. Christologie, und zwar weniger in dem Sinn: Messias = Menschensohn, vielmehr: Menschensohn = Sohn Gottes. Vgl. zum joh. „Menschensohn" etwa E. Ruckstuhl, Abstieg und Erhöhung des johanneischen Menschensohns, in: R. Pesch / R. Schnackenburg (Hg.), Jesus und der Menschensohn (FS für Anton Vögtle), Freiburg/Basel/Wien 1975, 314–341, und weitere Beiträge in dieser FS.

2. Zu Mk 2,10 par (s. dazu 188–199): m. E. manifestiert sich hier wesentlich mehr als ein messianisches Selbstverständnis Jesu, vielmehr ein göttliches. Der Menschensohn Jesus übernimmt mit dem Anspruch, auf Erden Sünden vergeben zu dürfen, eine Prärogative des „Einzigen", worin seine Gegner „Blasphemie", d. h. Gotteslästerung, sehen – V. 10 steht ja in eindeutiger semantischer Relation zu V. 7!

3. Das Menschensohnlogion Jesu in Lk 18,8b scheint mir einen ganz anderen Sinn zu haben, als H. meint: mit ihm empfehle der Evangelist (!) den Christen, „immer wieder zu überprüfen, ob sie noch den wahren Glauben besitzen, jene Treue, die allein vor dem Menschensohn Bestand hat" (51f). Davon steht nichts im Text. Vielmehr liegt m. E. ein echtes Logion Jesu vor, mit dem er in resignierendem Ton fragt, ob er bei seiner Wiederkunft „den Glauben" antreffen wird, den er einst als Menschensohn gestiftet hat. Seine bittere Erfahrung beim Zusammenbruch des „galiläischen Frühlings" prolongiert er in die Zeit seiner Parusie.

4. Zu den Fragen des Hohenpriesters bzw. des Synedriums beim Prozeß an Jesus: H. vertritt, ähnlich wie ich, die These, Lukas verarbeite hier eine von Mk unabhängige Tradition (vgl. dazu 174–185). „Daß Lukas bei seiner Darstellung der Passion Jesu insgesamt nicht nur Markus-Stoff, sondern darüber hinaus Sondergut verwendet, das in manchem Detail historisch bessere Informationen enthält, läßt sich meines Erachtens nicht bestreiten" (176). Ob diese besseren Informationen aus Q stammen, kann m. E. nicht bewiesen werden. Was die Fragen an Jesus über die von ihm beanspruchte Würde angeht, so scheint mir sowohl die Frage des Hohenpriesters in Mk 14,61 als auch die Frage des Synedriums an Jesus in Lk 22,70 („Du also bist der Sohn Gottes?") einen nur messianischen Sinn weit zu transzendieren in Richtung einer von Jesus beanspruchten göttlichen Würde. Das heißt: „der zur Rechten der Macht Gottes sitzende Menschensohn" (22,69) ist mehr als der Messias; er ist „der Sohn Gottes", was Jesus bejaht („ich bin es"). Das liegt im übrigen ganz auf der Linie der joh. Christologie (vgl. dazu Joh 5,18; 10,33; 19,7). Vgl. dazu auch F. Mußner, Der Prozeß gegen Jesus von Nazareth, in: ThRv 84, 1988, 353–360; hier auch die grammatischen Analysen).

H. hat zweifellos ein bedeutendes Werk vorgelegt, an dem kein Lehrer des NT vorübergehen darf. Freilich: Die Fachdiskussion über den Menschensohn wird trotzdem bis zu seiner Parusie weitergehen.

Passau Franz Mußner

Christoffersson, Olle: **The Earnest Expectation of the Creature.** The Flood-Tradition as Matrix of Romans 8:18–27. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1990. 174 S. (Coniectanea Biblica, New Testament Series, 23), kart. skr 160,00

Die Diss. aus Uppsala, die uns hier in der traditionsreichen Serie der „Coniectanea Biblica" vorgelegt wird, setzt sich zum Ziel, für den im Titel bezeichneten, bedeutsamen Abschnitt des Römerbriefs einen kohärenten Traditionshintergrund aufzuweisen, der ebenfalls schon im Titel benannt wird: die Flut-Tradition. Das ist angesichts der Allgemeinheit, mit der in den Kommentaren von „apokalyptischer Tradition" hinter Röm 8,18ff gesprochen wird, schon begrüßenswert. Und gegenüber der üblichen Auskunft, daß diese apokalyptische Tradition letztlich auf Gen 3,17ff zurückgehen soll, verspricht die Arbeit einen Neuansatz im Verständnis der Römerbriefperikope.

Christoffersson beginnt mit einem Forschungsüberblick (Chapter 1), der zunächst die allgemein in der Exegese des Abschnitts behandelten Probleme kurz auflistet, wobei schon der besondere Akzent auf den Fragen nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund liegt; sodann folgt ein Überblick über die Geschichte der Auslegung, der bis in die Alte Kirche zurück-

greift, aber natürlich in der „Modern Era" stärker ins Detail geht. Dabei treten schon die für Ch. wichtigen Fragen heraus, die natürlich zum guten Teil mit den immer wieder an diesen Text zu stellenden Fragen identisch sind: Was meint Paulus mit κτίσις? Was mit der „Offenbarung der Söhne Gottes"? Wer ist der ὑποτάξας in V. 20, wie soll man im gleichen Vers das οὐχ ἑκοῦσα deuten? Und schließlich (dies mag vielleicht zunächst verwundern): Wie ist die Rede vom „Eintreten des Geistes für uns" zu verstehen? – Chapter 2 widmet sich nun dem Traditionszusammenhang, der es mit der Sintflut zu tun hat, also der Tradition, die sich um Gen 6–9 gebildet hat, vor allem natürlich in äthHen 6–11, d. h. also innerhalb des „Buchs der Wächter", das die Sintfluterzählung ganz von Gen 6,1–4, dem rätselhaften „Engelfall", her deutet. So kommt für Ch. plötzlich das Thema „Engel" ziemlich beherrschend in die Auslegung von Röm 8,18ff hinein. Zunächst einmal vergleicht er aber sehr genau die Einzelmotive in Gen 6–9 einerseits und äthHen 6–11 andererseits, versucht recht geschickt, mit einer Art Synopse das Verhältnis beider Fassungen zueinander klarzumachen (51), und diskutiert dann die einzelnen Motive im Vergleich. Aus den beiden genannten Textkomplexen (re)konstruiert er eine „Primäre Flut-Tradition" (49f), wobei es mir fragwürdig erscheint, diese beiden in ihrem Skopus sehr verschiedenen Texte so eng aneinanderzubinden – geht es doch dem einen um das Schicksal Noahs und der Menschen, dem anderen vor allem um die gefallenen Engel und ihr Schicksal. Darauf folgt dann eine Betrachtung der Flut-Perikope im Jubiläenbuch, das nach Ch. von beiden zuvor besprochenen Fassungen abhängig ist. – Was dann über den späteren, besonders den dogmatischen und ethisch-paränetischen Gebrauch der Sintflut-Tradition in der Kirchengeschichte sowie über die „Techniken" beim Gebrauch der Flut-Tradition ausgeführt wird, muß hier aus Platzgründen übergangen werden.

Es folgt das zentrale Chapter 3, in dem es um den religionsgeschichtlichen Hintergrund von Röm 8,18–27 im einzelnen geht. Zunächst – nach kurzen Betrachtungen über den Kontext des Abschnitts im ganzen Römerbrief – zeigt Ch. den Gedankengang in Röm 8,17(sic)–27 auf, indem er ihn in lauter kleine Einheiten (Thought-Elements genannt und TE abgekürzt) zerlegt, 12 (oder 17) an der Zahl. Er ist sich der Problematik dieses Vorgehens bewußt; aber da es um das Aufspüren von Motiven geht, sollte man hier nicht gleich kritisch sein. Nun erscheinen die gleichen 12 (oder 17) TEs ein zweites Mal, aber jetzt gegliedert nach solchen, die (nach Ch.) Motivparallelen nur in der Flut-Tradition haben, solchen, die nicht ausschließlich auf die Flut-Tradition zu beziehen sind, und solchen, die dort keine Parallelen haben (von jeder Kategorie finden sich etwa 6 TE – man kann also Ch. nicht nachsagen, daß er einer Monomanie in Richtung auf seine These verfallen wäre). – Chapter 4 faßt dann relativ kurz die Schlußfolgerungen zusammen.

Diese sind ja nach Art und Anlage der Arbeit im großen Ganzen klar: Paulus ist in Röm 8,18–27 von der apokalyptischen Flut-Tradition abhängig. Das muß dann noch im einzelnen an Beispielen etwas eingehender erörtert werden. Aber zunächst eine allgemeine Vorbemerkung. Paulus habe – so nimmt Ch. an (138) – keinen spezifischen Text der (rekonstruierten) Flut-Tradition vor sich gehabt, als er Röm 8 schrieb. Gewiß richtig! Denn es ist sehr unwahrscheinlich, daß er bei seinem zweiten Korinthaufenthalt ein solches im Gepäck gehabt oder daß sein Gastgeber, in dessen Wohnraum er den Brief diktierte, ein solches zur Hand gehabt hätte. Es kann sich – und das will ich keineswegs ausschließen – auf seiten des Paulus nur um allgemeine Reminiszenzen gehandelt haben, die hier mit eingeflossen sind. Das aber läßt schon die Frage aufkommen, wie sehr bestimmte Assoziationen zur Flut-Tradition – um mehr kann es sich kaum handeln – bis in Einzelheiten hinein aufgespürt werden können. Die Frage verstärkt sich, wenn man an die Leser in Rom denkt. Wieviel Bibelkenntnis kann man voraussetzen, sofern es sich nicht um Judenchristen oder „Gottesfürchtige" mit längerer Synagogenerfahrung handelt? Aber auch bei solchen Gemeindegliedern wird man doch wohl nur Gen 6–9 wirklich als bekannt annehmen können. Wie sollten sie beim Lesen von Röm 8 die Motive erkennen können, die Ch. voraussetzt? (Es sei hier bemerkt, daß diese kritischen Überlegungen natürlich keineswegs nur die vorliegende Arbeit betreffen! Wir sind in unserer „Zunft" ja alle mehr oder weniger gewöhnt, so zu arbeiten.)

Ein Beispiel: Für Ch. ist die Exegese von 8,19 wichtig (16f und 120–124). Wer sind die „Söhne Gottes" in diesem Vers?

Nicht etwa dieselben, die von V. 13ff her als „Söhne Gottes" im Bewußtsein sind, nämlich die „Glaubenden" = „wir". Denn von diesen werde im NT nirgends das ausgesagt, was in V. 19 ausgesagt wird: daß ihre „Offenbarung" erst noch bevorstehe (der Hinweis Bultmanns auf 1 Joh 3,2 wird von Ch. diskutiert). Und „Offenbarung" richte sich sonst an (glaubende oder nichtglaubende) Menschen, nicht an die „Kreatur". Schließlich stehe in V. 19 nichts, was die „Söhne Gottes" als (glaubende) Menschen kenntlich mache. So weit – so gut. Oder doch nicht; denn das letzte Argument trägt natürlich nur etwas aus, wenn man von vornherein überzeugt ist, daß V. 19 von V. 14–18 strikt getrennt zu lesen ist. Aber das ist schon wieder ein Gedanke, auf den kein römischer (oder sonstiger unbefangener) Leser kommen könnte, für den Paulus eben mit großem Nachdruck „Söhne Gottes" und „wir" gleichgesetzt und somit „definiert" hatte. Für Ch. aber heißt das Ergebnis: die „Söhne Gottes" sind die Engel aus äthHen 6–11, freilich dann aber doch nicht die gefallenen Engel, die einem bei diesem Text zuerst in den Sinn kommen, sondern die Erzengel bei ihrem eschatologischen Offenbarwerden. Gewiß, das gibt auch Ch. zu: in dem Fluttext werden die Engel nirgends als „Söhne Gottes" bezeichnet (123). Aber anderwärts (z. B. in Qumran-Texten) sei das doch belegt – was richtig ist. Und in 1 Thess 4,15f spreche doch auch Paulus vom eschatologischen Auftritt des Erzengels mit der Posaune.

Bleibt nur die Frage: Wie sollte ein Leser von Röm 8 das erkennen? Aber noch mehr: Wie sollte Paulus, der ja wohl noch weiß, was er eben diktiert hatte, ohne jeden erklärenden Übergang mit den „Söhnen Gottes" ganz andere Gestalten meinen als eben zuvor?

Viel zu sagen wäre natürlich auch zum Thema „κτίσις", das für Ch. deutlich einen Hauptpunkt seiner Arbeit ausmacht. Selbstverständlich will er mit seiner These, daß sich Paulus auf die Flut-Tradition beziehe, gerade auch diesen Punkt klären, daß mit κτίσις die nichtmenschliche „Kreatur" gemeint sei. Ich leugne durchaus nicht, daß Paulus bei der Abfassung des Römerbriefes die Sintflut-Erzählung im Sinn gehabt habe; ich habe das selbst für Röm 3,20, d. h. für die Ersetzung von πᾶς ζῶν durch πᾶσα σάρξ in dem Zitat aus Ps 142,2 LXX, behauptet mit der Meinung, daß er dabei auf die Sintflut-Terminologie von „allem Fleisch, das seinen Weg (vor Gott) verderbt" habe (Gen 6,12), anspielt und daß sich in gewissem Sinne gerade auch Röm 8,18ff auf dieses Fazit des Eingangsteiles zurückbezieht (so in dem Aufsatz „Gottes Zorn und das Harren der Kreatur", in: Christus bezeugen [FS für W. Trilling], Leipzig 1989, 218–226). Und so hatte mich die These Ch.s im Buchtitel durchaus gespannt gemacht. Aber nun ist mir doch fraglich, ob man mit Hilfe der Flut-Tradition das Rätsel von Röm. 8,18ff wirklich klären kann. Man kann schon fragen (wie oben angedeutet), ob äthHen 6–11 überhaupt die Bezeichnung „Flut-Tradition" verdient; es ist weit stärker eine Tradition von den gefallenen Engeln. Und das ganze „Buch der Wächter" ist an diesen Engeln und ihrem Schicksal sowie am Schicksal der von ihnen ins Unheil gestürzten Menschen weit mehr interessiert als an dem der „Natur", genauer: der Erde. Die kommt ins Spiel als um Erbarmen rufende Nährmutter der Menschen (äthHen 7,6; 9,2; 9,9f) – aber es geht letztlich nicht um ihre (der Erde) Heilung oder Rettung, sondern um die der Menschen. Daß die apokalyptischen Texte die Tröstung, Warnung und Ermahnung von Menschen im Sinn haben, ist natürlich auch Ch. bekannt (70f); man muß sich nur klarmachen, daß gerade auch die mythologischen Motive, die in die Erzählung einbezogen werden, sich nicht unmittelbar in „gültige" Aussagen übertragen lassen, also in solche Aussagen, wie Paulus sie in seinem Traktat (der ein ganz anderes literarisches Genus ist) macht. Gewiß, bildliche Aussagen kann gelegentlich auch Paulus machen – dann müssen sie aber auch als solche interpretiert werden. In äthHen 10,14 wird tatsächlich nach dem Untergang der Erde (10,2) auch ihre Heilung angekündigt, aber nicht um der Erde willen, sondern um den durch die Sintflut hindurch geretteten Menschen wieder Lebensraum zu geben, wie sofort gesagt wird und wie es dem Gang von Gen 6–9 entspricht. Aber was ist damit wirklich „gemeint"? Wieviel kommt auf das Konto der Tatsache, daß auf der Textoberfläche eben doch Gen 6–9 nachgestaltet wird? (Ich meine also, daß das „Buch der Wächter" kein selbständiges, sondern nur ein instrumentales Interesse an der außermenschlichen Schöpfung hat – beim slavonischen Henochbuch sieht das durchaus anders aus.) Paulus jedenfalls hat eine andere Vorstellung von den eschatologischen Ereignissen (von 1 Thess 4,16f über 1 Kor 15,42–46 bis 2 Kor 5,1–10 – in dieser Hinsicht einheitlich), für die er keine erneuerte Erde „braucht". Daß ihn die außermenschliche Kreatur nicht „kümmert", sagt er selbst deutlich genug (bzw. er sagt: Gott kümmert sich nicht um sie; 1 Kor 9,9). Das ist so ziemlich das Sicherste, was man in der Diskussion um die „Kreatur" in Röm 8,19ff an belegter paulinischer Aussage beisteuern kann. Denn daß das Wort selbst von Paulus in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird (darunter eindeutig auf Menschen bezogen in 2 Kor 5,17; Gal 6,15), ist zur Entscheidung an einer Einzelstelle nicht hilfreich. Dagegen scheint es mir wichtiger, zu fragen, welche Deutung sich in das Gesamtkonzept des Röm (wonach auch Ch. erfreulicherweise fragt – S. 94f) am besten einfügt. Und da scheint es mir am nächstliegenden, daß Paulus am Ende seines ersten Hauptteils sich noch einmal zurückbesinnt auf das, was er an dessen Anfang (1,18ff mit 3,20 – s. o.) über die nichtglaubende Menschheit gesagt hat. Jetzt fügt er hinzu, daß auch sie nicht ohne jede Hoffnung oder doch wenigstens „Erwartung" ist, wenn auch nur mit einer, die von

der Hoffnung der „Kinder Gottes" auf eschatologische Herrlichkeit abgeleitet ist. Wer sagt – und das ist ja ein häufiger Einwand –, daß sich nirgends sonst bei Paulus dergleichen findet, der muß denselben Einwand erst recht bei der Deutung der κτίσις auf die nichtmenschliche Kreatur erheben.

Ein anderer Punkt, an dem Ch. meint, die paulinische Ausdrucksweise sei nur unter Rückgriff auf die Flut-Tradition zu erklären, ist die Rede vom ὑποτάξας in V. 20. Hier scheint es zunächst einleuchtend (und liegt ja nicht weit ab von der immer auch vorgetragenen Erwägung, es könne der Satan gemeint sein), daß man an die von Gott abgefallenen Engel denkt, die die Menschen zur Sünde verführt haben (131). Überlegt man aber dann, daß Paulus dem Menschen nirgends sonst die Entschuldigung erlaubt, er sei ja gar nicht selbst schuld an seinem Sündenstand (Röm 5,12ff; auch das Reden von der ἁμαρτία als knechtender Macht etwa anstelle Satans Röm 6,6ff), dann wird man kaum annehmen, daß Paulus ein paar Seiten weiter nun doch den Menschen (bzw. die „Kreatur") in solcher Weise entschuldigt. Wenn wirklich für ihn die Flut-Tradition im Hintergrund stünde, dann würde er an dieser Stelle eher zeigen, daß er in der Lage ist, sie umzudeuten. Und das gilt auch für den folgenden Fall. Daß Paulus in V. 26f von dem Geist spricht, der für die zum Gebet nicht fähigen Menschen eintritt, ist nach Ch. wiederum nur als Aufnahme eines Motivs aus dem äthHen (40,4–7.10) zu verstehen (119f): da sind es freilich die Engel, die für die gequälten Menschen die Funktion des Fürbittens wahrnehmen. Sieht man das Zugrundeliegen der Henoch-Tradition für den Kontext als gegeben an, dann leuchtet diese Erklärung ein. Es würde sich aber eben daran, daß Paulus nicht von Engeln, sondern vom Geist spricht, zeigen, mit welcher Selbstverständlichkeit sich Paulus von vorgegebenen Motiven oder Sachaussagen frei macht, wenn sie zu seinem theologischen Denken nicht passen.

Man sieht: das Urteil ist zwiespältig. Es handelt sich bei der vorgelegten Arbeit um eine sehr sauber geführte und gut lesbar dargebotene Untersuchung. Daß sie einer ganz bestimmten Hypothese folgt, ist keineswegs ein Fehler, sondern eher ein Vorzug. Auf jeden Fall ist es gut, daß die in vielen Kommentaren nebenher geäußerte Behauptung, Paulus greife in Röm 8,18–27 auf „apokalyptische Tradition" zurück, wirklich einmal konkret durchgespielt wird, um den Nebel dieser pauschalen These etwas zu lichten. Daß ich von dem Erfolg dieser Aktion nicht ganz überzeugt bin, tut an sich dem Verdienst der Arbeit gar keinen Abbruch. Man wünschte sich, daß vielleicht einmal die Gegenthese ähnlich solide durchgeprüft würde, nämlich jene, die besagt, daß der religionsgeschichtliche Hintergrund in Gen 3,17ff (und eventuell daran anknüpfenden frühjüdischen Texten?) zu suchen sei. Aber bis dahin haben wir Ch. für seinen mutigen Versuch zu danken, der in jedem Falle (also auch, wenn seine These zu Röm 8 nicht überzeugen sollte) für die Flut-Tradition in der zwischentestamentlichen Literatur eine solide Darstellung erbracht hat.

Naumburg (Saale) Nikolaus Walter

Schiefer Ferrari, Markus: **Die Sprache des Leids in den paulinischen Peristasenkatalogen.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1992. X, 501 S. (SBB 23) kart. DM 49,00

Diese Münchener Diss. (1990; Referent: Prof. Dr. J. Gnilka) verfolgt ein doppeltes Ziel: eine befriedigende Bestimmung der Gattung „Peristasenkatalog" und in Anlehnung an neuere hermeneutische Entwürfe und Postulate (Weder, Berger) eine von der Gegenwart ausgehende Erschließung der paulinischen Texte. Letzteres zeigt sich programmatisch und für eine exegetische Arbeit sehr unüblich an den der Arbeit vorausgeschickten Zitaten von F. Dürrenmatt, P. Celan und S. Weil und an dem abschließenden „Epilog: Versuch einer Konfrontation der paulinischen Peristasenkataloge mit einer modernen Vorstellung von Lyrik" (353–370).

Hermeneutische Fragen bestimmen den ersten Abschnitt der Arbeit: „Leid als hermeneutischer Ausgangspunkt" (6–22). Darauf folgt ein eher vernichtender „Forschungsbericht zu traditionsgeschichtlichen Parallelen der paulinischen Peristasenkataloge" (23–148).

Auf den S. 83–108 eine die Angaben der Sekundärliteratur zusammenfassende Aufstellung von „Peristasenkatalogartigen Texten bei griechischen und römischen Autoren", im AT, in frühjüdischer Literatur, im NT usw. Die Überfülle der Texte aus den verschiedensten literarischen Kontexten läßt Sch. folgern: „Bei den peristasenkatalogartigen Texten handelt es sich offenbar um ein Phänomen, das so allgemein in der Antike verbreitet gewesen sein dürfte, daß Fragen nach Herkunft und Abhängigkeiten kaum eine Antwort finden dürften" (122). Die Liste sei deswegen so umfangreich, weil die Zahl der Vergleichskriterien so gering sei. Werde die Anzahl der beiden Vergleichskriterien, 1. Aufzählung von 2. Lebensumständen, um ein weiteres erhöht, etwa um den Gebrauch der 1. Person oder um die antithetische Struktur, verringere sich die Zahl der Texte deutlich (124). Orientiere man sich dagegen an den weitere gemeinsame Merkmale aufweisenden paulinischen Peristasenkatalogen, lasse sich unter den peristasenkatalogartigen Texten der Umwelt keine sinnvolle Auswahl von Texten treffen, die mit den paulinischen Katalogen über das allgemeinste Vergleichskriterium – die Aufzählung von Lebensumständen – hinaus gemeinsame Merkmale aufweisen (126). Sch. hält daher die Annahme, es bestehe ein gattungsmäßiger und gewissermaßen genealogischer Bezug zwischen den paulinischen Katalogen und Texten der Umwelt für unbeweisbar (127). Der Unterstützung dieser These dient eine „Exemplarische Untersuchung der peristasenkatalogartigen Texte bei Epiktet" (129–144): unter 500 Aufzählungen finden sich 74 peristasenkatalogartige Texte; wenn man bei Paulus konstanten Gebrauch der 1. Person berücksichtigt, sind allenfalls 10 Texte vergleichbar, wenn man die paulinische Antithetik berücksichtigt 13 Texte; beide Merkmale treten nur in 6 Texten auf, die jedoch keine Sondergruppe unter den übrigen Texten bilden. Es bleibt noch ein Vergleich des Wortbestandes der Kataloge Epiktets und der Paulusbriefe; das Ergebnis: ein Viertel der Worte, ein Drittel der Wortstämme sind gleich, ein ähnliches Zahlenverhältnis ergibt sich nach Sch. auch bei einer Auszählung der verglichenen Texte aus der LXX. „Mittels der peristasenkatalogartigen Texte bei Epiktet ist daher ein Nachweis einer Beeinflussung oder Herleitung der paulinischen Peristasenkataloge von Seiten der stoischen Philosophie nicht zu führen" (144).

Ich sehe in der hier begründeten Skepsis gegenüber einem zu einlinigen religionsgeschichtlich orientierten Auslegungsverfahren den eigentlichen Ertrag der Arbeit.

Der zweite Hauptteil befaßt sich mit der „Einzelanalyse der paulinischen Peristasenkataloge" (149–293: 1 Kor 4,10–13a; 2 Kor 4, 8f; 6,4b–5.8–10; 11,23b–29; 12,10a; Phil 4,12; Röm 8,35b; eine vergleichbare Textauswahl bei: M. Ebner, Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus, Würzburg 1991 – s. dazu meine Rezension in der BZ), jeweils nach dem gleichen Schema: Kontextanalyse, formale Analyse (Aufbau, Grammatik, rhetorische Mittel – unabhängig wie man zu den weiteren Ergebnissen der Arbeit stehen mag, jeweils wertvolle Zusammenstellungen), Funktion und Wirkungsweise, Art des sprachlichen Umgangs mit Leiden.

Im Rückblick auf alle Einzelexegesen sind deren Grundzüge und Grundthesen bereits in jener von 1 Kor 4,10–13a enthalten. Kontextanalyse: Neben einem apologetischen Interesse des Paulus sei vor allem der Versuch zu erkennen, das in 1 Kor 1–3 theologisch Ausgesagte noch einmal verständlicher zu machen, d. h. es an der eigenen Person zu konkretisieren. Begriffs-, Motivanalyse: eine gewisse Neigung zur Verwendung vorgeprägter Ausdrücke und Topoi sei unverkennbar – dieser Spur wird aber nicht weiter nachgegangen (vgl. auch 230 zu 2 Kor 6,10b); die Bedeutungsbreite und Allgemeinheit einzelner Leidensbegriffe erleichtere beim Leser den Vergleich mit eigenen Leidenserfahrungen. Funktion und Wirkungsweise: der Text sei im Vergleich zu den vorangegangenen Kapiteln aufgrund des Stils und der Wortwahl für den Leser wesentlich leichter zugänglich und habe damit einen höheren Grad der affektiven Wirksamkeit; gleichzeitig werde es auf der kognitiven Ebene schwieriger, die Inhalte zu erfassen, da die Aussagen und die Ausdrucksdichte es nicht mehr zulassen zu trennen und zuzuordnen. Art des sprachlichen Umgangs mit Leiden: die Sprache dieser Verse sei mehr dem unvermittelten, semantischen Sprechen als dem beweisenden apodiktischen Sprechen zuzuordnen; Paulus beschreibe nicht nur seine Leiden, sondern sage die in seinen Leiden erfahrene Wirklichkeit gegen die Wirklichkeitssicht der Korinther aber auch gegen die begrenzten Möglichkeiten der menschlichen Sprache und Logik aus; Paulus teile – gleichsam ausbruchartig – den Korinthern das ganze Ausmaß seiner leidvollen Existenz mit; anschließend könne er, erleichtert, wieder das besondere Verhältnis zu den Korinthern betonen.

Mag dieser Ansatz für 1 Kor 4 zutreffen, er ist für die Passagen aus dem 2 Kor ungeeignet. Ohne in eine ins einzelne gehende Auseinandersetzung eintreten zu wollen, möchte ich doch auf die Problematik der in der abschließenden „Zusammenschau der paulinischen Peristasenkataloge" formulierten Regeln aufmerksam machen. Offensichtliche Grundlage für sämtliche „Kontextanalysen" waren, wie sich dort (336, Anm. 27) herausstellt, Annahmen von T. Schmeller, Diatribe 419ff, über „diatribenartige Passagen" und die Funktion von Peristasenkatalogen in solchen Passagen. Die auf Schmeller zurückgehende Zuordnung der Kataloge 2 Kor 4,7–12 bzw. 6,3.10 zu 4,1–6.13–18 bzw. zu 5,11–6,2 ist mir nicht einsichtig, auch nicht weshalb es sich z. B. in den so unterschiedlichen Stükken 4,1–6 und 4,13–18 um eine „Art Diatribe" handeln soll, ebensowenig die damit verbundene Funktionsbeschreibung der Kataloge als „Zusätze" und die damit einhergehende Vermutung Schmellers: „Abschnitte, die einen solchen Zusatz aufweisen, müssen ihn nach Auffassung des Paulus nötig gehabt haben. Es muß sich dabei um

Stücke gehandelt haben, bei denen das volle Gelingen der Kommunikation ... für Paulus besonders wichtig war und ihm gefährdet erschien". Kurzum, die Thesen, daß „Peristasenkataloge von der Tendenz her am Ende einer größeren Texteinheit" stehen (296), daß es in ihnen regelmäßig um eine Auseinandersetzung mit gegnerischen Kreisen gehe (297), daß sich in den Kontexten der paulinischen Kataloge die Sicht der Welt und die Sicht des Glaubens gegenüberstehen (300), daß Paulus die Notwendigkeit verspüre das theoretisch Dargelegte noch einmal klarer zu machen und dies durch eine subjektivierende Vereindringlichung und eine Konkretisierung an der eigenen Person erreichen wolle (301), verdecken allesamt die tatsächlichen Differenzen der Texte und ihre je eigene Aussageabsicht (zu Phil 4,12 von Sch. selber wahrgenommen). Der Gebrauch der 1. Person ist zwar kennzeichnend für die von Sch. behandelten Kataloge, jedoch handelt es sich in den Katalogen des 2 Kor um ein exklusives „Wir", welches nur den Paulus meint, in Röm 8 dagegen um ein alle Christen von vornherein inkludierendes „Wir". Schiefers Interesse am Thema „Sprachlicher Umgang mit Leiden" führt dazu, daß diese Unterschiede zugunsten von allgemeinen theologischen Formeln verschleifen (zu 308f.337.346.349). Erlaubt ein Text wie 2 Kor 4,7–15 es tatsächlich, die „Erfahrung der" oder „das Offenbarwerden der Herrlichkeit" in den Leiden zu einer leitenden Kategorie der Deutung der paulinischen Kataloge zu machen, nachdem die Kontexte die Doxa jeweils in der Christusoffenbarung (2 Kor 4,4.6) oder in der eschatologischen Vollendung (Röm 8,18.21; 2 Kor 4,17) lokalisieren?

Viele gute Einzelbeobachtungen, die sich in der Arbeit finden lassen (z. B. 215.342 zur Funktion von 2 Kor 4,13; 326 zu den begrifflichen Problemen, die Paulus im Umgang mit seinen Leidenserfahrungen hat), zeigen, daß Sch. unabhängig von seinem hermeneutischen und methodischen Prämissen elastischer mit dem Text umgehen und ihm neue Perspektiven abgewinnen kann. Textinterpretation sollte allemal den Vorzug vor sprach- und textwissenschaftlichen und hermeneutischen Postulaten haben.

Gießen Gerhard Dautzenberg

Holtz, Traugott: **Geschichte und Theologie des Urchristentums.** Gesammelte Aufsätze, hg. v. Eckart Reinmuth und Christian Wolff. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1991. 492 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 57) Ln. DM 248,00

Der Sammelband, aus Anlaß seines 60. Geburtstages von zwei Schülern des Vf.s zusammengestellt, enthält die wichtigsten Aufsätze, die Traugott Holtz in 25 Jahren zur Geschichte und zur Theologie des Urchristentums geschrieben hat. Der älteste Beitrag stammt von 1964, der jüngste von 1990.

Die Studien werden in fünf Abteilungen präsentiert, die das breite Spektrum der exegetischen Arbeit des Vf.s widerspiegeln.

Die erste Abteilung versammelt fünf ganz verschiedene Untersuchungen zur „Überlieferung und Geschichte des Urchristentums": 1. Kenntnis von Jesus und Kenntnis Jesu. Eine Skizze zum Verhältnis zwischen historisch-philologischer Erkenntnis und historisch-theologischem Verständnis (1979); 2. Jesus-Überlieferung und Briefliteratur. Zur Frage des Ortes der Jesus-Überlieferung in der frühen Gemeinde (1985); 3. Überlegungen zur Geschichte des Urchristentums (1975); 4. Die Standespredigt Johannes des Täufers (1964); 5. Christliche Interpolationen in „Joseph und Aseneth" (1968).

Die zweite Abteilung ist thematisch stärker konzentriert: „Das Alte Testament im Neuen Testament." H. ist an diesem Problemfeld, das in den letzten Jahren gespannte Aufmerksamkeit geweckt hat, seit langem interessiert. Vier Beiträge sind ausgewählt: 6. Zur Interpretation des Alten Testaments im Neuen Testament (1974); 7. Das Alte Testament und das Bekenntnis der frühen Gemeinde zu Jesus Christus (1989); 8. Beobachtungen zur Stephanusrede Acta 7 (1965); 9. Zur Bedeutung der judengriechischen Terminologie für die Übersetzung des Neuen Testaments (1980).

In der dritten Abteilung sind elf Arbeiten zu „Paulus" vereinigt: 10. Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus (1966); 11. Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus (1974); 12. Der Antiochenische Zwischenfall. Galater 2,11–14 (1986); 13. Theo-logie und Christologie bei Paulus (1985); 14. Zur Frage der inhaltlichen Weisungen bei Paulus (1981); 15. Die Hoffnung der Kreatur bei Paulus (1980); 16. Das Kennzeichen des Geistes. 1. Kor 12,1–3 (1972). 17. Traditionen im 1. Thessalonicherbrief (1983); 18. „Euer Glaube an Gott". Zu Form und Inhalt von 1. Thess 1,9f (1977); 19. Der Apostel des Christus. Die paulinische „Apologie" 1. Thess 2,1–12 (1982); 20. Das Gericht über die Juden und die Rettung ganz Israels. 1. Thess 2,15f und Röm 11,25f (1989).

Die vierte Abteilung enthält zwei Arbeiten zur „Johannes-Apokalypse": 21. Gott in der Apokalypse (1980); 22. Die „Werke" in der Johannesapokalypse (1989).

Die fünfte Abteilung „Überblicke" vereinigt wiederum eine bunte Sammlung sehr verschiedener Arbeiten zur Hermeneutik und zu Themen ntl. Theologie: 23. Grundzüge einer Auslegung der Bergpredigt (1977); 24. Einführung in Probleme des Hebräerbriefes (1969); Erwägungen zum Thema Einheit und Vielfalt der Kirche nach dem Neuen Testament (1979); 26. Christus Diakonos. Zur christologischen Begründung der Diakonie in der nachösterlichen Gemeinde (1990); 27. Beobachtungen zu Umfang und Charakter der Schriftbegründung in der Confessio Augustana (1980); 28. Die deutsche Bibel. Erbe Luthers und Auftrag (1983).

Ein Nachweis der Erstveröffentlichungen, ein Stellenregister und ein Namen- und Sachverzeichnis beschließen den sorgfältig gedruckten Band.

Der Schwerpunkt liegt auf den Studien zu Paulus und besonders zum 1 Thess, den der Vf. kommentiert hat (EKK 13, 1986. ²1990). Darüber hinaus sind die Geschichte des Urchristentums und die Rezeption des AT im NT von besonderem Interesse. Alle Beiträge zeigen die umsichtige, abwägende, sorgfältige und nüchterne Art des exegetischen Arbeitens, für die auch die Monographien des Vf.s bekannt sind. Viele Beiträge haben ihren festen Platz in der exegetischen Diskussion bereits gefunden. Andere, die zuerst an abgelegener Stelle veröffentlicht worden sind, harren einer neuen Entdekkung.

Manche Untersuchung, die wieder abgedruckt worden ist, wird weiter kontrovers diskutiert werden: Geht die Standespredigt wirklich auf den Täufer zurück (zu Nr. 4)? Läßt sich das Christusbekenntnis der Urchristenheit tatsächlich einfach als Erfüllung der atl. Verheißungen verstehen (zu Nr. 7)? Hat Paulus tatsächlich auch als christlicher Missionar zunächst die Beschneidung propagiert (zu Nr. 11)? Wird durch das Evangelium die ethische Ordnung der Tora tatsächlich bestätigt (zu Nr. 14)? Ist der Kolosserbrief wirklich – selbst in einem weiteren Sinn – als paulinisch einzuschätzen (zu Nr. 15)? Hat es tatsächlich vom 1 Thess zum Röm keine Entwicklung des Paulus in seiner Einschätzung Israels gegeben (zu Nr. 20)?

Diese Fragen, wie immer zu beantworten sind, sollen freilich nur zeigen, daß die Beiträge des Vf.s nach wie vor aktuell sind und die exegetische Diskussion voranzutreiben vermögen. Der Sammelband erlaubt einen guten Überblick über das Forschungsgebiet von H. Die Beiträge verweisen, gerade im Zusammenhang gelesen, auf H.s besondere theologische Interessen: Neben der Erforschung der Geschichte Jesu und des Urchristentums bestehen sie nicht zuletzt in der Frage nach der Gottesrede im NT. Die Aufmerksamkeit für ihre Relevanz neu zu schärfen, ist nicht der geringste Vorzug des Bandes.

Die Aufsätze zeigen einen unbestechlichen Forscher, der sein Können und sein Engagement in den Dienst der Heiligen Schrift stellt.

Wuppertal Thomas Söding

Origeniana Quinta. Historica – Text and Method – Biblica – Philosophica – Theologica – Origenism and later Developments. Papers of the 5th International Origen Congress (Boston College, 14–18 August 1989). Hg. v. Robert J. Daly. – Leuven: University Press 1992. XVIII, 635 S. (BETL 105), kart. bfr 2700

In der vorliegenden Publikation faßt der Leiter des Colloquium Origenianum Quintum, R. J. Daly, 62 Vorträge und Diskussionspapiere zusammen, in denen Wissenschaftler in deutscher, englischer, französischer, italienischer und spanischer Sprache ihre Forschungsergebnisse vorstellen, wodurch das weitgefächerte internationale Interesse an dem lange Zeit verkannten, aber doch wohl bedeutendsten frühchristlichen Theologen repräsentiert wird.

Obwohl der Hauptakzent des Kongresses auf dem Thema „Origenes und die Philosophie" lag, dem 17 Beiträge gewidmet sind, tragen auch die übrigen Referate, die der Hg. schwerpunktmäßig den Bereichen des historischen Kontextes, der Methode der Text- und Schriftinterpretation, der Theologie und der weiteren Entwicklung zum Origenismus zuordnet, nicht unerheblich zum Kristallisationspunkt der Tagung bei, da Philosophie und Theologie im Werk des Origenes so eng miteinander verzahnt sind, daß eine Betrachtung anderer Aspekte diesen Hintergrund nicht ausblenden kann, sondern notwendigerweise miteinschließt und stets zu ihm zurückgeführt wird. Gleichzeitig erhält der Leser damit einen Leitfaden, um sich in der Vielfalt der sich teilweise überlagernden Thematik zurechtzufinden.

Da es nicht möglich ist, auf alle Beiträge einzeln einzugehen, möchte ich einige bedeutende Punkte hervorheben, die einen Fortschritt und zugleich einen Anstoß für die weitere Forschung beinhalten.

Dazu zählt die Beleuchtung der Schöpfungstheologie des Origenes, die nach der Verabschiedung des Newtonschen Weltbildes durch die moderne Physik überraschende Perspektiven für einen Dialog mit den Naturwissenschaften eröffnet.

Die Erörterung der unterschiedlichen Denkwege gegen Ende der Antike, als deren Exponenten Origenes und Plotin fungieren, wirft die Frage nach der Bewahrung und Weiterführung der Denkansätze des genuinen Platonismus auf.

Nicht minder bedeutsam ist die Erhellung der Rolle, die Origenes für die Kenntnis der Gedanken der uns nur namentlich bekannten Platoniker und Stoiker seiner Zeit spielt.

Weiterhin ist die Darstellung des Problems der Di- und Konvergenz zwischen philosophischer Textinterpretation und der Schriftexegese des Origenes aufschlußreich für seine Haltung als Bibeltheologe.

Von Interesse ist ebenfalls die Wirkung, die Origenes durch das Hauptwerk des Johannes Scotus Eriugena, *De divisione naturae*, und durch dessen im 12. Jh. entstandenen Auszug im *Clavis physicae* auf die beginnende Scholastik ausgeübt hat.

Insgesamt betrachtet stellen die Referate nicht nur ein für den Origenesforscher nützliches Instrumentarium dar, das zudem durch gut gegliederte Indices erschlossen wird, sondern vermitteln dem interessierten Leser den Eindruck, daß die Beschäftigung mit einem frühchristlichen Vf. nicht den Eintritt in ein verstaubtes Antiquitätenkabinett bedeutet.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Aphrahat: **Demonstrationes** (Unterweisungen). Aus dem Syrischen übers. und eingel. v. Peter Bruns. Teilband I/II. – Freiburg: Herder 1991, S. 1–280 S. / VI, 281–629 S. (Fontes Christiani 5/1 / 5/2), geb. DM 44,00 / DM 53,00

Die syrisch geschriebenen *Demonstrationes* oder „Darlegungen" Aphrahats, des persischen Weisen, gehören zu den wichtigsten uns überlieferten Schriften des syrischen Christentums im vierten Jh. Von diesem Werk gab es bisher nur eine, auf einer älteren Edition von Wright basierende, deutsche Übersetzung von Bert (Leipzig 1888). Am Anfang unseres Jh.s war der Text von Parisot in der Patrologia Syriaca – unter Verwendung mehrerer Manuskripte und mit einer lateinischen Übersetzung versehen – neu herausgegeben worden. Bruns (B.) hat sie jetzt neu ins Deutsche übersetzt und damit das Werk vielen – Theologen, Studenten und sicher auch interessierten Laien – zugänglich gemacht.

Die 23 Unterweisungen sind einem breiten Themenspektrum gewidmet und enthalten z. B. Darlegungen über den Glauben, die Liebe, das Fasten, das Gebet, die Auferweckung der Toten, den Messias, den Sohn Gottes, den Sabbat, die Armenversorgung, die Bundessöhne, die Büßer, die Verfolgung, die Beere usw.

Die Edition ist mit einer Einleitung versehen. B. behandelt darin die Überlieferung des Werkes, die Datierung und seine literarische Integrität sowie die Form und den Stil der Darlegungen. Er schildert – soweit bekannt – das Leben und die Person des Verfassers. Weiter geht B. auf die literarischen Quellen und Traditionen ein, die von Aphrahat benutzt worden sind: die heilige Schrift und ihr Umfeld sowie die kirchlichen Traditionen und untersucht das geistige Umfeld der syrischen Kirche, besonders Aphrahats Beziehungen zum heidnischen Perserreich und zum Judentum. Im folgenden stellt B. die theologischen Grundzüge heraus und legt kurz das Verständnis des christlichen Lebens nach Aphrahat dar mit einem besonderen Augenmerk auf Ethik und Frömmigkeit sowie auf die Sakramente. Anthropologie und Eschatologie Aphrahats sind Themen eines weiteren Kap.s. Die Einleitung schließt mit einigen Bemerkungen zur Übersetzung.

Hier und da wirft B.s Übersetzung Fragen auf, z. B. in der Darlegung V,1, wo das syrischen Perfektum t't' (Bd I, S. 157; Parisot, Sp. 184,11) als Präsens übersetzt worden ist. 'tt wird von Bruns als „kommt" übersetzt, gleichwie das Imperfekt 'tt in dem vorangehenden Agraphon. M. E. deutet Aphrahat das Agraphon hier nicht in seinem allgemeinen Sinn, sondern in bezug auf die historische Situation im römischen und im persischen Raum. Er bringt den Kontrast zwischen dem Guten, das schon zum Volk Gottes gekommen ist ('tt), und dem Bösen, das durch das vom Bösen zusammengezogene Heer geweckt worden ist, zum Ausdruck. Das Gute ist das Christentum, dessen Segen bei demjenigen bleibt, durch den es gekommen ist, d. h. den gerade gestorbenen römischen Kaiser Konstantin. Er, der erste christliche Kaiser, ist für Aphrahat der Repräsentant der göttlichen Verheißung, die zu den Menschen gekommen ist. Der persische Großkönig hingegen vertritt mit seinem heidnischen Heer das Böse, dessen Unheil nicht nachlassen wird.

Auch die Übersetzung des Syrischen *b'rz* (Darlegung V,2) durch „im geheimen" (Bd I, S. 158; Parisot, Sp. 185,4) ist fraglich. Im Kontext wäre verdeckt wohl besser gewesen – nicht nur, weil deutlich ist, daß Aphrahats Darlegungen nicht für einen einzelnen Leser bestimmt waren und daß die Drohung den Persern gegenüber Vorsicht forderte, sondern besonders auch, weil Aphrahat manche Beispiele gibt, die diese Interpretation unterstützen.

B.s Anliegen war es, das syrische Original dem Sinngehalt nach verständlich zu machen und den Text auch im Deutschen lesbar wiederzugeben. Es ist ihm gelungen, die den meisten westlichen Lesern unbekannten aber wertvollen Gedanken Aphrahats zugänglich zu machen. Dafür verdient er unsere Anerkennung.

Utrecht Corrie Molenberg

Bruns, Peter, **Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen.** – Bonn: Borengässer 1990. XXIV, 243 S. (Hereditas, Studien zur Alten Kirchengeschichte, 4), geb. DM 48,00

Das Christusbild des im 4. Jh. lebenden christlichen Autors und angeblichen Mönchs Aphrahat, der als der „Persische Weise" bekannt geworden ist, wird von Peter Bruns in diesem wichtigen Beitrag über die Theologie und besonders die Christologie im syrischen Sprachbereich dargestellt.

Im Anschluß an die früheren Studien zu den 23 *Demonstrationes* – Darlegungen oder Unterweisungen – Aphrahats (verfaßt zwischen 337 und 345) wird das darin erkennbare Christusbild von B. als ein solches bewertet, das „räumlich und sprachlich abseits von der römisch-hellenistischen Kulturwelt" entwickelt worden und „auf einem eigenen semitischen Wege der Christusdeutung" entstanden ist.

Die Einleitung, in der die Forschungsergebnisse seit dem 19. Jh. dargestellt werden, zeigt schon B.s Interesse am Verhältnis Aphrahats zum zeitgenössischen Judentum und an der relativen Eigenständigkeit der syrischen Theologie gegenüber der – westlichen(?) – Orthodoxie, wie auch seine besondere Aufmerksamkeit für den praktisch-asketischen Charakter der Darlegungen Aphrahats.

Das erste Kap. stellt die Christologie Aphrahats – „des ersten großen Schriftstellers der persischen Kirche" – in den größeren historischen und religionspolitischen Zusammenhang.

Schriften aus den ersten Jh.en des syrischen Christentums sind nur spärlich vorhanden. Wenn B. aber am Anfang des ersten Kap.s in bezug auf Aphrahats Werk sagt, daß „die Quellen zur ältesten Geschichte der ostsyrischen Kirche äußerst spärlich fließen", introduziert er einen Anachronismus: Von einer Trennung zwischen den beiden syrischsprachigen Kirchen, der westsyrischen monophysitischen (Jakobitischen) Kirche und der ostsyrischen dyophysitischen (Nestorianischen) Kirche, ist in diesem Jh. Aphrahats noch gar nicht die Rede, wie es auch aus der Fortsetzung des ersten Kap.s deutlich wird. Ebenso wirken Ausdrücke wie „Assyrien" verwirrend.

Aphrahat hat, so bemerkt B. im zweiten Kap., als Hauptquelle die Heilige Schrift benutzt. Er wußte sich der Tradition der Gesamtkirche verpflichtet.

Ob die Andeutung „unsere weisen Meister", wie Aphrahat sie gelegentlich verwendet, auf mündliche Traditionen hinweist – wie B. annimmt – ist fraglich. Der Titel „Weiser" kann sowohl auf einen christlichen als auch auf einen jüdischen Gelehrten deuten. Noch in der exegetischen Literatur im 8. und 9. Jh., z. B. bei Išoᶜ bar Nun und Išoᶜ dad, werden derartige Andeutungen benutzt, die unbedingt auf geschriebene Quellen hinweisen.

Anschließend diskutiert B. die Christologie einiger frühsyrischer Quellen: die Überreste der Werke Tatians und Bardaiṣans, die Oden Salomos, das Thomasevangelium, die Thomasakten und die syrische Didaskalie, deren Herkunftsort der Raum östlich von Antiochia sein soll. Dieses Gebiet war damals durch Zweisprachigkeit und wechselseitige Beeinflussung gekennzeichnet. Teilweise stimmen die Christusbilder dieser Quellen überein, teilweise sind sie unterschiedlichen Charakters. B. sieht eine Bandbreite „vom überschwenglichen Pathos der Volksfrömmigkeit bis hin zur kühlen und berechnenden Diktion der kosmologischen Spekulation" und spricht von einem Zurücktreten der geschichtlich irdischen Erscheinungsweise Christi „zugunsten eines kosmologischen Prinzips, das als Schöpfungsmittler zwischen Einheit und Vielheit oder als ordnendes Wort Gottes verstanden werden kann".

Die Thomastradition und die Oden Salomos entwerfen nach B. „ein sehr volkstümliches Christusbild, das stark an der alltäglichen Praxis und der Spiritualität des einzelnen Gläubigen orientiert" und von Mystik geprägt ist. Es ist die Rede von der Einheit von Erlöser und Erlösten, häufig verbunden mit dem Bild des Brautgemachs, einem Leitmotiv der frühsyrischen Literatur. Christus trägt die Züge eines Lehrers der erlösenden, göttlichen Erkenntnis, die eine radikal-asketische Ethik hervorruft.

Der volkstümliche Charakter dieser Christusverkündigung – so B. – bringt es mit sich, daß „mehr zu Christus gebetet als über ihn reflektiert wird". Die Frömmigkeit der Thomasakten sei ausgesprochen christozentrisch. B. zufolge übernimmt die frühsyrische Literatur das reiche Erbe orientalischer Lyrik. Er stellt weiterhin heraus, daß „die häufige Verwendung von Bildern und mythi-

schen Stoffen der Christusverkündigung eine besonders farbige Note verliehen hat" und diese „in der theologischen Erkenntnislehre der syrischen Väter einen hervorragenden Platz" hat.

Plädiert seine Bemerkung nicht eher für statt gegen jede theologische Reflexion in dieser Literatur, und sei es auch nur im Hintergrund? Ist die erzählende Literatur, besonders die der Thomasakten, die ein sehr radikal-asketisch geprägtes Christentum repräsentieren, überhaupt volkstümlich? Man kann sich fragen, ob das Absprechen der Reflexion nicht viel mehr unsere Vertrautheit mit dem griechischen Denken und der westlichen Theologie als das Verstehen semitischer Ausdrucksart mit ihren reichen Bildern und ihrem narrativen Charakter widerspiegelt. Das gleiche gilt für den Vorrang von Doxologie und Heilsökonomie vor der metaphysischen Spekulation.

Das Geheimnis der Einheit und Vielheit Gottes wird in der behandelten Literatur nicht wie im Westen mit dem Begriff der Person zum Ausdruck gebracht, sondern mit der Redeweise von den drei Namen Gottes. Die Wesenseinheit ist aktuell im Willen, in der Kraft und der Herrlichkeit Gottes.

Neben der Einheit von Göttlichem und Menschlichem in Jesus Christus, die in den Oden Salomos schon in einer Zwei-Söhne-Christologie ausgeführt und im 4. und 5. Jh. weiter durchreflektiert wird und schließlich in die Zwei-Naturen-Lehre der ostsyrischen Kirche mündet, ist es die Idee der Präexistenz Christi, die in der frühsyrischen Literatur in verschiedener Weise aufgegriffen wird. Diese Präexistenz wird im Denken Gottes, aus dem der Logos beim Schöpfungsakt hervortritt, verankert. Dazu kommt die enge Verschränkung von Pneumatologie und Christologie. Der Logos ist der Schöpfungsmittler, der Messias, der Schöpfungs- und Heilswille Gottes oder sogar, wenn mit Moses identifiziert, das wahre Gesetz. Christus ist – von der Adam-Christus-Typologie her verstanden – der wahre Mensch, wie er im Anfang von Gott konzipiert worden ist, sowie jener Mensch, zu dem jeder Gläubige am Ende erlöst werden soll. Durch strenge Askese wird die Bipolarität in den Menschen aufgehoben, d. h. Anfang und Ende fallen zusammen. Nur die Ideen Bardaisans sind hier die Ausnahme.

Die literarische Arbeit des Aphrahat, der in der Vergangenheit schon viele Studien gewidmet worden sind, wird im dritten Kap. vorgestellt. Form und Stil der Auslegungen, das Leben und die Person des Verfassers, seine Beziehungen zum heidnischen Perserreich und seine Beziehungen zum Judentum sind Themen der Untersuchung.

B. folgert schon aus den Titeln der einzelnen Darlegungen, daß Aphrahat sich nicht besonders mit dem persischen Heidentum auseinandergesetzt hat. Nur mühsam – so B. – sind in Aphrahats Werk polemische Untertöne gegen die persische Religion zu hören und auch Auseinandersetzungen mit dualistischen Strömungen sind selten. Die politische Lage im Perserreich soll nach B. eher als die religiösen Auffassungen für die syrische Kirche problematisch gewesen sein.

B. stellt sich auf die Seite derjenigen, die in den *Demonstrationes* nicht nur antijüdische Polemik, sondern auch einen großen Gehalt jüdischer Traditionen vorfinden. Aphrahat sei besonders bemüht, den Heilsanspruch jüdischer Gebräuche abzuweisen zugunsten des christlichen Glaubens. – Es ist jedoch zu fragen – auch wenn man Aphrahat seine Vertrautheit mit dem Alten Testament und den jüdischen, auch exegetischen, Traditionen nicht absprechen kann und will –, ob Aphrahat seine Kenntnisse nicht zum größten Teil durch die eigene christliche Tradition, die so viele Charakteristika mit der jüdischen Tradition teilt, erworben hat. Fraglich ist ferner, ob Aphrahat seine Kenntnisse für eine direkte Auseinandersetzung mit dem jüdischen Teil der Bevölkerung angewendet hat, oder ob er nicht eher durch eine dem Anschein nach antijüdische Polemik den Glauben seiner Mitchristen stärken wollte. War es nicht gerade die religiöse Lage im Perserreich mit ihrer dualistischen, jedoch weltbejahenden Religion, die Aphrahat aufforderte, die Differenzen zwischen den beiden monotheistischen Religionen Judentum und Christentum sichtbar zu machen?

Asketik und Christusnachfolge als die wichtigsten Aspekte gelebter mönchischer Frömmigkeit werden im vierten Kap. diskutiert neben Hymnen, Doxologien und Glaubensbekenntnissen. In der typologischen Exegese Aphrahats sieht B. – so eine wichtige Feststellung – sowohl ein apologetisches Mittel gegen jüdische Einwürfe als auch die nahtlose Fortführung des Judentums und zugleich seine eschatologische Überbietung.

Gegenüber der Welt des AT enthält die ntl. Realität ein Mehr an Heil. In der Heilstat Christi wird die Heilsmacht Gottes verwirklicht, und sie wird fortgesetzt in den Sakramenten der Kirche. – Es ist eine sehr wichtige Feststellung von B., daß bei Aphrahat atl. Typus und ntl. Wahrheit nicht auf einer Ebene liegen. Die Geschichte – weltliche Geschichte und Heilsgeschichte werden nicht unterschieden – hat zwei Niveaus, die gleichzeitig gegenwärtig sind und deren höchste Ebene (die göttliche Wirklichkeit) sich in der unteren (unsere „historische" Wirklichkeit) spiegelt. Gerade dieser Aspekt der Typologie ist es, der in der Exegese der späteren ostsyrischen Kirche von besonderem Gewicht ist.

Die christologischen Themen sind Inhalt des fünften Kap.s: die Gottheit Christi (mit einem Exkurs zur Gottheit Moses'); die Präexistenz Christi: sein vorirdisches Leben, die Rezeption der johanneischen Logoslehre, die Trennung von der Wesenheit des Vaters und die Naturen Christi, der *kyânâ*-Begriff bei Aphrahat.

B. zeigt, wie Aphrahat die Kontinuität von Judentum und Christentum betont, wie er, so wie auch später Ephräm (Comm. in Diat. XIX,15 [arm.]), den Gottesnamen nicht nur für Gott verwendet und im Rahmen seiner anthropologischen Ausführungen zur Adam-Christus-Parallele auf die wechselseitige Bezogenheit von Gott und Mensch verweist, und wie eng Anthropologie und Christologie bei Aphrahat verknüpft sind. Die christliche Verehrung Jesu wird von der heidnischen Verehrung des Königs abgegrenzt, die – so B. – von manchen Juden gepflegt wurde.

Polemisiert Aphrahat hier nur gegen Juden, die den Perserkönig zwar nicht als ihren Schöpfer verehren, ihn jedoch als Gott anbeten? Sind die „Adamskinder" nur als die Juden zu verstehen? Aus einer Fußnote von B. in seiner deutschen Übersetzung der *Demonstrationes* (XVII,8) geht hervor, daß die Perser selber einen terminologischen Unterschied zwischen dem Hochgott und dem sterblichen Großkönig kannten. Es läßt sich denken, daß Aphrahats Polemik hier indirekt gegen die Praxis der Perser gerichtet war und zum Ziel hatte, die Christen, die dem König diese Verehrung verweigerten – eine Verweigerung, die in der Zeit Schapurs II leicht zur Verfolgung führen konnte (vgl. das Zitat Schapurs, S. 22) –, zu ermutigen und sie zum Disput auszurüsten. Die 21. Darlegung zur Verfolgung der Christen zeigt uns, wie der Disput mit einem Juden tatsächlich zu diesem Ziel angewendet wird.

Christus war – so Aphrahat – wie Adam und alle Menschen vom Anfang bei seinem Vater, er wurde vom Anfang her – men q^{e}dim – von ihm gezeugt, und als Sohn Gottes wohnte er im Denken des Vaters. Er ist nicht Sohn Gottes im ontologischen Sinn als Hypostase der Trinität. Wort Gottes ist er, insofern er mit der den Menschen zugewandten Seite identisch ist. Das Wort Gottes ist aber nicht unbedingt mit ihm verbunden. Man kann sich fragen, ob nicht dieses unnizänische Bild Christi, nach dem der Sohn durch die Zeugung dem Menschen völlig gleich gemacht worden ist, einen guten Nährboden geformt hat für die Entwicklung des späteren Dyophysitismus, in dem das völlige Menschsein neben dem vollen Gottsein Christi herausgestellt wurde. Gottessohnschaft ist daher bei Aphrahat im wesentlichen das Ergebnis göttlicher Erwählung und der realisierten Nachahmung Gottes. Die Fähigkeit dazu ist dem Menschen aufgrund seiner exponierten Stellung in der Schöpfung gegeben, ein Aspekt der Anthropologie Aphrahats, der im siebten Kap. dieses Buches wiederaufgenommem wird.

Diesem anthropologischen Ansatz entsprechend bildet „Christus das Höchstmaß des menschlich Möglichen", und so hat der Mensch die Möglichkeit, die Erkenntnis des Schöpfers zu erwerben. Es wird deutlich, daß diese Gedanken nicht in unbearbeiteten Boden fallen, wenn kaum ein Jh. später, Theodor von Mopsuestia den Menschen als Gipfelpunkt der Schöpfung bezeichnet; wenn er dem angenommenen Menschsein Christi Anteil an der Sohnschaft zuschreibt und glaubt, daß die Gerechten zusammen mit dem homo assumptus bei der endgültigen Auferstehung der Adoptivsohnschaft aus Gnaden teilhaft werden.

Aphrahat verwendet – so B. – eine „noch untechnische Begrifflichkeit" in der trinitarischen Diskussion. Auch zeigt sein Werk gewisse inhaltliche Übereinstimmungen mit syrischen Autoren, z. B. dort, wo die Trennung von Vater und Sohn mit der Ausbreitung und Verteilung von Lichtpartikeln verglichen wird. Er zeigt kein metaphysisches – ontologisierendes – Interesse, sondern benutzt eher die Ansätze und die Begrifflichkeit, die er in seiner Umwelt vorfand. So hat sein *kyânâ*-Begriff keine spezifisch abstrakte Bedeutung. Er deutet sowohl auf eine typische Eigenschaft oder die Natur einer Sache als auch auf ein konkretes Individuum.

Im christologischen Kontext heißt es, daß Christus seine Natur (*kyânâ*) verläßt, um sich mit unserer Natur zu bekleiden (lbs). Wir können letztlich an seiner Natur teilhaben, wenn wir ihm nachfolgen. B. verweist hier auf das Ankleiden, das in den Peschitta verwendet wird, und auf die starke Typisierung und Personifizierung Adam/irdisch und Christus/himmlisch.

Auch hier wird aus B.s Untersuchungen deutlich, wie oft Aphrahat Begriffe verwendet die in der späteren syrischen Literatur, z. B. in den Dezennien um die Wende vom 8. zum 9. Jh., von Theodor bar Koni und Išo^{c} bar Nun häufig angewendet werden.

Die Bedeutung der Namen und Bilder des Erlösers wird im ersten Teil des sechsten Kap.s, das den christologischen Namen gewidmet ist, behandelt.

B. verweist auf die Hochschätzung des Namens als Wesenszug des orientalisch-semitischen Denkens. Der Name bildet einen wesentlichen Bestandteil der Person und sagt etwas über seinen Träger aus. Die Anwendung des Namens sei oft mit dem Gedanken der Bevollmächtigung verbunden. Die enge Beziehung zwischen einem Namen und dessen Träger ist evident. Ephräm wird als wahrer Meister in der Verwendung des Namens als Mittel zur innerkirchlichen Polemik bezeichnet. – Dazu muß bemerken werden, daß Ephräms Anwendung der christologischen Namen wohl auf einen griechischen Einfluß hinweist (siehe Molenberg, Corrie: An Invincible Weapon. Names in the christological Passages in Ephrem's „Hymns on Faith" XLIV–LXV, in: OCA 236, V Symposium Syriacum 1988, Rom 1990, 135–142). Wie in den

Thomasakten und bei Ephräm benutzt Aphrahat den Namen – so B. – als Pendant zum westlichen *persona-prosopon*-Begriff. Aphrahat hätte so die ersten Ansätze für eine Theologie der Namen Gottes entwickelt.

Der Glaube ist – nach Aphrahat – nur fähig, Aussagen über die kommende Welt zu machen mit Bildern und Symbolen, die der sinnlichen Welt entnommen sind. Diese Symbole und Bilder, wobei die Bilder wie die Namen zur Erkenntnislehre Aphrahats gehören, weisen über diese Welt hinaus auf die göttliche Ebene und bilden so eine Brücke zwischen Immanenz und Transzendenz Gottes. B. zufolge kann die Welt Gottes, wie Aphrahat sie beschreibt, nur in einer unauflöslichen Einheit von Theologie und Poesie, Dogma und Spiritualität, nicht jedoch im spekulativen Denken erfaßt werden. B. schreibt Aphrahat einen bewußten Antirationalismus zu, aufgrund dessen dieser jedes Erforschen des göttlichen Geheimnis ablehnen würde. Dies sei auf die Aversion nichthellenisierter Kreise Syriens der griechische Philosophie gegenüber zurückzuführen, die der Meinung waren, Theologie sei eine Sache des Herzens oder des Empfindens, nicht des kühlen Verstandes. B. ist der Meinung, daß die Namen und Bilder Christi der „Christologie" Aphrahats einen offenen Charakter verleihen, weil die prinzipielle Unerschöpflichkeit seiner göttlichen Wirklichkeit nur annähernd durch eine Aufstapelung von Symbolen ausgesagt werden kann. Jede Definition schießt über das Ziel hinaus. Jedoch wird in diesen Namen und Bildern Christi nicht nur etwas über sein Wirken, sondern auch Ontologisches über ihn ausgesagt.

Die Bilder und Symbole Aphrahats sind, so stellt B. heraus, nicht nur geeignet, den spirituellen Gehalt seines Werkes zu vermitteln, sie laden den Gläubigen auch zum existentiellen Nachvollzug der christlichen Botschaft ein. Aphrahats soteriologische Bildsymbolik „wird zum Movens einer radikalen, auf Weltentsagung hingerichteten Ethik". Der eine Christus wird den Gläubigen in mannigfaltigen Bildern vorgeführt, die den menschlichen Erfahrungsbereichen entnommen sind. Mit Hilfe dieser Bilder wird der Glaube der Menschen geweckt und gestärkt, und es wird für sie – und letzten Endes auch durch sie – die Universalität des Heilswerkes Christi sichtbar.

Die großen heilsgeschichtlichen Themen – Christus als Träger und Mittler des Geistes, die Inkarnation und der Hinabstieg Christi zur Scheol – bilden die Themen des siebten Kap.s.

Der Mensch soll – Aphrahat zufolge – den durch die freie Tat der Sünde verlorenen Geist Gottes, der nur von Christus vermittelt wird, wiedergewinnen. Bei der Taufe wird ihm der Geist wieder zuteil, wenn auch nur vorläufig. Nur durch ein weiteres, gottgefälliges Leben, durch Reinheit und asketische Enthaltsamkeit und mit Hilfe der Fürbitte Christi ist es einem Gläubigen bei der Auferstehung möglich, des göttlichen Geistes (rwhᶜ) teilhaft zu werden und den paradiesischen Urzustand wiederzugewinnen. Der Geist ist das Medium durch das Gott bzw. sein Gesalbter im Menschen Einwohnung nehmen.

Die Inkarnation Christi oder – der syrischen Terminologie entsprechend – das „Anlegen des Leibes" (lbs pgr'), das von Christus übernommen ist, ist in der frühsyrischen Literatur auch in anderen Schriften auf diese Weise vorgestellt worden, z. B. in den Thomasakten und den Doctrina Addai. Auch in der späteren syrischen Literatur, der monophysitischen westsyrischen sowie der dyophysitischen ostsyrischen, ist diese Formulierung, wenngleich mit unterschiedlicher Bedeutung, übernommen worden. Von Aphrahat, bei dem das Bekleidungsschema besonders als die Bekleidung mit der Herrlichkeit und Ehre Gottes verbunden ist, wird die Menschwerdung Christi nur mit Hilfe dieses Schemas ausgedrückt. Nur mittels des Leibes Christi ist für den Menschen die Erlösung, das Anziehen des himmlischen Gewandes möglich.

Der Hinabstieg Christi zur Scheol ist ein weiteres, von Aphrahat benutztes, heilsgeschichtliches Thema. Dieser Hinabstieg bedeutet für Aphrahat das Ende jeder menschlichen Aktivität. In der Scheol befindet der Mensch sich in einem schlafähnlichen Zustand, der erst am Tage des endgültigen Gerichts endet. Der Tod wird personifiziert dargestellt als derjenige, der im Kampf nicht nur mit Christus, sondern bereits mit Elija, Elischa und Jona durchfällt. Die Scheolfahrt Christi, die eine rein soteriologische Bedeutung hat, wird mit dem Durchzug durch das Rote Meer verglichen. Christus siegt über den Tod und wird zusammen mit einigen erweckten atl. Gerechten ausgespieen. Wie diese sind es nur die Gerechten, die des Gerichtes teilhaft werden sollen.

Im achten Kap. zieht B. die Schlußfolgerungen aus seinen Untersuchungen zu dem Christusbild Aphrahats.

Der ersten Teil ist dem Verhältnis von syrischem Sprachdenken und nizänischem Dogma gewidmet. B. versucht, Aphrahats Position gegenüber den zentralen Aussagen des Konzils zu orten. Er ist der Ansicht, Aphrahat sei von der hellenistischen Sprach- und Denkwelt unberührt geblieben. Sprachliche Barrieren standen – so B. – der Rezeption von Konzepten wie „Logos", „*melta*" oder „*itya*" durch Aphrahat im Wege. Die vom Konzil verwendeten griechischen Begriffe wurden „nicht bloß rezipiert, sondern wirklich übersetzt" in einen anderen Kultur- und Denkhorizont. Besonders der dynamische Charakter des frühsyrischen *kyânâ*-Begriffs hatte die Idee vom Erlösungswerk Christi als dynamischen Prozeß, der sich zwischen dem Hinabstieg in die irdische Natur und der Aufnahme Christi in den Himmel vollzieht, hervorgerufen. In diesem Prozeß ist die Menschheit Christi als Unterpfand für die endgültige Erlösung schon bei Gott angekommen. Sprachliche Gründe hätten die Beeinflussung des Gedankenguts der östlichen Kirchen durch die Entscheidungen von Chalkedon verhindert.

Man kann sich fragen, was hier primär war: War es die syrische Sprache, die der Übermittlung der Ideen des Chalkedon-Konzils im Wege stand oder waren es die theologischen Konzepte, die sich innerhalb der syrischsprachigen Kirche schon geformt hatten, die diese Übermittlung verhinderten? Und welche Einflüsse haben zur Formation dieser Konzepte beigetragen? Es ist wahr, daß Aphrahat die Terminologie Nizäas nicht verwendet. Es ist auch wahr, daß seine Christologie in Beziehung zur christlich-monastischen Spiritualität und Praxis steht. Wenn man aber Aphrahats „semitischem Glaubensverständnis" jede systematische Reflektion abspricht und ihm nur „einen Bilderbogen christologischer Impressionen" zuschreibt, tut man dem syrischen Vf. wohl unrecht. B. selbst betont mit Nachdruck in seinen Schlußbemerkungen die starke Verankerung der Pluriformität der frühsyrischen Aussagen über Jesus Christus in der Eigenart des frühsyrischen Denkens. Die Eigenart dieses frühsyrischen Christentums im Vergleich zur westlichen Tradition findet in den letzten Dezennien mehr und mehr die Anerkennung, die sie verdient. B. zeigt seinen Lesern, wie das Christusbild Aphrahats gerade in diesem frühsyrischen Christentum seinen Platz hat. Da Aphrahat in seiner Ausarbeitung dieses Christusbildes ausgiebig atl. Traditionen und Symbole benutzt, sie jedoch durch sein typologisches Verfahren auf eine andere, höhere Ebene bringt, macht deutlich, daß er ein christlicher Theologe ist, dem das atl. Gedankengut sehr vertraut ist. Darüber hinaus verwendet er Bilder und Themen, die nicht nur aus der syrischsprachigen Literatur stammen, sondern auch z. B. aus Tatians *Oratio ad Graecos* bekannt waren. Ihm eine „semitische Christologie" oder eben eine „Christologie im semitischen Kontext" zuzuschreiben, ist m. E. nicht angebracht. Aphrahat ist ein Repräsentant der christlichen syrischsprachigen Kirche, einer Kirche also, die sich einerseits im oströmischen Gebiet, andererseits im sasanidischen Bereich weiterentwickeln sollte. Dieses syrischsprachige Christentum der ersten vier Jh.e bildet den Kontext der Christologie Aphrahats und nur im Rahmen einer Gesamtstudie der Christusbilder dieser spezifischen Gestalt des Christentums im vorderen Orient wird es möglich sein, Aphrahats Christologie richtig einzuordnen. Zu einer derartigen, wünschenswerten Studie hat B. das seinige beigetragen.

Utrecht Corrie Molenberg

Studer, Basil: **Dominus Salvator.** Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter. – Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1992. 551 S. (Studia Anselmiana, 107), kart. Lit. 82 000

Die 15 Aufsätze dieses stattlichen Sammelbandes waren in den Jahren 1972–1990 bereits publiziert und sind hier chronologisch gereiht. Natürlich haben ihre Ergebnisse durch den Fortgang der Forschung inzwischen einiges von ihrem Neuheitscharakter eingebüßt. Aber der Band zeigt, wie bedeutend Studers Arbeiten allein im Themenbereich der patristischen Soteriologie sind und wie groß seine Kompetenz für das 3./4. Jh. Bemerkenswert auch die Veranlassung und Anlage der meisten Beiträge: St. nimmt seinen Ansatz jeweils an konkreten Punkten der gegenwärtigen Forschung, arbeitet Anregungen, Hinweise und offene Fragen anderer auf, gewinnt dabei immer interessante Neuigkeiten und macht dadurch den jeweiligen Fortschritt in der Erkenntnis für den Leser erkennbar und nachvollziehbar. – Man kann Aufsatz-Bände dieser Art nicht wirklich rezensieren, weil das notwendigerweise zu pauschal oder aber endlos wird.

Ich will indes auf St.s gesammelte Arbeiten nicht nur hingewiesen haben, sondern stichwortartig doch wenigstens für den Leser notieren, was er sich thematisch und ergebnismäßig von der Lektüre erwarten darf, zumal die Aufsätze jetzt so bequem greifbar sind.

I. Die Untersuchung über das „Consubstantialis Patri – Consubstantialis Matri" (29–66) zeigt die Herkunft der Rede vom doppelten *consubstantialis* Christi (sc. *Patri et matri*) bei Leo I. und anderen aus der apollinaristischen Polemik gegen den Arianismus.

II. Als besonders hilfreich hat sich seit seiner Erstveröffentlichung (1972) der Aufsatz „Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lateinischen Übersetzung von Origenes' De Principiis" (67–89) erwiesen. Seine Verdienste um die Rekonstruktion der Dogmatik des Origenes (hinter dem Rufinschen Origenes) sind unbestritten (in dem mir vorliegenden Exemplar der Sammlung sind die Seiten 80–97 falsch gebunden). Unbefriedigend finde ich allerdings das Endurteil über Rufins Übersetzerarbeit, das dahin lautet, daß Rufin auch ohne apologetische Tendenz zugunsten des Origenes allein aufgrund der inzwischen stattgefundenen Entwicklung der Theologie zu einer adäquaten Übersetzung nicht imstande gewesen wäre: „Seine Übersetzung wäre in jedem Fall eine Interpretation, eine

'traditio', ein Verrat gewesen, oder sagen wir treffender, eine lebendige, persönlich erlebte Überlieferung" (89). Da hätte der Leser eine entschiedenere, hermeneutisch abgestützte Beurteilung begrüßt.

III. In seiner anti-arianischen Auslegung von Ps 23,7–10 in *de fide* IV, 1–2 folgte Ambrosius der griechischen Tradition, insbesondere Origenes (91–119).

IV. Auf die Predigt-Exegese Leos d. Gr. hat Augustins Exegese weitreichenden Einfluß gehabt. Im Vergleich der beiden Ausleger wird Leos Arbeit „eine Note orthodoxer und liturgischer" und rhetorisch besser eingeschätzt, für Augustin indes „theologische Tiefe und menschliche Frische" reserviert (121–139).

V. Die subtile Studie zur augustinischen Antithese von *sacramentum* und *exemplum* (141–212), zumal in *trin. IV*, bewegt sich weitgehend im selben Problembereich wie die vorausgegangene über Augustin und Leo und demonstriert den von St. favorisierten Weg vom methodologischen Interesse an der patristischen Argumentationsweise zur theologischen Thematik (Soteriologie) der analysierten Texte.

VI. Die Bedeutung der Auferstehung Jesu in PA des Origenes ist, bei ungleicher Verteilung des Themas auf PA einerseits, auf die übrigen Schriften des Origenes andererseits (in PA sehr spärlich, ansonsten einigermaßen häufig), in der apologetischen und der soteriologischen Perspektive zu sehen, unter denen sie bei Origenes bei nur mäßigem theologischen Rang, aber immerhin akzentuiert ist (213–250).

VII. Schwierig ist die Frage zu beantworten, ob in der Rezeption des Logos-Begriffs aus der Philosophie für die Christologie im 2. Jh. (Justin) eine differenzierte christologische Kalkulation eingeführt wurde, deren Postulate rekonstruierbar sind, deren Motive heute wie damals einleuchten und deren apologetische Überlegungen sehr weitsichtig waren. „Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers" ist St.s Überschrift zu dieser Problematik (251–268). An den Facetten des Logos-Begriffs, wie Justin ihn entwarf (Christus als Lehrer) illustriert St. dessen Eignung, das Geschichtsbild, die Gegenwart Gottes in der Welt seit je, die Präexistenz Christi, seine Besonderheit („wirklich Gott und trotzdem vom Vater verschieden") zu interpretieren und zu verteidigen.

Es folgen zwei Untersuchungen zur Funktion der Begrifflichkeit „gerechter, Gerechtigkeit" (VIII: „Le Christ, notre justice, selon saint Augustin", 269–325) und „Gnade" (IX: „Grace in the Works of St. Augustine", 327–346) und der Soteriologie Augustins: Es handelt sich um weniger bedeutend bleibende, aber doch nicht bedeutungslose Elemente seiner Niedrigkeits-Christologie, deren größere Ausdehnung in der Theologie Augustins durch Nikaia und dessen Christologie vom Logos des Universum, vom Topos Exemplum und dem erdrückenden Gewicht der Gnade verhindert wurde.

Im Artikel X über den „Personbegriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre" (347–368), der zum Vergleich auch den trinitarischen Personbegriff Augustins einbezieht (359–367), werden sehr merkwürdige Zielsetzungen und Zusammenhänge in der frühen Entwicklung des Personbegriffs offengelegt.

XI. Die interessante Frage: „Augustin et la foi de Nicée" (367–400) wird auf dem Boden der Vorarbeiten von H. J. Sieben u. a. gestellt. Augustin behandelt das Symbolum von Nikaia, mit dem er dogmatisch ohne Abstrich übereinstimmt, als sehr genaue Vorgabe des Glaubens, zieht aber dem Buchstaben die inhaltliche Aussage als Form des persönlichen Glaubens vor.

XII. Seine Darlegungen zum „Gottesbegriff des heiligen Augustinus" (401–430), die St. zu Beginn dieses Artikels geschickt in der Vorliebe heutiger Theologen für dieses Thema bei Augustin sich brechen läßt, sind betont spirituell gehalten und sehr sorgfältig differenziert. Am neuplatonischen Gottesbegriff entschlossen, aber kritisch orientiert, gewinnt Augustin das kirchliche Profil seiner Gottesvorstellung von den beiden biblischen Gottesnamen her, wie er sie mit seinen Augen in Ex 3,14f versteht und unterscheidet (Gott „der ist" und „Gott der Väter").

XIII. Einen Ansatz von H. I. Marrou weiterführend, bringt die Abhandlung über „Delectare et prodesse. Zu einem Schlüsselwort der patristischen Exegese" (431–461) das Binom *delectare et prodesse* aus dem zeitgenössischen Literatur-Betrieb für die christliche Bibelauslegung zum Einsatz, wobei sie ausdrücklich die bisherige Vernachlässigung dieser Thematik dokumentiert. St. rückt hier das bemerkenswerte Verhältnis der patristischen Exegese zum zeitgenössischen Literatur-Betrieb ins Licht bzw. die Einsicht, „daß man die patristische Bibelerklärung allein vom antiken Schulbetrieb her voll verstehen kann" (460); wie in der griechisch-römischen Wissenschaft „der Kommentar die Grundlage des Unterrichts und der wissenschaftlichen Diskussion bildete, so gründete auch die Unterweisung in der *schola christiana* ganz auf der Lektüre und dem Studium der Heiligen Schrift" (460). Das ist exemplarisch daran zu studieren, wie sich in der christlichen Textauslegung die „Spannung zwischen Ausdruck und Inhalt, zwischen *verba* und *res*" wiederholt: Die *delectatio* übersteigt die Kategorie des Schönen und Gefälligen im Text, „um bei den *res* zu verweilen" (christlich: beim Mysterium Christi) (461). Das zeigt das Interesse am *prodesse* und der *utilitas* der patristischen Text-Kommentierung.

XIV. Weiter wird „der geschichtliche Hintergrund des ersten Buches *Contra Eunomium* Gregors von Nyssa" nach der kirchen- und theologiegeschichtlichen Seite hin zum Thema (463–498). Es geht um Gregors Kirchengemeinschaft bzw. Gruppenzugehörigkeit zum fraglichen Zeitpunkt, um sein volles Einverständnis mit Nikaia, um seine theologische Methode und ihre philosophischen Quellen u. a.

XV. Im letzten Aufsatz schließlich über „Augustine and the Pauline Theme of Hope" (499–533) sind drei Texte Augustins zu Glaube, Hoffnung und Liebe gewählt (*Soliloquia, En. in Ps 91; Encheiridion*). Sie sollen, zumal am Thema Hoffnung, zeigen, wie massiv Augustin sich bei dieser Thematik von Paulus beeinflussen hat lassen. Dieser Einfluß zeigt sich auch in der Unschärfe bei der Unterscheidung der drei zentralen Begriffe bzw. der durch sie signalisierten Realitäten.

Etwas seltsam mutet an, wie dieser reichhaltige Band präsentiert wird. Vom Vorwort, das Gerard J. Békés in einem eigentlich unüblichen Maß persönlich stilisiert hat, hätte man eher erwartet, daß es dem Leser und nicht dem Vf. St. gesagt wäre. Vorwort, Einleitung von St. und auch das Publikations-Verzeichnis St.s erwecken den Eindruck, St. sei Jubilar und bekomme daher diesen Band aus seinen Arbeiten gewidmet, aber S. 17 erfährt man, daß es sich bei der Einleitung einfach um einen „Rückblick" St.s handelt, und S. 18 dann, daß St. seinerseits diesen Band jemand anderem (sc. Abt Leonhard Bösch) zu dessen 80. Geburtstag widmet (dto. die lateinische Widmung auf dem ersten Blatt des Buches). Das verwirrt zunächst, tangiert aber den Inhalt der gesammelten Arbeiten natürlich nicht.

Regensburg Norbert Brox

Eder, Manfred: **Die „Deggendorfer Gnad"**. Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Franz Mußner. – Passau: Passavia Verlag 1992. 775 S. (Deggendorf. Archäologie und Stadtgeschichte, Bd. 3) geb. DM 48,00

Im Jahr 1337 soll von Juden in der Stadt Deggendorf eine Hostienschändung geschehen sein. Jedenfalls steht geschichtlich fest, daß 1338 die Deggendorfer Juden ermordet wurden, zur Strafe für ihren angeblichen Hostienfrevel. Im Zusammenhang damit entstand und entwickelte sich in Deggendorf eine bis in die jüngste Zeit dauernde Hostienwallfahrt zur „Deggendorfer Gnad", die ihren Ort in der Grabkirche, auch „Gnad-Kirche" genannt, besaß. Diese Wallfahrt hatte bis in unsere Tage herein einen antijudaistischen Charakter, den auch Inschriften, Plastiken, 14 Tafelbilder und Fresken bezeugen und der sonst vielfältig zur Geltung kam, etwa auch in einer bis in die Aufklärungszeit regelmäßig gebeteten „Juden-Litanei". Zudem hielt bis vor kurzem das sog. Mirakel – eine Kapsel mit den angeblich von den Juden geschändeten Hostien, eingebaut in eine Monstranz – die Erinnerung an die „Freveltat" wach.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die Stimmen immer lauter, die „Gnad-Wallfahrt" von allen antijudaistischen Reminiszenzen zu befreien und sie umzufunktionieren, etwa in eine „Eucharistische Sühnewallfahrt", was z. T. auch mit Erfolg geschehen ist, besonders hinsichtlich der jährlich stattfindenden „Gnad-Woche". Auch wurden der „Judenstein" unter der Empore der „Gnad-Kirche", auf dem der Hostienfrevel plastisch dargestellt war, und die Tafelbilder im Presbyterium entfernt. Aber immer noch erinnerte auch die umfunktionierte „Gnad-Woche" mehr oder weniger an die angebliche Freveltat.

Um endlich historische Klarheit zu schaffen, faßte die Regensburger Bistumsleitung auf Anregung des Weihbischofs Karl Flügel am 18. September 1984 den Entschluß, den Inhaber des Lehrstuhls für Kirchengeschichte des Donauraumes in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Univ. Regensburg, Prof. Dr. Karl Hausberger, um die Vergabe und Betreuung einer wissenschaftlichen Untersuchung zur „Deggendorfer Gnad" zu bitten. Hausberger fand in seinem Assistenten Manfred Eder, einem gebürtigen Deggendorfer, den richtigen Mann zur Erledigung dieser Aufgabe. Die Untersuchung liegt nun in Buchform vor, mit einem Vorwort des Deggendorfer Oberbürgermeisters und einem Geleitwort von mir. Wer sich die Mühe macht, das umfangreiche Werk, das mit einer reichhaltigen Illustration ausgestattet ist (über 130 Schwarzweißabbildungen und 35 Farbtafeln!), durchzuarbeiten, staunt über die kaum mehr zu überbietende Akribie und die meisterliche Handhabung der historischen Methode, mit der M. Eder ans Werk gegangen ist. Eine Unmenge von Archiven, Quellen und einschlägiger Literatur wurden in die Untersuchung einbezogen.

Wie schon der Untertitel der Diss. sagt, behandelt Eder die Entstehung und Entwicklung der „Deggendorfer Gnad" „im Kontext von Theologie und Geschichte", wie auch die Gliederung der Arbeit beweist. Wenigstens die Hauptgliederung sei angeführt:

1. Teil: Grundlagen.

A. Das Zusammenleben von Juden und Christen bis zum Ende des Mittelalters. I. Die Ausgangsposition des Judentums in der vorchristlichen Antike, II. Der Scheidungsprozeß von Juden- und Christentum

in ntl. Zeit, III. Von den Kirchenvätern bis zu den Kreuzzügen, IV. Triumphierende Kirche und leidende Synagoge: Das christlich-jüdische Verhältnis im Hoch- und Spätmittelalter unter besonderer Berücksichtigung Bayerns, V. Die Juden in Kunst, Schauspiel und Eid des Mittelalters – ein Spiegelbild des jüdisch-christlichen Verhältnisses.

B. Das Altarsakrament im Mittelalter. I. Die Eucharistie in Theologie und Verehrung, II. Die Eucharistie als Gegenstand des Aberglaubens.

2. Teil: Die „Deggendorfer Gnad".

A. Die Entstehung der Wallfahrt. I. Schriftliche Quellen, II. Die Ablaßurkunden der Hl. Grabkirche, III. Gegenständliche Quellen, IV. Gesamtergebnis, das Eder auf S. 449 so formuliert:

„Nach Untersuchung aller erreichbaren schriftlichen und gegenständlichen Quellen läßt sich über die Entstehung der ‚Deggendorfer Gnad' folgendes aussagen: In einer überfallartigen Aktion Ende September oder Anfang Oktober des Jahres 1338 wurden die in der Stadt Deggendorf ansässigen Juden aus wirtschaftlichen Gründen (Schulden, Mißernte) ermordet. Im Laufe der darauffolgenden Jahre begann man – nunmehr in einer finanziell günstigeren Situation – mit dem Bau einer geräumigen Kirche innerhalb der Stadtmauer, die einem seelsorglichen Bedürfnis entsprach. Das Gotteshaus, das sich 1361 in Bau befand, konnte noch vor der Jh.wende im wesentlichen fertiggestellt werden. Die Kirche erhielt zwei im Mittelalter sehr häufige Patrozinien, indem sie den Apostelfürsten Petrus und Paulus sowie dem Leibe Christi geweiht wurde. Letzteres deutet keineswegs auf eine verübte Hostienschändung, sondern vielmehr auf ein hier errichtetes Heiliges Grab hin, das zusammen mit der ‚Imago pietatis' Objekt einer ausgeprägten Passionsfrömmigkeit war und der in verschiedener Hinsicht nach Jerusalem weisenden Filialkirche den schon im 14. Jh. gebräuchlichen Namen ‚Hl. Grabkirche' verlieh.

Da durch die Verbindung von Schmerzensmannkult und geschehenem Judenmord die Voraussetzungen zur Entstehung einer Hostienschändungslegende gegeben waren und sich hierdurch der wahre Grund des Verbrechens bemänteln ließ, kann es nicht überraschen, daß sich schon vor 1400 der Vorwurf eines jüdischen Hostienfrevels und wohl noch in der ersten Hälfte des 15. Jh.s eine vollausgeformte, stereotype und den tatsächlichen Hergang völlig entstellende Legende greifen läßt. Diese Hostienlegende wiederum verstärkte die in der spätmittelalterlichen Verehrung des leidenden Gottessohnes enthaltene eucharistische Komponente und drängte den Hl.-Grab-Kult zurück, zumal die Kirche im 16. Jh. ihre frühere Bedeutung als Stätte nächtlicher Anbetung am Grabe einbüßte. Auch die der Pfarrkirche gemeinsam mit der nur als ‚Capella' bezeichneten Grabkirche unabhängig von der Hostienverehrung verliehenen unbedeutenden Ablässe (der ‚große Gnadablaß' von 1401 wahrscheinlich zum Erntedankfest) wurden nun mit der Hostienschändung in Verbindung gebracht, und die untergeordnete Kirche zum Hl. Grab in den Vordergrund gerückt. Erst nach dem Abschlagen des Schmerzenmannes im Presbyterium 1611 jedoch scheint die besonders von Stadtpfarrer Johannes Sartorius (1599–1609) und dem nachgeborenen Herzog Albrecht von Bayern (1584–1666) protegierte Hostienwallfahrt vom 29. September bis zum 4. Oktober jeden Jahres vollends aufgeblüht zu sein. Die Hauptattraktion war dabei der in diesen Tagen in Aussicht gestellte vollkommene Ablaß, der jedoch aufgrund der Ungültigkeit der Ablaßbullen, von der die ‚Gnad'-Pilger und zeitweise auch die Deggendorfer Geistlichkeit nichts wußten, in Wirklichkeit über lange Zeiträume hinweg gar nicht zu gewinnen war.

Den übrigen gegenständlichen Quellen kann hinsichtlich der in Frage stehenden Geschehnisse keine Beweiskraft zugemessen werden, da sie entweder erst in späterer Zeit entstanden sind oder – sollten ‚Gnadenpforte' und ‚Gnadenbrunnen' schon zur Erbauungszeit der Grabkirche existiert haben – ursprünglich nichts mit dem Hostienkult zu tun hatten. Auch die ‚Mirakelhostien' und die ‚Marterwerkzeuge' wurden erst im nachhinein angeschafft, Hostien und Ahle zusätzlich (und höchstwahrscheinlich nicht nur einmal) ausgewechselt.

Selbst wenn man somit die im ersten Teil dieser Arbeit vorgetragenen erdrückenden geschichtlichen und theologischen Argumente gegen die Historizität von jüdischen Hostienschändungen und dabei geschehenen Wundern ausblendet und nur den Quellenbefund für diesen einen Fall heranzieht, ist der Deggendorfer Hostienlegende in allen Teilen – mit Ausnahme des Judenmordes – jegliche Glaubwürdigkeit abzusprechen."

B. Die Geschichte der Wallfahrt. I. Die kirchliche Feier, II. Die weltliche Feier, III. Streit um die „Deggendorfer Gnad". Es folgen noch „Zusammenfassung und Ausblick", ein Anhang (Gesamtstatistik der Prediger, Beichtväter, Kommunionen, Besucherzahl und Einwohnerzahl von Deggendorf 1605–1991), Verzeichnis der Abkürzungen, Quellen und Literatur, Bildnachweis, Register.

Man kann M. Eder zu diesem seinem Werk nur gratulieren, mit dem er sich als aufgehender Stern auf dem Gebiet der Geschichtswissenschaft ausgewiesen hat. Ein Bischof sagte zu mir: Diese Doktorarbeit hat in Wirklichkeit den Rang einer Habil-Schrift; dem kann ich nur beipflichten. Eders Arbeit wurde mit dem „Kulturpreis Ostbayern 1992" ausgezeichnet. Die Regensburger Bistumsleitung hat sich im Januar 1992 entschlossen, die Wallfahrt einzustellen; an ihre Stelle ist auf Wunsch der Deggendorfer Seelsorger eine „Glaubenswoche" getreten, die jedoch in keiner Weise mehr an die alte „Gnad-Wallfahrt" erinnern soll. An der „Gnad-Kirche" selbst ist eine bronzene Gedenktafel angebracht worden, unterzeichnet vom Bischof von Regensburg und dem zuständigen Stadtpfarrer, auf der die Juden um Vergebung für das ihnen 1338 und bis in unsere Zeit angetane Unrecht gebeten werden.

Passau Franz Mußner

Prokop von Templin OFMCap (1608–1680): **Encaeniale.** Das ist: Hundert Kirch-Tag-Predigten (1671). Photomechanischer Nachdruck, Bd. I: Text (bis Predigt 64) / Bd. II: Text (Fortsetzung) und Kommentar, Glossar, Nachwort, Bibliographie von Dieter Bitterli. – Amsterdam & Maarssen: APA-Holland University Press 1990. Bd I: XL, 708 S. / Bd II: 1110 + 62, VI, 271 S. (Geistliche Literatur der Barockzeit, hg. v. H. Pörnbacher, Bd 13–14), geb. DM 225,00

Der katholischen Homiletik im Zeitalter der Gegenreformation gilt insbesondere seit den späten fünfziger Jahren die Aufmerksamkeit sowohl der theologischen als auch der literaturgeschichtlichen und volkskundlichen Forschung. Über den Barockprediger Prokop, den Konvertiten aus Templin im Brandenburgischen, dessen Wirkungsstätten Passau, Linz, Wien und – seit 1666 – Salzburg waren, handelte zuletzt Urs Herzog in einem Aufsatz über die Methode emblematischer Schriftauslegung.[1] Herzog betreute auch die nunmehr vorliegenden Bände, die von der Philosophischen Fakultät der Univ. Zürich als Diss.-Leistung anerkannt wurden.

Den bei weitem umfangreichsten Teil der beiden Bände macht der photomechanische Nachdruck der Predigten aus, die sich ausnahmslos als Variationen über die Perikope Lk 19,1–10 (Jesus und Zachaeus) erweisen, wie es ja das Titelblatt verkündet. Insgesamt ist der Textteil drucktechnisch gut gelungen, wie denn überhaupt die Ausstattung des Ganzen hohes Lob verdient. Daß die emblematische „Manier" barocker Homiletik nicht einmal hundert Jahre später selbst katholischen Ordensleuten suspekt, ja unverständlich geworden war, betonen sowohl Herzog als auch Bitterli in seinen Erläuterungen. Natürlichkeit und Vernunftgemäßheit hatten inzwischen die Kanzeln erobert –, wenn auch nicht durchgehends, wie noch zu zeigen sein wird.

Um so mehr wird der heutige, barocker Schriftauslegungskunst fern stehende Leser, sei er angehender Theologe oder Literaturwissenschaftler, der begleitenden Textkommentierung bedürfen. Die Leistung des Hg.s wird also daran zu messen sein, inwieweit es ihm gelingt, auch solchen Lesern, die der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn unkundig sind, ein Textverständnis zu ermöglichen.

Den Usancen der Zeit entsprechend orientieren sich die Predigten Prokops am Zyklus des Kirchenjahres und an bestimmten kirchlichen Gebräuchen: „Adventuale, ac Natale Jesu Christi" (1666), „Dominicale paschale et pentecostale" (1667), „Quadragesimale et passionale" (1666), „Funerale" (1670) etc. Das „Encaeniale" nimmt Bezug auf Joh 10,22, Tempelweihe bzw. Dedicatio Ecclesiae, und korrespondiert in seiner Anlage in etwa mit anderen Predigtsammlungen.

Sorgfältig und kenntnisreich kommentiert Dieter Bitterli das Titelkupfer, das die biblische Szene Lk 19,1–10 (Perikope des Kirchweihfestes) darstellt, das Porträtkupfer des Widmungsempfängers (Albrecht Sigismund, Hzg. v. Bayern, Fürstbischof von Freising und Regensburg), das aufwendige Titelblatt, die Dedikation des Salzburger Verlegers Mayr, das Kaiserliche Druckprivileg, Prokops „Praefatio ad Lectorem", die „Approbatio" – zum einen der Ordensprovinz, zum andern des bischöflichen Konsistoriums zu Salzburg – sowie die „Facultas" (Druckerlaubnis) des letzteren. Es sind Text- und Bildteile, die nicht nur ganz wesentlich zur Ausstattung einer solchen Sammlung gehören, sondern auch aussagekräftig sind hinsichtlich der Autorintention. Prokop ergänzt diesen Teil durch ein Register sämtlicher Predigten sowie durch einen „Index Textuum et Locorum Sacrae Scripturae", die von vornherein auf den Handbuchcharakter des Werks verweisen: keine der hundert Predigten wird Prokop in der abgedruckten Form gehalten haben.

Es folgt dann die Kommentierung des eigentlichen Textkorpus', der Predigten zum Kirchweihfest –, Zeile für Zeile. Und hier gelingt es Bitterli immerhin, den Leser mit jener Art des Sprechens vertraut zu machen, die man als allegorisch-emblematisch bezeichnet, mit jener Art der Natur- und Geschichtsdeutung, die die Dinge und Ereignisse in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang stellt. Sach- und Worterklärungen sowie Quellennachweise halten sich in etwa die Waage. Bei den Worterklärungen

[1] Herzog, Urs: „Der Beerin Ampt und Dienst", geistlicherweise. Zur emblematischen Predigt des Prokop von Templin. In: Simpliciana. Schriften der Grimmelshausen-Gesellschaft XI, 1989, 149–159.

stützt er sich auf die einschlägigen Lexika von Adelung, Campe, DuCange, Götze, Grimm und Schmeller. Man vermißt Virgil Mosers „Frühneuhochdeutsches Wörterbuch". Ein spezielles, den Kommentar ergänzendes „Glossar" dient ebenfalls dem Textverständnis, wobei Bitterli den Bildungsgrad des potentiellen Lesers gelegentlich zu gering veranschlagt: „einfaltig", „exemplificiren", „Glory" oder „Heurath" muß man nicht unbedingt erklären.

Bedeutsam nicht nur für ein partielles Textverständnis, sondern für das kompilierende Verfahren des Kapuzinerpredigers insgesamt ist der minuziöse Quellennachweis, der kaum eine seiner Anspielungen im Dunkeln beläßt. Sprichwörter, Schwänke, Fabeln, literarische Anspielungen (beispielsweise Grimmelshausen), Vulgatatexte werden mit aller wünschenswerten Präzision belegt. Im Zeilenkommentar (allein 213 S.) dokumentiert sich denn auch ein beachtlicher Teil der editorischen Leistung.

Vergleichsweise knapp hält Bitterli sein Nachwort (18 S.). Zahlreiche der im Kommentar ausgebreiteten Informationen und Daten werden hier im weitgefaßten biographischen, entstehungsgeschichtlichen sowie theologischen und volkskundlichen Kontext interpretiert. Kenntnisreich vermittelt er dem Leser die homiletisch-rhetorische Tradition, in der Prokop steht, wobei er vor allem auf den flämischen Predigtschriftsteller Frans Titelmans OFM Cap (nicht: Franz Titelmanns!) sowie Luis de Granada verweist, vorzüglich aber auf die Impresen- bzw. Emblembücher der Filippo Picinelli und Paolo Aresi. Nur wenige Predigten erweisen sich als unabhängig von Aresis neunbändiger Kollektion „Imprese sacre" (1613–1640). Hilfreich in diesem Zusammenhang ist eine vergleichende „Übersicht" der von Prokop im „Encaeniale" und von Aresi in den „Imprese sacre" behandelten emblematischen „res". Auf einen Blick wird damit deutlich, daß es – wie in weiten Bereichen der barocken Prosa – auch in der Predigtliteratur nicht so sehr auf individuelle Erfindung, sondern ganz entschieden auf die Findung, die inventio des durch Tradition Verbürgten, sowie dessen zielgerichtete dispositio ankam. Der besondere Reiz der Predigtmuster des Prokop von Templin besteht vor allem in der Mischung von Überliefertem, lebendigem Erzählgut und persönlicher Erfahrung, immer ausgerichtet am freudigen Ereignis der Kirchweih.

Eine ausführliche Bibliographie beschließt die Ausführungen des Hg.s bzw. Kommentators.

Gelegentlich störend wirkt sich die ungünstige Ökonomie von Nachworttext und Anmerkungen aus in dem Sinne, daß die eine oder andere Anmerkung im Text ihren Platz haben sollte, beispielsweise die Bemerkungen über die Kapuziner als Gastprediger (Anm. 245). Auch die Überfrachtung diverser Ausführungen mit Fußnotenziffern macht die Lektüre nicht immer vergnüglich.

Zweifel erheben sich im Hinblick auf die im Nachwort (221f) nur marginal erwähnte Rezeption von Prokops „modus conciniandi". Sein „Encaenilae" darf seiner Anlage und Durchführung nach als repräsentativ für seine Zeit gelten. Bitterli betont nun, wie eingangs bemerkt, die Ablehnung der Predigtsammlung Prokops durch die Homiletiker des 18. Jh.s. Er schließt sich damit Urs Herzog an.[2] Hier erhebliche Bedenken anzumelden, ist aber angezeigt, seitdem die Universitätsbibliothek Münster erst neulich einen umfassenden Überblick über die katholischen Predigtsammlungen des 17. und 18. Jh.s ermöglichte.[3] Die Präsentation dieses Buchtyps, der individuelle Gestaltung ja nur sehr begrenzt erlaubte, vermittelte eine etwas andere Vorstellung als die uns bisher geläufige, nämlich die einer robusten Vitalität dieser pastoralen Handreichungen bis ins 19. Jh. Noch im Zeitalter Gottscheds und Lessings stoßen wir auf Titelblätter, die sich von denen des 17. Jh.s kaum unterscheiden. Dies wird in Zukunft zu berücksichtigen sein.

Im Gesamt des philologisch-historischen Anhangs zum photomechanischen Nachdruck nehmen sprachliche Erläuterungen einen breiten Raum ein. Um so mehr vermißt man grundlegende, über die bloß lexikalische Auskunft hinausweisende Erörterungen zur Sprache dieses volkssprachlichen Textkorpus. Schon die Analyse eines kurzen und zufällig ausgewählten Textausschnittes (825–827) hinsichtlich Graphetik, Morphologie und Lexik erweist für diesen Text:

– typische Merkmale eines ostoberdeutsch-mittelbairischen Textes der zweiten Hälfte des 17. Jh.s;

– typische Merkmale eines katholisch-theologischen Textes, der sich bewußt für ältere oberdeutsche Formen und damit gegen protestantisch indizierte mitteldeutsche Formen entscheidet.

In diesem Zusammenhang gehört beispielsweise auf S. 825–827 die Umlautlosigkeit der 2./3. Sg. Ind. Präs. der starken Verben der mhd. Klassen VI und VII: „fanget", „haltet", „blaset", „zulasset". Mittelbair. Texte des genannten Zeitraums haben zumeist schon den nhd. Umlaut; bei dediziert katholisch-theologischem Schrifttum findet man demgegenüber noch Umlautlosigkeit, wie z. B. beim Pater Abraham a S. Clara.[4] Typisch für ostoberdeutsche Texte ist die Apokope im Nom./Akk. Sg.: „Ihre Stimm" (826), „Schand und Schad" (ebd.), „veste Saul" (827). Charakteristisch ebenso die Verwendung des Suffixes – nus: „Finsternuß" (826), „Finsternussen" (Mehrfach), „eine Gleichnuß" (827). Das Suffix (Luther hat – nis!) ist vorwiegend im Oderdeutschen belegt, evtl. „ursprünglich nur bairisch".[5] Typisch ostoberdeutsch (aber auch westmitteldeutsch) ist der Gebrauch des Partizips II. gangen (827, Bildung ohne -ge, auch dies ist nachweisbar bei Abraham a S. Clara.[6] Die Liste der Beispiele ließe sich weiter fortschreiben: Rundung in „ein Schröcken" (825, 826), „förchten" (826) als insgesamt oberdeutsches Merkmal gegenüber mitteldeutschen ungerundeten Vokalen.[7]

Gerade angesichts der Qualität des von Bitterli ansonsten Gebotenen bedauert man das Fehlen einer ansatzweisen philologischen Beschreibung des Texts, läßt sich doch die klare theologische Position des Kapuziners von dessen sprachlichen Eigentümlichkeiten aufs Schönste ablesen.

Unangesehen dieser Ausstellungen wird man die Bereitstellung dieser Ausgabe begrüßen, bietet sie doch eine Fülle von Anregungen – für den Theologen, den Literaturwissenschaftler, den Volkskundler und, wie abschließend gezeigt werden sollte, für den Sprachwissenschaftler.

Münster Wolfgang F. Bender

Reich, Andreas: **Friedrich Schleiermacher als Pfarrer an der Berliner Dreifaltigkeitskirche 1809–1834**. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1992. 568 S. (Schleiermacher-Archiv, hg. v. Hermann Fischer / Hans-Joachim Birkner † / Gerhard Ebeling / Heinz Kimmerle / Kurt-Viktor Selge, 12), kart. DM 248,00

Hervorgegangen aus einer Berliner Diss. und mit Recht als Band in das „Schleiermacher-Archiv" aufgenommen, bringt diese breitangelegte Untersuchung einen fälligen Beitrag zur Aufhellung von Schleiermachers Berufsverständnis und dessen konkreten institutionell-kirchlichen Voraussetzungen.

Dabei wird deutlich, daß Schleiermacher sich um die alltäglich-praktische Seite der Amtsgeschäfte in der Dreifaltigkeitsgemeinde (Berlin-Kreuzberg) nicht herumgedrückt hat. Das hohe theologische Selbstverständnis als Theologe und Prediger ist also mit sorgfältiger Interpretation z. T. neu erschlossener Akten aus Schleiermachers Amtszeit von 1809 bis 1834 zu verbinden. Ferner müssen erneut die mit der Einführung der Union gegebenen Probleme aus der Perspektive der Dreifaltigkeitsgemeinde (1822–1827) zur Sprache gebracht werden. Beides gelingt dem Vf., der in den Einzelheiten (z. B. Haushaltsdefizite, Orgelreparatur, Vermietung der Kirchenstühle, Personalfragen usw.) nicht versinkt, sondern ein in seiner Weise geradezu spannendes Buch erarbeitet hat.

Es verbietet sich, auf Details einzugehen, die gut recherchiert wurden und die über die bekannten gedruckten Quellen hinaus Aufschlüsse bringen. Im Zusammenhang mit Schleiermachers Beteiligung am Wohltätigkeitswesen taucht zwar einmal der Name des Barons von Kottwitz auf, die tatsächliche (?) Beziehung von den von Peter Maser: „Berathung der Armuth" (Peter Lang, Frankfurt/M. u. a., 1991) aufgestellten Thesen wäre aber interessant.

Ebenso sollte es doch längst möglich sein, über Schleiermachers sachliche Verbundenheit mit seinem Lieblingsschüler Ludwig Jonas Genaueres zu erfahren. In beiden Fällen fehlt auch die weiterführende Literatur.

Am stärksten wird die strenge Fixierung auf Schleiermacher großzügiger durchbrochen, wo von Schleiermachers schulischer

[2] Herzog, a.a.O., 154f.

[3] Dazu Heßelmann, Peter: Katholische Predigtsammlungen des 17. und 18. Jh.s. Eine Ausstellung der Universitätsbibliothek Münster. In: Aus dem Antiquariat 2, 1993. Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel Nr. 16, vom 26. Februar 1993.

[4] Vgl. Grammatik des Frühhochdeutschen. Beiträge zur Laut- und Formenlehre. Hg. von Hugo Moser, Bd 4: Dammers, Ulf / Hoffmann, Walter / Solms, Hans J.: Flexion der starken und schwachen Verben. – Heidelberg: Winter 1988. 580 S., 464.

[5] Dazu Besch, Werner: Zur Bestimmung von Regularitäten bei den sprachlichen Ausgleichsvorgängen im Frühneuhochdeutschen, in: Zeitschrift für deutsche Philologie (Sonderheft) 98, 1979, 130–150, 137.

[6] Gießmann, Ulrike: Die Flexion von *gehen* und *stehen* im Frühneuhochdeutschen. – Heidelberg: Winter 1981. 233 S., (German. Bib. 3), 112.

[7] Grammatik des Frühneuhochdeutschen. Hg. von Hugo Moser u. Hugo Stopp. Bd 1, Teil 1: Vokalismus der Nebensilben I. Bearb. v. Sauerbeck, Karl O. – Heidelberg: Winter 1970. XIV, 364 S., 107f.

Mitwirkung die Rede ist. Das spiegelt sich auch in der Literaturauswertung, die bis hin zu einer Diss. aus dem Jahr 1973 (361) besonders lehrreich erfolgt.

Im Zuge der preußischen Reformpolitik war seit 1812 die christliche Taufe nicht mehr die Voraussetzung für die Teilnahme am gesellschaftlichen Leben. Schleiermacher verzichtet in seinen praktisch-theologischen Ausführungen darauf, genaue Vorschriften für solche Fälle zu geben. Statt dessen rät er den Geistlichen, auf eine möglichste Trennung zwischen den bürgerlichen und kirchlichen Motiven zu achten, ohne aber die Rolle eines Richters einzunehmen. Ein Jahr später, am 5. Juni 1829, gab das Konsistorium die Bestimmungen für die Proselytentaufen weiter, die das Ministerium der Geistlichen Angelegenheiten erlassen hatte. Soweit möglich, sollen die Angaben der Täuflinge oder die der Eltern in das Taufregister eingetragen, jedoch nicht dazu benutzt werden, Alters- oder Geburtsatteste auszustellen, die rechtliche Wirksamkeit haben.

Die Faszination, die Schleiermacher auf die führenden Männer aus Wissenschaft, Militär und Regierung ausübte – verstärkt durch enge persönliche Kontakte – bildete die Grundlage für zahlreiche Taufen. Schleiermacher beschränkte sich in seinem Dienst jedoch nicht auf die Gebildeten, sondern versorgte ebenso die einfachere Bevölkerung, diejenigen, die vorwiegend im Gemeindebezirk wohnten. In der Struktur der Friedrichstädtischen Einwohnerschaft, die als reformierte Gemeindeglieder zu Schleiermacher kamen, spiegelt sich das breite Spektrum einer Großstadtbevölkerung zu Beginn der Industrialisierung wider. Traditionelle Handwerksberufe wie Tischler, Schneider und Schuhmacher gehören genauso dazu wie die Vertreter der aufblühenden Textilindustrie (Seidenwirker, Musselinweber, Kleidermacher und Kattunweber) oder wie die im Dienstleistungsbereich Tätigen: Sekretäre, Buchhalter, Köche, Verwaltungsbeamte, Bediente, um nur die wichtigsten anzuführen. Aus dem künstlerischen Bereich ergänzen Schauspieler, Pantomimetänzer, Maler und Musiklehrer das Bild. Einen bedeutenden Anteil an der Berufsschichtung haben die Kaufleute und Arbeiter, von denen viele ihren Unterhalt in der Königlichen Porzellanmanufaktur in der Leipziger Straße verdienen. Schleiermachers Publikum ist vielfältig.

Diese Tatsachen könnten einen über den historischen Tatbestand hinausgehenden Informationswert haben!

Eine schwierige Frage stellt die prospektive Beurteilung der seelsorgerlich-diakonischen Aktivität entsprechend Schleiermachers Möglichkeiten in einer explodierenden Großstadt dar. Wahrscheinlich ist dafür erstmals Otto von Gerlach nach 1848 strategisch von Bedeutung gewesen. Schleiermacher ist letztlich doch auf das bürgerlich-gebildete Spektrum bezogen gewesen, trotz zu unterstellender Intention, auch die „Schwachen" zu erreichen.

Das Kap. über Schleiermachers Konfirmandenunterricht ist reichlich knapp geraten. Eine Auswahl aus dem erst 1988 ans Licht getretenen neuen Quellenmaterial bietet der von S. 436–534 reichende Dokumentenanhang (mit Aufschlüsselung). Die 71 Nummern sind bemerkenswert durch die stilistische Knappheit, der sich Schleiermacher fast regelmäßig in seinem dienstlichen Verkehr befleißigte.

Saarbrücken Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Hoeps, Reinhard: **Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes.** Studien zur Beziehung von philosophischer und theologischer Ästhetik. – Würzburg: Echter 1990. 275 S. (Bonner Dogmatische Studien, 5), kart. DM 39,00

Bisher wurde die seit der Aufklärung säuberlich getrennte doppelte Haushaltung von Offenbarungstheologie und Ästhetik, die beide im Ziel einer alternativen Vernunftform konvergieren, problemlos durchgehalten. Bisher allenfalls in äußerste Randbereiche praktischer Theologie ausgesiedelt, trat das Programm theologischer Ästhetik nur selten, etwa bei Hans Urs von Balthasar, ins Zentrum systematischen Interesses. Bisher galt dabei unhinterfragt die diskursive Rationalität als Maßstab systematischer Ernsthaftigkeit, die Kategorie des Erhabenen wurde reserviert für Kompensationsgeschäfte am akademischen Feierabend. Bisher also überwinterten ästhetische Themen mehr schlecht als recht in der Theologie. So darf man die Intention der Habil-Schrift von Reinhard Hoeps: ‚Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes' lesen: das soll jetzt anders werden. Glücklich fällt das Projekt zusammen mit der intensiven Wiederentdeckung des Ästhetischen auf allen Gebieten. Allenthalben offenbar die ästhetische Signatur des fin de siècle. Was lag es also näher, als den theologischen Eigenwert des Themas im Gespräch mit anderen Wissenschaften zu ermitteln. Das geschieht in fünf Schritten.

Nach einem ersten geschichtlichen Rekurs auf Pseudo-Longin, dessen durch Boileau 1674 übersetzte Schrift „Peri Hypsous" einen Schlüsselcharakter für die Etablierung einer vom Schönen seinsautonomen ästhetischen Kategorie des Erhabenen besitzt, zeigt H. in einer eingehenden Interpretation, wie das Unternehmen beim Kant der ‚Kritik der Urteilskraft' Gestalt gewinnt und dabei zugleich Scharnierfunktion für die drei Kritiken übernehmen kann. Weil, wie H. plausibel macht, die Erhabenheit bei Kant das Erbe des atl. Topos von der Herrlichkeit Gottes antritt, fällt auf die in der Aufklärung geläufige These, Ästhetik löse die Religion ab, ein ganz neues Schlaglicht.

Im zweiten, vielleicht stärksten Teil der Arbeit: Zwischen Kabod und Erhabenheit, diskutiert H. zunächst die selten im Mittelpunkt stehende physikotheologische Denkungsart, die in ihrer frühen Variante „auf dem Niveau der zeitgenössischen Naturwissenschaften die Natur in ihrem großen Zusammenhang wie in ihren kleinsten Elementen als nach Zweckmäßigkeit und nach Schönheit geordnetes Wesen zu begreifen (versucht), das in seiner planvollen Struktur auf einen Schöpfer als Garanten dieser Ordnung verweist" (49). Eingelöst wird die These anhand einer Gedichtinterpretation aus Brockes „Irdisches Vergnügen in Gott". H. konzediert ein Scheitern der poetischen Vermittlung von Transzendenz und Empirie, weil die momenthaft eingeläuterte Evidenz in einer punktuellen Lichterscheinung mit einer universalontologisch gedehnten Ordnungsvorstellung nicht zusammengehe. Herrlichkeit füge der traditionellen Schöpfungstheologie „ein theophanes Moment ein, das als Garant des Weltordo fungieren soll, eine Funktion, die sich schwerlich durch die biblischen Texte stützen läßt" (231, vgl. 60). – Es war der Zweifel an der Geltungskraft der Schöpfungsordnung, die mit der Reflexion auf die denkbare Anwesenheit Gottes im unendlichen Universum als Resultat die Kategorie der Erhabenheit lancierte. Die Folge war eine grundsätzliche Scheidung zwischen Schönem und Erhabenem (68). Orientiert sich eine am Begriff der Schönheit ausgerichtete Ästhetik in platonischer Manier immer am Theorem der Geordnetheit und appelliert an verstandesmäßige Erkenntnis, tritt im Erhabenen „angesichts der Unverständlichkeit das subjektive Gefühl" (79). Ausdruck findet das gewandelte Naturverständnis in der eigentümlichen Gestimmtheit der Landschaftserfahrung, die vor allem die avancierte Malerei der Zeit vermittelt. Im pars pro toto des Landschaftsbildes wird die „Vorstellung der Einheit von Einheit und Unendlichkeit der Natur" (96) deformalisiert. Eine imponierende Interpretation von Caspar David Friedrichs „Tetschener Altar" löst die vorgestellte These ein.

Kabod – Doxa ist der dritte Teil betitelt. Er inventarisiert in archäologischer Erkundung die atl. und ntl. Bedeutungsnuancen des *Kabod*- und *Doxa*-Begriffs. Nach H. ist es die Verschränkung von „Enthüllen und Verbergen" im *Kabod*-Begriff, die unter den Bedingungen der Inkarnation im *Doxa*-Begriff übersetzt wurde. H. ist zuzustimmen, wenn er allerdings bei Paulus im Moment der *Doxa* nicht das Bildelement der Theophanie, sondern das alternative der Gottebenbildlichkeit der Genesis herausstreicht (155). Eine Anthropologisierung des Geschehens sei die Folge, die nach H. auf die innere Teilhabe bezogen bleibt. Johannes erst, so die Pointe, verknüpfe in seiner Erhöhungstheologie *Doxa* als Schau (*Kabod*) und Teilhabe (*Doxa* bei Paulus) (162f).

Im vierten Teil werden die aus der Tradition und der Exegese mitgebrachten Erkenntnisse fruchtbar gemacht für die Diskussion mit zeitgenössischen Strömungen in der Kunstwissenschaft (Sedlmayr), Philosophie (bis Lyotard) und Theologie (von Balthasar). Schließlich der fünfte Schritt. Hier entfaltet H. Perspektiven theologischer Ästhetik. Sein eigentlicher Gegner ist Balthasar, der jede Nähe zur philosophischen Ästhetik scheute. Ich zitiere die entscheidende Sequenz: „Die Differenz zwischen dem Theologoumenon der Herrlichkeit und dem ästhetischen Paradigma der Erhabenheit (kann) in der Einsicht zusammengefaßt werden, daß die begriffsgeschichtliche Rekonstruktion von Erhabenheit ganz offensichtlich zu kurz greift, wenn sie mit der Entstehung im 18. Jh. einsetzt, daß sie vielmehr das Erhabene auch im Kontext des biblischen Begriffs der Herrlichkeit und seiner Wirkungsgeschichte zu lesen hat. Die aus den einzelnen Vergleichen und Gegenüberstellungen sich ergebende Notwendigkeit solcher Lektüre führte dazu, die Vorstellung eines Beerbungsverhältnisses in Anschlag zu bringen, die in systematischer Hinsicht wiederum als hermeneutischer Schlüssel erkannt werden konnte, der das Verständnis von Herrlichkeit wie auch von Erhabenheit aus ihrer wechselseitigen Erläuterung eröffnete. Unter diesem Horizont erweist sich das, was Balthasar für eine heteronome Bestimmung der Theologie hielt, in Wirklichkeit als die komplexere Relation der mittelbaren Wirksamkeit eines theologischen Prinzips" (248).

Fraglos ist H. innerhalb des noch sehr jungen Fachs theologischer Ästhetik ein beachtlicher Theoriesprung gelungen. Etwa gleichzeitig mit avancierten Versuchen in der Philosophie hat er einen möglichen Beitrag der Theologie scharf konturiert. H. hat dabei die Scheidung zwischen Schönheit und Erhabenheit radikal durchgeführt. Das geht nicht immer ohne Härten.

1. Fraglich bleibt, ob das Gefühl allein für die Erhabenheit reserviert werden muß.

2. Bereits bei Paulus mußte H. im Begriff der *Doxa* das zum Thema der Theophanie alternative Moment der Gottebenbildlichkeit herausstreichen. Es fällt immer dann, wenn man – etwa in der Lektüre – Einsicht in die christenmenschliche Lebensform erlangt, die sich nicht nur auf einen inneren Prozeß zurückführen läßt: wer von Einsicht heimgesucht wird, drückt die Erkenntnis im Leuchten des Gesichts aus, eine Gottebenbildlichkeit bei äußerster physiognomischer Differenz. Das ist österlicher Glanz der Erkenntnis auf dem Gesicht, eine Freundlichkeit, die die anihilierende Gewalt atl. Herrlichkeit in eine lebensweltliche Abschattung überführt.

3. Weil dem Begriff der Herrlichkeit und seinem Erbverwalter, der Erhabenheit, immer ein ikonoklastisches Moment eigen ist, werden im theologischen Diskurs deshalb die inkarnatorisch begründbaren bildfreundlichen Momente niedergehalten. So bei H. Das liegt allerdings nur in der Konsequenz des Erhabenheitsbegriffs als Paradigma theologischer Ästhetik. Auch hier also bleibt H. sehr konsequent. Ganz anders sähe es aus, würde der Gestaltbegriff (Gal 4,19) zum integralen Begriff theologischer Ästhetik. An der Scheidung zwischen Erhabenheit und Schönheit liegt H. alles. Theologische Ästhetik muß sie allerdings nicht um jeden Preis mitmachen.

Berg Klaas Huzing

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 York, Paris: Peter Lang 1988. 743 S., Bildanhang 242 Schwarzweißabb. (Europäische Hochschulschriften Reihe 28, Kunstgeschichte, 81), kart. DM 232,50

Über den Bereich hinaus, in dem sie (als kunstwissenschaftliche Diss. an der Univ. Münster, 1987) entstanden ist, verdient die vorliegende Arbeit auch theologisches Interesse. Sie widmet sich einem Feld, das – wegen der unbestreitbaren Dominanz anderer Sujets – in der Kunstgeschichte gewöhnlich unterbewertet wird, der Bearbeitung von Themen der christlichen Tradition in der Kunst des 19. Jh.s. Mit der Beschränkung auf die „Wundertaten Christi" ist ein Teilthema gewählt, von dem zu erwarten ist, daß es für die Geisteslage des 19. Jh.s signifikante Darstellungsprobleme mit sich bringt.

Basis der Untersuchung ist ein Corpus von ca. 250 Bildern, die in einem Katalog- und Bildteil ausführlich dokumentiert werden. Das durch die Grenzmarken der Französischen Revolution und des Ersten Weltkriegs abgesteckte Untersuchungsfeld umfaßt ein stilgeschichtlich breites Spektrum: von Goya, Overbeck, Blake und Runge bis zu Delacroix, v. Gebhardt und Ensor. Das Hauptinteresse der Arbeit ist aber nicht stilgeschichtlich, sondern ikonographisch. Sie geht – nach den bildgeschichtlich wirksam gewordenen ntl. Wundergeschichten in neun Teile geliedert – jeweils aus von der biblischen Textvorgabe und der kursorisch vorgestellten ikonographischen Tradition bis zum Ende des 18. Jh.s. Auf dieser Folie werden die Bildwerke des 19. Jh.s ikonographisch detailliert beschrieben, Kontinuitäten und Rückgriffe (besonders auf Raffael, Rubens, Rembrandt, Giotto) notiert, vor allem aber die ikonographischen Neuerungen herausgearbeitet. Unter dem Gesichtspunkt der Innovation gewinnen naturgemäß jene Werke, die nicht – sei es als Auftragskunst (Altarbilder), sei es durch dogmatische Selbsteinbindung der Künstler (Nazarener/Beuroner) – in den traditionsorientierten kirchlichen Erwartungsrahmen eingespannt sind, das größere Interesse (z. B. Delacroix, Ensor). Die ikonographischen Abweichungen von den Traditionsvorgaben werden insgesamt ikonologisch interpretiert, d. h. als Indikatoren auf die allgemeine geistesgeschichtliche Situation des 19. Jh.s. Der Stand der Wissenschaften, historische und geographische Kenntnisse (Orientalismus, Realismus), psychologische Interessen (existentielle Metaphorisierungen der Wunder, moralisch-didaktische Fokussierungen der Wundergeschichten, die Metamorphose des göttlichen Wundertäters zum Arzt, Hypnotiseur, tröstenden Heiland), Ergebnisse der theologischen Leben-Jesu-Forschung und -Literatur wirken in die ikonographische Verarbeitung ein, die so das für die geistige Welt des 19. Jh. spezifische Interesse an der biblischen Überlieferung dokumentiert. In der kunstgeschichtlich wie theologisch gängigen Bewertung der realistisch und psychologisch orientierten Neubearbeitung der Tradition als Profanierung und Säkularisierung sieht die Vf.in ein unbegründetes Pauschalurteil, das insgeheim immer noch den kirchlichen Idealvorstellungen einer allgemeinverbindlichen Sakralkunst folge. Demgegenüber gelte es die faktische Vielgestaltigkeit der religiösen Kunst des 19. Jh.s (in der die Nazarener und Beuroner nur eine Position unter vielen bilden) als Symptom eines interessanten religiös-weltanschaulichen Pluralismus anzunehmen und zu entdecken.

Die Arbeit von Sch. ist wegen der reichhaltigen Dokumentation und Beschreibung häufig unbeachteten oder geringgeschätzten Materials wie wegen ihrer These, die sich gegen fixierte Standards in der Bewertung der religiösen Kunst des 19. Jh.s wendet, ein interessanter Forschungsbeitrag auch für die Theologie, insbesondere die Frömmigkeitsgeschichte des 19. Jh.s. Die kulturelle Wirkungsgeschichte der biblischen Überlieferung über den kirchlich gebundenen Bereich hinaus verdient dabei besondere Aufmerksamkeit. Was Künstler wie Delacroix und Ensor im Zuge der Wunderüberlieferung bildnerisch für die theologische Erkenntnis neu entdeckt haben, wäre auf der Grundlage von Sch.s Untersuchungen noch eingehender zu erarbeiten.

Köln Alex Stock

Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen. Hg. v. Giancarlo Collet, Übersetzung aus dem Spanischen von August Berz. – Freiburg: Herder 1988. 231 S., kart DM 44,00

Im vorliegenden Band hat der Hg., der als Missionswissenschaftler an der Univ. Münster/Westf. wirkt, elf Beiträge namhafter lateinamerikanischer Autoren zur zentralen christologischen Thematik versammelt.

In seiner Einleitung zu der Sammlung gibt Giancarlo Collet einen kleinen Abriß der Befreiungstheologie und eine Einführung in die christologische Reflexion Lateinamerikas, die von der „Begegnung mit Christus im Armen" (16) inspiriert ist.

Zwei historisch orientierte Artikel eröffnen diese deutschsprachige Textsammlung; sie hatten schon eine vergleichbare französischsprachige Sammlung eröffnet [cf. Jaques van Nieuwenhove (éd.), Jésus et la libération en Amérique Latine, Paris 1986]: Der peruanische Methodist Saúl Trinidad beschreibt die iberische Christusfrömmigkeit in der Zeit der Conquista, während der peruanische Katholik und „Vater" der Befreiungstheologie, Gustavo Gutiérrez, die prophetische Kritik des Bartolomé de las Casas auf ihren christologischen Kern hin untersucht.

Darauf folgen fünf mehr systematische Beiträge, beginnend mit dem des Mexikaners Raúl Vidales, der auf die Frage, wie heute von Christus zu sprechen sei, eine dreifache Antwort auf den drei Ebenen der Erfahrung, der Reflexion und pastoralen Praxis gibt. – In zwei weiteren Artikeln, die als die gewichtigsten des ganzen Bandes werden gelten können, erläutert der aus dem Baskenland gebürtige und in San Salvador tätige Jon Sobrino zum einen die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für eine vom lateinamerikanischen Standort aus formulierte Christologie; zum anderen erörtert er, wie „das gekreuzigte Volk als Fortsetzung des Gottesknechts" (127) verstanden werden kann und wie die Nachfolge Jesu als „parteiliche Inkarnation" (131), Befreiungspraxis und Proexistenz verstanden werden kann. – Der Uruguayer Juan Luis Segudo untersucht biblisch das Verhältnis Jesu zur Gemeinde, die zwar nicht aus Armen gebildet werde, wohl aber für diese dasein müsse. – Der Brasilianer Leonardo Boff entwirft eine Christologie „von der Peripherie" her, welche durch ein befreiendes Verständnis des historischen Jesus die universale Christologie bereichern möchte.

Schließlich folgen vier biblisch-spirituell ausgerichtete Beiträge: Der jung verstorbene Peruaner Hugo Echegaray meditiert über den Zusammenhang von Glaubensbekenntnis und Tun der Gerechtigkeit, der ebenfalls aus Perú stammende Alejandro Cussiánovich über den geistlichen Weg Jesu, d. h. über seinen Dienst an den Armen und seinen Gehorsam gegenüber Gott. – Die beiden letzten Beiträge stammen von dem 1989 in El Salvador ermordeten Ignacio Ellacuría, der wie Sobrino Jesuit baskischer Herkunft ist. Er versteht die Seligpreisungen, deren matthäische und lukanische Fassung er miteinander vergleicht, als „Anerkennung der Armen als Hauptträger der Heilsgeschichte" (199). Des weiteren reflektiert er über die christliche Spiritualität als bewußtes Ergreifen der realen Gegenwart des Geistes Christi.

Alle Beiträge zeigen etwas von der „Suche nach dem neuen Antlitz Christi" (60), die den kirchlichen und theologischen Aufbruch Lateinamerikas prägt und im Dokument von Puebla lehramtlich aufgegriffen worden ist (Nr. 31–39). Darauf verweist der Hg. auch in seiner kenntnisreichen und ausführlich belegten Einleitung, bei der man nur einen Hinweis auf die Bedeutung der Soziallehre, insbesondere der Enzyklika „Populorum progressio", für die Ausbildung der Befreiungstheologie vermißt. Bei den beiden ersten, historischen Beiträgen fällt auf, daß Trinidad fast nur aus der Sekundärliteratur, nicht aber aus den reichhaltigen Quellen des 16. Jh.s schöpft, während Gutiérrez' Beitrag seine Präzision und Tiefe gerade dadurch gewinnt, daß er eben diese Quellen sprechen läßt. Die systematischen und biblischen Beiträge lassen die Vielfalt der kontextuellen Christuserfahrung und der entsprechenden christologischen Reflexion Lateinamerikas erspüren, die der Theologie neue Impulse zu geben und sie gewiß zu bereichern vermag. Der sorgfältig redigierte Sammelband gibt, auch wenn das Panorama inzwischen weiter geworden ist, einen repräsentativen Überblick über die Christologie in Lateinamerika und kann als einführendes Textbuch empfohlen werden.

Frankfurt/M. Michael Sievernich

Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns. Hg. v. Edmund Arens. – Düsseldorf: Patmos 1989. 270 S., br. DM 39,00

Diese Veröffentlichung zeichnet sich durch hohen Informationsgehalt und interdisziplinäre Problemtiefe aus. Ihre interkonfessionelle und internationale Offenheit entspricht dem weltweiten Echo, das die Philosophie von Jürgen Habermas ausgelöst hat. Fast die Hälfte der Beiträge stammt aus der neuen Welt. In dem vom Hg. verfaßten Bericht über die Habermas-Rezeption werden mehr als fünfzig Autoren aus aller Welt berücksichtigt. Auch wird man Arens beipflichten können, wenn er feststellt: „Eine Theologie, die interdisziplinär ernst genommen werden will, kommt um die Auseinandersetzung mit Habermas nicht herum" (10), zumal es neuere Äußerungen von ihm gibt, „die den Theologen hellhörig machen" (10).

In seinem Beitrag zeichnet Edmund Arens eine bei Habermas erkennbare Entwicklung nach, nämlich die von der rein aufklärerischen Kritik zu einer vorsichtigen Koexistenz, die mindestens vorläufig geboten sei, da die Philosophie nicht „trösten" kann und im „Medium begründender Rede für das, was Religion sagen kann, keine besseren Worte findet" (17). Arens knüpft an dieses Habermas-Zitat die vorsichtige Frage an, „ob nicht gar eine Kooperation möglich ist?" (17) und sieht diese Frage bejaht in Gestalt der vielfältigen Versuche in der Theologie, Habermassche Fragen und Problemstellungen aufzugreifen. – Arens zählt nicht weniger als vier Modelle der Habermas-Rezeption in der Theologie auf: „eine theologisch begründete, ablehnende Kritik einerseits und ein theologisches Verständnis seines Ansatzes andererseits, einen im Durchgang durch seine Theorie konzipierten theologischen Ansatz sowie einen theologischen Gebrauch seines Instrumentariums" (10).

Unter dem Titel „Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie" (39–64) macht Helmut Peukert eine These zum Inhalt des Gesprächs mit Habermas, die C. F. v. Weizsäcker aufgestellt hat, daß nämlich „das ungelöste Grundproblem der Hochkulturen das der Beherrschung der Tendenz zur Machtsteigerung ist" (40). Peukert sieht in der Philosophie von Habermas die Fortsetzung des großen Projekts der Kritischen Theorie, nämlich das einer neuen Aufklärung, welche die diskursive Vernunft gegen die Machtsteigerungsmechanismen der instrumentellen Vernunft ins Feld führt. – Diese Aufklärung ist ein unvollendetes Projekt. Gleiches trifft nach Peukert für die Theologie zu. In ihrer Eigenschaft als reflektierte Form der Religion sollte sie als Versuch verstanden werden, die Machtsteigerungsmechanismen „nicht einfach zu sanktionieren, sondern in Frage zu stellen und andere Weisen des Umgangs mit Wirklichkeit aus einer anderen Art der Erfahrung zu entwickeln" (40). Die Weiterführung dieses gemeinsamen Projektes schließt für die Theologie selbstkritische Überprüfung der Kirchen- und Theologiegeschichte ein (58) und für die Aufklärung die Bereitschaft, die „religiösen Traditionen der Menschheit" (63) vom universalen Diskurs nicht auszuschließen.

Rudolf Siebert stellt in seinen Ausführungen über „Kommunikatives Handeln und Transzendenz: Gerechtigkeit, Liebe und Versöhnung" (65–95) die zentralen Themen der Philosophie von Kant bis Hegel in den Mittelpunkt seines Gesprächs mit Habermas. Dabei vertritt Siebert die These, daß der eigentliche Nerv dieser Philosophie, das Problem von ursprünglicher Einheit, Entzweiung und „mögliche(r) zukünftige(r) Wiedervereinigung des Unendlichen und des Endlichen, des Absoluten und des Relativen, Gottes und der Geschichte" (65) nicht nur bei Horkheimer, Adorno und Benjamin, sondern „auch in J. Habermas' Universalpragmatik relevant bleibt" (65). – Siebert interpretiert Habermas von diesen theologischen Fragen her. Die bekannte religionskritische Einstellung von Habermas referiert Siebert anhand von dessen Auseinandersetzung mit dem amerikanischen Soziologen Talcott Parsons (91f), der Tillichs Dimension der „letzten Realität" zu einer Art letzter Kontrollinstanz, einem „telischen System" gemacht hat und damit die Transzendenz „verdinglichte" (92). In Sieberts Verständnis neigt Habermas der negativen Theologie zu, wie sie in den mystischen Überlieferungen zu Hause ist. „Während Habermas, hier Hegel und Adorno folgend, emphatisch Parsons' Begriff einer objektivierten und verdinglichten Transzendenz widerspricht, spricht er mit der jüdischen und der christlichen Mystik gleichwohl von einem Gott, der ‚durch die Anstrengungen der Menschen erlöst werden müßte', bevor er sie, wenn überhaupt, erlösen kann" (92).

In dem Beitrag von Charles Davis über „Kommunikative Rationalität und die Grundlegung christlicher Hoffnung" (96–114) ist das Thema Hoffnung zum Gegenstand des Diskurses mit Habermas gemacht. Christliche Hoffnung hat nach Davis in der Vergangenheit nicht selten einen partikularistischen, also nur Christen oder Auserwählte umfassenden, Ausdruck gefunden und sich außerdem gerne auf irrationale Gründe bezogen. – Doch braucht die christliche Hoffnung keineswegs sich dem von Habermas repräsentierten Insistieren auf universalistisches Denken und rationale Begründungen zu entziehen. Im Gegenteil, die eigentlich christlichen Vorstellungen einer letztendlichen Erneuerung der Schöpfung wenden sich an alle Menschen und knüpfen an jene erkennbaren Trends an, die unserer Welt eine Ausrichtung auf eine noch verhüllte Endvollendung geben. – So gesehen ist die Habermassche Philosophie als ein kritischer Gesprächspartner zu sehen, welcher dazu hilft, Bleibendes an den christlichen Lehren von historisch Vergänglichem zu unterscheiden und im übrigen der christlichen Theologie ein dem instrumentellen Vernunftbegriff gegenüber erweitertes Verständnis von Vernunft zu vermitteln. „Habermas' Erweiterung des Begriffs der Rationalität und seine Betonung der Vernunft als kommunikativ bietet Theologen die Möglichkeit, ihr Verständnis der Beziehung zwischen Vernunft und dem christlichen Glaubensleben, zwischen Hoffnung und Liebe zu revidieren, was ihnen dabei hilft, die Einschüchterungen und Verzerrungen einer eng gefaßten positivistischen Vernunft zu überwinden" (114).

Das entscheidende Stichwort für Francis Schüssler Fiorenza in seinem Beitrag über „Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft" (115–144) lautet „Politische Theologie". In seinem Aufsatz versucht er „die Bedeutung und die Grenzen von Habermas' Theorie kommunikativen Handelns und seiner Diskursethik für eine Politische Theologie zu erkunden" (115). – Da es das Anliegen einer Politischen Theologie ist, „Diskurs für den öffentlichen Bereich" (115) zu sein, benutzt Schüssler Fiorenza die Gesellschaftstheorie von Habermas, um sich jene „Hintergrundtheorien über die Natur der Gesellschaft" (115) anzueignen, die auch die Theologie braucht, um ihren öffentlichen Diskurs über Gerechtigkeitsfragen zu führen. Andererseits übt Schüssler Fiorenza Kritik an Habermas insofern als dieser nicht oder wenigstens nicht zureichend zur Kenntnis nimmt, wie „Religion sich innerhalb der Moderne verändert hat" (126). Sie und auch die Theologie haben sich zunehmend von kosmologischen Weltbildern unabhängig gemacht, setzen auf „persönliche Überzeugungen statt auf Autorität" (126) und entfalten immer mehr den ethischen Gehalt der Religion. – Sein wichtigstes Anliegen aber bringt Schüssler Fiorenza zur Geltung in seiner Kritik an dem formalistischen, rein prozeduralen Verständnis der Gerechtigkeit bei Habermas. Schüssler Fiorenza bringt hier die umfangreiche amerikanische Diskussion zwischen den „Universalisten" und den „Historisten" ins Spiel und vertritt die Position der letzteren, die bei uns vor allem durch A. MacIntyre publik geworden ist: Jedes Gerechtigkeitsverständnis ist eingebettet in bestimmte Traditionen. Der Fehler der „Liberalen", den auch Habermas macht, ist es, diese Bindung lösen zu wollen. Eine Politische Theologie aber muß gerade die Diskussion über Gerechtigkeit mit den religiösen Vorstellungen koppeln. „Politische Theologie sucht ja die Einsichten einer politisch-religiösen Tradition zu entwickeln und sie auf politische und soziale Fragen zu beziehen" (134).

In seinem Aufsatz über „Die Versprachlichung (und Verflüssigung) des Sakralen" (145–159) bezieht sich Gary M. Simpson auf die folgende für Theologen besonders interessante Äußerung von Habermas: „Unter den modernen Gesellschaften wird nur diejenige, die wesentliche Gehalte ihrer religiösen, über das bloß Humane hinausweisenden Überlieferung in die Bezirke der Profanität einbringen kann, auch die Substanz des Humanen retten können" (154). – Nun hat Habermas in Anknüpfung an E. Durkheim die kulturelle Evolution als einen allmählichen Übergang von „einer in der sakralen Aura wurzelnden mechanischen Solidarität zu einer in der Rationalität wurzelnden organischen Solidarität" (151) interpretiert. So gesehen, ist das Projekt einer modernen Diskursgemeinschaft eine Art Nachfolgeinstitution zum Sakralverband. Das veranlaßt Simpson zu der kritischen Frage: „Ob Habermas' These bezüglich der Aufhebung und Verflüssigung religiöser Traditionen ausreicht, um die ‚Substanz des Humanen' zu retten. . ." (155)? – Sosehr Simpson auch anerkennt, daß der von Habermas intendierte Dauerdiskurs über die Einlösung von Geltungsansprüchen nötig ist und christliches Gedankengut erneuert, so bestreitet er doch letztlich, daß die Diskursgemeinschaft als solche schon als Rettung des Humanen angesehen werden kann. In Anknüpfung an Peukerts Gedanken einer auch die Toten einschließenden anamnetischen Solidarität (155f) weist Simpson auf das im Kreuz Christi (157) deutlich werdende Handeln Gottes hin, welches erst eine wirklich universale Diskursgemeinschaft begründet.

Norbert Mette stellt in seinem Aufsatz über „Identität ohne Religion?" (160–178) den von Habermas benutzten Begriff der Ich-Identität in den Mittelpunkt seines Diskurses. Ich-Identität ist als Alternative zu der die Vormoderne charakterisierenden Rollenidentität gedacht, in der jeder sich als Exemplar einer vorgegebenen sozialen Rolle verstand. Ganz anders die Moderne! Hier muß jeder sein eigenes Ich gestalten. Beruf, Familie und Geschlecht sind nur Teilaspekte. – Seinen Ausgangspunkt nimmt Mette bei den von Habermas schon vor Jahrzehnten konstatierten Folgen der Säkularisierung: „. . . es ist zum erstenmal die Masse der Bevölkerung, die in den fundamentalen Schichten der Identitätssicherung erschüttert ist und, in Grenzsituationen, . . . nicht auf institutionalisierte oder doch tief internalisierte Gewißheiten zurückgreifen kann" (160). Da Religion gemäß Mette dort, wo sie in der Kindheit noch eine Rolle gespielt hat, im Verlauf der Adoleszenz zum Fremdkörper (165) wird, ist gerade von christlicher Sicht her die Ausbildung einer Ich-Identität für die Vermittlung des christlichen Glaubens lebensnotwendig und auch der von Habermas herausgestellte Gedanke, daß hierzu die zwischenmenschliche Beziehung entscheidend ist. „Identität entsteht in Interaktion" (167). Kritisch denkt Mette über die Chancen moderner Erziehung, welche die Identität auf Leistung gründen will. Dem stellt die christliche Sicht die „Identität aus Gratuität" (165ff) gegenüber, worin die lebenspraktische Relevanz des Glaubens anschaulich wird.

In seinem Beitrag über „Sozialethik im Diskurs" (179–198) verweist Hans-Joachim Höhn auf ein Theorie- und ein Rationalitätsdefizit der gegenwärtigen katholischen Soziallehre. Die landläufige Meinung kritisiert zwar an der Kirche meist einen Überhang an Theorie, welche die Praxis vermissen läßt. Nicht so in der Sozialethik (180). Die caritative Praxis ist unübersehbar, aber es mangelt an Modellen, um die großen Prinzipien von Personalität, Sozialität und Solidarität (und auch Subsidiarität) mit den komplizierten gesellschaftlichen Realitäten zu verknüpfen. Nicht weniger schlimm ist das Dilemma, das darin besteht, katholische Soziallehre zugleich als allgemeingültig, also auch allgemeinverständlich und doch als christlich zu verdeutlichen (187). – Für beide Probleme bietet die Gesellschaftstheorie von Habermas eine zeitgemäße Lösung. Die Theorie der diskursiven Verständigung über Fragen von Gerechtigkeit und Solidarität kommt dem Verlangen nach Rationalität nach. – Aber Höhn verweist auch auf die Grenze der philosophischen Diskursethik, die darin liegt, daß sie „die Anerkennung von Personen abhängig macht von ihrer Fähigkeit, zu argumentieren" (194). „Will die Diskursethik nicht totalitär und inhuman werden, muß sie die Vernünftigen zur Solidarität mit den Unvernünftigen anhalten." (194), muß die Diskursethik zur „advokatorischen Ethik" werden.

Mit Peter Eichers Aufsatz „Die Botschaft von der Versöhnung und die Theorie des kommunikativen Handelns" (199–223) kommt eine barthianische Stimme zu Wort. Eichers Auseinandersetzung mit Habermas kulminiert in der Feststellung, er „überspielt" die „unwiderstehliche Macht der Sünde" (220). Freiheit, Wahrheit und Gerechtigkeit, die Ideale des kommunikativen Handeln, seien zwar postuliert, aber werden von der Wirklich-

keit nicht eingeholt. – Die freie gegenseitige Anerkennung erfüllen die Menschen eben nicht, so daß sie, „indem sie ihre Freiheit wahrnehmen, an ihrer Freiheit auch scheitern, theologisch gesprochen: schuldig werden. Da wir einander nicht zur Freiheit erlösen können, erreicht das kommunikative Handeln nicht, was es will und was es soll. Es führt deshalb wohl zur Verurteilung anderer und zur Verzweiflung des Selbst, aber nicht zur wirklichen Befreiung" (220). Dem „freiheitlichen Schein der kommunikativen Handlungstheorie" (220) stellt Eicher die theologische Argumentation gegenüber: „Wenn Gottes freie Tat der Selbsthingabe seines Sohnes unser Handeln zur Freiheit erlösen kann, dann bleibt als letzte Einsicht allein der Glaube. Denn gerade das heißt Glauben, diesen Willen Gottes zu tun und auch selber Schuld zu vergeben" (221). – Schuld und Vergebung, nicht zuletzt im Kontext dessen, was im Namen des Christentums Menschen, Völkern und Kulturen angetan wurde, gehören sicher zu den zentralen Themen der Gegenwart. Meines Erachtens wäre Eichers Kritik an Habermas überzeugender ausgefallen, wenn er etwas darüber gesagt hätte, wie diese Fragen im Kontext politischer und sozialer Verständigungsprobleme zur Geltung kommen sollten, denn um Fragen dieser Art geht es doch in der Theorie des kommunikativen Handelns.

Der Beitrag von Gunther Wenz trägt den Titel: „Verständigungsorientierte Subjektivität – Eine Erinnerung an den Kommunikationstheoretiker F. D. E. Schleiermacher." (224–240) Wenz geht von dem Grundanliegen von Habermas aus, nämlich die verständigungsorientierte Vernunft zur Geltung zu bringen und das mit der Tendenz, die Verkürzung der Vernunft auf kognitiv-instrumentelle Rationalität zu überwinden und so die Moderne gegen ihre Deformationen zu verteidigen. – Durch die Einbeziehung von Schleiermacher in die Diskussion über die verständigungsorientierte Vernunft vermittelt Wenz eine wichtige Horizonterweiterung. Wie bei Habermas bildet auch im Denken von Schleiermacher die Individualität und die verständigungsbereite Kommunikation einen engen Zusammenhang: Das seiner selbst gewisse Individuum vermag verständigungsorientiert zu handeln. Nach Schleiermacher aber gründet die Individualität in der Religion. „Die Bedeutung der Religion besteht also nach Schleiermacher offenbar gerade darin, gegenüber der Dominanz des Allgemeinen in theoretischer und praktischer Vernunft die Unmittelbarkeit der Individualität zur Geltung zu bringen" (230). – Aufgrund der von Schleiermacher gelehrten Begründung der Individualität auf die Religion äußert Wenz dann die Vermutung, daß die Verteidigung der Moderne – ein Anliegen von Habermas – „ohne eine entsprechende Verteidigung der Religion nicht durchzuführen ist" (240).

Der Sammelband schließt mit dem Beitrag von Matthew Lamb über „Kommunikative Praxis und Theologie – Jenseits von Nihilismus und Dogmatismus" (241–270). Lamb diskutiert das Thema „Habermas und die Theologie" im Kontext der politischen Kultur und ihrer heutigen Verfallserscheinungen, insbesondere in den USA: „Probleme werden nicht intelligent und rational debattiert, sondern vielmehr durch Gerichtsentscheidungen und Wahlen gelöst" (269). – Angesichts dieser Erscheinungen ist nach Lamb eine „zweite Aufklärung" (259) nötig, die sich gegen die „zweite Unmündigkeit" (242) richtet, welche in den Gestalten von Nihilismus und Dogmatismus auftritt. Die „kommunikative Praxis" – ein Terminus, den Lamb dem von Habermas gebrauchten Begriff des kommunikativen Handelns vorziehen möchte – ist das entscheidende Instrument dieser neuen Aufklärung. – In diese Praxis sollte nach Lamb auch die Theologie einschwenken. „Ich halte dafür, daß die Theologie in kreativer und transformatorischer Weise zu einem Verständnis kommunikativer Praxis beitragen kann, das jeden Nihilismus und Dogmatismus vermeidet, welcher die modernen und postmodernen Diskurse bedroht" (242).

Von allen Aufsätzen des Sammelbandes wagt sich keiner so weit hinaus mit dem Gedanken, daß die nötige und in Ansätzen auch in Gang gesetzte zweite oder radikale Aufklärung, für die Habermas, aber auch der bekannte amerikanische Theologe Bernard Londergan mit seinem Prinzip des unentwegten Fragens stehen, nicht allein Sache einer kulturkritischen Philosophie ist, sondern auch einen Aufbruch in Religion, Theologie und Kirche einschließt. Voraussetzung aber für einen erfolgversprechenden Fortgang ist, daß Theologie sich als „Theologie des öffentlichen Lebens" (269) versteht.

Die wissenschaftliche Welt hat allen Grund, Edmund Arens für diesen Sammelband große Anerkennung und großen Dank zu zollen. Diese Veröffentlichung vermittelt Einblick in einen höchst vitalen Prozeß des Nachdenkens und Umdenkens, in dem sich neue Horizonte für das alte Thema „Philosophie und Theologie" eröffnen.

Es wird klar, daß die von Habermas repräsentierte Philosophie, beziehungsweise Gesellschaftstheorie viel Grund hat, die bei ihm sich bereits andeutende Tendenz fortzusetzen und ihr Verständnis von Religion zu revidieren. Diese läßt sich schon lange nicht mehr adäquat als Relikt aus den autoritären Zeiten der Vormoderne verstehen.

Die Beiträge des Sammelbandes zeigen auch gewachsenes Selbstvertrauen der Theologie gegenüber der Philosophie. So sehr man heute die verständigungsorientierte vernünftige Praxis als ein gemeinsames Anliegen sehen kann, so hat die Theologie doch gerade um dieses Zieles willen eine religiöse Substanz zu bewahren, die von der Philosophie der kommunikativen Verständigung weder eingeholt werden kann noch eingeholt zu werden braucht. Letztlich bedürfen beide einander wechselseitig. In seinem Buch „Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln" kritisiert Habermas die geistige Selbstgenügsamkeit der philosophischen „Meisterdenker". Demgegenüber setzt er sich für das Wechselverhältnis mit den empirischen Wissensbereichen ein. Daß dabei auch die empirische Religion berücksichtigt werden sollte, ist ein Anliegen, das die meisten der Beiträge des Sammelbandes vertreten.

Rostock Helmut Fritzsche

Peters, Tiemo Rainer: **Mystik, Mythos, Metaphysik.** Die Spur des vermißten Gottes. – Mainz, München: M. Grünewald, Kaiser 1992. 170 S. (GT: Forum Politische Theologie, 10), kart. DM 28,50

Tiemo Rainer Peters, theologischer Weggefährte von Johann Baptist Metz, hat in dem zu besprechenden Band eine Reihe jüngerer Arbeiten zusammengefaßt, die in glücklicher Weise die Intentionen Politischer Theologie verdeutlichen. Die Aufsätze sind z. T. im Gespräch mit und in kritischer Rückfrage an wichtige „Referenz-Autoren" entwickelt (Overbeck, Bonhoeffer, Metz), zum anderen Teil reflektieren sie systematisch die Grundoptionen einer „neuen Politischen Theologie".

Der Titelaufsatz macht exemplarisch deutlich, wie Politische Theologie für die Zwiespältigkeit aktueller kirchlicher und religiöser Trends sensibilisieren kann. Die angesichts des vielfältigen Scheiterns kirchlicher Vermittlungen so verständliche Suche nach spirituell-„mystischer" Unmittelbarkeit muß sich – sehr zu Recht – die Rückfrage gefallen lassen, ob sie nicht gerade mit ihrer mitunter naiven Ausblendung der Vermittlungen gut zu einer autoritär-zentralistischen Verfestigung der Institutionen paßt, ja geradezu als deren komplementäre Absicherung sich anbietet. Das mindert den geistlichen „Wert" mancher spiritueller „Bewegungen" keineswegs, sollte sie aber herausfordern, sich über ihre Funktionalisierbarkeit illusionslos Rechenschaft zu geben. P.s These, manche spirituellen Aufbrüche und einseitig lebenshilfeorientierte theologische Autoren stünden in der Gefahr, den biblischen Gott für die „Harmoniebedürfnisse frustrierter Bürger" zu vereinnahmen (130), wird man gerade auch in aktuellen theologischen Auseinandersetzungen bestätigt finden.

Die Zwiespältigkeit der vielfach betriebenen Remythisierung der Vernunft – der Entdeckung ihrer „mythischen Tiefendimension" – kann gar nicht ernst genug genommen werden und verlangt vor allem da Widerspruch, wo sie die Möglichkeit sabotiert, auf verallgemeinerbar Vernünftiges zu rekurrieren, um „vernünftige" Lebens-Verhältnisse für alle einzuklagen. Daß Politische Theologie selbst eine narrative Tiefenstruktur menschlich-geschichtlicher Vernunft aufgedeckt hat und damit auch in kritischer Nähe zu manchen Remythisierungskonzepten steht, das wird von P. selbst eingeräumt (vgl. 136ff). Mir scheint, daß diese kritische Nähe Anlaß zu spannenden Auseinandersetzungen über die politisch-hermeneutische Verfassung von Vernunft wie über die Spannung des Mythischen zum Prophetischen (und zum apokalyptischen Denken) sein könnte. Falsche Frontziehungen könnten hier ebenso revidiert werden wie gelegentlich – freilich nicht bei den Protagonisten der Politischen Theologie – zu beobachtende falsche Harmonisierungen.

Die Zwiespältigkeit des vielfach gesuchten Weges zurück in eine traditionell-metaphysische „Erstphilosophie" ist gewiß ebenso kritisch zu notieren. P. sieht hier vor allem die Gefahr einer – die geschichtlichen Katastrophenerfahrungen unseres Jh.s ignorierenden – Erneuerung des metaphysischen Gottesbegriffs; er räumt aber zugleich ein, daß biblisch orientierte und inspirierte Theologie über das Vorhandene (ta physika) hinausfragen und insofern metaphysisch sein muß, wenn sie in Solidarität mit den Opfern des Vorhandenen und Herrschenden bleiben will. Der metaphysische Impuls wäre einzulösen in einem Denken nicht von oben her (vom falsch verstandenen „Ab-soluten" her), sondern aus der Perspektive der Opfer, denen Gerechtigkeit widerfahren soll und widerfahren wird. Vielleicht ergeben sich von hier aus auch neue Verbindungen – und Spannungen – zu Ansätzen einer „Erstphilosophie", die Vernunft als Freiheit denkt und einklagt.

Daß Theologie, je prinzipieller sie zu denken versucht, desto „radikaler" im Prozeß der je neu zu vollziehenden und wahrzumachenden Umkehr sich zu verorten hätte, daß sie sich dessen bewußt bleiben müßte, wie sehr Reflexion ihren Ort in der Re-vision (de vie) hat, das schärfen die Essais von Tiemo Rainer P. immer wieder ein (vgl. S. 25, 138f, 162ff). Sie tun es im Horizont einer das apokalyptische Erbe nicht verdrängenden Theologie; sie tun es freilich auch im Bewußtsein der Zwiespältigkeit des Apokalyptischen selbst: Wo das Vermissen Gottes, die das Ende der gott-losen Leidensgeschichte herbeiklagende und herbeirufende Theo-Logie der hier und jetzt erfahrenen Gottferne, nicht in offener Spannung steht zu (theologisch zu reflektierenden) Erfahrungen konkreter Gottes-Annäherung und herausfordernder Gottes-Nähe, da besteht die Gefahr, daß man „zwar Handlungsdruck erzeugt und in die Praxis der Nachfolge drängt, zugleich aber methodisch daran gehindert ist, Praxis konkret zu benennen, diesseitiges Handeln differenziert beschreiben zu können" (110).

Diese Beobachtung verweist gewiß auf eine Verlegenheit, der nicht nur Politische Theologie sich zu stellen hat. Das besprochene Buch wird auch manche der Politischen Theologie reservierter gegenüberstehende Leser gerade dadurch für sich einnehmen und in

den Dialog mit der Politischen Theologie führen können, daß es solche zentralen Fragen selbstkritisch und kreativ aufnimmt.

Siegen Jürgen Werbick

Tracy, David: **Theologie als Gespräch.** Eine postmoderne Hermeneutik. Mit einer Einführung von Werner G. Jeanrond (aus dem Amerikan. von Susanne Klinger). – Mainz: Matthias Grünewald 1993. 176 S. (Welt der Theologie), geb. DM 48,00

Mit diesem Werk liegt endlich eine erste Monographie des an der Divinity School der University of Chicago lehrenden Systematikers, eines der herausragenden kath. Theologen der USA, auf deutsch vor. Es handelt sich jedoch eher um ein Nebenwerk; T.s Hauptwerke „Blessed Rage for Order" (New York 1975) und „The Analogical Imagination" (New York 1981) sind bisher nicht übersetzt. Der Rez. hat sich übrigens jahrelang vergeblich bemüht, dafür einen deutschsprachigen Verlag zu interessieren!

Der deutsche Titel des vorliegenden Buches, der im Original „Plurality and Ambiguity" lautet, ist irreführend, geht es in dem Band doch um eine durchaus postmodern zu nennende Hermeneutik des ebenso plural wie ambivalent gewordenen Phänomens der Religion, die sich in das menschliche Gespräch einerseits prophetisch-kritisch, andererseits revelatorisch-kreativ einzumischen hat.

In fünf Kap. zeichnet T. zunächst ein hermeneutisches Tableau, in dem er mit Belegen von Sokrates bis Derrida und gegen Habermas' und Apels Insistieren auf der Priorität der Argumentation das Gespräch und die Interpretation als fundamentale menschliche Vermögen herausstellt. Die Relativität der Argumentation gegenüber der Interpretation verdeutlicht das zweite Kap. T.s Grundthese: „Methode, Theorie und Erklärung können jedes Gespräch mit jedwedem Text unterstützen, doch vermag keine von ihnen das Gespräch zu ersetzen" (72).

Die radikale Pluralität der Sprache kommt im dritten Kap. v. a. von Wittgenstein, Heidegger und Derrida her zur Sprache. Sprache als Diskurs untersuchen, heißt laut T., Pluralität entdecken, „heißt die Kontingenz und Ambiguität von Geschichte und Gesellschaft wiederentdecken" (97). Die radikale Ambiguität der Geschichte nimmt das vierte Kap. von Nietzsche über Benjamin bis Foucault in den Blick; es zeigt zudem die sich daraus für die Religion ergebenden postmodernen Konsequenzen auf. In der als Faktum unterstellten Situation der Postmoderne (welcher?, die epochal gedachte oder methodologisch als Reflexivierung der Moderne konzipierte, wäre mit W. Welsch zu fragen) wird das Problem der Religion in neuer Weise virulent. Sie als Potential von Widerstand und Hoffnung aufzuzeigen, statt in ihr fundamentalistisch eine Agentin von Gewißheit und Kontrolle zu sehen, ist Absicht des letzten Kap.s. Dabei will T. auch die Interpretationen und Aktionen der Unterdrückten einbeziehen. Sie sollen den von Zynismus und Ästhetizismus gefährdeten postmodernen Intellektuellen helfen können, zu menschlichen Subjekten zu werden, „die in aktiver Solidarität mit all jenen ‚anderen' stehen, in deren Namen zu sprechen wir uns zu oft erdreistet haben" (151).

Ungeachtet aller Hinweise T.s auf die Wahrheitsansprüche der Religion und insbesondere religiöser Klassiker, stellt die Wahrheitsfrage für seine Postmodernisierung des religiösen wie des theologischen Diskurses gerade die ernsteste Herausforderung dar. Hier ist vom Rückgang auf Heidegger („Wahrheit als Offenbarung", 48) keine Rettung zu erwarten. Wer die Postmoderne so stark macht wie T., sollte sich auch zu deren Konsequenzen bekennen und, wie Rorty dies in ebenso anschaulicher wie entlarvender Weise tut, die Frage nach den Geltungsansprüchen einschließlich dem der Wahrheit verabschieden. Die Geltungsansprüche auch der vermeintlichen Klassiker sind in der (hermeneutischen) Postmoderne längst im Ozean universaler Hermeneutisierung und Einverleibung aufgegangen und untergegangen.

W. Jeanronds Einführung (7–10) ist zwar etwas knapp ausgefallen, stellt aber präzise den Kontext und die Intention von T.s Arbeiten vor.

S. Klingers deutsche Übersetzung „aus dem Amerikanischen" (3) – eine Sprache, die es gar nicht gibt, da auch die US-Amerikaner weiterhin (ein allenfalls amerikanisches) Englisch sprechen – weist verschiedene Mängel auf. Die halbe S. 10 des Originals fehlt ohne Angabe, ebenso dessen Anm. 41 auf S. 125. „Games people play" sind, zumindest wenn auf E. Goffman Bezug genommen wird, nicht „Spiele der Erwachsenen" (32). Die Übersetzung „Analogievermögen" (36) für „analogical imagination" ist unglücklich; es geht hier um die analogisch operierende Einbildungskraft. Das englische Wort „argument" hat, wie die Übers. in einer Anm. auf S. 40 zu Recht vermerkt, vier verschiedene Bedeutungen und darf daher nicht einfach immer mit „Argumentation" wiedergegeben werden. „Claim" ist S. 44 fälschlich mit „Behauptung" statt mit „Geltungsanspruch" übersetzt. S. 70 erscheint, wohl von K. Laermanns „Derridada" inspiriert, ein Herr „Heidedegger". H. Bloom trägt den Vornamen Harold, nicht Harald (87 Anm. 32). S. 155 Anm. 63 wird aus E. Bethges großer Bonhoefferbiographie sein kleines rororo-Bändchen über B.

Frankfurt a.M. Edmund Arens

Nnamdi, Reginald Nnadozie: **Offenbarung und Geschichte.** Zur hermeneutischen Bestimmung der Theologie Wolfhart Pannenbergs, Frankfurt/M.: Peter Lang 1993. 473 S. (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, 13), br. DM 108,00

Mit einer großangelegten Studie zum Werk Wolfhart Pannenbergs hat Nnamdi, ein junger Theologe aus Nigeria, einen Wurf riskiert, der eine aufmerksame Kritik verdient. Seine Diss. entstand am dogmatischen Lehrstuhl in Würzburg bei A. Ganoczy.

In drei Teilen bewältigt die umfangreiche Studie ihr Pensum, Offenbarung und Geschichte bei Wolfhart Pannenberg abzuhandeln. Teil I behandelt das Geschichtsdenken Pannenbergs in seiner Wissenschaftstheorie und hermeneutischen Bemühung um die Wahrheitsfrage. Teil II widmet sich der Offenbarung Gottes in der Geschichte mit der für Pannenberg typischen Zukunftsgerichtetheit der Geschichte auf Gott hin, Teil III schließt mit einem Blick auf die kirchenbildende Kraft der Offenbarung ab. Als Leitfaden dient dem Vf. die Frage: „Wie wird Offenbarung als geschichtsrelevant bei Pannenberg begründet und wie hängt beides mit Wahrheitsfragen zusammen?" (16).

Die Antwort darauf wird formal über eine hermeneutische Trias von Kohärenz, Korrespondenz und Konsens entwickelt, die als Instrumentar sich vermittelnd und sinnstiftend zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt legt (I.2.5.). Es ist in der Lage, mythische Modelle abzulösen (I.1.3.), aber auch den Positivismus auseinanderfallender Gegebenheiten zu überwinden (I.2.), indem ein Sinngeflecht zwischen allem Vorfindlichen entsteht. Fakten stehen damit nicht vorgängig ontologisch, aber auch nicht nur interpretativ in historischen Zusammenhängen, sie bilden ein Verweissystem, das sich unter den Bedingungen der Zeit (I.2.1.; I.3.1.) als Geschichte abzeichnet, unter den Bedingungen der Erkenntnis als Wahrheit (I.1.), unter den Bedingungen der reflektierenden Wissenschaft als Sprache (I.2.5.). Geschichte wird so zur Totalitätsvermittlung, die alle Aspekte des Vorhandenen und darin insbesondere des Lebens in einem umgreift. Die Wirklichkeit Gottes kommt dabei nicht als theoretische Lückenfüllung ins Spiel, sie ist die geschichtskonstituierende Größe selbst. „Gibt es Gott, so ist das *Ende* der Geschichte zugleich der unwiderrufliche Anfang ihrer restlosen Selbsterhellung" (133). Gott also, nicht der Mensch in seiner Exzentrizität, macht Geschichte, wenngleich der Mensch in seiner Gottgeschaffenheit einen ihrer wesentlichen Zielpunkte bildet; in ihm vor allem findet Geschichte statt. Er *hat* Welt, insofern sein Selbst zu ihr gehört und aus ihr heraus agiert, nicht im Gegensatz zu Gott, sondern im gerade geschichtskonstituierenden Verhältnis der Freiheit. Und auch nicht vollständig, sondern nur in der Weise des Vorgriffs auf ihre Zukunft als Sinnganzheit. Soweit der I. Teil. „Alles weitere ist von Gott selbst her auszusagen" (193).

Es entspricht einem Vf., dessen Herkunftsland nicht traditionell christlich ist, gewiß, den Offenbarungsbegriff nicht aus seiner Mitte, der Christologie, anzugehen, sondern sich dieser Mitte allmählich über die Wirklichkeit des Heiligen, der religiösen Erfahrung, des Mythos und der Zeugnisse in der Religionsgeschichte langsam anzunähern (II.1.). Das ist methodisch keineswegs beliebig so gewählt. Es entspricht dem zuvor erarbeiteten Begriff von Geschichte, in deren Fülle das hermeneutische Instrumentar sich erst allmählich vorantastet. N. liegt, wie auch Pannenberg selbst, nichts daran, das Offenbarungsgeheimnis des Dreieinen einfach aller Geschichte voranzustellen. Unsere menschliche Veranlagung sieht sich denkerisch ja zunächst eher auf diesen Kern der Geschichte verwiesen, als daß sie von ihm her missionarisch argumentieren könnte. In großen Übersichten wird von der Grundeinsicht aus, daß nur Offenbarung geschichtskonstituierend sein könne (II.), die Welt der Religionen und Gottes offenbarende Identität selbst interpretiert. Dieser Durchgang legt zudem das Gewicht dar, das andere Religionen mit den ihnen eigenen Erfahrungen des Göttlichen für ein heute angemessenes Reden von der Christusoffenbarung besitzen. Diese steht in erkennbarer Kohärenz mit ihnen, sie bestreitet weder ihre Legitimität noch versteht sie sich als nur parallel zu ihnen, eher integriert sie sie eschatologisch (3.). Der Offenbarung steht der geschichtliche Mensch ja auch nicht fremd gegenüber, so als erfolge sie für sich gesondert und werde ihm nachträglich erst zugeeignet oder gewidmet. Sie erfolgt *in* ihm, *in* seiner Geschichte und kommt ihm auf seine von je her offene Ausständigkeit auf Zukunft hin entgegen (282f). Gottes eigene, in seiner Christusoffenbarung kundwerdende Einheit von Ich und Selbst (336) kann so auch menschliche Geschichte zur Einheit bringen, sie personalisieren. Daß dies trinitarisch erfolgt (323), ist keinerlei innerchristliches Sprachspiel, welches für das Thema Geschichte nur beiläufige, ergänzende, eventuell noch hermeneutisch veranschaulichende Ergänzungen einbrächte. Gerade der lange Aufbau der Studie sieht sich hierin, sogar über Pannenberg hinaus, zur Einsicht veranlaßt, daß dem Gesamten der Geschichte auch nur ein Gesamtes in Gott zugrunde liegen kann, dessen bindende Innendynamik das Geflecht dieser Wirklichkeit trägt und zur Vollendung bringt (3).

Der III. Teil der Studie bedeutet dann eher eine Ernte als einen Abstieg von ihrem erreichten theoretischen Anspruch in einige konkretere Folgerungen. Es wäre sonst wohl auch die Kirche selber in ihrer Geschichtlichkeit so zu sehen. Die drei Kap. über Rechtfertigungsgnade, Sakrament und Amt stellen eher die Aufgabe und die Chance heraus, die der Kirche von ihrer Herkunft aus im Geschichtskontext zufallen. Sie bildet keine ‚societas perfecta' an der abzulesen wäre, wie Geschichte zu ihren Ende kommt. Auch sie bleibt ausständig. Sie bietet allerdings in der ihr eigenen anthropologischen (III.1.), pragmatischen (III.2.) und repräsentierenden (III.3.) Offenheit ein bleibendes Angebot zur Gemeinschaftlichkeit. Sie wird Träger nicht nur der Interpretation von Wahrheit, sondern darüber hinaus der bleibend der Welt zugesagten Hoffnung auf gültige Einheit.

Die Studie eines afrikanischen Theologen zu einem solch europäisch angelegten Thema, wie es die Theologie Wolfhart Pannenbergs mit ihrem westlichen Theorieanspruch, ihrer im Abendland verankerten Traditionsschicht und ihrer deutlich aus eigener Herkunft entworfenen Sichtweise bietet, wäre an sich schon interessant zu nennen. Sie müßte dennoch nicht ein so umfängliches, teilweise hochdifferenziert redendes Konvolut darstellen, ginge es dem Vf. nicht gleichzeitig a) um eine eigene Methode darin, b) um eine zumindest für sein eigenes afrikanisches Selbstverständnis fruchtbare Aneignung.

Sicher teilt auch sie den Grundmangel so vieler Diss.en, daß sie das Spiel zwischen Nachzeichnung des behandelten Werkes (hier desjenigen von Pannenberg) und eigener Theorieentwicklung noch nicht überall sauber genug beherrscht. Kenner von Diss-Schriften wissen hierüber genug Bescheid. Im vorliegenden Fall ist dieser Mangel zumindest in jene Richtung hin behoben, daß der Vf. eine deutlich erkennbare, vielleicht noch erweiterungsfähige eigene Theorie einbringt, die er ‚Meneistik' nennt. Sie besagt ein Bleiben in der Wahrheit, und zwar so, daß gerade der je weitere Ausgriff ins Leben, die je weitere Öffnung einer Kultur auf andere hin eine integrative Kraft besitzt, die den eigenen geschichtlichen Ort zum Fluchtort aller Bezüge werden läßt. Anders gesagt: je mehr das ‚Ich' eines Menschen in seinem Ausgriff auf Erfahrungen, Bereicherungen, Reflexionen sich von seinem Ausgangspunkt zu entfernen scheint, um so mehr gewinnt das ‚Selbst' an rückbindender Kraft. Nur wer aller Geschichte gleichzeitig wäre, wird man folgern dürfen, der wäre auch seines eigenen Ortes in ihr hinreichend mächtig – eine Theorie, deren theologische Qualität unmittelbar einleuchtet, wenn man genau dies als die innergöttlich trinitarische Spannung erkennt.

Dies immer neu als Theorieanspruch ins Spiel zu bringen und vor allem hermeneutisch zu untermauern – im vorliegenden Fall sicher günstig, da Wolfhart Pannenberg selbst stark hermeneutische Prägung aufweist – bringt der Studie erheblichen Gewinn, gibt ihr Qualität, macht sie aber teilweise auch schwierig zu lesen. Es ist nicht die Fachsprache, die so schwierig wäre; es ist die, nach Bekunden des Vf.s von ihm selbst von Pannenberg abgelesene und an ihm erlernte Diskursivität, die dazu führt. Wer auch im Detail den latenten Bezug zum Gesamten immer durchhalten will, tut sich selber gewiß einen Gefallen; dem Leser nicht immer. Er wird gefordert, und eine anständige Diss. über einen Theologen wie Pannenberg darf sich wohl auch das Recht herausnehmen, dies zu tun.

Was die Studie dafür lesenswert macht, liegt auch auf einem anderen Feld als dem, das sich N. selbst zum Anspruch nimmt. Man kennt die afrikanische Theologie hierzulande noch kaum. Im allgemeinen vermutet man, daß parallel zur südamerikanischen unter dem heutigen Kulturdruck dort eine im wesentlichen praktisch orientierte, konkrete Theologie im Entstehen ist, vielleicht mit anderen, korporativeren Zügen als jene. Ganz zu Unrecht besteht diese Vermutung auch nicht; afrikanische Theologen haben sich in praktischen Belangen einen Namen gemacht. Wie groß jedoch ihre theoriebildende Kraft ist, erstaunt angesichts der vorliegenden Studie. Sie trägt nicht ein typisch afrikanisches Flair. Eher setzt sie, wenn man so vergleichen darf, eine einstmals berühmt gewesene Tradition fort, die etwa mit den Namen Tertullian, Cyprian, Augustinus klangvolle Namen hatte und dann erlosch. Nicht als bestünden hier direkte Berührungen; aber es macht doch nachdenklich und stimmt den Dogmatiker froh, auf welchem Niveau hier korrespondiert wird. Man merkt an vielen Stellen, daß hier an eine andere Kultur herangedacht wird. Ja eine der bedeutendsten Lesefrüchte wird es wohl sein, nachzuvollziehen, wie Aneignung vor sich geht und welchen Anspruch sie an die angeeignete Denkkultur stellen kann. Die Studie, so wie sie vorliegt, stellt keine Übersetzung dar, sondern ein in Deutsch abgefaßtes Werk. Es gewichtet diese Tradition, zeigt aber zugleich die Notwendigkeit, daß diese sich öffnet. Es gibt genug Partikularentwürfe am deutschen Markt, denen auch mit solcher Öffnung nicht gedient wäre. Die Theologie Pannenbergs hingegen stellt, zumindest im Auge N.s, einen Markstein dar, dessen Aneignung auch große Kraft und Ausdauer erfordern darf.

So kann abschließend gesagt werden: Es ist sicher von erheblichem Gewinn, Pannenberg selbst zu lesen. Wer sich darüber hinaus jedoch ein Bild verschaffen möchte, welche Anregungen die Theologie Pannenbergs weltweit heute auslösen kann, dem sei die Studie N.s dazu empfohlen. Sie gibt ein solches Bild, und dies auf einem Anspruchsniveau, das den Griff nach ihr lohnend macht.

Mömbris Johannes Schmid

Meyer zu Schlochtern, Josef: **Sakrament Kirche.** Wirken Gottes im Handeln der Menschen. – Freiburg: Herder 1992. 416 S., kart. DM 58,00

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist vermehrt davon die Rede, daß die Kirche das Zeichen der realen Gegenwart göttlichen Heils in der Welt sei, ein Sakrament also. Dieses Theologoumenon ist freilich nicht neu. Schon im biblischen Sprachgebrauch finden sich Stützen dafür, in der Väterzeit und danach ist (vor allem unter den Begriffen „mysterium" und „sacramentum") immer wieder von der Sakramentalität der Kirche die Rede. Da es sich aber keineswegs um eine konstante Redeweise handelt, liegt die Frage nahe, warum man heute erneut von der Kirche als Sakrament redet, und wie dies inhaltlich entfaltet werden kann, vor allem unter der Rücksicht, daß doch das „Sakrament Kirche" auch ein aus menschlichen Handlungen konstituiertes Sozialgebilde ist.

Mit diesen wenigen Gedanken sind bereits Inhalt und Erkenntnisziel der Habil-Schrift des neuen Paderborner Fundamentaltheologen umschrieben (Betreuung: H. J. Pottmeyer; Zweitgutachten: G. Langemeyer). Zugleich wird schon deutlich, von welcher theologischen Notwendigkeit das Aufgreifen der Frage ist, und wie wichtig es ist, sie einer differenzierten Beantwortung zuzuführen. Dabei empfiehlt sich der angedeutete Dreischritt durchaus, wie ihn der Vf. vornimmt:

In einem ersten Teil (19–232) wird nach der geschichtlichen Herkunft und den systematischen Begründungen der Bestimmung der Kirche als Sakrament gefragt. Der zweite Teil (234–306) reflektiert anhand von vorliegenden Modellen (v. a. L. Scheffczyk, H. Zirker und – vermittelnd zwischen diesen beiden „Extrempositionen" – H. J. Pottmeyer) das Problem der Sakramentalität der Kirche unter dem Aspekt der Differenz von Handeln und Sein. Im dritten Teil (307–399) wird eine umfassende Lösung vorgelegt, in der eine differenzierte Zuordnung der Wirklichkeiten von „Sakramentalität" und „Handlung" versucht ist. In einer systematisch durchdachten Zusammenbindung von Elementen aus gegenwärtig vorliegenden Modellen in der Theologie zeigt er, wie der Begriff der Sakramentalität fordert, den Handlungscharakter der Kirche und ihre spezifische Form als Gemeinschaft organisch zu vereinen. P. Hünermann und J. B. Metz sind hier im besonderen Maße Gesprächspartner, von denen sich der Vf. jedoch abgrenzt, um stärker Anregungen von Pottmeyer zu entfalten, der die soziale Form der Kirche als *Communio* in besonderem Maße und in eigenständiger Form in den Mittelpunkt des theologischen Nachdenkens gerückt hat. Es wird dann sowohl klar, daß im Handeln der Kirche eine sichtbare Gestalt des Handelns Christi in seinem Geist gegeben ist, ohne den Menschen auszuschalten (gläubige Annahme der „Ankunft" Christi), als auch wer die partikularen Subjekte dieses Handelns sind.

Von der sachlichen Notwendigkeit der Arbeit war schon die Rede. Im Ergebnis führt sie mit ihren differenzierenden Analysen deutlich weiter. Es überwiegt freilich ganz die geschichtlich-analytische Arbeit im ersten Teil, auch in den beiden folgenden Teilen fehlt es nicht an zwar sehr präzisen, aber manchmal etwas länglichen und von Wiederholungen nicht freien Referaten, von Modellen aus der neueren Vergangenheit (oder Gegenwart). Demgegenüber ist der Versuch der eigenständigen ekklesiologisch-systematischen Synthese etwas knapp ausgefallen. Daher bleiben dort Anfragen bezüglich von Begründungen, vor allem im Detail. Der Ökumeniker hätte sich gewünscht, die evangelischen Fragestellungen mehr berücksichtigt zu finden. Sie sind so dringend und das Zentrum katholischer Ekklesiologie angehend, daß man sie nicht einfach per Entscheidung ausklammern kann.

Diese kritischen Anmerkungen sollen in keiner Weise den Wert dieser vorzüglichen Arbeit schmälern, die zweifellos ein Meilenstein in der gegenwärtigen katholischen Ekklesiologie ist.

Marburg/Lahn Harald Wagner

Krämer, Peter: **Kirchenrecht I.** Wort – Sakrament – Charisma. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1991. 172 S. (Kohlhammer Studienbücher Theologie 24,1), kart. DM 26,00

Wo ist, könnte man fragen, der Bedarf für ein weiteres Buch „Kirchenrecht", nachdem im „Handbuch des Katholischen Kirchenrechts", im 1. Bd des „Kanonischen Rechts" von Aymans/Mörsdorf und im „Kirchenrecht" von Heimerl/Pree schon drei ähnliche Titel vorliegen? Jedes dieser Werke antwortet anderen Bedürfnissen, und auch das zu besprechende Buch hat einen eigenen Charakter. Nach Aussage des Vf.s will es in seinem ersten Teil, dem ein zweiter über die rechtlichen Strukturen der Kirche nachfolgen soll, erkennbar machen, „daß den Strukturen nur eine dienende Funktion für die Lebensvollzüge der Kirche zukommt". Es soll darüber hinaus dem Charisma seinen Platz einräumen, da es eine rechtliche Dimension habe und „neben Wort und Sakrament ... für den Aufbau und das Leben der Kirche von großer Bedeutung" sei (10–11).

Man kann die Stoffauswahl – eine Gesamtdarstellung des Kirchenrechts beabsichtigt das Werk nicht zu werden – auch anders interpretieren: K. behandelt die Materien, die für das reale Leben in der Kirche und dessen rechtliche Komponenten von Interesse sind. Dem werden einige theoretische Überlegungen vorausgeschickt.

Teil I handelt von einer theologischen Ortsbestimmung des kirchlichen Rechtes, worunter historische Aspekte, theologische Rechtfertigungsmodelle und ekklesiologische Grunddaten zusammengefaßt werden.

Mit Teil II über die Verkündigung des Wortes geht K. zum materiellen Recht über, aus dem er in Teil III die Feier der Sakramente und in Teil IV die Ausübung des Charismas behandelt. Die Schwerpunkte lassen sich auszugsweise an folgenden Stichwörtern erkennen: Glaubensfreiheit und Glaubensbindung, Ökumene, Predigtdienst, Laienpredigt, Katechese und Religionsunterricht, Lehrprüfungsverfahren und Treueid. Aus dem Sakramentenrecht, für das einleitend erst einmal die rechtliche Dimension dieses ganzen Wirkungsbereichs der Kirche verdeutlicht wird, seien genannt die Zulassung zur Kommunion – das Problem der Wiederverheirateten wird bei der Ehe ausführlicher behandelt –, die Austeilung der Kommunion und die Sonntagspflicht. Es werden aber alle sieben Sakramente, wenn auch in unterschiedlicher Breite, behandelt. Bei der Ehe legt K. die grundlegenden Bestimmungen ausführlich dar, rafft die Hauptmenge der Canones zu „Begriffsbestimmungen" zusammen, um sich dann wieder eingehend mit der bekenntnis- und religionsverschiedenen Ehe, mit dem Verhältnis von standesamtlicher und kirchlicher Trauung, dem Recht Behinderter auf Ehe, mit Geisteskrankheit und Erfüllungsunvermögen, mit verantworteter Elternschaft und, wie oben schon angedeutet, mit dem Problem der „Zweitehe bei Fortbestand der ersten Ehe" zu beschäftigen. Auch über das kirchliche Ehenichtigkeitsverfahren werden erste Informationen gegeben. Im Teil IV über die Ausübung des Charismas behandelt K. das kirchliche Vereinigungsrecht und die Gemeinschaften des geweihten und des apostolischen Lebens.

K. hat einen Stil der Darstellung gewählt, der sowohl an den kanonistisch nicht ausgebildeten Leser denkt, als auch den Ansprüchen der juristischen Richtigkeit genügt. Damit findet er einen Weg, der vielfach für nicht existent oder nicht gangbar gehalten wird: Eindeutigkeit der Rechtssprache *und* Verständlichkeit. Allerdings erspart die getroffene Stoffauswahl, Themen behandeln zu müssen, die aufgrund ihrer relativen Ferne vom kirchlichen Alltag auf verstärkten Widerwillen der Theologen zu stoßen pflegen.

Nur an wenigen Einzelheiten ist Kritik zu üben: Standardwerke des Kirchenrechts sind nicht unter den gebrauchten Abkürzungen (z. B. HdbKathKR oder MK) zu finden, sondern unter ihren vollen Titeln, bei denen dann auf die Zitierkürzel hingewiesen wird. Daran kann ein branchenunkundiger Leser scheitern, jedenfalls dann, wenn wie auf S. 43 Anm. 9 in dem Stellennachweis auch noch das Kürzel fehlt.

Auf S. 74 in Anm. 26 fehlt der geplante Querverweis (er muß 137 heißen).

Wenn auf S. 103 die Ehe*zwecke* des CIC/1917 den Ehe*zielen* des CIC/1983 gegenübergestellt werden, ist zu fragen, wo denn von solchen Zielen die Rede ist. GS 48,1 spricht jedenfalls nach wie vor von „fines" (was bei K. auf S. 103 irrtümlich mit „Zeichen" übersetzt ist); die „ordinatio matrimonii ad ..." in can. 1055 CIC/1983 ist mit „Ziel der Ehe" kaum treffend wiedergegeben.

Der Begriff der „arglistigen Täuschung" täuscht, wenn auch nicht arglistig: „Erwachsen aus dem aufgedeckten Irrtum bzw. der erkannten Täuschung Störungen für das eheliche Zusammenleben, ist die Eheschließung ungültig" (116). Hier ist die Aussage des can. 1098 verfehlt.

Bei der Auslegung des can. 915 in bezug auf die Wiederverheirateten stört, daß ein von der Lehre der Kirche nicht gedeckter Begriff der schweren Sünde konstruiert wird, der zudem den Sünderstatus vor Gott nicht betreffe (138). Hier wäre ein Rückgriff auf Reconciliatio et Paenitentia Nr. 17 zuverlässiger gewesen. Denn es gibt nur einen Begriff der schweren Sünde und ganz sicher keinen Spezialbegriff im Kirchenrecht.

Ein Urteil, das die Ehenichtigkeit „primum" erklärt (can. 1682 § 1), ist nicht ein „Urteil der ersten Instanz" (141).

K.s Kirchenrecht ist alles andere als überzählig. Es bietet eine bedachte, wohlbegründete Doktrin in lesbarer Sprache, erweist sich als problemorientiert und problembewußt, zeigt Lösungswege auf, die solide, nicht aber rein herkömmlich sind, und ist daher sowohl für das abstrakte Studium des Kirchenrechts wie für seine Anwendung in der Praxis ein Gewinn. Ich jedenfalls freue mich auf Bd II.

Münster Klaus Lüdicke

Meßner, Reinhard: **Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche.** Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft. – Innsbruck: Tyrolia-Verlag 1989. 240 S. (Innsbrucker theologische Studien, 25), br. öS 360,00 / DM 52,00

Dem Vf. ist mit seiner Grazer Diss. eine herausragende Arbeit gelungen, die mit dem Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung 1989 ausgezeichnet worden ist und an der Forschung und ökumenischer Dialog künftig kaum werden vorübergehen können. Ihr Ziel ist, „die theologischen Aussagen Martin Luthers auf ihre Bedeutung für eine Theologie der Liturgie zu befragen und Luthers Stellung in der liturgischen Tradition zu ermitteln". Dem liegt das von Romano Guardini initiierte und heute unumstrittene Verständnis der Liturgiewissenschaft als einer systematisch-theologischen Disziplin zugrunde, wobei die „dogmatische Tradition im Lichte der liturgischen Tradition interpretiert werden (muß) und nicht umgekehrt" (12).

Seinen Maßstab gewinnt der Vf. an der altkirchlichen Liturgietradition, die wiederum durch das Neue Testament legitimiert wird (1). Während die mittelalterliche Interpretation des Römischen Kanons die Nähe zur altkirchlichen Liturgietradition verliert (2), kann diese in Luthers theologischem Ansatz wiedergewonnen werden, sich aber in der Liturgie selbst noch nicht optimal entfalten (3). So kommt der Vf. zu dem erstaunlichen Ergebnis: Luthers Liturgie steht „in dem durch die Strukturen zum Ausdruck gebrachten theologischen Gehalt der altkirchlichen Liturgie näher als die mittelalterliche Messe, die zwar die altkirchliche Struktur bewahrt, aber diese ganz anders interpretiert hat als die Alte Kirche" (203f). Luther kann sogar als „Theologe des Meßopfers" bezeichnet werden (183).

Im einzelnen geht der 1. Teil (25–83) von der urchristlichen Mahlfeier aus, wobei in Anlehnung an Lietzmann zwischen dem die Mahlgemeinschaft Jesu mit den Seinen fortsetzenden Jerusalemer Brotbrechen (Didache) und dem von der Anamnese des Todes Christi geprägten paulinischen Herrenmahl unterschieden wird. Beide Typen verbindet die eschatologische Ausrichtung. Nach dem Schwinden der Naherwartung findet sich um die Mitte des 2. Jh.s bei Justin und dann vor allem zu Beginn des 3. Jh.s bei Hippolyt die „klassische altkirchliche Eucharistiefeier". Deren Grundstruktur ist Anamnese des Christusgeschehens (*memores*) im liturgischen Vollzug (*offerimus*) als Tat- und Wortvollzug (*gratias agentes*) und Epiklese (*et petimus*), d. h. Bitte um die Aktualisierung der Heilstaten Gottes für die feiernde Gemeinde. Die das Sättigungsmahl ablösende „Darbringungsgestalt" (38) wird zum Schlüsselbegriff für die weitere Darstellung der altkirchlichen Eucharistiegebete und Kriterium für die Kritik der mittelalterlichen Entwicklung: Das eigentliche Meßopfer ist das „Opfer Christi, dessen Anamnese wir begehen. Diese wird durch Danksagung verwirklicht, welche letztlich eine Konkretion der die christliche Existenz bestimmenden Selbsthingabe ist" (66). Anamnese heißt, „daß die Feier der Eucharistie ein dialogisches Geschehen ist, in dem Gott und die Gemeinde aktiv tätig sind; die Epiklese sichert das unumkehrbare Gefälle von heilschaffender Tat Gottes und heilannehmendem Tun der Kirche" (81).

Der 2. Teil (84–116) stellt die Entwicklung des römischen Kanons dar, der bei bestimmten westlichen Eigenheiten (de tempore Präfation, reduzierte Danksagung und epikletische Dimension, Aufgliederung in einzelne Gebete) in der Abfolge Danksagung – Einsetzung – Anamnese – Epiklese der altkirchlichen Liturgie entspricht und wie diese zwischen Opfer Christi und Opfer der Kirche streng unterscheidet, letzteres ist Ausdruck der Selbstdarbringung ohne meritorische Bedeutung. Die Interpretation der Urfassung des *Quam oblationem* als Annahmebitte des Opfers der Kirche im genannten Sinn und (noch) nicht als Wandlungsbitte (gegen Baumstark und Jungmann) leuchtet ein, auch die von *Supra quae* und *Supplices* als einheitliche Wandlungs- und Kommunionepiklese nach der Anamnese (88ff).

Die mittelalterliche Meßinterpretation ersetzte dann aber das neuplatonische Bilddenken der Alten Kirche durch ein „bloß signifikationshermeneutisches Zeichenverständnis". So wurde das Feier-Mysterium zum Sakrament als „Sache, die gespendet und empfangen wird" (92). Hinzu kam die Psychologisierung der Anamnese in der Meßallegorese. Die Folgen waren tiefgreifend: Punktuelle Konsekration durch Rezitation der Deuteworte statt Konsekration durch das ganze Eucharistiegebet, priesterliche potestas consecrandi statt der Bitte um „Wandlung" durch den Geist, eine „der altkirchlichen Liturgie fremde Mischung von Tun der Kirche und Tun Christi" (94). Subjekt des Meßopfers ist nicht mehr die Kirche, sondern der Priester kraft seiner besonderen Weihe. „Die Messe ist nicht (mehr) Feier des Glaubens, sondern Gnadenmittel, durch das man sich aufgrund entsprechender Leistungen (Messehören, Hostienschauen) geistliche und materielle Vorteile verschafft" (116).

Der 3. und umfangreichste Teil (117–223) kommt dann zum eigentlichen Thema. Im Unterschied zu anderen Autoren (und in einer gewissen Spannung zu seinem eigenen – eingangs zitierten – Postulat) geht der Vf. nicht von Luthers liturgischen Schriften aus, zunächst auch nicht von seiner Gottesdienstlehre, sondern vom Zentrum der Dogmatik, der in der Relation *promissio – fides* fokussierten Rechtfertigungslehre. In sorgsamer und zuverlässiger Analyse der Schriften Luthers, nicht ohne Beachtung der Sekundärliteratur, sucht der Vf. Luthers Konsens mit der altkirchlichen Grundstruktur zu belegen.

Mit dem wirksamen Wort, das Glauben schafft, wird die mittelalterliche Signifikationshermeneutik überwunden. Die Werke sind aus dem Prozeß der Rechtfertigung keineswegs ausgeschlossen, nur daß ihnen kein heilbegründender, verdienstlicher Charakter eignet. „Wie der Glaube nicht Werk des Menschen ist, sondern Werk Gottes durch das Wort, so sind auch die guten Werke, die der Glaube hervorbringt, nicht Menschenwerk, sondern Tat des im Gerechtfertigten wohnenden Christus" (157). Die für die altkirchliche Liturgie grundlegende Struktur *memores offerimus et petimus* findet so in Luthers Rechtfertigungslehre ihre Entsprechung: Der Glaube ist „anamnetisch, die Gleichzeitigkeit von historischen Heilsereignissen und aktueller Si-

tuation herstellend". Er wird vollzogen „im Gebet (Gott gegenüber) und in den Werken als ‚Verleiblichung' des Glaubens (den Menschen gegenüber)". Die „Bitte um die Verwirklichung des Wortgeschehens, das immer extra nos grundgelegt ist", verweist auf das „unverfügbare Heilshandeln Gottes durch den Heiligen Geist" (162).

In der Eucharistietheologie gilt das besondere Interesse des Autors dem dialogischen Charakter des gottesdienstlichen Geschehens, d. h. dem Miteinander der katabatischen und der anabatischen Dimension. Die Aussagen Luthers zum Lob- und Dankopfer sind bekannt: Das Opfer in der Messe ist „die Konkretion der Selbsthingabe, die der Gläubige kraft der ihm zugute geschehenen Hingabe Christi – als Priester, zu dem er in der Taufe geweiht ist – vollziehen kann im Lob- und Dankgebet" (183). Der λογικὴ λατρεία bzw. ὑυσία von Röm 12,1 kommt dabei eine zentrale Funktion zu. So verwundert es nicht, daß im Gegensatz zur Reformationszeit, deren Kampf gegen die mittelalterliche Meßinterpretation und -praxis noch keinen Rückgriff auf die altkirchliche Darbringung zuließ, heute im Opfergedanken Konvergenzen erkennbar werden, wenn nicht gar ein Konsens. Voraussetzung dafür ist allerdings die altkirchliche Regel, daß sich die Darbringung in keiner Weise auf Leib und Blut Christi bezieht, sondern Ausdruck unserer Hingabe bleibt.

Nachdem der Vf. in Luthers Relation *promissio – fides* eine der altkirchlichen Liturgie entsprechende anamnetische Grundstruktur erkannt hat, befragt er deren Konkretion in den liturgischen Hauptschriften. Er findet sie im testamentum-Gedanken (konzentriert in den *verba testamenti* als *summa et compendium evangelii*) und im Dankopfer (Antwort des Menschen). Luthers Meßkritik wird auf dem Hintergrund der in der Darbringung von Leib und Blut Christi gipfelnden mittelalterlichen Kanoninterpretation gedeutet, nicht aber als Kritik am Kanon selbst (189–192). Die liturgische Konkretion der Formula Missae 1523 und auch noch der Deutschen Messe 1526 läßt die anamnetische Grundkonzeption durchaus erkennen, nur erfolgt eine „Reduktion auf worthafte Vollzüge", der Tatvollzug fehlt weitgehend. Die anamnetische Dimension verlagert sich in letzterer weitgehend auf den Gemeindegesang. Der Vermahnung bleibt im Gegensatz zu einigen Autoren zu Recht von der anamnetischen Funktion ausgenommen. So wird „das Ineinander von verkündigendem Wort und danksagendem, anamnetischen Gesang" zum „Äquivalent des Eucharistiegebetes". Die „Reduktion auf die gottesdienstlichen Grundstrukturen (ist) als Konzentration auf das Wesentliche anzusehen" (201). Hinzu kommt das Verdienst, die Messe wieder zur Gemeindefeier gemacht zu haben (204).

Summa summarum: Das Sättigungsmoment des Herrenmahls wurde in der altkirchlichen Messe durch die Gabendarbringung abgelöst, die Gabendarbringung der Messe im Abendmahl durch die Konzentration auf den Wortvollzug (198). Damit ist ein drittes Paradigma liturgischer Konkretion entstanden, dessen theologische Legitimation für den Vf. gleichrangig neben den beiden anderen steht.

Der Vf. hat sich auf einem hohen systematisch-theologischen Reflexionsniveau in die Theologie Luthers hineinversetzt und einen für den ökumenischen Dialog ungemein wertvollen Beitrag geleistet. Das wird zu einem Zeitpunkt, in dem der Vatikan die Rechtfertigungslehre als nicht mehr kirchentrennend erklärt, um so bedeutsamer. Ob der Opfercharakter allerdings nur eine von mehreren Möglichkeiten ist (65f) und nicht eine Dimension, über die auch bei unterschiedlichen Ansätzen unbedingt eine Verständigung erzielt werden muß – der Vf. liefert dazu aus Luthers Schriften entsprechende Belege – und ob der Verlust des Zusammenhangs mit dem eucharistischen Beten und Handeln der gesamten Kirche so einfach hingenommen werden kann – zumal weitgehend einfach Unkenntnis der Tiefendimension vorlag – mag der Diskussion anheim gestellt bleiben. Jedenfalls ist Luthers theologische Grunderkenntnis weit bedeutsamer gewesen als seine Liturgiereform, die in der Konsequenz dem Protestantismus eine notvolle Hypothek auferlegt hat und deren Überwindung sicher nur im ökumenischen Austausch gelingen wird. Dazu hat der Vf. mit seinem einfühlenden Verständnis und seiner Würdigung des Reformators eine gute Vertrauensbasis geschaffen.

Wien Hans-Christoph Schmidt-Lauber

Fertig ausgearbeitete Unterrichtsbausteine für das Fach Ethik/Werte und Normen. Eine Ideenbörse für alle Pflicht- und Wahlthemen in der Schule. Bearb. von Christoph Kunz. – Kissing, Zürich, Paris, Mailand, Amsterdam, Wien, London, New York: WEKA Fachverlage 1990, 700 S. (Loseblattausgabe), kart. DM 192,00

Die breit angelegte Sammlung von Unterrichtsmaterialien will Lehrer und Lehrerinnen des Schulfachs Ethik bei der Planung und Vorbereitung ihres Unterrichts unmittelbar zur Hand gehen. Diese pragmatische Intention wird durch die Kennzeichnung als „Bausteine" durchaus treffend zum Ausdruck gebracht und unterscheidet sie von den Unterrichtsmodellen, wie sie im Umfeld der Curriculum-Bewegung der 70er Jahre Konjunktur hatten: Die Abfolge der einzelnen Materialien ist nichts anderes als eine Gruppierung, die Verknüpfung zwischen den Einzelbausteinen bleibt offen oder wird allenfalls als Möglichkeit angedeutet, ja selbst die didaktische Funktion des jeweiligen Bausteins ist trotz festliegender Zielformulierungen flexibel, und dem Können sowie den Neigungen der Lehrenden bleibt viel Spielraum. Anstelle der üblichen Zuordnung von Problemstellungen und Inhalten zu bestimmten Klassenstufen teilt der Vf. (bzw. die Autorengruppe um ihn) jeden Baustein einer von drei Schwierigkeitsstufen zu.

Die Angabe des Schwierigkeitsgrades, das Inhaltsverzeichnis und ein ausführliches Stichwortverzeichnis machen es jedem Benutzer leicht, in dem voluminösen Haufen von Bausteinen auf gezielte Suche zu gehen. Dabei kann er häufig auf gewichtige Zeugnisse (z. B. Texte von Plato, Aristoteles, Epikur, Augustinus, Leibniz, Kant, Nietzsche, Freud, die in ihrer Auswahl gut „zugeschnitten" sind), anregende Medien (z. B. Bildergeschichten, Karikaturen, Zeitungsberichte, Fallbeispiele) und originelle methodische Ratschläge (z. B. Dialoge, Spiele) treffen. Freilich sind nicht nur die Medien und Methoden vielfältig, sondern auch die dazu gegebenen „Bemerkungen und Hinweise" sehr heterogen. Während die vorgeschlagenen Aufgaben und Fragen durchweg in das Zentrum möglicher Diskurse über die jeweiligen Themen führen, bleibt vielfach der jeweils festzuhaltende Ertrag der unterrichtlichen Bemühung dem Geschick des Lehrenden überlassen und die Beschaffung des ethischen Sachwissens seiner Bereitschaft, Lehrbücher und Lexika zu konsultieren und die dort gefundenen Informationen schülergerecht zu machen. (Was etwa der Textsammlung selbst zum Stichwort Utilitarismus entnommen werden kann [4/4.7, 4/5.1–4/5.3 sowie 6/7.2], reicht für eine angemessene Würdigung dieser Position nicht aus, auch wenn man sie für kritikbedürftig hält.)

Dieser Mangel an systematischer Sachinformation fällt vor allem in den unter der Überschrift „Ethik und Moral" zusammengefaßten grundlegenden Fragen nach der Differenz von Gut und Böse, nach Sinn und Notwendigkeit von Moral und nach der Begründung von Normen und Werten ins Gewicht. Der darauf folgende Teil versammelt Bausteine zur Ethikgeschichte, die wenigstens in einigen überragenden Paradigmen greifbar gemacht werden soll. Man mag die Beschränkung auf Aristoteles als Beispiel für einen ethischen Ansatz der Antike als Engführung kritisieren; doch setzt sie in ihrer Ausführlichkeit, Sachkundigkeit und Strukturierung Maßstäbe, die bei der Behandlung der nachfolgenden Epochen Kant ausgenommen auch nicht annähernd erreicht werden. Hier könnte die in der Einführung des Gesamtwerks angekündigte fortlaufende Ergänzung und Aktualisierung eine spürbare Anhebung der Qualität bewirken. Jene Themen, die Schülern ab 14 Jahren in einem Unterrichtsfach Ethik existentiell am meisten betreffen dürften, sind in dem Teil „Das Ich und seine Erfahrungen" zu finden. Hier kommen u. a. die eigene Situation als Kind von Eltern, der Generationenkonflikt, die Schule, Gewissen, Freundschaft und Sexualität, Zukunftsplanung, Sterben und Tod zur Sprache. Weshalb nahe verwandte Themen wie Sinnfindung, Glück, Freiheit und Zwang nicht diesem, sondern anderen Teilen zugeordnet werden, ist aus systematischer Perspektive nicht nachzuvollziehen, zumal das Nebeneinander allgemeiner (Glück, Determinismus, Aggression) und konkreter Problemstellungen (Krieg und Frieden, Ökologie, Treibhauseffekt) im Teil 9 unter der Überschrift „Exemplarische Probleme der Ethik" kaum überzeugt. Systematisch zwingend ist hingegen die Abtrennung sozialethischer Fragestellungen (u. a. Recht und Gerechtigkeit, staatliches Strafen, Arbeit, Beruf, Freizeit, Wirtschaft, Konflikte) zu einem eigenen Teil. An diesen fügt sich ein geschichtsphilosophischer Teil an, der mit seinem starken Rekurs auf Mythen, Sagen und Symbole zwar interessant ist, aber gleichwohl mit den sonst ausgewählten Materialien allzu stark kontrastiert.

Ethik als eigenes Fach ist, wie auch aus der im letzten Teil enthaltenen Übersicht hervorgeht, in den meisten Bundesländern Ersatzfach für Schüler, die sich vom Religionsunterricht abgemeldet haben. Infolge dieser besonderen Konstellation muß der Ethikunterricht einerseits auch Religion als Phänomen thematisieren, andererseits aber strikt vermeiden, religiöse Optionen einfach vorauszusetzen oder den Unterricht darauf auszurichten, sie plausibel zu machen. Aufgegriffen wird das Verhältnis von Ethik und Theologie in den Bausteinen des gleichnamigen fünften Teils. Freilich geht es hierbei, soweit die biblische Religion und das Christentum im Blick sind, ausschließlich um das Theodizeeproblem, das in wichtigen Stationen dargestellt und für eine Bearbeitung erschlossen wird. Der angefügte Baustein über den Islam paßt sich weder dieser Frageperspektive an, noch ist er überhaupt auf Ethik hin konzipiert. Wird man dies immerhin noch mit einem sehr weiten Konzept von Ethikunterricht rechtfertigen können, so drängt sich allerdings da und dort die Frage auf, ob die vom Konzept des Fachs Ethikunterricht her erforderliche und um der Redlichkeit gegenüber den Schülern zu achtende Grenze der Abstinenz von konfessorischen Implikationen nicht etwas zu ungeniert

überschritten wurde: Muß der Baustein über Gut und Böse ausgerechnet mit dem Gegensatzpaar Himmel und Hölle beginnen? Ist die Darstellung des Christentums in Teil 5/ 3.1–3.4 nicht zu spirituell und appellativ gefärbt (Bezeichnenderweise wechselt in der Frage die Anrede von der distanzierenden zweiten Person Plural in die zweite Person Singular bzw. sogar ins Einvernehmen unterstellende „wir"!)? Muß es nicht Verdacht erregen, wenn für die Frage nach Sinn und Orientierung mit eindeutig affirmativem Unterton christliche Liedtexte angeboten werden (7/6.1, S. 2–7 oder 8/2.7, S. 1–5)?

Es besteht überhaupt kein Zweifel, daß ein Werk wie diese Sammlung von Bausteinen in einer Phase, wo der Ethikunterricht in Zielen, Inhalten, Büchern und Lehrplänen noch nicht fest konsolidiert ist, vielen Lehrenden für ihren konkreten Unterricht gute Dienste leistet, auch wenn manche Wünsche des Systematikers nicht befriedigt werden. Es wäre freilich zu überlegen, ob die andauernde Revidierbarkeit, die mit einer Loseblattsammlung gegeben ist, nicht auch als Chance für eine fachliche Verbesserung genutzt werden könnte. Sie müßte neben den angemerkten Defiziten und einer Reihe von kleinen Druckfehlern auch folgende Mängel zu beheben versuchen:

– Inkonsequenzen in der Stichwort-Nomenklatur: Das Verzeichnis enthält z. B. das Stichwort „Generalprävention", nicht hingegen „Individualprävention". Das Stichwort „Lissabon (Erdbeben)" erscheint zweimal. Ein Stichwort „Moses" fehlt, obschon es die Stichwörter „Jesus", „jüdische Propheten", „Juden" und „Mohammed" gibt;

– unbestimmte Lernzielformulierungen: Z. B. 5/2.1, S. 1: „Die Schüler sollen . . . zum Nachdenken über das Problemfeld [sc. Gott und das Böse] angeleitet werden."; 5/4.1, S. 1: „Die Schüler beurteilen den islamischen Einfluß auf die europäische Zivilisation."; 8/3.2, S. 1: „Die Schüler sollen beurteilen, inwieweit der christliche Entwicklungsgedanke im Ablauf der Geschichte nachweisbar ist."; 9/3.1, S. 1: „Die Schüler sollen einen themenbezogenen pointierten Kanon [kennen]lernen.";

– Allzu saloppe Überschriften: Z. B. 4/3.1: „Ab ins Mittelalter!", 4/5.3: „Theorien en masse";

– Diskrepanzen zwischen Überschrift und Inhalt: Die Ankündigung in 2/ 2, S. 1, das Werk würde den Ethiklehrern „auch die Möglichkeit zur Vergewisserung und Absicherung der Grundlagen der unterrichtlichen und außerunterrichtlichen Werteerziehung, sei es in rechtlich-institutioneller Hinsicht, sei es in jugendpsychologischer oder soziologischer Hinsicht" bieten, wird nicht eingelöst. Unter der Grundlagenreflexion „Menschen- und Bürgerrechte als Grundlage" [gemeint: eines gesicherten Zusammenlebens] ist nur von der [damaligen] politischen Lage in El Salvador die Rede. Die Überschrift von 10/ 3.1 kündigt „Kontaktadressen: Religionsgemeinschaften" an, bringt dann aber bis jetzt nur Adressen von jüdischen Gemeinden in Deutschland.

Saarbrücken Konrad Hilpert

Vidal, Marciano: **Moral de Actitudes.** Tomo tercero: Moral social. – Madrid: P. S. Editorial 1988. 860 S.

Mit dem dritten, völlig neu bearbeiteten Band der Sozialmoral schließt Vidal die dreibändige Moraltheologie (Moral de Actitudes) systematisch ab (inzwischen erschien die Überarbeitung des ersten Bandes). Die Methodik des Vorgehens entspricht weithin der des zweiten Bandes (vgl. ThRv 83, 1987, 136–140). In diesem dritten Band möchte V. ein Handbuch der Sozialethik vorlegen, das im Ansatz der Theologie der Befreiung entspricht (5, Presentación). Der Blick auf den Inhalt zeigt, daß V. in erster Linie darauf aus ist, einen möglichst vollständigen Überblick über die anstehenden Probleme gegenwärtiger Sozialmoral zu geben. Es versteht sich von selbst, daß Einzelfragen konkreterer Art nicht ausführlich zur Sprache kommen können. Die Darstellung ist somit mehr flächig als von subtilerer Tiefe im einzelnen.

V. gliedert seine Überlegungen in sechs Hauptabschnitte: Moral Social Fundamental, Derechos Humanos, Moral Económica, Moral Política, Moral Cultural, La Sociedad Convulsa (mit Konfliktlösungsmodellen in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und Ausführungen zur Friedensethik, mit denen der Band schließt). Angefügt sind ein kombiniertes Sach- und Personenregister und ein ausführliches Inhaltsverzeichnis.

Der thematischen Vorentscheidung entsprechend, sieht V. den Ausgang sozialethischer Reflexion nicht in abstrakten Überlegungen naturrechtlicher Art, sondern im sozialen Zusammenleben selbst, in dem die Zuwendung zu den Armen vorrangige Option ist. Dem korrespondiert bei ihm eine doppelte Grundlegung der Sozialethik aus der Perspektive der Geschichte und der einer systematisierenden Analyse der Gegenwart.

In der ersteren zeichnet er das Auf und Ab der Stellungnahmen in der Abfolge der Zeiten. Entscheidender Einschnitt der Entwicklungen unseres Jh.s ist für ihn das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Pastoralkonstitution. Hier ändert sich in der kirchlichen Lehre grundsätzlich die Art des Zugangs zur Wirklichkeit des Gesellschaftlichen. Die Kirche setzt Kräfte der Befreiung frei, die im Interesse der Unterdrückten wirksam werden.

Interessant ist der zweite Teil des ersten Hauptabschnittes, wo es um die systematische Grundlegung der Sozialethik geht. Hier beginnt V. mit einer Analyse der ethischen Rationalität, die in der Soziallehre der Kirche schon immer eine entscheidende Rolle gespielt hat. Er gibt einen knappen und guten Überblick über wichtige Positionen anhand eines Literaturberichtes. In der Bestimmung des spezifisch Christlichen geht er nicht andere Wege, als sie uns von den Auseinandersetzungen mit der autonomen Ethik im christlichen Kontext vertraut sind.

Die im weiteren erläuterten Grundbegriffe der politischen Caritas, der radikalen Gerechtigkeit und des bonum commune basieren mehr auf philosophischen Überlegungen.

Den Überschritt in neue Überlegungen vollzieht er erst in seiner Analyse der Option für die Armen. Der Arme ist für den Theologen nicht eigentlich Quelle, sondern Ausgangspunkt seines gesamten Denkens. Er ist der theologische Ort wie auch der ethische Ort, insofern von ihm her zu denken und zu werten ist. Allerdings kann dieser Ausgangspunkt nicht bedeuten, daß die gesamte Thematik der Ethik in der Armutsüberwindung aufgeht. Aber es gilt, daß das ethische Denken insgesamt eine neue Durchformung erfährt. Hier kann sich V. auf wichtige Äußerungen des kirchlichen Lehramtes in Puebla und bei Papst Johannes Paul II. berufen.

Jede Sozialethik lebt von der Vision der Zukunft; V. stellt sie in Modellen vor und befaßt sich in diesem Zusammenhang mit den Vorstellungen eines radikalen Liberalismus und eines Egalitarismus und stellt fest, daß es notwendigerweise ein alternatives Modell zu entwickeln gilt, das sich auf die Verwirklichung von Gerechtigkeit und Freiheit, von Gleichheit und Partizipation konzentriert und so in einer Zivilisation der Liebe einen humanen Sozialismus entwickelt (vgl. 160). Hier darf daran erinnert werden, daß V. dieses Buch vor dem Zusammenbruch der sozialistischen Systeme des Ostens abgeschlossen hat.

Im nächsten Hauptabschnitt hätte man erwarten können, daß die Menschenrechte in einen Zusammenhang gebracht worden wären mit der vorrangigen Option für die Armen. Schließlich sind Forderungen der Menschenrechte immer erhoben worden, wo es Armut in ihren verschiedenen Erscheinungsformen gab. Im wesentlichen dokumentiert V. jedoch den Inhalt der Menschenrechte in der Zitation der wichtigsten Quellen, ohne daß er weitere eigene Interpretationen daran anschließt.

Die Wirtschaftsethik setzt an bei einem biblischen Teil. In der Darstellung der Geschichte legt V. Wert auf ausführliche Zitationen der Kirchenväter in ihrer Beurteilung von Reichtum und Armut. Wesentliches Ergebnis ist die Zuordnung der irdischen Güter, die für alle Menschen bestimmt sind. Für das Mittelalter folgt der Vf. L. Vereecke, die Gegenwart erreicht er in einer Darstellung der Wirtschaftsethik nach den großen Sozialenzykliken. Hier werden eine Reihe kirchlicher Dokumente ohne weitere Kommentare zitiert. Die theoretische Auseinandersetzung beginnt mit der moraltheologischen Reflexion auf die unterschiedlichen Gesamtkonzeptionen der Wirtschaftsethik; V. hebt hervor, daß eine volle Autonomie wirtschaftlicher Aktivität und auch der Wirtschaftswissenschaften zu konzedieren sei. Diese Autonomie ist im Zusammenhang zu sehen mit der unveräußerlichen Autonomie des Menschseins. Interdisziplinarität ist gefordert, wenn Ethik und Ökonomik zusammenwirken sollen. Denn die Ökonomie selber hat eine humane Dimension, betrifft als solche ethische Verantwortung. Das wohl verstandene wirtschaftlich Richtige ist auch das human Zuträgliche, stellt V. fest (vgl. 341f). Ein kritischer Referenzrahmen für die Beurteilung wirtschaftlicher Aktivitäten wird in groben Zügen durch markante Punkte umrissen: Der Mensch als Urheber, Zentrum und Ziel aller ökonomischen Aktivität, die Tatsache des Geschöpfseins und Erlöstseins in seiner Eigenbedeutung, die Gleichheit der Rechte der ganzen menschlichen Familie und die Option für die Armen. Es wird nicht ganz deutlich, wie diese unterschiedlichen Gesichtspunkte in der Praxis der Urteilsbildung miteinander vermittelt werden.

Nicht fehlen darf eine Reflexion der großen ökonomischen Systeme in ihrem Verhältnis zur christlichen Ethik. V. gibt eine engagierte und von vonherein bewertende Darstellung, wenn er im ersten Abschnitt von der „Inhumanidad del capitalismo" (372) schreibt. Er behandelt das Thema anhand der päpstlichen Dokumente, aus denen ausgiebig zitiert wird. Das Gegenstück bildet die Beschreibung der „Debilidad ética del colectivismo" (382). Angesichts der Frage einer möglichen christlichen Alternative wird festgestellt, daß die christliche Ethik keine Kompetenzen besitzt, ein eigenes ökonomisches Modell zu entwickeln (387). V. tritt für eine demokratisch geplante Wirtschaft ein (390).

Einzelprobleme aus dem Bereich wirtschaftlichen Lebens, die behandelt werden, sind einmal das Problem der Arbeit, das durch die Enzyklika „Laborem exercens" in neuer Weise gesehen wurde. Es wird ein gerechter Lohn gefordert, ohne daß genau definiert wird, von welchen Komponenten her dieser Lohn sich errechnen läßt. Das kapitalistische Privateigentum ist eine Form des Privateigentums, die sich auf der Basis der Trennung von Kapital und Arbeit realisiert. „. . . Wir glauben, daß das private kapitalistische Eigentum unmoralisch ist" (415). – Hier wird man wohl daran erinnern müssen, daß kapitalistisch an dieser Stelle von vornherein unter dem Vorurteil negativer Bewertung steht; es hätte der Arbeit gutgetan, zunächst einmal eine wertfreie Gesetzmäßigkeit des Funktionierens von Wirtschaft zu entwickeln. Dann könnte man überlegen, wie der Mensch damit umzugehen hat, daß er in wirtschaftlichen Dingen, in denen er Vorsorge für sich selber treibt, zunächst einmal automatisch „egoistisch" handelt. Wie bei den Rahmenbedingungen einer Wirtschaftsordnung Sozialbindung des Eigentums und die Produktivität erreicht werden kann, ist dann eine andere Frage.

Wird aber der Gewinn als solcher verdächtigt (vgl. 416), dann sieht man nicht recht, wie wirtschaftliche Entwicklung gefördert werden kann.

Im weiteren werden einzelne Probleme des wirtschaftlichen Verhaltens diskutiert, die ihre Bedeutung nie verlieren werden: der Zins, die kommerzielle Aktivität, in der hier auch das Gewinnstreben grundsätzlich als zumindest ethisch neutral charakterisiert wird.

V. spricht von humanen Kosten der heutigen Wirtschaftskrise (vgl. 452ff) und nennt Hunger, Armut und die Unterbeschäftigung und schließlich die soziale Instabilität. Die ethische Komponente der heutigen Wirtschaftskrise könne diese selber erklären. V. kann sich hier auf viele päpstliche Dokumente beziehen. Eine Lösung gibt es für V. nur im ethischen Ausweg der Solidarität (463).

Nach dem gewichtigen Kap. der Wirtschaftsethik, das allein weit mehr als 200 S. umfaßt, entwickelt V. seine politische Ethik. Er schickt einen Abschnitt voraus, in dem wichtige Grundbegriffe ihr erklärt werden, um dann auch hier einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung politischer Ethik zu geben. Plato und Augustinus kommen zu Wort, ebenso wie Thomas, Suarez, schließlich Macchiavelli, Montesquieu, J. J. Rousseau, Marx und Engels. Hier gerät die Darstellung weithin zu einer Dokumentation aus den Werken der genannten Autoren. Das Verhältnis von Politik und Ethik wird ähnlich beschrieben wie das von Wirtschaft und Ethik. In der Durchführung einiger Grundsatzüberlegungen hätte hier wohl auch eine deutlichere Bezugnahme auf die Ausgangspunkte der Option für die Armen nahegelegen.

Die Inhalte der politischen Ethik werden in erster Linie in Zitationen und Interpretationen kirchenamtlicher Dokumente aus der neueren Zeit geboten. – Vergeblich sucht man hier nach einer Analyse bestimmter sozialer Grundprinzipien, die das politische Ethos durchwirken müßten, v. a. des Subsidiaritätsprinzips (auch im analytischen Sachweiser findet sich das Stichwort Subsidiarität nicht). Es bleibt hier bei einer Zusammenstellung wichtiger Äußerungen des Lehramtes zu Fragen des politischen Ethos.

Erheblich mehr als sonst üblich wird bei V. die Moralität der Kultur behandelt. Es versteht sich von selbst, daß auch sie vom Menschen als Kulturwesen auszugehen hat. Zunächst versucht V., die gegenwärtige kulturelle Situation zu interpretieren. Sie stellt sich als eine solche des radikalen Wandels dar, der seinerseits nach einer neuen Anthropologie, einer neuen Soziologie und einem neuen Humanismus verlangt. V. stellt den christlichen Glauben und die Kultur einander gegenüber, die in einer unabweisbaren Beziehung zueinander stehen. Der Glaube muß sich inkulturieren. Er kann die Kultur vertiefen, vervollkommnen, aber nur so, daß er sie gleichzeitig transzendiert. Einige berechtigte ethische Postulate stellt V. angesichts der Herausforderung der Kulturen in der Welt heraus: die Forderung, daß alle Menschen Zugang zu den Kulturgütern haben müssen, daß die Kultur der integralen Vollendung des Menschseins zu dienen hat, daß Freiheit und Autonomie in schöpferischer Kultur zu achten sind, daß die Kultur zu kritisieren bereit sein muß. Die Inkulturation – Überlebensfrage des Glaubens in der modernen Welt – darf nicht in einen Kulturrelativismus führen. Angesichts des Pluralismus der Kulturen hat die Moraltheologie die Aufgabe, „Existenzfunktion einer universellen Ethik jenseits des gegenwärtigen kulturellen Pluralismus" zu entwickeln (597). Kulturelle Werte werden in der Erziehung vermittelt; Erziehung legt dem Menschen Verantwortung auf, die V. im Blick auf die einzelnen Träger von Verantwortung beschreibt.

Die Ethik der Massenkommunikationsmittel ist Thema des nächsten größeren Abschnittes, der sich sowohl mit Gefahren wie auch den Chancen der Kommunikationsmittel befaßt. V. zitiert eine zweiseitige interessante Aufstellung von Echarren – eine Art Negativkatalog für Journalisten, in dem u. a. Sensationsgier, „Kochen in der Gerüchteküche", Manipulation verurteilt werden. Des weiteren wird ausführlich Communio et progressio referiert.

Das nächste Kap. umreißt wiederum ein äußerst breites Gebiet kultureller Phänomene, nämlich Wissenschaft, Kunst, Muße, Lebensqualität und Ökologie. Dafür stehen nur knapp 40 S. zur Verfügung. Es ist klar, daß hier die Probleme nur angetippt werden können.

Der letzte Abschnitt ist dem sozialen Wandel zugeordnet und der Problematik von Konfliktlösungen innerhalb der Gesellschaft und den internationalen Auseinandersetzungen. In der Alternative von Evolution und Revolution votiert V. eher für letztere. Er tut dies, weil er von der Notwendigkeit von Strukturveränderungen überzeugt ist, glaubt aber, daß Revolution nicht notwendigerweise Gewaltanwendung einschließe. Es folgen Überlegungen zum Streik, wobei die Frage möglicher Aussperrung als Gegenmaßnahme nicht behandelt wird. Ausführlicher nimmt V. zur Frage der Gewaltanwendung Stellung. Er übernimmt hier die Vorstellung struktureller Gewalt aus der von Galtung inspirierten Diskussion und den Gedanken Pauls VI. aus „Populorum progressio", nach dem es in Ausnahmesituationen andauernder struktureller Gewaltausübung denkbar ist, Gegengewalt zu legitimieren. Eindeutige Grenzziehungen werden gegenüber dem Terrorismus vorgenommen. Hier hätte man sich ggf. eine genauere Ursachenanalyse für die Entstehung fanatisch ausgeübter Gewalt wünschen können.

Das letzte Kap. ist der Friedensethik gewidmet, wobei V. hier von einer generellen Verurteilung des Krieges ausgeht. Dabei stützt er sich auf die entscheidenden Aussagen von „Gaudium et spes". Aus den späteren Äußerungen wertet er insbesondere das Schreiben des Heiligen Stuhls vom Juni 1976 an die Generalversammlung der UNO aus, in dem kontrollierte Schritte der Abrüstung gefordert werden. Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen wird als ethische Möglichkeit vorsichtig konzediert. Aktive Friedensbemühungen sind auf jeden Fall angezeigt. – Gerade diesem letzten Kap. merkt man an, daß es nach der großen politische Wende Ende der achtziger, Anfang der neunziger Jahre neu konzipiert werden müßte.

Der Inhaltsüberblick sollte bereits die starken und schwachen Seiten des vorliegenden Werkes erkennen lassen. Es braucht deswegen nicht sehr viel hinzugefügt zu werden. Ein Handbuch mit diesem Umfang an Inhalten kann wohl nicht anders erarbeitet werden als kompilatorisch. Die Stärke der Arbeit liegt in ihrer breiten Information über Literatur. Für das Studium der Moral dürfte es von Vorteil sein, eine ganze Reihe klassischer Texte zusammengestellt zu sehen, die zumeist die Hauptkapitel der Arbeit abschließen. Für den Gebrauch des Buches bei wissenschaftlichen Arbeiten hätte man sich ein vollständiges Autorenregister gewünscht und auch ein etwas detaillierteres systematisches Stichwortverzeichnis. Die faktische Entwicklung im gesellschaftlichen Leben zeigt, wie schwer es ist, ein solches Werk herauszugeben, das rundum auf dem heutigen Stand der Diskussion ist. Einige Kap. würden nach der jüngeren Entwicklung bereits neu geschrieben werden müssen, so das Kap. über den Frieden, die Umweltethik und manches andere. Dies ist dem Vf. nicht anzulasten; es ist anzuerkennen, daß er den Mut hat, für die Studierenden eine solche Zusammenstellung zu liefern, die sie mit den wichtigsten Problemen der Sozialethik bekannt macht.

Würzburg Bernhard Fraling

Privitera, Salvatore: **Il volto morale dell'uomo.** Avvio allo studio dell'etica filosofica e teologica. – Palermo: EDI OFTES 1991. 428 S. (Istituto Siciliano di Bioetica. Collectio Moralis, Bd 1), kart. Lit. 50 000

Dieser 1. Band der neuen moraltheologischen Reihe aus Sizilien ist eine Einführung in die Fundamentalmoral, offensichtlich konzipiert als Lehrbuch für Studenten. In 16 Kap.n werden die wichtigsten Fragen erörtert, wobei in gelungener Weise traditionelle und heutige Fragestellungen berücksichtigt und miteinander in Beziehung gesetzt sind.

Das 1. Kap. (13–25) widmet sich der Frage nach dem Sinn des Studiums der Ethik. Ethik will Urteile ermöglichen über das Verhalten der Menschen vom moralischen Standpunkt aus. Im Unterschied zu anderen Wissenschaften konfrontiert die Ethik den Menschen allerdings nicht mit Inhalten, die ihm vorher unbekannt waren; sie macht ihm etwas bewußt, von dem er immer schon unthematisch weiß. So ist vielfach eine Art Introspektion erforderlich. Der Grund dafür wird verdeutlicht im 2. Kap. über die ethische Dimension des Menschen (27–43). P. macht deutlich, wie die moralische Anlage zum Wesen des Menschen selbst gehört und diskutiert die verschiedenen menschlichen Fähigkeiten, die für das sittliche Leben relevant sind: Intuition, Gefühl, Vernunft, Wille. Das 3. Kap. über die ethische Reflexion des Menschen (45–62) charakterisiert näher die geforderte Introspektion: diese versucht, die ethischen Urteile nach ihren Ursprüngen zurückzuverfolgen, wie man einen Fluß zurückverfolgt von der Mündung zur Quelle.

Dem 4. Kap. (63–79) dient das bekannte kantische Wort vom bestirnten Himmel als Metapher zur Illustration der Frage nach der Objektivität der moralischen Ordnung. P. zeigt, wie in verschiedenen Ansätzen, etwa in der Rede vom idealen Reich der Werte, diese Frage artikuliert ist. (Überhaupt ist Nikolai Hartmann ein vielzitierter Autor.) Das 5. Kap. (81–99) widmet sich dem Thema des ethischen Pluralismus. P. zeigt verschiedene Ursachen dieses Pluralismus auf. Der Eindruck des Pluralismus ergibt sich natürlich am ehesten, wo man eine vornehmlich deskriptive Ethik betreibt.

Das 6. Kap. (101–129) befaßt sich mit Fragen der sittlich guten Gesinnung. P. erläutert dabei verschiedene Prinzipien und Lehrstücke, darunter die Lehre von den Quellen der Moralität, den kategorischen Imperativ, das Liebesgebot, die Goldene Regel. Das 7. Kap. (131–155) fragt dann, wie sich die sittliche Gesinnung in Handlungen übersetzt. Hier werden die wichtigsten Fragen der normativen Ethik angesprochen. Im 8. Kap. (157–179) wird deutlich gemacht, wie auch in der traditionellen Moraltheologie sich Elemente einer teleologischen Normierungstheorie finden. Das 9. Kap. diskutiert den normativ-ethischen Relativismus (181–199) und zeigt dessen Unhaltbarkeit auf.

Das 10. Kap. (201–223) befaßt sich mit der ethischen Mahnrede (Paränese), das 11. Kap. (225–252) mit den spezifisch christlichen Aspekten von Moralität. Es behandelt dabei die trinitarische Dimension des sittlichen Lebens. Hier wird Moralität verstanden als Gehorsam gegenüber dem Vater, als Nachahmung des Sohnes und als Gabe des Heiligen Geistes. Weiterhin wird diskutiert die theologische Dimension des sittlichen Gehorsams, wie sie in der Lehre von den theologischen Tugenden artikuliert ist. Die ekklesiale Dimension wird unter anderem am Thema der Sakramente dargestellt.

Das 12. Kap. (253–287) ist den Fragen der Metaethik gewidmet; es geht dabei um die Charakterisierung der metaethischen Frage überhaupt, um die kantischen Postulate der Unsterblichkeit, der Existenz Gottes und der Freiheit, schließlich um die Wahrheitsfähigkeit sittlicher Urteile. In unserer Zeit ist besonders stark die menschliche Erfahrung als moralische Erkenntnisquelle betont worden. Bezugnehmend auf eine Formulierung des II. Vatika-

nums („alla luce del vangelo e dell'esperi enza umana") diskutiert P., was damit gemeint ist.

Den Ausführungen über das Gewissen im 14. Kap. (313–338) folgt ein Kap. zu der Frage, warum man überhaupt moralisch leben soll. P. diskutiert die verschiedenen Antworten, Hedonismus, Egoismus, Eudämonismus usw. Er zeigt auf, daß man zur Beantwortung dieser Frage nur auf den Selbstwert der sittlichen Gesinnung selbst hinweisen kann; daraus ergibt sich, daß eine außermoralische Rechtfertigung der Moral nicht möglich ist. Das letzte Kap. befaßt sich mit der Sünde (383–403). P. betont dabei, daß diese zunächst, wie die Bibel betont, im Herzen zu lokalisieren ist, nicht in der äußeren Handlung. Er zeigt dabei einige Ungereimtheiten in der traditionellen Behandlung dieses Themas auf.

In diesem Buch sind die wichtigsten Fragestellungen innerhalb der heutigen Fundamentalmoral erörtert. Die Darstellung ist gelungen. Das Buch kann als Einführungs- und Nachschlagewerk nur empfohlen werden.

Salzburg Werner Wolbert

Koslowski, Peter: **Gesellschaftliche Koordination.** Eine ontologische und kulturwissenschaftliche Theorie der Marktwirtschaft. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1991. X, 124 S., kart. DM 39,00

Gleich zu Beginn betont der Vf., daß die Wirtschaft ein zentraler Kulturbereich der Gesellschaft ist, der sowohl durch die anderen Kulturbereiche der Kunst, Wissenschaft und Religion mitgeprägt wird, als auch auf sie ausstrahlt. Eigentlich, so möchte man meinen, ist dies eine Binsenwahrheit. Trotzdem wurde lange Zeit die Wirtschaft primär als ein Gütergeschehen betrachtet, das nicht von den Menschen getragen und bestimmt wird, sondern von den sogenannten Marktgesetzen von Angebot und Nachfrage. Gewiß können die von den Ressourcen herkommenden Sachgesetzlichkeiten nicht ausgeschaltet und nicht übersprungen werden. Aber die Ökonomie ist in ihrem Kern ein gesellschaftlicher Lebensbereich. Die Nationalökonomie ist deshalb auch eine Kulturwissenschaft und nicht einfach die Reflexion über einen automatisch abrollenden Prozeß von materiellen Produktivkräften und Produktionsfaktoren, wie Karl Marx es sich vorstellte. Die Überlegungen des Buches konzentrieren sich auf die Frage, welche Rolle die kulturellen Einstellungen und Gewohnheiten als Kausalfaktoren in der Wirtschaft spielen – zusammen mit den ethisch-normativen Grundelementen, die Koslowski schon früher herausgearbeitet hat.

Der erste Teil befaßt sich mit der Marktwirtschaft als Maximierung der Koordination bewußter Wesen.

Wie werden Mittel für gegebene Zwecke ökonomisch effizient eingesetzt? Diese Frage bestimmt alles wirtschaftliche Denken und Handeln. Hier hat auch das neuzeitliche Denken des „Maximierungs-Minimierungs-Kalküls" seinen Ansatz. Entscheidend freilich für eine Marktwirtschaft, in der nicht mehr die Selbstversorgung im Mittelpunkt steht, sondern der Markt einen universalen Austausch zwischen Produzenten und Konsumenten gewährleistet, ist das Problem der „gesellschaftlichen Koordination" (31ff). Unterschieden wird ein teleologisches und ein mechanisches Koordinationssystem für die Marktgesellschaft. Nur ein teleologisches System, das die wirtschaftliche und gesellschaftliche Freiheit als „entelechiale Freiheit" begreift, geht nicht von einem statischen Gleichgewicht des Marktes beziehungsweise der Marktkräfte aus, vielmehr entspricht es den sich ständig verändernden Kräften des Marktes und damit einer flexiblen und dynamischen Lösung.

So bedenkenswert der hier enthaltene Ansatz ist, so muß doch die Frage gestellt werden, ob die gesellschaftliche Koordination schon zur „konsensuellen Abstimmung als Diskursformen des Marktes" genügt. Der Vf. spürt selbst die Schwierigkeit, wenn er von der „nomadischen Natur der Individuen als Ursache der subjektiven Natur von Kosten" handelt. Besagt nicht Gesellschaft qualitativ mehr als nur Koordination von Individuen? Setzt sie nicht auch die gemeinsamen Zwecke und Ziele voraus, die die Einzelnen zusammenführen und einen? Die vom Markt besorgte „Koordination" für die gewünschte Effizienz wird nicht überflüssig; aber sie bedarf der Einheit stiftenden Elemente.

Der zweite Teil ist überschrieben: Ethische Ökonomie als Synthese von ökonomischer und ethischer Theorie (66ff). Der Vf. greift auf Anliegen zurück, die ihn schon in früheren Abhandlungen beschäftigten.

Bemerkenswert sind die Überlegungen zur materialen Wirtschaftsethik und zum Verhältnis von formaler und materialer Ethik. Dieser Ansatz hätte noch stärker reflektiert werden sollen im Hinblick auf die Wirtschaft als „gesellschaftlicher Lebensprozeß" – ein zentraler Begriff, den Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning, aber auch Johannes Messner und Joseph Höffner einer mechanistischen Auffassung von Marktwirtschaft entgegengestellt haben.

Das Buch regt an. Auch wenn viele Fragen offenbleiben, so enthält es ein Plädoyer für das kulturwissenschaftliche Verstehen der Wirtschaft, auch der Marktwirtschaft.

Augsburg Anton Rauscher

Wirtschaft und Ethik, hg. v. Günter Baadte und Anton Rauscher. – Graz, Wien, Köln: Styria 1991. 189 S. (Kirche heute, 5), kart. DM 19,80

Der vorliegende Bd gibt die Referate des fünften Symposiums der Tagungsreihe „Kirche heute" wieder, die die Kath. Sozialwiss. Zentralstelle einmal jährlich in Augsburg veranstaltet.

Im ersten Beitrag stellt Karl Homann, Prof. für Wirtschafts- und Unternehmensethik an der Kath. Univ. in Ingolstadt, sein methodisches Konzept zum Verhältnis von Ökonomie und Ethik vor. Homann lehnt eine Dominanz der Ethik über die Ökonomie ab und tritt für einen gleichberechtigten Dialog beider Disziplinen ein. Bei dieser Tagung wurde die in der Tagungsreihe immer berücksichtigte ökumenische Dimension von Eilert Herms, Prof. für systematische Theologie in Mainz, eingebracht, der philosophisch-ethische Überlegungen mit der biblischen Dimension einer Wirtschaftsethik verbindet. Ein Schwerpunkt seines Beitrages liegt in der Diskussion der Bedeutung und der Grenzen der biblischen Tradition für den heutigen wirtschaftsethischen Diskurs.

Nach den beiden Grundlagenbeiträgen behandelt der liberale Ökonom Alfred Schüller aus Marburg die Problematik der deutsch-deutschen Wirtschaftsintegration im Kontext der westeuropäischen Integration mit dem EG-Binnenmarkt 1993. Dem schließt sich ein Beitrag von Friedrich Beutter, emeritierter Prof. für Moraltheologie in Luzern, an, der personalethische Fragen der Wirtschaftsethik vor allem im Hinblick auf eine Ethik der Unternehmensführung aufgreift. Den beiden mehr auf den europäischen Horizont bezogenen Beiträgen folgen zwei, die die wohl wichtigsten wirtschaftsethischen Problembereiche für die nächsten Jahrzehnte betreffen: Hermann Sautter, mittlerweile Volkswirtschaftsprof. in Göttingen, behandelt die weltweite Armutsproblematik, Heinz Frisch, Ökonomieprofessor in Frankfurt, geht auf die weltweite Energie- und Umweltproblematik ein. Der Mithg. Baadte hat die Diskussion im Anschluß an die Referate zusammengefaßt, so daß der Leser über die Diskussionsschwerpunkte und über kritische Einwände zu den Referaten informiert wird.

Der Bd enthält in konzentrierter Form durchweg anspruchsvolle Beiträge zu Kernfragen der wirtschaftsethischen Diskussion sowohl hinsichtlich methodologischer Grundlagenfragen als auch zentraler wirtschaftsethischer Anwendungsfelder. Er bietet damit wichtige Anstöße zur wirtschaftsethischen Diskussion.

Osnabrück Joachim Wiemeyer

Spiegel, Yorick: **Wirtschaftsethik und Wirtschaftspraxis – ein wachsender Widerspruch?** – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1992, 238 S., kart. DM 34,80

Der Vf., evangel. Sozialethiker an der Univ. Frankfurt, hat sein Manuskript nach zehn wirtschaftsethischen Leitlinien gegliedert.

Es sind dies die Befriedigung von Grundbedürfnissen, Umverteilung, Gesundsein, Recht auf Arbeit, Humanisierung der Arbeit, Partizipation und Kontrolle, Erhaltung natürlicher Ressourcen, Begrenzung des Wachstums, Ende der Verschwendung, das menschliche Maß. Die Leitlinien sind allesamt unterteilt in sechs Abschnitte, nämlich der näheren Bestimmung ihres Inhalts, der Beschreibung von sozialen Problemen, die mit der Leitlinie zusammenhängen, der ethisch-theologischen Reflexion, der Diskussion sozialer Lösungsansätze, sowie der Anwendung der Kriterien auf die Dritte Welt und schließlich die sich ergebenden Anforderungen an Unternehmensleitungen.

Das Werk macht trotz der formal konsistenten Gliederung den Eindruck einer wenig systematischen Abhandlung. So werden etwa die methodischen Probleme des interdisziplinären Dialogs zwischen Volks- und Betriebswirten, Philosophen und Theologen, wie sie etwa im wirtschaftsethischen Ausschuß des Vereins für Socialpolitik diskutiert werden, nicht behandelt, entsprechende Publikationen werden nicht rezipiert. Die zehn Leitlinien erscheinen eher ad hoc gesetzt, als kohärent in einem inneren Zusammenhang und stringenter Logik entfaltet. So stellt sich etwa die Frage, ob nicht das Kriterium „Gesundsein" etwas mit dem Gesichtspunkt „Grundbedürfnisse" oder mit dem der Leitlinie „Humanisierung der Arbeit" zu tun hat und darunter subsumiert oder unmittelbar angeschlossen werden könnte, statt eher zufällig zwischen „Umverteilung" und „Recht auf Arbeit" zu stehen. Ebenfalls wird nicht immer deutlich, wie der Vf. seine Werturteile, z. B. was wann genau „Verschwendung" ist und wer dies festzustellen hat, nachvollziehbar begründet.

Bei den einzelnen Sachfragen, die häufig recht detailliert angesprochen werden, erfolgt z. T. weder eine genaue Ursachenanalyse, noch wird der systematische Zusammenhang und Stellenwert der Probleme innerhalb einer marktwirtschaftlichen Ordnung deutlich herausgestrichen. Angesichts der Vielzahl der im Literaturverzeichnis aufgeführten Zeitungsartikel beim gleichzeitigen Fehlen wichti-

ger wiss. Werke zu den aufgezeigten Problembereichen, verbleibt ein Unbehagen, zumal auch katholische Beiträge fast vollständig ignoriert werden.

Osnabrück Joachim Wiemeyer

Theories of Preaching. Selected Readings in the Homiletical Tradition. Hg. von Richard Lischer. – Durham, North Carolina: The Labyrinth Press 1987, XII, 368 S. kart 15,95 / geb 30,00

"This book is designed to make available to the student and practising pastor a generous and systematic sampling of church's reflection on its central activity, the proclamation of the word of God" (1). Die Textsammlung läßt Kirchenväter (Augustinus, Chrysostomos, Gregor den Großen), mittelalterliche Theologen (Alanus ab Insulis, Bonaventura, Robert von Basevorn), Luther und Calvin, vor allem jedoch Autoren und Autorinnen verschiedener protestantischer Bewegungen, Denominationen und theologischer Denkschulen zu Wort kommen. Nach der Aussage des Hg.s: "a theological and historical cross-section" (XI). Der Hg. hat jeden der insgesamt 44 Texte mit einer Einführung und Quellenangabe versehen.

Das Genus der Texte ist vielfältig: homiletische und spirituelle Anleitungen finden sich neben systematischen Reflexionen. So erhält der Leser einen ersten Einblick in die Predigttheorie theologischer Klassiker (u. a. von P. T. Forsyth (1848–1921), K. Barth (1886–1968), D. Bonhoeffer (1906–1945). Eine Folge von neun Textauszügen informiert über unterschiedliche hermeneutische Ansätze der Tradition und der Gegenwart. Aus der Tradition kommen Augustinus, Bonaventura und Luther zu Wort; das 20. Jh. ist mit den europäischen Autoren R. Bultmann, G. Ebeling und P. Ricoeur vertreten; amerikanische TheologenInnen führen in die Hermeneutik der Befreiungstheologie (I. L. Segundo), der intertextuellen (I. A. Sanders) und der feministischen (Ph. Trible) Methode ein. Von besonderem Interesse für den europäischen Leser sind jene Texte, die über den Variantenreichtum der nordamerikanischen Predigtpraxis informieren.

In einer kurzen Einleitung unter dem Titel 'The Promise of Renewal' äußert sich der Hg. über die Intention, die Auswahlkriterien und die Anlage der Sammlung. "Today we have no lack of books on preaching, but too many are satisfied with inspirational advice and make no critical connections with the church's theological tradition." (2). Für den Hg. steht fest, daß die Erneuerung der Predigt allein aus der Mitte der Theologie erfolgen kann. "The many books on form and design which have dominated our generation's homiletical thinking cannot produce the renewal promised by the gospel. Instead of seeking a device by which to clothe and communicate a religions idea, preachers will eventually ask the more integrated, theological question: What is it about the gospel that demands this particular expression?" (5) M. a. W.: Die homiletische Frage setzt eine Verständigung über die "Sache" im Sinne des Augustinus bzw. Jüngels voraus.

Das theologische Interesse bestimmt die Auswahl der Texte, "for the main criterion for a selection's inclusion is its contribution to a clearer theological understanding of preaching" (1). Dem theologischen Interesse des Hg.s entspricht auch die Aufteilung der Texte in folgende Sektionen:

1) What is Preaching? (7–40), 2) The Preacher (41–92, 3) The Event (93–134), 4) Biblical Interpretation (135–206), 5) Rhetoric (207–258), 6) The Hearer (259–306), 7) The Holy Spirit (307–330), 8) Theology, Word and Sacrament (331–363).

Dem Hg. ist es gelungen, eine breite Palette theologisch bedeutsamer und homiletisch bedenkenswerter Texte vorzulegen. Für den europäischen Leser hat der Sammelband vor allem dokumentatorischen Wert, gewährt er doch Einblicke in die Vielfalt homiletischer Theorie und Praxis in den USA.

Die Erweckungsbewegung ist mit Texten von J. Edwards (1703–1758) und C. G. Finney (1792–1875) belegt. Edwards bis in die Gegenwart offensichtlich erfolgreicher Ansatz arbeitet mit einer Art empirischer Gnadentheologie. Die Predigt hat die Aufgabe, die Hörer zunächst mit allen Mitteln das Verlorensein in der Sünde spüren zu lassen, um sie auf diese Weise für die Annahme des Evangeliums vorzubereiten. C. G. Finney beschreibt diese Predigtweise in seinen Memoiren: "The Lord let me loose upon them in a wonderfull manner and the congregation began to fall from their seats in every direction and cry for mercy" (ohne bibliographische Angaben zitiert von R. Lischer S. 112).

Der liberale Protestantismus kommt in zwei Texten von Ph. Brooks (1835–1893) zur Sprache. Dazu bemerkt Lischer: "In several ways the homiletical theory of Phillips Brooks exemplifies the liberal tradition in America, especially liberalism's optimistic view of human life ... Brooks ... view of the congregation as a microcosm of humanity ... derives ultimately from his liberal understanding of the Incarnation: just as Jesus assumed human nature in order to lead it to its highest attainable level, so preaching strives to elevate its audience by helping it recognize and capitalize on its higher nature" (274).

Die Pfingstbewegung ist davon überzeugt, daß sich die Macht des Hl. Geistes in physischen Reaktionen der Predigtgemeinde manifestiert. Chronist der Pfingstler von der Azusa Street ist F. Bartleman (1871–1935). "His eyewitness reports of the infectious power and hysteria of the movement, fueled as it was by the California earthquake of 1906, are among the classic documents of American religious history" (320).

Ein eindrucksvolles Zeugnis des Predigtverständnisses bei den schwarzen Christen ist ein Text des Baptisten H. H. Mitchell (geb. 1919). "... he has explored the genius of black preaching in light of its African heritage and the political, cultural, and religious experience of black people in America. He combines his appreciation of the freedom and cathartic drama of black preaching with a vigorous critique of the white, middle-class pulpit, which he characterizes as 'cerebral' and lifeless." (128).

Kritisch ist anzumerken, daß die ökumenische Ausrichtung des Bandes im wesentlichen auf die protestantische Sphäre beschränkt bleibt. Das Buch enthält leider keine Texte, in denen die grundlegenden Aussagen des Vaticanum II zur Schriftauslegung und Verkündigung dokumentiert oder wenigstens referiert werden.

Wünschenswert wäre auch eine schärfere Reflexion auf den Sinn und die Wahrheit des christlichen Glaubens gewesen. Zum einen kann ja nicht einfach schon vorausgesetzt werden, daß sich die Christen, sei es als Prediger, sei es als Hörer, schon über das Proprium des christlichen Glaubens einig wären. Glaubens- und Predigtgespräche zeigen deutlich, wie schwer es sein kann, sich über den zentralen Gehalt des Glaubens zu verständigen. Reicht es da aus, das Schriftprinzip erneut einzuschärfen und allgemein auf die kirchliche Tradition zu verweisen? Zum anderen ist der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens von außen grundsätzlich in Frage gestellt. Nicht nur beim Hörer, sondern auch beim Prediger können Glaube und Unglaube, Zweifel und Gewißheit Hand in Hand gehen. M. a. W.: Die Wahrheitsfrage ist nicht bloß eine Angelegenheit der Theologie, sie geht die Predigt selbst an. Sie steht vor der Aufgabe, gewiß zuerst die Hoffnung zu verkünden, jedoch so, daß die Wahrheit dieser Hoffnung mit zur Sprache kommt.

Münster Ferdinand Schumacher

Der Koran. Arabisch – Deutsch. Bd 4: Sure 3, 1–200. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1993. 357 S., geb. DM 230,00

Mit bewundernswerter Regelmäßigkeit erscheinen die Bände des Korankommentars von A. Th. Khoury. Über den Aufbau des Werkes, die Quellen und die Vorgehensweise des Autors ist an dieser Stelle schon häufiger gehandelt worden. Dem ist angesichts des vierten Bandes nichts hinzuzufügen.

Der vorliegende Band ist jedoch von besonderer Bedeutung für den christlichen Leser, weil er sich der Sure Al'Imran widmet. Diese setzt sich besonders mit dem Verhältnis des Islams zum orientalischen Christentum auseinander und stellt damit die Grundlage für jede Form eines christlich-islamischen Dialogs dar. Jeder, der sich mit einem Muslim auf ein religiöses Gespräch einläßt, sollte diesen Text sorgfältig studieren. In gewohnt überzeugender Weise untersucht Khoury den koranischen Text selbst unter philologischen, historischen und religionswissenschaftlichen Aspekten und wertet die verschiedenen von ihm zugezogenen islamischen Korankommentare aus.

Auch in diesem Band ergänzt er den Kommentartext durch eine Reihe von Exkursen, die sich mit verschiedenen Themen befassen.

Von großem Interesse ist der Exkurs: Askese im Islam. Besonders dankbar ist jedoch jeder am christlich-islamischen Dialog interessierte für die beiden Einschübe: Muhammad und die Nadjraner, in dem die politischen Beziehungen der jungen islamischen Gemeinde mit den Christen von Nadjran referiert werden, und: Dialog zwischen Christen und Muslimen, in dem die Problematik des interreligiösen Gesprächs beschrieben wird. Dieser Exkurs stellt zugleich eine praktische Referenzzusammenstellung der neueren offiziellen katholischen Verlautbarungen zum Islam dar.

Weitere Exkurse behandeln die Verheißung des Korans an die Muslime und die Haltung des Korans gegenüber den Heuchlern in der frühislamischen Gemeinde.

Auch denjenigen, die das gesamte zehnbändige Kommentarwerk nicht durchstudieren können, sollte dieser vierte Band besonders ans Herz gelegt werden. Er stellt für jeden interreligiösen Kontakt mit dem Islam ein notwendiges Handwerkszeug dar.

Bösensell Peter Heine

Habilitationen im akademischen Jahr 1992/93

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Lochbrunner, Manfred Dr.: Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus (Ziegenaus / Gessel)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

Lichtenberger, Hans: Wie kommt der Christus in die Philosophie? Gotteslehre und Christologie bei Imanuel Kant (Link / Graeser)

Willi, Thomas: Juda–Jehud–Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit (Dietrich / Hanhart)

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

Hein-Janke, Ewald Dr.: Christliche Botschaft und gesellschaftsveränderndes Engagement im revolutionären Prozeß Nicaraguas am Beispiel Ernesto Cardenals

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

Degen, Johannes Dr.: Diakonie als soziale Dienstleistung. Zielplanung und Zielrealisierung in Unternehmungen der Diakonie als Beispiel für die Verantwortung der kirchlichen Diakonie im entwickelten Sozialstaat (Bahr / Brakelmann)

Leutzsch, Martin Dr.: Die Bewährung der Wahrheit. Der dritte Johannesbrief als Dokument urchristlichen Alltags (Wengst / Balz)

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

Neuhaus, Gerd: Die Theodizeefrage in transzendentaler und geschichtlicher Perspektive (Pottmeyer / Schaeffler)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bonn

Löhr, Winrich A. Dr. theol.: Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts (Schäferdiek / Schneemelcher)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Erlangen

Kerner, Hanns R. Dr. theol.: Reform des Gottesdienstes. Die Neubildung des Gottesdienstes und Agende in der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern im 19. Jahrhundert (Seitz / Brennecke)

Schoberth, Wolfgang Dr. phil.: Die Erfahrung der Geschöpflichkeit der Dialektik der Aufklärung. Emblematische Theologie bei Friedrich Christoph Oetinger und die Metakritik der Vernunft bei Johann Georg Hamann als Grundlegung für eine ästhetische Schöpfungslehre (Ulrich / Mildenberger)

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

Rupp, Horst Dr. theol.: Gemeindepäd. – ein inzwischen stabilisiertes Paradigma der praktischen Theologie? (Heimbrock / Stoodt / Schroer)

Theol. Fak. der Univ. Freiburg

Hofer, Peter: Die anspruchs-volle Sprache des Lebens. Die Predigttheorie und Predigtpraxis von Bernhard Welte aus Sicht heutiger Homiletik (Müller / Casper)

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

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Schifferle, Alois: Mario von Galli SJ. Eine prophetische Existenz. Beiträge zu einer biographisch-narrativen Theologie in praktischer-theologischer Absicht (Karrer)

Uehlinger, Christoph: Weltreich und eine Rede (Keel)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Fischer, Irmtraud: Untersuchungen zur theologischen Relevanz der Frauentexte in den Erzeltern-Erzählungen (Zenger / Marböck)

Theol. Fak. der Univ. Heidelberg

Becker, Dieter Dr.: Zwischen Konsens und Konflikt – Zum Verhältnis von Kirche und Staat in Indonesien 1949–1985 (Sundermeier / Strohm)

Röhser, Günter Dr.: Neues Testament: Prädestination und Verstockung. Untersuchungen zu ihrer Struktur in der biblisch-jüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie (Berger / Burchard)

Wischmeyer, Oda Dr.: Die Kultur des Buches Jesus Sirach (Theißen / Macholz)

Ev.-Theol. Fak. Univ. Kiel

Mell, Ulrich Dr. theol.: Die „anderen" Winzer. Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Mk 11,27–12,34 (Becker)

Sänger, Dieter Dr. theol.: Die Verkündung des Gekreuzigten und Israel (Bekker)

Zwickel, Wolfgang Dr. theol.: Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Ein Beitrag zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas (Metzger)

FB Ev. Theol. der Univ. Marburg

Rosenau, Hartmut Dr. phil.: Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch (Härle)

Tamcke, Martin Dr. theol.: Armin T. Wegner und die Armenier. Anspruch und Wirklichkeit eines Augenzeugen (Hage)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. München

Müller, Wolfgang Dr. theol.: Die Gnade Christi. Eine geschichtlich-systematische Darstellung der Gnadentheorie M. J. Scheebens und ihrer Wirkungsgeschichte (Müller)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Münster

Kläin, Werner Dr.: Die evangelische Kirche in Pommern und das „Dritte Reich". Bedingungen, Konstellationen und Verlauf des Kirchenkampfs (1914–1945) (Hauschild / Schulz)

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

Petzoldt, Matthias Dr.: Fundamentaltheologie – Disziplin und/oder Perspektive Systematischer Theologie? Beobachtngen und Erwägungen aus evang. Sicht (Track / Kühn)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Möde, Erwin Dr.: Offenbarung als Alternative zur Dialektik der Postmoderne. Eine fundamentaltheologische Untersuchung (Petri / Eckert)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen

Neef, Heinz-Dieter Dr. theol.: Ephraim. Studien zur Geschichte des Stammes Ephraim von der Landnahme bis zur frühen Königszeit (Mittmann / Gese)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Gabriel, Karl Dr.: Christentum zwischen Tradition und „Post"-Moderne (Zerfaß / Neuenzeit)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Zürich

Krieg, Matthias Dr.: Mutmassungen über Maleachi

Dissertationen im akademischen Jahr 1992/93

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Hecker, Herbert: Phänomenologie des Christlichen. Die Kreuzeswissenschaft nach Edith Stein (Kienzler / Heinz)

Moder-Frei, Elfi: Reinkarnation und Christentum. Die verschiedenen Reinkarnationsvorstellungen in der Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben (Ziegenaus / Baier)

Schmidt, Klaus-Dieter: Soziale Gerechtigkeit durch unternehmerische Initiative. Geschichtliche Entwicklung, Ziele und Wirkungsfelder des Bundes Katholischer Unternehmen in der Bundesrepublik Deutschland von 1949 bis 1990 (Rauscher / Piegsa)

Stickelbroeck, Michael: Mysterium Venerandum: Der trinitarische Gedanke im Werk Bernhards von Clairvaux (Ziegenaus / Baier)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Bundschuh-Schramm, Christiane: Pluralität und Idemität. Ökumene im konziliaren Prozeß (Fuchs / Eid)

Eder, Karl: Auf dem Weg zur Teilnahme der Gemeinde am Gottesdienst. Bamberger Gebet- und Gesangbücher aus der Zeit von 1575–1732 und von 1788–1824 (Kohlschein / Eid)

Krockauer, Rainer: Kirche als Asylbewegung. Diakonische Kirchenbildung am Ort der Flüchtlinge (Fuchs / Eid)

Schwarzweller-Madl, Gabriele: Jesus Christus – der „Gott mit uns" (Kraus / Escribano-Alberca)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Becker, Stefan: Erkenntnis und Gebet. Die pneumatologische Grundstruktur in Karl Barths dogmatischer Arbeit (Lochman)

Liu, Xiaofeng: Personenwerdung. Eine theologische Untersuchung zu Max Schelers Phänomenologie der „Person-Gefühle" mit besonderer Berücksichtigung seiner Kritik an der Moderne (Ott)

Niethhammer, Hans Martin: Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche. Kirchensoziologische Studie aufgrund einer empirischen Befragung unter Methodisten (Neidhart)

Wick, Peter: Der Philipperbrief als großer Parallelismus (Stegemann)

Kulturwiss. Fak. der Univ. Bayreuth

NEUKIRCH, Johannes: Weltanschauung als Thema der Theologie in der Auseinandersetzung mit den naturalistischen Weltanschauungen in der Zeit der „Kulturkrise" (Sparn / Hübner)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

RINIKER, Christian: Die Gerichtsverkündigung Jesu (U. Luz)

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

BRINKMANN, Frank-Thomas: Die Bedeutung der Erfahrung in der deutschen Protestantischen Aufklärungstheologie (Hornig / Deuser)

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

FEIST, Udo: Ezechiel. Der Schriftsteller und das Buch (Reventlow / Thiel)

HÄMER, Andreas: Was bedeutet Behinderung? Ein theologischer Beitrag im Horizont der naturwissenschaftlich-medizinischen, sozialwissenschaftlichen und wissenschaftstheoretischen Diskussion (Frey / Brakelmann)

KRATZERT, Thomas: Wir sind wie die Juden ... Der griechisch-orthodoxe Beitrag zu einem ökumenisch jüdisch-christlichen Dialog (Raiser / Schulz)

JOU, Do-Hong: Theodor Undereyck und die Anfänge des reformierten Pietismus (Wallmann / Wyrwa)

ROBRA, Martin: OIKONOMIA – Ökumenische Sozialethik im Paradigmenwechsel. Folgerungen für die Wirtschaftsethik (Raiser / Brakelmann)

TSCHÖPE, Helmut: Zwischen Argument und Sakrament. Die mystagogische Theologie Joseph Wittigs und ihre Bedeutung für Theologie, Kirche und Gottesdienst (Bahr / Lange)

VOGEL-MFATO, Eva-Sibylle: Die ökumenische Studie über „Strukturen missionarischer Gemeinden" und ihre Vorgeschichte im Lichte feministisch- und befreiungstheologischer Kritik (Raiser / Lienemann)

WERNER, Dietrich: Mission im Kontext. Kontextualität und Identität missionarischer Präsenz als Problem ökumenischer Missionstheologie zwischen 1961 und 1991 (Raiser / Sundermeier)

YOUNG-SOOK, Chun: Das Problem der Frauenordination aus ökumenischer Perspektive – ein Vergleich zwischen den evangelischen Kirchen in Südkorea und denen der Bundesrepublik Deutschland (Raiser / Hasenfratz)

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

DISSELKAMP, Gabriele: Christiani senatus lumina. Die Religionszugehörigkeit römischer Frauen der Oberschicht im Rom des 4. und 5. Jahrhunderts und ihr Anteil an der Christianisierung der stadtrömischen Senatsaristokratie (Geerlings / Döpp)

THÖNNES, Hans-Werner: Caelestia Recogita Et Terrena Despicies. Altkirchliche Apologetik am Beispiel Tertullians im Vergleich mit modernen Entwürfen (Geerlings / Pottmeyer)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bonn

CHA, Jun-Hee: Micha und Jeremia. Nachwirkungen der Michaüberlieferung in der Jeremiaverkündigung (Schmidt / Seebass)

KOERRENZ, Ralf Dr.: Ökumenisches Lernen (Schröer / Wintzer)

LÖHR, Hermut: Umkehr und Sünde im Hebräerbrief. Eine exegetische Studie (Gräßer / Schrage)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn

EVERTZ, Wilfried: Die seelsorglichen Verhältnisse im Erzbistum Köln nach seiner Wiedererrichtung zur Zeit Erzbischof Spiegels – dargestellt anhand der Dekanatsaufzeichnungen und Visitationsprotokolle 1827–1835 (Trippen / Adriányi)

FISCHER, Dorothee: Wort und Welt. Die Pneuma-Theologie Romano Guardinis als Beitrag zur Glaubensentdeckung und Glaubensbegleitung (Bitter / Gerhards)

HEIL, Christoph: Die Ablehnung der jüdischen Speisegebote durch Paulus. Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz (Merklein / Findeis)

REDDEMANN, Angela: Der Wille Gottes als handlungsregelndes Motiv in der Moraltheologie (Höver / Roos)

RENTROP, Jürgen: Elija aus Tischbe. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung von 1 Kön 17–19 (Hossfeld / Fabry)

SIEGER, Marcus: Die Heiligsprechung. Eine kirchenrechtliche Untersuchung (Adriányi / Gerhards)

STRACK, Wolfram: Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus. Eine exegetische Studie zum paulinischen Gemeindeverständnis (Merklein / Fabry)

THÖNNES, Dietmar: Die Euchologie der Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Textkritische Quellenforschung und systematisch-theologische Studien (Gerhards / Wohlmuth)

Erziehungswiss. FB der TU Braunschweig

WIESNER, Harald: Außerunterrichtliches Schulleben in der Stadt Braunschweig von 1871–1991 zwischen staatlichem Herrschaftsanspruch und pädagogischer Autonomie. Eine historisch-systematische Untersuchung seiner Gestaltungsformen (Hemel / Harstick)

FB Gesellschaftswiss., Phil. und Theol. der Univ. Dortmund

FREUDENTHALER, Christoph: Der Konflikt um die neue Telekommunikationsinfrastruktur. Ein Diskussinsbeitrag aus sozialethischer Sicht (Krämer)

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

GRÜNENTHAL, Hildegard: Irrtum – arglistige Täuschung – Bedingung. Eine kanonistische Untersuchung zur neueren deutschen und römischen Rechtsprechung (Krämer)

ULRICH, Peter: Imitatio et configuratio. Die philosophia spiritualis Heinrich Seuses als Theologie der Nachfolge des Christus passus (Kaiser)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Erlangen

ASSEL, Heinrich: Der andere Aufbruch. Ursprünge der Lutherrenaissance bei Karl Holl und ihre subjektivitäts- und sprachtheologische Fortführung durch Emanuel Hirsch und Rudolf Hermann (1910–1935) (Mildenberger / Ulrich)

EYSELEIN, Christian: Segnet Gott, was Menschen schaffen? Kirchliche Einweihungshandlungen im Bereich des öffentlichen Lebens (Seitz / Schmidt)

GÖLLNER, Werner: Die politische Existenz der Gemeinde. Eine theologische Ethik des Politischen am Beispiel Alfred de Quervains (Ulrich / Heron)

HASS, Otto: Hermann Strathmann. Christliches Denken und Handeln in bewegter Zeit (Merk / Hamm)

SEIFERLEIN, Alfred: Projektorientierter Gemeindeaufbau. Kybernetische Erwägungen zur Konkretion der missionarischen Doppelstrategie der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) (Seitz / Schmidt)

ULRICH, Jörg: Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums (Brennecke / Felmy)

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

BORMANN, Lukas: Phillippi: Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus (Georgi / Schottroff)

DETTMAR, Volker: Interesse und Information. Vergleich der Presseagenturen „Evangelischer Pressedienst" und „Informationsdienst der Evangelischen Allianz". Ein Beitrag zu den Strukturmerkmalen kirchlicher Informationspolitik und deren theologischer Begründung (Stoodt / Heimbrock)

HAN, Dong-Gu: Das Deuteronomium und seine soziale Konstellation (Schottroff / Kessler)

LIPP, Karlheinz: Religiöser Sozialismus und Pazifismus. Der Friedenskampf des Bundes der religiösen Sozialisten Deutschlands in der Weimarer Republik

RAISIG, Christoph Matthias: Der Rheinische Synodalbeschluß vom 11. Januar 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden". Seine Vorgeschichte, seine Intention und die ersten Reaktionen

RINN-MAURER, Angela: „Das gepanzerte Herz" – Seelsorge an Patienten mit koronarer Herz-Krankheit (Spiegel / Heimbrock / Halhuber)

THOMAS, Paul: „Eine Lebenskunst". Aneignung ästhetischer Erfahrung. Ein theol. Beitrag zur Ästhetik im Anschluß an Kierkegaard

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

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

GNIOSDORSCH, Iris: Religion denken. Eine kritische Untersuchung der Hegelschen Verwendung in der Religionsphilosophie (Schrödter)

RIED, Martin: Kirchliche Einheit und kulturelle Vielfalt. Zum Verhältnis von Kirche und Kultur, ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil (Siller)

SIMON, Lutz Dr. jur. utr., Dr. phil.: Petrus und der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. Amt und Autorität (Hainz / Beutler)

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt

BONS, Eberhard Dr.: Psalm 31 (Lohfink / Jüngling)

KRUCK, Günter: Hegels Religionsphilosophie der absoluten Subjektivität und die Grundzüge des spekulativen Theismus Christian Hermann Weißes (Splett / Ollig)

LENK, Martin: Von der Gotteserkenntnis. Natürliche Theologie im Werk Henri de Lubacs (Kunz / Kehl)

MARALDI, Valentino: Lo Spirito Santo e la Chiesa in Lumen Gentium 1–8. Il ruolo ecclesiale dello Spirito alla luce del rapporto tra comprensione della rivelazione e comprensione della chiesa (Löser / Kunz)

PADINJAREKUTTU, Isaac: The Missionary Movement of the Nineteenth and Twentieth Centuries and its Encounter with India (Schatz / Sievernich)

SCORALICK, Ruth: Die Spruchanordnung im Buch der Sprichwörter, Kapitel 10–15 (Jüngling / Lohfink)

Simon, Lutz Dr. Dr.: Petrus und der Lieblingsjünger im Johannesevangelium – Amt und Autorität (Beutler / Hainz)

Theol. Fak. der Univ. Freiburg

Abel, Peter: Miteinander leben und Hoffnung teilen – Diakonische Arbeit mit Gruppen. Pastoralpsychologische, empirische, sozialarbeitswissenschaftliche und theologische Studien zur Praktischen Theologie einer Methode der diakonischen Arbeit im Handlungsfeld „Begleitung von Pflegenden zur Thematik des Burnout" (Pompey)

Arnold, Johannes: „Perfecta communicatio". Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre (Greshake)

Bohlen, Bernhard: Canon 1098 CIC: Dolus als Ehenichtigkeitstatbestand. Darstellung und Interpretation von Tatbestand und Verpflichtungskraft der „arglistigen Täuschung" bei der Eheschließung in kanonistischer Wissenschaft und Judikatur (Zapp)

Bohlen, Stephanie: Die Übermacht des Seins, Heideggers Auslegung des Bezugs von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen (Casper)

Christe, Wilhelm: Kirche und Welt. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung in der Theologie Friedrich Schleiermachers (Greshake)

Emondts, Stefan: Menschwerden in Beziehung. Eine religionsphilosophische Untersuchung der medizinischen Anthropologie Viktor von Weizsäckers (Casper)

Grünbeck, Elisabeth: Christologische Schriftargumentation und Bildersprache. Untersuchungen zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen für die patristische Auslegung des 44. (45.) Psalms (Frank)

Henke, Thomas: Seelsorge und Lebenswelt. Auf dem Weg zu einer Seelsorgetheorie in Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebensweltkonzeptionen (Müller)

Henze, Barbara: Aus Liebe zur Kirche Reform. Die Bemühungen Georg Witzels (1501–1573) um die Kircheneinheit (Smolinsky)

Häfner, Gerd: Der verheißene Vorläufer. Redaktionskritische Untersuchung zur Darstellung Johannes des Täufers im Matthäus-Evangelium (Oberlinner)

Janssen, Herwald: Die juridische Form der kanonischen Eheschließung (Fürst)

Kessler, Stephan: Schriftauslegung als geistliche Erfahrung. Methode und Theologie der Ezechielhomilien Gregors des Großen als Beispiel spätantiker Exegese (Frank)

Müller, Andreas Uwe: Erkennen wie ich erkannt bin. Grundelemente der Religionsphilosophie Edith Steins (Casper)

Walter, Meinrad: Musik-Sprache des Glaubens. Musikwissenschaftlich-theologische Studien zum geistlichen Vokalwerk Johann Sebastian Bachs (Casper)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Alobaidi, Joseph: Le Commentaire des psaumes par le qaraïte Salmon ben Yeruham, Ps. 1–10. Introduction, edition, traduction et notes (Schenker)

Botella Cubells, Vicente: Hacia una teologia tensional. Proyecto de comprension del mensaje cristiano mas alla de los conflictos eclesiales y teologicos, a la luz y en la prolongacion del Concilio Vaticano II (Pinto de Oliveira)

Herrmann, Christian: Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel und ihre Rezeption durch das Alte Testament (Keel)

Kissling, Christian: Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie (Bujo)

Norman, David J.: The Christian state of life: the fulfillment of the commandment to love through the state of the cross in the theology of Hans Urs von Balthasar (Schönborn)

Sava-Popa, Gheorghe: Le Baptême dans la tradition orthodoxe et ses implications oecumeniques (Walsh)

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

Schulz, Heiko: Eschatologische Identität. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Vorsehung, Schicksal und Zufall bei Sren Kierkegaard (Deuser / Browarzik)

FB Ev. Theol. der Univ. Göttingen

Behr, Wilfried: Politischer Liberalismus und kirchliches Christentum. Studien zum Zusammenhang von Theologie und Politik bei Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877)

Kleffmann, Tom: Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont. Eine Interpretation Augustins, Luthers und Hamanns

Quade, Andreas: Bremer Osterpredigten 1987. Theologische Predigtanalysen

Reinbold, Wolfgang: Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellung der Evangelien

Reller, Jobst Friedrich: Mose bar Kepha und seine Paulinenauslegung nebst Edition und Übersetzung des Kommentars zum Römerbrief

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Koller, Franz Florian: Spiritualität, Berufsarbeit und Berufszufriedenheit der Religionslehrer an AHS und BHS in Österreich. Eine empirische Untersuchung (Korherr / Zsifkovits)

Weirer, Wolfgang: Aktuelle Chancen und Problemfelder der außerschulischen Kinderkatechese am Beispiel der Katholischen Jungschar Österreichs. Eine empirische Untersuchung (Korherr / Zsifkovits)

Theol. Fak. der Univ. Greifswald

Gummelt, Volker: Untersuchung zur Jesajavorlesung von Johannes Bugenhagen (Leder / Delius / Koch)

Haufe, Martin: Die naturhaften Phänomene in den Psalmen – Untersuchungen zu ihrer Bedeutung und Funktion für das Reden von Jahwe, dargestellt an ausgewählten Texten (Zobel / Waschke / Köckert)

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

Albrecht, Christian: Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit. Ihr wissenschaftlicher Ort und ihr systematischer Gehalt in Reden, in der Glaubenslehre und in der Dialektik (Fischer / Koch)

Buchholz, Armin: Schrift Gottes im Lehrstreit. Martin Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung in seinen drei großen Lehrstreitigkeiten der Jahre 1521–28 (Koch / Fischer)

Kim, Sun-Ryol: Die Vorgeschichte der Trennung von Staat und Kirche in der Weimarer Verfassung von 1919. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Staat und Kirche in Preußen seit der Reichsgründung von 1871 (Kroeger / Cornehl)

Storck, Steffen: Kirchengeschichtsschreibung als Theologie – Theorien der Kirchengeschichtsschreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie seit 1945 (Pesch / Lohse)

Theol. Fak. der Univ. Heidelberg

Aichelin, Albrecht: Ein radikales Glaubenszeugnis. Der rheinische Bekenntnispfarrer Paul Schneider im Konflikt mit Kirchenbehörden und NS-Regime (Huber / Seebaß)

Chen, Chi-Rong: Wu Yao-Tsung. Ein Theologe im sozialistischen China (Sundermeier / Ritschl)

Ehmann, Johannes: Union und Konstitution. Die Anfänge des kirchlichen Liberalismus in Baden im Zusammenhang der Unionsgeschichte (1797–1821) (Seebaß / Ritter)

Himmelmann, Markus: Missionarische Rückenansichten. Wilhelm Gundert und Werner Kohler in ihrer Begegnung mit Japan und seinen Religionen (Sundermeier / Ritschl)

Kienle, Bettina von: Pyr. Die sprachliche Entfaltung einer Wortfelddimension in den Synoptikern, im Liber Antiquitatum Biblicarum und im 4. Esra (Burchard / Thyen)

Kirchhoff, Renate: Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu porne und porneia in 1 Kor 6,12–20 und dem soziokulturellen Kontext der paulinischen Adressaten (Burchard / Theißen)

Mödritzer, Helmut: Selbststigmatisierung im Neuen Testament und seiner Umwelt (Theißen / Hungar)

Sternberg, Torsten: Sport als Aufgabenfeld kirchlichen Handelns. Bestandaufnahme und Zukunftsperspektive für den protestantischen Bereich am Beispiel des Leistungssports (Eisinger / Huber)

Vogt, Thea: Angstbefähigung und Identitätsbildung im Markusevangelium (Theißen / Ritschl)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Anyolo, Philip Arnold: The concept of God in Paul: A New Perspective of Relationship with God (Neufeld / Hasitschka)

Arackal, Ajai: Social Psychology of Religious Vocation (Sbandi / Rotter)

Drozdz, Michael: Faktizität und Möglichkeit. Eine interdisziplinäre Untersuchung Carl Friedrich von Weizäckers Verständnis der Zeitstruktur (Richter / Leibold)

Felder, Alois: Wort-Strukturprinzip der Theologie zur „Theologie des Wortes" bei Leo Scheffczyk (Lies / Neufeld)

Findl, Hubert: Tourismus und Identität (Schaupp / Rotter)

Maier, Martin: Theologie des gekreuzigten Volkes (Schwager / Büchele)

Nicola, Rolf-Peter: Trinität und zwischenmenschliche Kommunikation (Lies / Schnaupp)

Pöhler, Wilhelm: Person und Eigenwesen. Martin Bubers Grundunterscheidung in theol. Perspektive (Rotter / Schaupp)

Schaaf, Michael-Josef: Die Salesianer Don Boscos und ihre pädagogische Leitidee (Pissarek-H. / Schaupp)

Stafin, Roman: Die Eucharistie als Quelle der Gnade Gottes im Sinne Pius Parschs (Meyer / Lies)

Vallooran, Varghese: Eucharistic Discourse. A Biblical-Theological Analysis of Jn 6: 52–58 (59) (Hasitschka / Gamper)

FB I der Gesamthochschule/Univ. Kassel

Bieler, Andrea: Konstruktionen des Weiblichen zwischen Zwang und Widerspruch. Eine feministisch-befreiungstheologische Analyse des Werkes der Theologin Anna Paulsen im Kontext der bürgerlichen Frauenbewegung der Weimarer Republik und verschiedener nationalsozialistischer Positionen (Schottroff / Erhart)

Eliass, Claudia: Mulier est fons sapientiae – Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts (Schottroff / Gössmann)

Janssen, Nittert: Der Einfluß der Religionsgeschichtlichen Schule unter besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Liberalismus in der lutherischen Landeskirche Hannovers (Gremmels / Heinemann)

Ev.-Theol. Fak. Univ. Kiel

Haese, Bernhard-Michael: Erleben und Erfahren. Freizeiten als Methode kirchlicher Jugendarbeit (Preul)

Höcker, Bertold: Lateinische Gregorianik im Lutherischen Gottesdienst? (Preul)

Lau, Wolfgang: Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56–66 (Donner)

Renz, Johannes: Die althebräischen Inschriften. Text, Kommentar und zusammenfassende Erörterungen (Donner)

Rössler, Martin: Schleiermachers Programm der Philosophischen Theologie (Meckenstock)

Schrader, Lutz: Leiden und Gerechtigkeit – Untersuchungen zu Theologie und Textgeschichte des Sirachbuches (Metzger)

Erziehungswiss. Fak. der Univ. Köln

Beuscher, Bernd: Entwurf einer neostrukturalistischen Religionspädagogik. Ein Beitrag zur Elementarisierung (Zilleßen /Rech)

Viertel, Gerlinde: Rettung verwaister und verwahrloster Kinder im Horizont des Reiches Gottes. Die Düsselthaler Anstalten 1819–1847. Eine Untersuchung zu Erweckungsbewegung und Diakonie (Wickelhaus / Klöcker)

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

Winklmayr, Josef: Lebenswelt Pfarrgemeinde. Historische, theologische und sozio-strukturelle Ansätze einer diakonischen Pfarrpastoral (Zauner / Zinnhobler)

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Ernst, Hanspeter: Die Schekhîna in rabbinischen Gleichnissen (Thoma)

Füreder, Martin: Goettliche Zurechtweisung. Das Gericht Gottes in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts (Koch)

Sprecher, Marie-Therese: Einheitsdenken aus der Perspektive von Joh 17. Eine exegetische und bibeltheologische Untersuchung von Joh 17, 20–26 (Kirchschläger)

FB Kath. Theol. der Univ. Mainz

Löbbert, Heribert: Zusammenhang. Herrmann Volks Theologie als Verstehen aus dem nexus mysteriorum Dei (Schneider / Schmitz)

FB Ev. Theol. der Univ. Marburg

Bresina, Christoph: Von der Erweckungsbewegung zum „Social Gospel": Walter Rauschenbuschs Herkunft, Umfeld und Entwicklung bis 1891 (Geldbach)

Habenicht, Ingo: Telefonseelsorge als Form intenionaler Seelsorge (Stollberg)

Pausch, Eberhard: Wahrheitskonzeptionen: Martin Heidegger und Rudolf Bultmann. Eine strukturalsystematische Untersuchung (Härle)

Rabenau, Merten: Studien zum Buch Tobit (Kaiser)

Volz, Gunter: Sehnsucht nach dem ganz anderen. Religion und Ich-Suche am Beispiel von Klaus Mann (Martin)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. München

Bochinger, Christoph: „New Age". Ein Phänomen religiöser Zeitgeschichte. Zugänge, Analysen, Interpretationen (von Brück / Rendtorff)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. München

Hümmeler, Elke: Die Kompetenz der Erfahrung und die genetische Beratung. Eine Diskussion moraltheologischer Modelle von „Erfahrung" am Beispiel genetischer Beratung als Konfliktberatung (Gründel)

Hämmerl, Alfons: Die Welt – Symbol Gottes oder eigenständige Wirklichkeit; Verachtung und Hochschätzung der Welt bei Heinrich von Langenstein (verstorben 1397)

Ploch, Winfried: Jesaja-Worte in der synoptischen Evangelientradition (Gnilka)

Rieger, Michael Jakob: Inkarnation – Systematische Studie zu einem soteriologischen Schlüsselbegriff der neuen katholischen – besonders französischsprachigen Theologie (Müller)

Riepl, Christian: Sind David und Saul berechenbar; Von der sprachlichen Analyse zur literarischen Struktur von 1 Sam 21 und 22 (Seidl)

Schmidbaur, Hans Christian: Personarum trinitas. Struktur und System in der Trinitätslehre des Heiligen Thomas von Aquin (Müller)

Vazhakoottathil, John Antony Theodore: Thomas Merton's Mystical Quest for the Union with God (Müller)

Woga, Edmund: Der parentale Gott. Zum Dialog zwischen der Religion der indonesischen Völker Sumbas und dem Christentum (Döring)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Münster

Graumann, Thomas: Christus interpresens. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand (Aland / Hauschild)

Hören, Christiane: Katholisches Eherecht und das Recht der konfessionsverschiedenen Ehe aus evangelischer Sicht (Merkel / Lessing)

Kötter, Ralf: Johannes Bugenhagens Rechtfertigungslehre und der römische Katholizismus. Studien zum Sendbrief an die Hamburger (1525) (Hauschild / Brecht)

Wagener, Ulrike: Der Platz der Frau im Oikos Theou. Ein Beitrag zur Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe (Rese / Koch)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster

Behrenberg, Peter: Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs (Metz / Pröpper)

Bongardt, Michael: Der Widerstand der Freiheit. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Angst und Freiheit in Auseinadersetzung mit Sören Kierkegaard und der Transzendentaldialogik (Pröpper / Stobbe)

Eggemann, Ina: Die „ekklesiologische Wende" in der Mariologie des II. Vatikanums und „konziliare Perspektiven" als neue Horinzonte für das Verständnis der Mittlerschaft Marias (Vorgrimler / Garijo Guembe)

Habbel, Torsten: Der Dritte stört. Zur Möglichkeit einer politisch-theologischen sowie befreiungs-philosophischen Rezeption des Ansatzes von Emmanuel Levinas – mit einem Exkurs zum Verhältnis zwischen E. Levinas und M. Buber (Metz / Vorgrimler)

Leugers, Antonia: Georg Angermaier (1913–1945). Katholischer Jurist zwischen nationalsozialistischem Regime und Kirche. Lebensbild und Tagebücher (Angenendt / Hürten)

Lülf, Franz: Die Lima-Erklärung über Eucharistie und Amt und deren Rezeption duch die evangelischen Landeskirchen in Deutschland (Garijo Guembe / Stobbe)

Maassen, Monika: Biographie und Erfahrung von Frauen. Ein feministisch-theologischer Beitrag zur Relevanz der Biographieforschung für die Wiedergewinnung der Kategorie der Erfahrung unter besonderer Berücksichtigung der Theologie Edward Schillebeeckx' (Metz / Steinkamp)

Mommsen, Wolfgang: Christliche Ethik und Teleologie: Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan (Autiero / Kennedy)

Scheidler, Monika: Christliche communio und kommunikatives Handeln – eine Leitperspektive für die Schule (Emeis / Schmälzle)

Steins, Georg: König – Tempel – Leviten. Untersuchungen zur Entstehung und Theologie der Chronikbücher (Zenger / Weimar)

Tebartz-van Elst, Franz-Peter: Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland (Emeis / Schmälzle)

Tillmann, Norbert: „Das Wasser bis zum Hals!" Gestalt, Geschichte und Theologie des 69. Psalms (Zenger / Weimar)

Kirchliche Hochschule Naumburg

Haberer, Hans: Gastfreundschaft – eine Studie zu einem Menschheitsproblem. Überlegungen zu einer Theologie der Gastfreundschaft (Genest)

Kühne, Michael: Die Neuordnung des kirchlichen Lebens in der sowjetische Besatzungszone. Die Protokolle der Kirchlichen Ostkonferenz 1945–1950 (Onnasch)

Lindner, Andreas: Der Naumburger Oberpfarrer Johann Martin Schamelius. Leben und Wirken im Spannungsfeld von Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung (Onnasch)

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

Breitenbach, Günther: Gemeinde leiten. Praktisch-theologische Kybernetik in systematischer Sichtweise (Riess / Bäumler)

Drechsel, Wolfgang: Pastoralpsychologische Bibelarbeit. Analysen und Perspektiven zur Theorie einer Praxis gegenwärtiger Bibel-Erfahrung (Riess / Winkler)

Frambach, Ludwig: Identität und Befreiung. Der Befreiungsprozeß menschlicher Identiät in Gestalttherapie, Zen und christlicher Spiritualität – ein Strukturvergleich (Riess / Stollberg)

Weitnauer, Christian: Die Lutherische Gemeinde „Schlesien"/Morogoro (Tanzania) von 1908 bis 1960. Mission unter ungünstigen Bedingungen und Gemeindeaufbau in großer Verschiedenheit (Wagner / Moritzen)

FB Kath. Theol. der Univ. Osnabrück-Vechta

Scharf-Wrede, Thomas: Das Bistum Hildesheim 1866–1914. Kirchenführung, Organisation, Gemeindeleben (Aschoff / Jürgensmeier / Arens)

Vesper, Stefan: Herausforderung und Chancen katholisch-sozialer Erwachsenenbildung am Beispiel des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (Sauer / Spieker)

Theol. Fak. der Erzbischöfl. Phil.-Theol. Akademie Paderborn

Bösch, Michael: Schicksal und Freiheit in der Philosophie Søren Kierkegaards (Langemeyer)

Etzel, Günter: Der Diözesanverwaltungsrat (Schulz)

FB 1 der Univ./Gesamthochschule Paderborn

Vetter, Uwe: Im Dialog mit der Bibel. Grundlinien der Schriftauslegung Martin Bubers (Weinrich / Ebach)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

Kirchgessner, Bernhard: Kein Herrenmahl am Herrentag? Eine pastoralliturgische Studie zur Problematik der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier (Schlemmer / Mühlek)

Ovecka, Libor: Die Moraltheologie Franz M. Schindlers. Eine theologisch-historische Studie (Kleber / Schäfer)

Ryšková, Mireia Dr. phil.: Jetzt gibt es keine Verurteilung mehr für die, welche in Christus Jesus sind. Eine bibeltheologische und fundamentalethische Untersuchung zum paulinischen EN CHRISTO-Gebrauch (Kleber / Schröger)

Inst. f. Ev. Theol. der Univ. Regensburg

Briese, Russell John: Foundations of a Lutheran Theology of Evangelism (Schwarz / Schiffers)

Fuchs, Thomas: Konfession und Gespräch. Studien zur Typologie und Funktion der Religionsgespräche der Reformationszeit bis 1541 (Lottes / Schwarz)

Lo, Wingkong: Das Werk des Menschen und die Gnade Gottes in Karl Barths Sakramentstheologie (Schwarz / Petri)

Worthing, Mark William: The Relevance of Contemporary Theoretical Physics for a Christian Doctrine of God (Schwarz / Meinel / Rößler)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Frühmorgen, Franz: Der Bischof – Ausgangspunkt des geistigen Lebens der Diözese (Jilek / Kaiser)

Kaufmann, P. Michael Joseph: Säkularisation, Desolation und Restauration der Benediktinerabtei Metten (1803–1840) (Hausberger / Benz)

Lackner, Bernhard: Segnung und Gebot. John Henry Newmans Entwurf des christlichen Ethos (Schockenhoff / Beinert)

Lehmeyer, Magdalena: Vordenker des Glaubens – die Glaubenstheorien Karl Adams (Petri / Beinert)

Nagler, Norbert: Frühkatolizismus – Zur Methodologie einer kritischen Debatte (Brox / Petri)

Ruelius, Peter-Felix: Mysterium Spes. Gabriel Marcels Philosophie der Hoffnung und ihre Bedeutung in der Auseinandersetzung mit der Theologie der Hoffnung und der theologischen Eschatologie (Schütz / Schockenhoff)

Sauter-Ackermann, Gisela: Erkenntnis und Erlösung. Studien zu Grundproblemen der Philosophie Schopenhauers (Eckert / Petri)

Vollmer, Thomas: Agenda Coloniensis. Geschichte und sakramentliche Feiern der gedruckten Kölner Ritualien (Jilek / Benz)

Philosophische Fakultät der Univ. des Saarlandes, Saarbrücken

Granvogel, Gerd Wilhelm: Theodor von Wächter. Christ und Sozialdemokrat. Ein soziales Gewissen in kirchlichen und gesellschaftlichen Konflikten (Rautenbach / Hummel)

Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Riffert, Franz Georg: Withehead and Piaget – Ein interdisziplinärer Versuch (Köhler / Fetz)

Siller, Johann: Möglichkeiten und Grenzen biographischen Glaubenlernens mit Lehrlingen aus Gastgewerblichen Berufen. Analyse der Lebens- und Glaubenssituation junger Koch- und Kellnerlehrlinge im Bundesland Salzburg mit religionspädagogischen Aspekten der schulischen und außerschulischen Berufsbegleitung (Biesinger / Schleinzer)

Thazhathukunnel, Joseph: Gandhian concept of non violence from a christian perspective (Mödlhammer / Beilner)

Ugwu, Emmanuel: Religions and ethical functions of conscience according to John Henry Cardinal Newman (Wolbert / Mödlhammer)

Theol. Fak. Trier

Bühler, Marianne: Frauen im Ehrenamt. Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Mitarbeit von Frauen in einer veränderten Kirche (Feilzer / Bohlen)

Diekmann, Hans Dieter: Die Bekenntnisgebundenheit des Religionsunterrichts nach dem Recht der katholischen Kirche und der Bundesrepublik Deutschland. Eine kirchenrechtliche und staatskirchenrechtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Konfession der Schüler (Riedel-Spangenberger / Ockenfels)

Wollbold, Andreas: Grundlegung einer mystagogischen Biographie und Modell der Lebensgeschichte der hl. Therese von Lisieux (Feilzer / Reinhardt)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen

Arce Valentin, Reinerio: Religion: Poesie der kommenden Welt. Theologische Implikationen im Werk José Martis (Moltmann / Köpf)

Gazer, Hacik Rafi: Die Reformbestrebungen in der Armenisch Apostolischen Kirche im ausgehenden 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts (Mehlhausen / Abramowski)

Jung, Johannes: Die Beziehungen zwischen den Prophetenbüchern Hosea und Jeremia (Hermisson / Gese)

Kirschstein, Helmut: Der souveräne Gott und die Heilige Schrift. Die Grundrelation der Biblischen Hermeneutik Karl Barths als kontinuierliches Zentrum seiner Theologie (Moltmann / Jüngel)

Nägele, Sabine: Laubhütte Davids und Wolkensohn (Betz / Hermisson)

Oh, Sung-Jong: „Der Gerechte wird durch den Glauben leben". Eine exegetische und traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Zitat Habakuk 2,4 bei Paulus als ein Beitrag zum Verständnis des neutestamentlichen Glaubensbegriffs in biblisch-theologischer Betrachtung (Betz / Riesner)

Perry-Trauthig, Howard Franklin: Story und Ethik. Eine Untersuchung aus christlich-theologischer Perspektive (Moltmann / Bayer)

Pola, Thomas Wilhelm Walter: Der Umfang der ursprünglichen Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg (Gese / Hermisson)

Rehberger, Claudia: Humanisierung des Menschen und die Wiederversöhnung mit der Erde. Die Befreiungstheologie Rosemary Radford Ruethers und ihre systematisch-theologischen Grundlagen (Moltmann / Nipkow)

Rehm, Johannes: Das Abendmahlgespräch. Römisch-katholische und Evangelisch-lutherische Kirche im Dialog (Moltmann / Küng)

Scheurer, Erich: Die Bedeutung des Alten Testaments in der deutschsprachigen Evangelischen Missionstheologie. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung der Begründungsversuche christlicher Weltmission mit Hilfe des Alten Testaments (Beyerhaus / Raeder)

Zimmer, Siegfried: Das Problem der Kindertaufe in der Theologie Martin Luthers. Luthers reformatische Grundkenntnisse als Maßstab für die Frage nach der Kindertaufe (Bayer / Nipkow)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen

Ansorge, Dirk: Wahrheit als Gottesgeschehen. Der Weg glaubenden Denkens bei Johannes Scottus Eriugena nach seinem Hauptwerk Periphyseon (Hünermann / Wieland)

Brkic, Pero: Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung (Seckler / Wieland)

Guth, Hans-Jürgen: Ehescheidung oder Ehenichtigkeit? Das Eheprozeßrecht der römisch-katholischen Kirche in den USA seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Puza / Greinacher)

Göbel, Wolfgang Dr. phil.: Der Wille zu Gott und das Handeln in der Welt. Die begründungstheoretischen Voraussetzungen der Kantschen Fundierung des Sittlichen bei M. Luther und ihre theologisch-ethische Bedeutung (Hunold / Hünermann)

Knoll, Alfons: Glaube und Kultur. Suchbewegung katholischer Weltanschauung im Werk Romano Guardinis (Hünermann / Hilberath)

Langenhorst, Georg: Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Rezeption der biblischen Figur im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung (Kuschel / Hilberath)

Rabe, Norbert: Vom Gerücht zum Gericht. Textkritik, Übersetzung und neukonzipierte Literarkritik der Kundschaftererzählung in Num 13.14 – gleichzeitig ein Beitrag zur methodologischen Besinnung in der Pentateuchforschung (Groß / Niehr)

Siebenrock, Roman: Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans (Hünermann / Hilberath)

Wodtke-Werner, Verena: Der Heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter. Eine Untersuchung von Texten und Bildern (Vogt / Wieland / Schwager)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Stosiek, Andrea: Menschliche Würde und ihr transzendenter Grund. Ein Beitrag zu christlich fundierter Argumentation im philosophischen Diskurs (Lück / Niederschlag)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Holzkorn, Johann: Das Kollektengebet in der erneuerten Agende. Untersuchungen zur neuesten liturgischen Bewegung. Dargestellt am Prozeß der Überarbeitung der Kollektengebete (Schmidt-Lauer / Raddatz)

Krobath, Thomas: Die Diskurstheorie des Konsens von Jürgen Habermas. Zur Möglichkeit und Problematik ihrer theologischen Rezeption (Dantine / Salaquarda)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Ausserleitner, Waltraud: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir". Eine beziehungstheologische und beziehungsdynamische Sicht religiöser Entwicklung (Weismayer / Zulehner)

Hisamatsu, Eiji: Gregorios Sinaites als Lehrer des Gebets (Suttner / Weismayer)

Oghlukian, Hratch: Altarmenische Aussagen zur Eucharistielehre. Eine Hinführung zur Diskussion zwischen Fratres Unitores und ihren theologischen Kontrahenten (Suttner / Weismayer)

Schaupp, Walter Dr. med.: Der ethische Gehalt der Helsinki Deklaration. Eine historisch-systematische Untersuchung der Richtlinien des Weltärztebundes über biomedizinische Forschung am Menschen (Virt / Zulehner)

Widl, Maria: Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis christlicher Kirchen (Zulehner / Figl)

Wildner, Martin: Kirche als kommunikative Lebensgemeinschaft im Horizont kommunikativer Trinität. Zur kommunikationstheoretischen Erneuerung sakramentaler Kirchlichkeit (Reikerstorfer / Weismayer)

FB 2 der Univ./Gesamthochschule Wuppertal

Schulz, Heiko: Eschatologische Identität. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Vorsehung, Schicksal und Zufall bei Sören Kierkegaard (Browarzik / Deuser)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Bist, Josef: Proklos von Konstantinopel und sein Tomus ad Armenios. Untersuchungen zu Leben und Wirken eines konstantinopolitanischen Bischofs des V. Jahrhunderts (Speigl / Aßfalg)

Brandl, Ludwig Johann: Johannes Kraus (1890–1974) „Gottes-Dienst" im Gehorsam und Widerspruch (Wittstadt / Ganzer)

Klein, Stephanie: Theologie und empirische Biographieforschung (Zerfaß / Klinger)

Köhler, Josef Dr.: Einsamkeit und gelingendes Leben. Studie zu Erscheinungsformen von Einsamkeit im Alten Testament und ihrer Relevanz für Ethik und Spiritualität (Fraling / Schreiner)

Mabunga, Leying: Menschenrechtsethos aus afrikanischer Sicht. Grundlegung afrikanischer Menschenrechtsethik (Fraling / Weigand)

Ndyabahika, Odomaro: Paul's Evangelization Approach to Gentile Religions: An exegetical-theological Examination based on the evidence of Rom 1,18–32 (Klauck / Müller)

Sopata, Marian: Zur Theologie des Todes (Ganoczy / Simonis)

Zelinka, Udo Manfred: Normativität der Natur – Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen (Fraling / Zerfaß)

Ev.- Theol. Fak. der Univ. Zürich

Holz-Schmid, Daniel: Positionswechsel: Ein Paradigma theologischer Wirtschaftsethik (Ruh)

Sigrist, Christoph: Die geladenen Gäste. Diakonie und Ethik im Gespräch. Zur Vision einer diakonischen Kirche (Kramer)

Anschriften der Mitarbeiter

Priv.-Doz. Dr. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-60594 Frankfurt; Prof. Dr. Wolfgang Bender, Germanistisches Institut, Johannisstr. 14, D-48143 Münster; Prof. Dr. Norbert Brox, Univ. Regensburg, Postfach 397, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg; Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, Löberstr. 9, D-35390 Gießen; Prof. Dr. J. Keith Elliott, The University of Leeds, Department of Theology and Religious Studies, GB Leeds LS2 9JT; Prof. Dr. Bernhard Fraling, Riemenschneiderstr. 14, D-97222 Rimpar-Maidbronn; Prof. Dr. Dr. Helmut Fritzsche, Fichtenweg 4, D-18059 Rostock; Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, Phil.-Theol. Hochschule der Redemptoristen Waldstr. 9, D-53760 Hennef; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, D-48308 Senden-Bösensell; Priv.-Doz. Dr. Konrad Hilpert, Birkenweg 1, D-66133 Saarbrücken; Dr. Klaas Huzing, Am Sonnenweg 24, D-82335 Berg; Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Universität des Saarlandes, Postfach 11 50, D-66041 Saarbrücken; Prof. Dr. Eduard Lohse, Ernst-Curtius-Weg 7, D-37075 Göttingen; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Corrie Molenberg, Universiteit voor Humanistiek, Van Asch van Wijckskade 28, Postbus 797, NL-3500 AT Utrecht; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Str. 29, D-81247 München; Prof. Dr. Anton Rauscher, Univ. Augsburg Universitätsstr. 10, D-86135 Augsburg; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Dr. Johannes Schmid, Krohbergweg 18, D-63776 Mömbris; Prof. Dr. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Dornbacher Str. 25, A-1170 Wien; Dr. Ferdinand Schumacher, Waldeyerstr. 41, D-48149 Münster; Prof. Dr. Michael Sievernich, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt; Prof. Dr. Alex Stock, Clarenbachstr. 4, D-50931 Köln; DDr. Maria-Barbara von Stritzky, Diekbree 62, D-48157 Münster; Dr. Holger Strutwolf, Institut für Neutestamentliche Textforschung Georgskommende 7, D-48143 Münster; Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster; Prof. Dr. Harald Wagner, Schwanallee 28A, D-35037 Marburg; Prof. Dr. Nikolaus Walter, Wilhelm-Wagner-Str. 7, D-06618 Naumburg (Saale); Prof. Dr. Ernst-Joachim Waschke, Puschkinstr. 35, D-06108 Halle/Saale; Prof. Dr. Jürgen Werbick, Goethestr. 17, D-57250 Netphen; Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Summerland 20, D-49090 Osnabrück; Prof. Dr. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;.

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

Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D 48143 Münster

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

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postanschrift: 48135 Münster.

Bezugspreise	Einzelhefte	Jahresabonnement	Studenten-Abonnement	Im Inland jeweils
Jeweils zuzüglich Porto	DM 34,– / öS 272,– / sFr 34,–	DM 178,– / öS 1424,– / sFr 178,–	DM 142,40 / öS 1140,– / sFr 142,40	7 % MwSt. inkl.

© 1994 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, 1994

ISSN 0040-568X

Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens

Festschrift für Anton Rauscher

Herausgegeben von

Norbert Glatzel
Eugen Kleindienst

Frontispiz; 687 S. 1993
DM 148,– / öS 1.155,– / sFr 148,–
ISBN 3-428-07765-2

Unter dem Titel: „Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens" versammelt der Band Beiträge, die dem Ordinarius für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät der Universität Augsburg und Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach (KSZ), Professor Anton Rauscher, zur Vollendung seines 65. Lebensjahrs gewidmet sind.

Der Titel der Festschrift bringt das Grundanliegen Rauschers zum Ausdruck, das sein wissenschaftliches Werk von der Promotion bei Gustav Gundlach an der Gregoriana in Rom bis heute maßgebend geprägt hat.

Anton Rauschers Arbeitsfeld umfaßt gleichermaßen den kirchlichen und gesellschaftlichen Bereich. Durch seine Mitgliedschaft im Verein für Socialpolitik, seine langjährige Tätigkeit als Sekretär der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz für gesellschaftliche und soziale Fragen, seine Mitarbeit im Zentralkomitee der deutschen Katholiken sowie in vielen Kommissionen der Diözese Augsburg entstanden intensive Kontakte zu Wissenschaftlern weit über die eigenen Fachgrenzen hinaus.

So finden sich unter den Autoren dieser Festschrift die Bischöfe Karl Lehmann und Klaus Hemmerle, Kollegen seines Faches wie auch Kollegen anderer Fachdisziplinen, Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler, Juristen, Historiker und Politologen und nicht zuletzt seine Mitarbeiter und Schüler.

Duncker & Humblot · Berlin
Postfach 410329 · D-12113 Berlin
Telefax (030) 79000631

Stefan Heid

Chiliasmus und Antichrist-Mythos

Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land

(=Hereditas 6). 1993, XXXIII/248 Seiten, geb.
DM/sFr 56,–; öS 435,– ISBN 3-923946-21-X

Noch bevor das Heilige Land in der ersten Hälfte des 4. Jh. Ziel einer ungezählten Schar von Pilgern wurde, spielte es innerhalb der eschatologischen Theologie der frühen Väter eine bedeutende Rolle, und zwar in einem realistischen Sinn, wie man ihn gemeinhin nicht vermutet.

Einen vertieften Zugang zu diesem theologiegeschichtlichen Phänomen eröffnet eine genetische Untersuchung über Ursprung und Entwicklung des Chiliasmus und Antichrist-Mythos. So kann der Chiliasmus in seinem essentiellen Gehalt als eine Kontroverse um das Heilige Land verstanden werden, in deren Kraftfeld sich auch der Mythos vom Antichrist in seiner spezifischen Gestalt bei Hippolyt entwickelt. Ein wesentlicher Stimulus dieser Auseinandersetzung muß im konkurrierenden Anspruch der Juden und Christen um Jerusalem und Judäa seit dem Epochedatum des Zweiten jüdischen Krieges gesehen werden, was die Kritik Markions am Judaismus der Chiliasten hervorruft.

Verlag Norbert M. Borengässer
Am Tempelhof 6 * D 53347 Alfter

Altes Testament

Christoph Levin

Der Jahwist

(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 157). 1993. 456 Seiten, Leinen DM 144,– / öS 1123,– / SFr 145,50. ISBN 3-525-53838-5.
Kart. DM 88,– / öS 687,– / SFr 89,50. ISBN 3-525-53839-1

Die redaktionsgeschichtliche Untersuchung der ältesten Pentateuchquelle unterscheidet den Beitrag des jahwistischen Redaktors von den vorredaktionellen Vorlagen. Sie rekonstruiert das jahwistische Werk, soweit dessen Text erhalten ist, deutet das vorjahwistische Material und gibt eine Auslegung des redaktionellen Textes.
Das Ergebnis: Das Kerygma des Jahwisten ist die Antwort auf die Entstehung der jüdischen Diaspora. Die unverwechselbare redaktionelle Eigenart erlaubt, die Quelle J mit größerer Sicherheit als bisher vom übrigen Text des Pentateuchs zu sondern. Die Urkundenhypothese erweist sich erneut als die tragfähigste Grundlage der Pentateuchkritik.

Odil Hannes Steck

Das apokryphe Baruchbuch

Studien zur Rezeption und Konzentration »kanonischer Überlieferung«. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 160). 1993. XI, 340 Seiten, Leinen DM 114,– / öS 889,– / SFr 115,50
ISBN 3-525-53842-1

Diese Untersuchung und Kommentierung des apokryphen Baruchbuchs richtet sich vor allem auf die eigenartige Rezeption des Alten Testaments in diesem Text. Sie kommt zu folgendem Ergebnis: Das apokryphe Baruchbuch ist eine einheitliche Schrift, in der Makkabäerzeit als Anhang zum Jeremiabuch verfaßt. Es will in religionspolitischem Rahmen als Einzelschrift der Volkserziehung dienen und konzentriert dafür die Fülle »kanonischer« Überlieferung auf das Wegweisende. In spätisraelitischer Theologie ist das Buch ein bemerkenswertes Beispiel, Mitte und Einheit eines Schriften-»kanons« zu erfassen, der sich selbst interpretiert.

Neues Testament

Thomas Bergemann

Q auf dem Prüfstand

Die Zuordnung des Mt/Lk-Stoffes zu Q am Beispiel der Bergpredigt. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 158). 1993. 319 Seiten, Leinen DM 112,– / öS 874,– / SFr 113,50
ISBN 3-525-53840-5

Die vorliegende Arbeit stellt den methodisch begründeten Versuch dar, eine stärkere Differenzierung innerhalb des gemeinhin Q zugewiesenen Materials herbeizuführen. Dies geschieht exemplarisch im Blick auf die »Grundrede« – also die Mt und Lk gemeinsame Vorlage von Bergpredigt und Feldrede. Das einschlägige Textmaterial wird einer detaillierten wortstatistischen Analyse unterzogen. Dabei findet die Frage nach dem überlieferungsgeschichtlichen Verhältnis von »Grundrede« und Logienquelle eine neue Antwort: Es ist zwingend mit einer eigenen, von Q unabhängigen Quelle zu rechnen. So wird der Weg frei zu einer flexibleren Handhabung der Zweiquellentheorie, insbesondere zu einer veränderten Einschätzung von Q.

Systematische Theologie

Holger Strutwolf

Gnosis als System

Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 56). 1993. 405 Seiten, geb. DM 130,– / öS 1014,– / SFr 131,50
ISBN 3-525-55164-9

Die Gnosis, jene elitäre und weltablehnende religiöse Bewegung der Spätantike, die von der Großkirche als Häresie verurteilt und ausgeschieden wurde, hat dennoch auf das Denken der kirchlichen Theologie einen erheblichen Einfluß ausgeübt. Die Arbeit vertritt die These, daß das Denken bei Origiens von Alexandrien (185–253/54 n. Chr.), der als einer der Begründer der kirchlichen Wissenschaft zu gelten hat, nicht zu verstehen ist, ohne daß man den Einfluß der valentinianischen Gnosis darauf angemessen würdigt. Im ersten Hauptteil der Arbeit wird die valentinianische Gnosis aus den Quellen und in Auseinandersetzung mit der Gnosisforschung dargestellt. Daran schließt sich die Darstellung der Rezeption dieses Gedankengutes durch Origenes an.

Religionswissenschaft/ Philosophie

Hans Jonas

Gnosis und spätantiker Geist

Teil 1: Die mythologische Gnosis

Mit einer Einführung zur Geschichte und Methodologie der Forschung. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 33). 4., verb. und erw. Auflage 1988. XVI, 456 Seiten, Leinen DM 148,– / öS 1155,– / SFr 149,50
ISBN 3-525-53123-0

Teil 2: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie

Erste und zweite Hälfte. Hrsg. von K. Rudolph. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 159). 1993. XVI, 410 Seiten, Leinen DM 128,– / öS 999,– / SFr 129,50
ISBN 3-525-53841-3

Inhalt Teil 2: Erste Hälfte: Einleitung: Zum Problem der Objektivation und ihres Formwandels / 1. Die Auflösung des antiken *arete*-Begriffes im Bereiche der Gnosis / 2. Vorwegnahme des *eschaton* und die Ausbildung eines gnostischen *arete*-Begriffes. Anhang: Zum Prozeß der Mythendeutung in den Mysterienreligionen / 3. Gotteserkenntnis, Schau und Vollendung bei Philo von Alexandrien / 4. Vom zweiten zum dritten Jahrhundert, oder: Von der mythologischen zur philosophisch-mystischen Gnosis / 5. Dis Systeme des dritten Jahrhunderts: Origenes
Zweite Hälfte: 6. Fragmente zu Plotin / 6.1 Plotins Stellung zur Welt und Abwehr der Gnosis / 6.2 Plotins Tugendlehre: Analyse und Kritik / 6.3 Plotin über Ewigkeit und Zeit / 6.4 The Soul in Gnosticism and Plotinus / 7. Parerga zum Thema Gnosis / 7.1 Typologische und historische Abgrenzung des Phänomens der Gnosis / 7.2 The 'Hymns of the Pearl': Case Study of a Symbol, and the Claims for a Jewish Origin of Gosticisim / 7.3 Gnosis, Existentialismus und Nihilismus

V&R Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen/Zürich

ASCHENDORFF
VERLAG

Jesus Christus Gottes Wort in der Zeit

Eine systematische Christologie Von Peter Hünermann

Jesus Christus – Gottes Wort in unsere Zeit: diese Gesamtdarstellung der Christologie sucht den in zwei Jahrtausenden christlichen Denkens ausgeprägten Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus in der Situation unserer heutigen Gesellschaft zu bewähren: Unsere Gesellschaft ist geprägt durch Technik und Wissenschaft sowie den Ausfall des metaphysischen Denkens.

Dem Aufweis der Offenbarung Gottes in den Etappen der alttestamentlichen Heilsgeschichte und der eingehenden Untersuchung der Botschaft und Praxis Jesu, seines Sterbens und Auferstehens folgt die Erörterung der fortschreitenden begrifflichen Fassung des Christusglaubens in den Dogmen. Daran schließt sich die Darstellung verschiedener Christologien vom Mittelalter bis zur Neuzeit: Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Luther und Suarez werden ebenso behandelt wie die christologisch geprägten philosophischen Denkansätze von Malebranche, Kant und Hegel. Die Analyse der geschichtlichen Christologie des 20. Jahrhunderts eröffnet die Möglichkeit, in Auseinandersetzung mit der heutigen Philosophie die christologischen Grunddaten neu zu fassen. Kategorien wie Begegnung und Freundschaft rücken die lebendige Person Jesus Christus, sein Sterben, seine Erhöhung und seine Gegenwart im Geist als befreiendes, erlösendes Geschehen vor den Blick.

Diese Christologie weiß sich von der Einsicht getragen, daß die Geschichte der Christologien nicht einfach als die Abfolge einer Reihe von Resultaten menschlichen Nachdenkens über einen geglaubten Sachverhalt zu begreifen ist, sondern als Geschichte, die zwischen Jesus Christus und der Gemeinschaft der Glaubenden spielt. Sie ist Reflex von Begegnung und Freundschaft zwischen ihnen.

Peter Hünermann:
Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit.
1994, VIII und 419 Seiten, Paperback,
DM 88,–/öS 704,–/sFr 88,–.
ISBN 3-402-03268-6.
Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

65

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** **Jährlich DM 178,– / öS 1424,– / sFr 178,–**

Nummer 2 **1994** **90. Jahrgang**

Franz Georg Untergaßmair: Das Johannesevangelium. Ein Bericht über neuere Literatur aus der Johannesforschung . . . . . Sp. 91

Allgemeines . . . . . Sp. 107
Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXII: Malaysia – Minne (Remigius Bäumer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 110
Schweizer, Harald: Sprachkritik als Ideologiekritik. Zur Grammatikrevision am Beispiel von QRB (Johannes P. Floß)
Zuckerman, Bruce: Job the Silent. A Study in Historical Counterpoint (Manfred Oeming)
Mach, Michael: Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit (Beate Ego)
Maier, Johann: Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels (Reinhard G. Kratz)
Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief. Übersetzt und erklärt von Otto Knoch (Ferdinand Rupert Prostmeier)
Heiligenthal, Roman: Zwischen Henoch und Paulus. Studien zum theologiegeschichtlichen Ort des Judasbriefes (Gerhard Sellin)
Attualità dell'apocalisse (Heinz Giesen)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 132
Daley, Brian E.: The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology (Maria-Barbara von Stritzky)
Lohmann, Hans: Drohung und Verheißung. Exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den Apostolischen Vätern (Samuel Vollenweider)
Drobner, Hubertus, R.: Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa (Wolf-Dieter Hauschild)
Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike (Wolf-Dieter Hauschild)
Coyle, J. Kevin / Decret, François / Clerici, Agostino / Fortin, Ernest L. / Vannier, Marie Anne / Porro, Pasquale / Balido, Giuseppe: „De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum" „De quantitate animae" di Agostino d'Ippona (Christof Müller)
Vannier, Marie-Anne: „Creatio", „Conversio", „Formatio" chez S. Augustin (Christof Müller)
Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven in de Nederlanden (Werner Promper)
Wicki, Hans: Staat, Kirche, Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung (Andreas Holzem)
Bischof, Franz Xaver: Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27) (Andreas Holzem)
Der Briefwechsel 1806–1848 zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg und Heinrich Zschokke (Andreas Holzem)
Willmer, Peter: Lessing und Zinzendorf. Eine vergleichende Studie zu Lessings Glauben (Arno Schilson)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 145
Ulrich, Hans G.: Eschatologie und Ethik. Die theologische Theorie der Ethik in ihrer Beziehung auf die Rede von Gott seit Friedrich Schleiermacher (Georg Pfleiderer)
Beißer, Friedrich: Hoffnung und Vollendung (Herbert Vorgrimler)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 148
Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde (Theodor Maas-Ewerd)
Amiet, Robert: Missels et Bréviaires imprimés (supplément aux catalogues de Weale et Bohatta). Propres des saints (édition princeps) (Benedikt Kranemann)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 152
Riedel-Spangenberger, Ilona: Grundbegriffe des Kirchenrechts (Stefan Schweer)
Örsy, Ladislas S.J.: Theology and Canon Law. New Horizons for Legislation and Interpretation (Myriam Wijlens)

Moraltheologie, Christl. Sozialethik . Sp. 155
Privitera, Salvatore: Temi etici di Dialogo Ecumenico. Sull'universalità dell'esigenza dialogica dell'etica (Werner Wolbert)
Schlitt, Michael: Umweltethik. Philosophisch-ethische Reflexionen – theologische Grundlagen – Kriterien (Marianne Heimbach-Steins)
Irrgang, Bernhard: Christliche Umweltethik. Eine Einführung (Marianne Heimbach-Steins)
Assmann, Hugo / Hinkelammert, Franz: Götze Markt (Joachim Wiemeyer)
Kern, Bruno: Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (Joachim Wiemeyer)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 162
Zerfaß, Rolf: Grundkurs Predigt, Bd 2: Textpredigt (Ferdinand Schumacher)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 165
Ecclesiae Memoria. Miscellanea in onore del R.P. Josef Metzler O.M.I. Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano (Werner Promper)

Ausschreibung: Jochen-Klepper-Preise . Sp. 168

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke . . . Sp. 169

Das Johannesevangelium
Ein Bericht über neuere Literatur aus der Johannesforschung

Von Franz Georg Untergaßmair, Osnabrück/Vechta

Die mir für eine Sammelbesprechung zugesandten Bücher bilden ein breites Spektrum wissenschaftlichen Arbeitens am 4. Evangelium in den letzten Jahren und ermöglichen so, auf einige Trends und Entwicklungsphasen in der gegenwärtigen Forschung zum Johannesevangelium aufmerksam zu machen, ohne auch nur im geringsten den Anspruch erheben zu wollen, einen Forschungsbericht nach der Güte von E. Haenchen, R. Schnackenburg, W. Schmithals, H. Thyen oder J. Becker zu bieten.

Die Johannesforschung hat in den letzten Jahrzehnten einen bemerkenswerten Boom erfahren und steht auch gegenwärtig, wie z. B. Abstimmungsergebnisse bei Exegetentagungen über zu behandelnde Tagungsthemen, aber auch die Flut johanneischer Studien erweisen, an vorderster Stelle des Forschungsinteresses.

An dieser Stelle ist es angebracht, auf die neueste Bibliographie von Van Belle[1] zu verweisen, die die Bibliographie von E. Malatesta (St. John's Gospel 1920–1965. – Rom 1967 [Analecta Biblica 32]) auf EDV-Basis fortsetzt.

Unter Beibehaltung der grundsätzlichen Einteilung des Materials berücksichtigt Vf. den Weitergang in Forschung und Fragestellung. Die Hauptabschnitte IV: „Philological Studies", V: „Literarische Studien" und VIII: „Wirkungsgeschichte" sind gegenüber Malatestas Biographie neu und den neueren Fragestellungen in der Forschung angepaßt worden. Im Hauptabschnitt über Einleitungsfragen sind neue Unterabschnitte (selbständige Abschnitte über den „Lieblingsjünger" und „die johanneische Gemeinde") und Erweiterungen von Textversionen (syrische, armenische u. a.), im Hauptabschnitt über die joh. Theologie ein stark erweiterter Fächerkanon mit neuen Themen- und Personengruppen („Frauen", „Juden", „Autoritäten") festzustellen. Die Rolle des 4. Evangeliums in Liturgie und Spiritualität ist nicht mehr berücksichtigt. Die Buchpublikationen werden durch eine entsprechende Rezensionenliste ergänzt, welche im Personenindex noch einmal aufgeführt werden.

Mit diesem großen bibliographischen Werk bietet Vf. eine wertvolle Hilfe für alle am Johannesevangelium wissenschaftlich Arbeitenden.

[1] **Van Belle**, Gilbert: **Johannine Bibliography 1966–1985.** A Cumulative Bibliography on the Fourth Gospel. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1988. XVII, 563 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 82), kart. bfr 2.700

BS: Theol A 425

✓ ZID

Gerade auch diesem Anliegen will ein anderes Opus, dem ein bibliographischer Charakter nicht abzustreiten ist und daher in diesem Sammelbericht am besten hier einzuordnen ist, das aber strenggenommen unter die Rubrik Textgeschichte gehört, dienen: Mit Bd IV von Bonifatius Fischer, Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jh.[2] wird die Edition des Variantenmaterials zu den Evangelien (Bd I: Matthäusevangelium; Bd II: Markusevangelium; Bd III: Lukasevangelium) abgeschlossen. Der Editor beabsichtigt, diesem Opus einen weiteren Band „mit ausweitenden Untersuchungen zu dem vorgelegten Material" (480) folgen zu lassen, „die eine neue Sicht der Entwicklung und Geschichte des lateinischen Evangelientextes eröffnen werden" (48*).

Insgesamt wird durch diese Editionsarbeit wie geplant „eine Gesamtschau der Überlieferung der lateinischen Evangelientexte in den Handschriften bis nach 900" (5*) ermöglicht, das Material auch schon soweit als möglich geordnet und schließlich in Grenzen ausgewertet. Auf der Basis eines solchen, über bisherige Vermutungen und Einzelerkenntnisse hinausführenden ermöglichten „solide(n) Wissens von dem tatsächlich Vorhandenen" (5*) ist die Fortführung der Forschung besser gewährleistet.

„Die Schwierigkeiten der Johannesexegese schrecken (dabei) nicht ab: Gerade da, wo die Geheimnisse fast undurchdringlich zu sein scheinen, wächst die Hypothesenfreudigkeit und damit die Versuchung, das vielleicht noch gerade Mögliche als das überaus Wahrscheinliche auszugeben" (Martin Hengel).

Besonders faszinierend scheint die Beobachtung bzw. Feststellung zu sein, daß die Arbeit am und mit dem Johannesevangelium ein äußerst reichhaltiges Panoramabild der aktuellen Forschungslage präsentiert. Keine andere Schriftengruppe im Neuen Testament hat ein so breites Forschungsspektrum gezeitigt wie die johanneische. Dabei kristallisieren sich immer wieder bestimmte Themen und Trends als epochecharakterisierend heraus.

Die hier vorzustellende Literatur enthält Beobachtungen und Ergebnisse hinsichtlich einiger sehr interessanter Problemfelder, die im folgenden Bericht die Gliederung bilden:

1) Methodenstreit: Literarkritik – Redaktionskritik; – 2) Christologie; – 3) Johanneische Gemeinde(n) und ihre Geschichte; – 4) Lieblingsjünger; – 5) Wirkungsgeschichte; – 6) Weitere Einzelthemen (Symbolik; Gesetz, Sünde; Verstockung, Gericht und Heil; Spiritualität). – Mit der Vorstellung 7) einiger Kommentare und der Darstellung 8) theologischer Aspekte wollen wir die Rezension beenden.

1) Methodenstreit: Literarkritik – Redaktionskritik

Die jüngste Entwicklung der Johannesexegese ist u. a. auch und besonders geprägt durch eine erneut entfachte Auseinandersetzung über methodische Ansätze. Dem Methodenstreit zum Johannesevangelium ist ein Symposion gewidmet, das jetzt in einer von Josef Hainz hg. Dokumentation festgehalten wird[3]. Ausgangspunkt war der Literaturbericht von Jürgen Becker, Das Johannesevangelium im Streit der Methoden (1980–1984), in: ThR 51, 1986, 1–78.

Nach einem Resümee dieses Berichtes durch Josef Hainz (5–15) wendet sich Knut Backhaus, *Täuferkreise als Gegenspieler jenseits des Textes. Überlegungen zu einer kriteriologischen Verlegenheit* (16–44) der Frage nach der Funktion von Täuferkreisen im johanneischen Texthintergrund zu, wobei die „formal-methodischen Aspekte des Täuferkreis-Problems" (36) im Vordergrund stehen. Unter Anwendung streng-wissenschaftlicher Kriterien kommt der Vf. zum Ergebnis, daß man „eine konkrete Gruppe von täuferischen Gegenspielern im Umfeld des johanneischen Kreises ... annehmen muß" (36). Andrea Link, *Kritische Bestandsaufnahme neuer methodischer Ansätze in der Exegese des Johannesevangeliums anhand von Joh 4* (45–90), beschreibt und würdigt die neuen Trends johanneischer Forschung (vor allem auf synchroner Ebene) am Beispiel von Joh 4 und fügt dem einen eigenen Entwurf einer möglichen Redaktionsgeschichte zu Joh 4,1–42 bei. Der diachronen Arbeit am Evangelium gilt das Interesse von Walter Lütgehetmann, *Die Hochzeit von Kana – Der Anfang der Zeichen Jesu* (91–113) und Josef Wagner, *Joh 11,1–53 als Paradigma johanneischer Theologiegeschichte* (114–133), der hier ein Konzentrat seiner Diss. „Auferstehung und Leben. Joh 11,1–12,19 als Spiegel johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte" (BU 19), Regensburg 1988 bietet, in der er sich als Vertreter der Richter-Position entpuppt. Ludger Schenke, *Eigener Lösungsversuch zur literarkritischen Entstehung des Johannesevangeliums* (134–153), faßt hier noch einmal seine in seinem Buch (s. unten) entwickelte These zur Entstehungsgeschichte des Johannesevangeliums wie folgt zusammen: „Der Redaktor/Evangelist hat das gesamte Überlieferungsmaterial der ‚johanneischen' Gemeinde, das wahrscheinlich gänzlich aus der Feder des ‚geliebten Jüngers' stammte (21,24), in sein Werk aufgenommen und verarbeitet. Dabei lieferten ihm die ‚Grundschrift' und der ‚Dialog' sowohl das formale, als auch das thematische Gerüst seiner Darstellung. Sein Werk, das vorliegende JohEv, ist somit weder der Form, noch dem Stoff nach gegenüber den benutzten Quellen etwas völlig Neues und Anderes" (152). Wie man mit den „äußeren Anstößen" (Tradition, Schule) umgehen kann, ohne auf eine komplizierte Redaktionsgeschichte rekurrieren zu müssen, will Johannes Neugebauer mit seinem Beitrag *Zu den Abschiedsreden im Johannesevangelium* (154–161), demonstrieren. Einen anderen Ansatz verfolgen die beiden anschließenden Beiträge von Johannes Beutler und Peter Hofrichter. Beutler, *Griechen kommen, um Jesus zu sehen (Joh 12,20f)*, zeigt, mit welcher Art von Einflüssen aus Jesaja (bes. Jes 52,15 LXX) auf Joh 12,20–43 zu rechnen ist und wie sich vor diesem Hintergrund die vordergründigen Textprobleme im Johannesevangelium lösen lassen. Hofrichters Beiträge, *Das Johannesevangelium in der religionsgeschichtlichen Forschung und die Literarkritik des Prologs* (183–207) und *Joh 21 im Makrotext des Vierten Evangeliums* (208–228), stellen im ersten Fall eine Zusammenfassung seiner Studien zum Johannesprolog, im zweiten Fall eine Analyse des Nachtragskapitels Joh 21 dar, in dem der Vf. 3 Schichten abheben will, deren Entstehung auf kirchenpolitische Zielsetzungen zurückzuführen seien. Den Schluß der Dokumentation bildet Hans-Jürgen Kuhn mit seinem Beitrag über *Christologie als hermeneutisches Schlüsselproblem zum Verständnis des vierten Evangeliums* (229–235), in dem er in einer Kurzfassung seiner Diss. „Christologie und Wunder. Untersuchungen zu Joh 1,35–51" (BU 18), Regensburg 1988 den alten sensus communis von der Christologie als dem eigentlichen Thema des Johannesevangeliums erneut aktualisiert.

Bereits diese Dokumentation demonstriert den Facettenreichtum gegenwärtigen methodischen Arbeitens. Dies bezeugen einige weitere hier vorzustellende Studien:

Bereits Peter Hofrichters Diss. „Nicht aus Blut, sondern monogen aus Gott geboren." Textkritische, dogmengeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Joh 1,13–14 (FzB 31, 1978) befaßt sich mit dem Johannesprolog und versucht gegen die fast einhellige Meinung der Forschung die Ursprünglichkeit der singularischen und damit christologischen Textvariante von Joh 1,13 zu begründen. Ähnlich provozierend ist seine These, die er in seiner Habil.schrift „Im Anfang war der ‚Johannesprolog'. Das urchristliche Logosbekenntnis – die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie" (Biblische Untersuchungen 17, Regensburg 1986) vertritt, dergemäß der Johannesprolog – kein Hymnus, sondern ein Bekenntnis – das älteste literarische Zeugnis der Kirche darstelle, wozu das Johannesevangelium den Kommentar biete. In dieser packenden Studie werden Fragen nach der Entstehung des Johannesevangeliums bzw. der Gnosis, nach den Voraussetzungen der neutestamentlichen Lehrentwicklung zu beantworten versucht, wobei ein sehr interessantes Bild von der ältesten Christenheit skizziert wird. Das Echo in Form von eingehenden Besprechungen seitens der Fachwelt ließ nicht lange auf sich warten – skeptisch und teilweise auch ablehnend, was den Vf. bei einer so „revolutionären These" nicht überraschte. Seine Antwort bietet das hier vorzustellende Büchlein[4] „Wer ist der ‚Mensch, von Gott gesandt' in Joh 1,6?".

Dabei geht es H. vor allem um die Vertiefung der Diskussion in drei Punkten: 1. die literarkritische Lösung zu Joh 1,6–8 (9–22), 2. die Abhängigkeit zwischen Prolog und Evangelium (29–39) und 3. die Abhängigkeit der gnostischen Lehrentwicklung vom Logosbekenntnis (48–53). Während H. im 1. Punkt nochmals ausführlich die Argumente für seine These darlegt, daß der Mensch in Joh 1,6 in dem dem Evangelisten vorliegenden Prolog zunächst auf Jesus bezogen war, so daß Jesus selbst von sich als dem Licht Zeugnis gab und daher nicht der ganze Abschnitt V. 6–8 spätere Interpretation ist, setzt er sich in Punkt 2 mit der Gegenthese (der Prolog sei der Kommentar zum Ev) bei M. Theobald in dessen umfassender Monographie zum Johannesprolog auseinander. In Punkt 3 stellt sich Vf. der Kritik und bietet ergänzende Erklärungen. Besonders informativ sind sodann zwei ergänzende Untersuchungen zur Wirkungsgeschichte des ursprünglichen Hymnustextes bei Justin dem Märtyrer und bei Augustinus (54–73).

Sollten H.s geniale Thesen ihrer hypothetischen Natur entledigt werden können, was ihm selbst graduell wahrscheinlich ist, müßte sich die neuzeitliche Exegese zum Prolog einer totalen Revision unterziehen (J. Becker).

[2] **Fischer**, Bonifatius: **Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jh.**. Bd. IV: Varianten zu Johannes. – Freiburg: Herder 1991. 48*, 569 S. (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und in Verbindung mit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von der Erzabtei Beuron. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 18)

[3] **Methodenstreit zum Johannesevangelium.** Dokumentation des Symposions vom 29. und 30. Juni 1990 in Kelkheim. Hg. v. Josef Hainz. – Darmstadt: Weihert-Druck 1991. 241 S.

[4] **Hofrichter**, Peter: **Wer ist der „Mensch, von Gott gesandt" in Joh 1,6?** – Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1990. 109 S. (Biblische Untersuchungen 21 / Ergänzungsbd. zu Bd. 17), kart. DM 24,00

Den anderen, nämlich redaktionsgeschichtlichen Weg, beschreitet Walter Lütgehetmann mit seiner redaktionsgeschichtlichen Erhebung von Joh 2,1–11 Die Hochzeit zu Kana[5].

„Redaktionsgeschichte" wird dabei im Sinne der Frage nach den Entwicklungsstadien der johanneischen Theologie verstanden. Vf. bietet in Teil 1 seiner Studie eine nach exegetischen Methoden gegliederte Aufarbeitung des Forschungsstandes. Auf der Basis seiner Darstellung der wichtigsten methodischen Ergebnisse und jener Forschungsergebnisse, die bisher noch nicht mit der Kana-Perikope in Verbindung gebracht wurden und daher als Weiterführung der Forschung gewertet werden müssen (18–282), schreitet Vf. in Teil 2 (284–348) zur eigenen Interpretation des Textabschnittes, und zwar in Form einer Synthese, „weil jeder von ihnen (= methodische Schritte) nur ein bestimmtes Aufgabenfeld bearbeitet und deshalb auch nur einen partiellen Einblick liefern kann" (284). Die Aufgabe einer solchen Synthese von Synchronie und Diachronie versucht Vf. dadurch zu bewältigen, daß er die Wundererzählung zunächst synchron innerhalb ihres jeweiligen Kontextes zu begreifen versucht. Dabei stellt sich die Frage nach der redaktionskritischen Einordnung der Kana-Perikope. Unter der Voraussetzung eines mehrschichtigen Entwicklungsprozesses stellt sich Vf. die Frage, ob die Erzählung von der Hochzeit zu Kana „zum Urgestein des Evangeliums" (15) gehört oder als eine relativ späte redaktionelle Einfügung in ein bereits bestehendes Evangelium anzusehen ist. Vf. kann überzeugende Argumente für Erstgenanntes vorweisen (346). Grundsätzlich geht er von drei Schichten aus, zurückführend von einem kirchlichen Redaktor über den Evangelisten zu einem frühen Stadium, wobei er sehr zurückhaltend sich weder für eine Grundschrift (s. Richter u. a.) noch für eine Semeia-Quelle (s. Bultmann u. a.) entscheiden mag. Aber in allen drei Stadien erkennt Vf. eine durchgängig, wenn auch unterschiedlich akzentuierte Christologie (Zusammenfassung: 339f).

Ohne einen gewissen geschichtlichen Entwicklungsprozeß auszuschließen, nimmt die Zahl jener Exegeten wieder zu, die entweder erneut oder neu von der literarischen Einheitlichkeit des Evangeliums ausgehen, so z. B. Eugen Ruckstuhl, Peter Dschulnigg, Ludger Schenke, Alois Stimpfle.

Der Neudruck der erstmals 1951 publizierten Untersuchung des allseits geschätzten Seniors biblischer Exegese, Eugen Ruckstuhl über die literarische Einheit des Johannesevangeliums[6] scheint die Zeit und manche Modetrends überdauert zu haben. Nach wie vor herrscht keine Einigkeit in den vielfältigen Versuchen, das johanneische Rätsel gleichzeitiger Präsenz von stilistisch-religionsgeschichtlicher Einheitlichkeit und zahlreichen literarischen Brüchen und Unstimmigkeiten zu lösen.

Die von Ruckstuhl in Fortsetzung der verdienstvollen Arbeit E. Schweizers („Ego Eimi") anhand von 50 Stileigentümlichkeiten herausgearbeitete stilistische Einheitlichkeit fordert sowohl allen Vertretern eines sukzessiven Redaktionsprozesses als auch jenen einer Fortschreibung von vorgeformten Jesusüberlieferungen (Grundschrift usw.) höchste Aufmerksamkeit ab. Der Neudruck ist zusätzlich versehen mit einem Verzeichnis ausgewählter einschlägiger Literatur seit 1950 und einem ersten Anhang mit einer Liste der johanneischen Stilmerkmale mit allen Belegstellen aus dem Evangelium und den Johannesbriefen, ferner einem zweiten Anhang mit der Übersetzung des Aufsatzes: Johannine Language and Style. The Question of their Unity, aus: M. De Jonge (Hg), L'évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie (Betl 44), Leuven 1977, 125–147.

Sicherlich wird dieser Neudruck, wie vom Vf. gedacht, eine gern erworbene „Arbeitsgrundlage und Nachschlagehilfe" (XVII) für manche Forscher und Studierenden sein. Es fragt sich nur, ob der Vf. bei seinem Anspruch, den Stil eines individuellen Schriftstellers nachgewiesen zu haben, bleiben will, oder doch eher von einem Indiz für einen einheitlichen Soziolekt ausgeht, der johanneische Redaktion erklären helfen würde.

Als Fortsetzung dieses Werkes von Ruckstuhl und gleichzeitig als Bestätigung der dort schon vertretenen These von der Einheitlichkeit des Johannesevangeliums versteht sich die Teamstudie von Eugen Ruckstuhl und Peter Dschulnigg über Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium[7]. Ein Vergleich aller aufgelisteten bisher entdeckten Stilmerkmale mit dem zeitgenössischen hellenistischen Schrifttum scheint die Vf. gegenüber den Einwänden u. a. von E. Hirsch (Stilkritik und Literaranalyse im vierten Evangelium, in: ZNW 43, 1950/1951, 128–143), die Stilmerkmale von Schweizer/Ruckstuhl würden einem über das NT hinausgehenden Vergleich nicht standhalten und ein späterer Redaktor hätte außerdem bewußt Sprache und Stil seiner Vorlage nachbilden können, in der These gefestigt zu haben, daß das Johannesevangelium von *einem* Vf. durchgängig geprägt ist und daß die Existenz möglicher Schichten dieser Schrift mit der Annahme von verschiedenen Urhebern (Grundschrift, Evangelist, Redaktor) oder der Verarbeitung schriftlicher Quellen (Semeiaquelle, Passionsbericht) nicht geklärt werden kann.

Nach einer Einleitung (10–22), welche die Arbeit in den Rahmen der Forschungsgeschichte stellt, werden das stilistisch-statistische Verfahren begründet und die leitenden Kriterien erstellt (23–43). Es folgt die Klärung der Verfasserschaft von Joh und 1–3 Joh (*ein* Verfasser: 44–54) und die Suche nach Stilmerkmalen des Johannesevangeliums (55–56). Breiten Raum nimmt sodann die Erarbeitung sprachlicher Eigentümlichkeiten des 4. Evangeliums (57–173) ein, die in Teil 6 ausgewertet wird (174–241). Teil 7 gibt eine Rückschau und Zusammenfassung der Ergebnisse (242–253).

So positiv dieses Unternehmen grundsätzlich zu bewerten sein wird, so stellt sich doch die Frage, ob eine derartige Stilanalyse ausreicht, um die darauf gegründeten Thesen zu halten, und ob es nicht doch einer umfassenderen Stiluntersuchung im Sinne der Erhebung eines „Universums" sprachlicher Ausdrucksmittel im Rahmen moderner Linguistik bedarf.

„Schon (ein schneller) . . . Überblick erweist das JohEv in seiner vorliegenden Fassung als ein durchdachtes und kunstvolles Geflecht von erzählten und dialogischen Handlungen, die miteinander korrespondieren oder kontrastieren, aufeinander vor- und zurückverweisen. Themen, Situationen und Handlungen werden aufgegriffen, entwickeln sich und setzen sich fort" (210). Mit diesem Plädoyer für die Einheitlichkeit des vorliegenden Johannesevangeliums wendet sich Ludger Schenke in seiner Einführung in Das Johannesevangelium[8] gegen die „vernichtende Kritik" (202) all jener, die im aktuellen Joh-Ev das Werk eines „unbegabten" Epigonen (204) sehen und vordergründig einer vorgegebenen „Grundschrift" (Richter) oder einem „ursprünglichen Evangelium" (Bultmann) bzw. dann dem „eigentlichen Evangelium" (beide) ihr Interesse schenken. Nichts gegen Literarkritik (vgl. S. 8). Aber Schenke stellt sich eindeutig auf die Seite jener Exegeten, die wie bes. H. Thyen das letzte Stadium des Joh-Ev zum Ausgangspunkt und Ziel der Interpretation erheben. – So gewiß diese Ebene einer gründlichen Interpretation bedarf, so wichtig ist es aber auch, die Vielstimmigkeit und Abfolge theologischer Akzentsetzungen in den vorausgegangenen und durchaus noch bestimmbaren Traditionsstufen zu erheben, um so der Theologiegeschichte des Urchristentums und hier insbesondere der Geschichte des johanneischen Gemeindeverbandes gerecht zu werden. Aber dies wird von Schenke auch gar nicht völlig ausgeschlossen. Ihm geht es aber darum, dem Vf. des Endtextes die ihm bisher versagt gebliebene Ehre durch Rehabilitierung nachzuweisen. Er tut dies auf recht originelle Weise, indem er in diesem Zusammenhang von Dichtung und Dichter spricht.

Genauerhin sei das vorliegende Evangelium ein Drama (s. Teil III). Von dieser grundlegenden Erkenntnis ausgehend führt Vf. in Teil I in die Welt des Johannesevangeliums ein (9–132). In leicht nachvollziehbarer Weise ist die Rede von „Handlung" und handelnden Akteuren, von der Sprache des Johannes und von Kommunikationssystemen des Johannesevangeliums. Abschließend gibt Vf. Einblick in die geschichtlich-sozialen Hintergründe der johanneischen Gemeinden und in deren Entstehungsgeschichte. Als das Besondere dieses Buches muß Teil II mit einer eigenen neuen Übersetzung des Johannesevangeliums (zusammen mit Rainer Feige und Johannes Neugebauer) in dramatischem Aufbau, wofür bereits Erfahrungen bei „Aufführungen" des Gesamttextes gesammelt wurden (133–201), bezeichnet werden. Erst im III. Teil (202–228), dem ein Literaturverzeichnis in Auswahl folgt (229f.), gibt Vf. Auskunft über das „Drama – Johannesevangelium".

Wie Schenke geht auch Alois Stimpfle in seiner Unterschung zur Eschatologie des Johannesevangeliums Blinde sehen[9] von der vorliegenden Text-

[5] **Lütgehetmann**, Walter: **Die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11).** Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte. – Regensburg: Pustet 1990. 412 S. (Biblische Untersuchungen 20), kart. DM 48,00

[6] **Ruckstuhl**, Eugen: **Die literarische Einheit des Johannesevangeliums.** Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen. – Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1987. XXX, 331 S. (Novum Testamentum et Orbis antiquus 5)

[7] **Ruckstuhl**, Eugen / **Dschulnigg**, Peter: **Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium.** Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums. – Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz / Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 277 S. (Novum Testamentum et Orbis antiquus 17), geb. sfr 69,00

[8] **Schenke**, Ludger: **Das Johannesevangelium.** Einführung – Text – dramatische Gestalt. Übersetzung des Johannesevangeliums aus dem Griechischen von Ludger Schenke, Rainer Feige und Johannes Neugebauer. – Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1992. 230 S. (UTB 446), kart DM 28,00

[9] **Stimpfle**, Alois: **Blinde sehen.** Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1990. X, 324 S. (BZNW 57), Ln. DM 112,00

gestalt „als einem intendierten Textganzen mit intentionaler einheitlicher Aussage" (1, Anm. 3) aus, versagt sich literarkritische Spekulationen und versucht, auf traditions- bzw. eher doch redaktionskritischem Wege die harte Nuß des Nebeneinanders von futurischer und präsentischer Eschatologie zu knacken. Gegenüber den herkömmlichen Lösungsmodellen (Blank, Schnakkenburg – Bultmann, Becker), die er in kurzer Kritik (vgl. A. Einleitung, 1–5) abtut, versucht er es mit einer neuen Hypothese, dergemäß „Theologie, Glaubensüberzeugungen und literarisches Schaffen des vierten Evangelisten ... im weltanschaulichen Rahmen von Dualismus und Prädestination zu sehen und zu beurteilen" (244) sind. Johanneische Methode sei es, „die Offenbarungswahrheit durch Verhüllung lebendig werden zu lassen, zu objektivieren im Scheidungsgeschehen" (245).

Diese These basiert in der Hauptsache auf Teil B „Analyse der eschatologischen Textsequenzen und ihres jeweiligen Kontextes" (7–245). Vf. analysiert vier Texte: Die Rettung des Von-oben-Geborenen (Joh 3,15.16c.18.19.36) (7–73); der Auftrag des Lebendigmachens und Vernichtens (Joh 5,24–29) (74–107); die Belanglosigkeit des Todes für das Leben des Glaubenden (Joh 11,23–27) (108–146); die Gemeinschaft der Erwählten mit dem Offenbarer (Joh 14,2.3) (147–243).

Diese mit großer Akribie und einem stereotypen Aufbau (Übersetzung des Textes, Textkritik und Analyse des Textes, Text und jeweiliger Kontext, Ergebnis) durchgeführten Analysen führen zum Schluß, daß entsprechend einer johanneischen dualistisch-prädestinatianischen Weltanschauung die Erwählten, denen die Offenbarungswahrheit einsehbar und erkennbar ist, gerettet, und die Nicht-Erwählten, die bewußt in Sprache und Inhalt (joh. Mißverständnis) irregeleitet werden, in einem Scheidungsgeschehen dem Untergang preisgegeben werden. Den Grund für solche Blick- und Ausdrucksweise sucht Vf. in der johanneischen Gemeindegeschichte, näherhin im Geschick des geliebten Jüngers: C „Versuch einer Erhellung des Gemeinde- und traditionsgeschichtlichen Hintergrunds: die johanneische Eschatologie als theologischer und literarischer Reflex der Erschütterung der johanneischen Gemeinde durch den Tod des geliebten Jüngers" (247–272). „Der Tod des Garanten johanneischer Tradition zerstört die Überzeugung, das Leben zu haben, jetzt und dauernd im Heil zu sein. Die Enttäuschten suchen entweder Antwort in der traditionellen bzw. gnostischen Hoffnung auf noch ausstehende Endvollendung, oder sie arbeiten den Tod ihrer Identifikationsfigur theologisch auf und interpretieren das Sterben als notwendiges Geschehen im Heilsplan Gottes. Es kommt zum Auseinanderbrechen der Gemeinde, zur Scheidung in Weggehende und Bleibende" (278). Aber war es tatsächlich der Tod des geliebten Jüngers, der zur beschriebenen „Scheidung" führte und kann das Spezifikum johanneischer Theologie, nämlich die Christologie so verstanden werden, daß sie letztendlich nichts anderes darstellt als „das unmittelbare literarische Produkt theologischer Reflexion über den Tod des geliebten Jüngers" (271)? Diese und eine ganze Reihe anderer Fragen, die hier nicht gestellt werden können, beleben die Diskussion um die literarische und theologische Eigenart des vierten Evangeliums.

2) Christologie

Zur Christologie sind die Monographien von Boismard, Neyrey und Loader vorzustellen.

Wie der Untertitel verrät, ist Hauptgegenstand des Buches von Marie-Émile Boismard: Moïse ou Jésus[10] keine komplette Christologie des Johannesevangeliums, sondern der Vf. thematisiert die Frage, wie Jesus in seiner Person im Johannesevangelium die atl. Verheißung verwirklicht, Gott werde seinem Volk einen Propheten ähnlich wie Mose schicken (Dtn 18,18f). Neben Joh 9,28–34 werden andere, damit „harmonierende" Stellen untersucht.

Es mag oberflächlich der Eindruck entstehen, daß, wie J. Ashton in einer Rezension (JThS NS 43/1, 1992, 184f.) anmerkt, nur das 1. Kap. „Jesus, der Prophet wie Mose" (1–71) die Verheißung des Titels erfüllt. Man sollte nicht übersehen, daß auch die sechs weiteren Kap. (Kap. 2 Jesus ist die Weisheit Gottes, Kap. 3 Das inkarnierte Wort Gottes; Kap. 4 Der Einzig-Gezeugte; Kap. 5 Der Augenblick der Inkarnation; Kap. 6 Jesus ist Gott; Kap. 7 Entwicklung der Christologie) (73–143) doch wenigstens in Teilen davon handeln, wenn der Vf. konsequenterweise nicht den Menschensohn-Titel, sondern „Weisheit" und „Wort" thematisiert, weil sie eben wie Mose die gleiche Linie darstellen: den Menschen den göttlichen Willen zu übermitteln. Doch vor allem wegen der thematisch recht heterogenen und umfangreichen (145–222) Appendix (Anon, bei Salem, Eine Taufliturgie in 1 Petr, Ich widersage dem Satan: allesamt Nachdrucke) ist eine gewisse, Sammelbänden eigene Uneinheitlichkeit nicht von der Hand zu weisen.

In vielen der Ausführungen (vor allem das Verhältnis Johannesevangelium – Synoptiker – samaritanische Tradition; Entwicklung der Christologie u. a.) wird man an das große Kommentarwerk von Boismard (1977) erinnert, so daß hier J. Ashton (ebd.) richtig empfiehlt: „For readers who lack either the time or the patience to pecuse Boismard's magnum opus, here is a relatively painless introduction to some of his theories".

Das Buch von Jerome H. Neyrey: An Ideology of Revolt[11] gliedert sich in zwei Teile unter den beiden christologischen Aspekten des Johannes: a) „Gott gleich" (7–112) und b) „nicht von dieser Welt" (113–212).

Nach dem eher traditionell-exegetischen Teil 1 widmet sich der Vf. in Teil 2 (Ein Grundmodell: Christologie und Revolution [Revolte, Aufstand]; Christologie und Kosmologie: Geist gegen Fleisch; Christus, Geist und Revolte) den sozialen Voraussetzungen und Implikationen einer solchen Christologie in der johanneischen Gemeinde: die beiden Aspekte seien Ausdruck einer „Ideologie der Revolution", d. h. eines „Gedankens des Aufbegehrens" gegen die jüdische Synagoge wie andere Formen des christlichen Bekenntnisses. Die johanneische Gemeinde habe eine „Entfremdungsgeschichte" bis hin zur „Revolte" durchlaufen (Abgrenzung von den Juden), die sich in der Entwicklung der Christologie bis hin zum hohen Ausdruck der Gottgleichheit widerspiegele.

Der Vf. sieht sich mit seinem Werk in einer Reihe mit anderen Studien zur johanneischen Christologie, wo diese in einer Entwicklungs- bzw. Kontroversen-Perspektive gesehen wird. Neu bei ihm ist das Aufgreifen interdisziplinärer Modelle aus Sozialwissenschaft und Kulturanthropologie: hinter dem christologischen Bekenntnis stehe die „Ideologie" einer „Gruppe" mit bestimmten „Werten", „Interessen" und einer typischen „Wahrnehmung von Welt". Exegetischer Anhaltspunkt ist dem Vf. die johanneische Dichotomie von „Fleisch" und „Geist" (letztgenannter als „Code-Wort" für eine „Strategie der Revolte"). Der sozialwissenschaftliche Ansatz ist sicherlich interessant und öffnet neue Perspektiven; es fragt sich hier nur, ob eine so stark systematisierende Exegese nicht doch zu viel in das Korsett einer reichlich spekulativen und „modernen" These zwängt.

William Loader will mit seiner Arbeit The Christology of the Fourth Gospel[12] keine weitere umfangreiche Detailuntersuchung vorlegen, sondern einen Überblick bieten, eine „Landkarte", durch die eine Klärung und ein besseres Verständnis der johanneischen Christologie (und d. h. fast: des Evangeliums selbst) möglich wird (vgl. S.1).

Der Weg dahin führt von einem einleitenden und forschungsgeschichtlichen Teil (Introduction 1–19) zum ersten Hauptteil (The Structure of Johannine christology 20–92), in dem die christologische Grundstruktur zunächst herausgearbeitet wird, um dann im zweiten Hauptteil (Issues of Johannine christology 93–225) diese Christologie als das „Herz" des vierten Evangeliums in das ganze Evangelium einzubinden. Es folgen eine Zusammenfassung (Conclusion 226–232), die Anmerkungen (233–273), ein Literaturverzeichnis (274–293), das Stellenregister in Auswahl (294–299) und ein Index moderner Autoren (300–303).

Hier können die Ergebnisse im einzelnen nicht bewertet werden – sie sind in zahlreichen Zusammenfassungen der Einzelteile der Studie klar artikuliert. Da der Vf. sich wohl der Bultmannschule im weiteren Sinn als zugehörig verstehen dürfte, fällt ein wenig auf, daß sein Ansatz zur Erhebung der johanneischen Christologie nicht bei den Quellen und Schichten – er ist ihm zu unsicher beim gegenwärtigen Methodenstreit –, sondern bei der Endfassung des vierten Evangeliums liegt.

3) Johanneische Gemeinde(n) und ihre Geschichte

Hier setzt sich ein Trend fort, der zeitlich schon weiter zurückreicht (vgl. R. E. Brown, O. Cullmann, G. Richter, H. Thyen, J. Bekker). Man ging allgemein davon aus, daß die johanneische Theologiegeschichte auch die Geschichte der sie kreierenden und rezipierenden Gemeinde impliziere. Nach wie vor erklärt man sich die relative Eigenständigkeit der johanneischen Sprache und Theologie

[10] **Boismard**, Marie-Émile: **Moïse ou Jésus.** Essai de christologie Johannique. – Leuven: University Press / Peeters 1988. XVI, 241 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 84), kart. bfr 1000

[11] **Neyrey**, Jerome H.: **An Ideology of Revolt.** John's Christology in social-science perspective. – Philadelphia: Fortress Press 1988. XII, 260 S., geb. US$ 24,95

[12] **Loader**, William: **The Christology of the Fourth Gospel.** Structure and Issues. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 1989. VIII, 303 S. (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 23), kart. sfr 65,00

aus der Abgeschiedenheit dieser Gemeinden vom großen Weltgeschehen irgendwo im Ostjordanland.

Aber auch umgekehrt wird argumentiert: Um die theologischen Aussagen des Johannesevangeliums besser verstehen zu können, sieht es KLAUS WENGST: Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus[13] als unverzichtbare Voraussetzung an, genauer nach der Situation der Gemeinde zu fragen, an die es wohl adressiert war und die dieses Evangelium zuerst gelesen und gehört hat (Vorwort).

Im 1. Kap. (Forschungsgeschichtliche Skizze: 11–41) begründet der Vf. mit dem Verlauf der Forschung am Johannesevangelium seine Skepsis gegenüber bisherigen literarkritischen Lösungsversuchen (bes. streng fällt die Zurechtweisung von J. Kügler auf den S. 40f aus, der zumindest in seiner Diss. von 1988 so nicht mehr getroffen werden kann, vgl. dort z. B. S. 24 Anm. 2) und seine vorläufige Entscheidung („vorbehaltlich besserer Einsicht" 39), im wesentlichen von der Einheitlichkeit des Johannesevangeliums auszugehen. In seinem Vorhaben, die „historische Frage" zunächst zu beantworten, was die Bestimmung der konkreten Lebensbedingungen der adressierten Gemeinde bedeutet, will der Vf. an eine Reihe vorausgegangener Studien (Culpepper, Anatomy, Onuki, Kohler, Rebell) anknüpfen, sie fortschreiben und dabei ein von Rudolf Schnackenburg genanntes Desiderat zu erfüllen versuchen: „Stärker muß man auch nach dem geographischen Raum fragen, in dem das Evangelium und die johanneische Gemeinde anzusiedeln sind" (45). Diese „historische Frage" behandelt der Vf. in den Kap.n III–X (III „Die Juden" und die Welt im Johannesevangelium: 55–74; IV Die bedrängenden Erfahrungen der johanneischen Gemeinde: 75–104; V Die Auseinandersetzung um den Anspruch Jesu: 105–122; VI Folgen für die johanneische Gemeinde: 123–127; VII Das distanzierte und differenzierte Verhältnis der johanneischen Gemeinde zum Judentum: 128–152; VIII Die nationale Zusammensetzung der johanneischen Gemeinde und ihrer Umwelt: 153–156; IX Lokalisierung der Gemeinde des Johannesevangeliums: 157–179; X Datierung des Johannesevangeliums: 180–182). Der „Zusammenfassung der Ergebnisse der historischen Analyse" (183f) entnimmt man, daß sich das Johannesevangelium an eine judenchristliche Gemeinde in den Landschaften Gautanitis und Batanäa richtet, die vom „Mehrheitsjudentum" in Bedrängnis gebracht wurde, mit dem Zwecke, die Christen zum „Bleiben in der Gemeinde" zu veranlassen, und daß es zwischen 80 und 90 n. Chr. geschrieben wurde. Durch Bezugnahme auf diese „historische Antwort", d. h. diese Situation, die durch sie bestimmten Lebensbedingungen der Gemeinde und die in ihr geführten theologischen Auseinandersetzungen wird ein neuer Ansatzpunkt für die theologische Interpretation des Johannesevangeliums gewonnen. Davon handelt das abschließende Kap. XII „Konsequenzen für die Interpretation des Johannesevangeliums" (185–240), in dem die historische Ortsbestimmung mit der theologischen Interpretation in Beziehung gesetzt wird.

Die „Nachzeichnung des – mißlungenen – jüdisch-judenchristlichen Gesprächs, wie es sich im Johannesevangelium widerspiegelt" (6) sollte nicht zur Schelte am Evangelium wegen seiner Wirkungsgeschichte verleiten, sondern, wie vom Vf. intendiert, dem gegenwärtigen jüdisch-christlichen Gespräch neue Impulse geben.

Die Verknüpfung von Theologiegeschichte und Gemeindegeschichte ist das Thema auch des Sammelbandes:

La communauté johannique et son histoire,[14] dessen Grundlage eine dreizyklige Veranstaltung der Theologischen Fakultäten von Fribourg, Genf, Lausanne und Neuchatel (Schweiz) 1987–1989 bildet. Gegenstand der Seminarveranstaltungen und jetzigen Publikation ist die bekannte These der neueren Forschung der Exegese, es gebe eine „Entwicklungslinie" in der johanneischen Theologie in den beiden ersten Jh.en, d. h. eine „Geschichte" einer theologischen Tradition bzw. der johanneischen Gemeinde(n?). Darauf beziehen sich die neun Teile mit insgesamt 17 Beiträgen wie folgt:

Im 1. Teil skizziert JOHANNES BEUTLER, *Methoden und Probleme der johanneischen Forschung heute; Bibliographie* den Stand der neueren Forschung (13–38). Der 2. Teil befaßt sich in zwei Beiträgen mit der Vorgeschichte des Evangeliums (39–93): CHRISTIAN RINIKER vertritt in seinem Beitrag *Joh 6,1–21 und die synoptischen Evangelien* gegen F. Neirynck eine von den Synoptikern unabhängige johanneische Traditionsentwicklung, während DANIEL MARGUERAT die Frage *Gibt es eine Semeia-Quelle? Die Rezeption der Wundererzählungen im Johannesevangelium* mit Nein beantwortet. Im 3. Teil steht die synchrone Lektüre des Evangeliums (94–151) mit drei Beiträgen auf dem Plan: R. ALAN CULPEPPER, *Die Anwendung der Narratologie am Johannesevangelium und Beispiel eines Kommentars basierend auf der narrativen Kritik (Joh 5,1–18)*; XAVIER LÉON-DUFOUR, *Die symbolische Eigenheit der johanneischen Sprache*, betont die Verträglichkeit von Symbolik und Realität. Der 4. Teil wendet sich der Christologie des Evangeliums (153–203) zu: HANS WEDER, *Die Asymmetrie des Heils. Reflexionen zu Joh 3,14–21 im Rahmen der joh. Theologie* erklärt den Konnex zwischen Christologie und Soteriologie anhand der „Sendungsformel", der Kreuzestheologie und des Gerichtsgedankens in Joh 3,14–21; ANDREAS DETTWILER, *Der joh. Prolog (Joh 1,1–18)*, erörtert Redaktion und Struktur des Prologs, das Verhältnis zum Evangelium und andere offene Fragen. Der 5. Teil ist mit Das Evangelium und die Etappen seiner Redaktion (205–247) überschrieben. JEAN ZUMSTEIN, *Die Endredaktion des Johannesevangeliums (am Beispiel von Joh 21)* vertritt gegenüber Bultmann, Richter und Thyen eine innerhalb der johanneischen Schule dem „geliebten Jünger" als ihrem Gründer verbundene Endredaktion. PHILIPPE ROULET / ULRICH RUEGG, *Studie zu Joh 6: Die narratio und ihre Redaktionsgeschichte*, vertritt im Anschluß an U. Schnelle und K. Wengst die These von einer zweifachen sukzessiven Redaktion aufgrund einer doppelten Krisisreflexion (Judentum/Gemeinde). Im 6. Teil wird nach dem Verhältnis des Evangeliums und des Gnostizismus (249–280) gefragt. JEAN-MARIE SEVRIN, *Das vierte Evangelium und der Gnostizismus – Methodische Fragen*, erörtert Begrifflichkeit und Phänomen des Gnostizismus und kommt zum Schluß, „l'hypothèse gnostique paraît donc superflue dans l'interprétation du quatrième évangile" (268). Genau entgegengesetzer Meinung ist HELMUT KOESTER, *Die Abschiedsrede des Johannesevangeliums: Ihr Weg im ersten und zweiten Jh.*, der am Beispiel „Jesusworte mit dem Thema ‚suchen und finden'" Ansatz und Entwicklung einer gnostischen Interpretation von Jesusworten nachzuweisen versucht. Im 7.: Der Johanneismus zur Zeit der Briefe (281–302) und 8. Teil: Die Rezeption des Evangeliums im 2. Jh. (303–356) interessiert die spätere Rezeption des Evangeliums. Nach FRANÇOIS VOUGA, *Die Rezeption der johanneischen Theologie in den Briefen*, war das Johannesevangelium der vorzügliche Text der johanneischen Gemeinde, auf dessen Autorität sich auch 1–3 Joh beziehen. J. M. POTTET, *Indizien einer Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jh., vor Irenäus*, sieht mit R. E. Brown den Weg des Evangeliums sowohl in Richtung Gnostizismus und Montanismus als auch Großkirche und JEAN-DANIEL KAESTLI, *Die valentinianische Exegese des vierten Evangeliums und Bemerkungen zum Zusammenhang des vierten Evangeliums mit der Gnosis und seine Rezeption im 2. Jh.* versucht die Interpretation des Johannesevangeliums durch Valentinianer zu beleuchten und Spuren für weiteres Forschen zu bahnen. J. ZUMSTEIN versucht schließlich im 9. und abschließenden Teil mit seinem Beitrag *Die johanneische Gemeinde und ihre Geschichte* (das Veranstaltungsthema) eine Art Zusammenfassung zu bieten.

Ohne im Rahmen dieser Rezension auf Einzelheiten eingehen zu können, kann geurteilt werden, daß sich hier ein für die Johannesforschung beachtenswertes Konzentrat von Meinungen zu den wichtigsten Punkten johanneischer Theologie- und Gemeindegeschichte versammelt hat.

4) Lieblingsjünger

Eng verknüpft mit der Geschichte der Gemeinde ist die Frage nach der historischen bzw. fiktiven Rolle des Lieblingsjüngers. Diese Frage hat in ihrer Beantwortung noch immer keinen Konsens gefunden, auch wenn sich eine Tendenz dahingehend abzeichnet, ihn als namentlich unbekannte Gründerautorität der johanneischen Schule/Gemeinde zu deuten.

Nach JOACHIM KÜGLER: Der Jünger, den Jesus liebte[15] ist in der Frage nach der Identität des „Lieblingsjüngers" das letzte Wort lange noch nicht gesprochen, auch wenn eine Tendenz, in ihm das Idealbild einer unbekannten Autorität des johanneischen Christentums zu sehen, mehr und mehr feststellbar wird. Vor allem ist für den Vf. das Unbehagen, wie bisher methodisch der Fragenkomplex behandelt wurde, Grund genug, sich der Frage erneut zuzuwenden.

Unter dem Entscheid, das Johannesevangelium als einheitliches, literarisches Werk, das eine längere Entstehungsgeschichte hinter sich gebracht hat (14,33) unter Zuhilfenahme von Theoremen der modernen Sprach- und Literaturwissenschaft behandeln zu wollen, entwickelt der Vf. in einer gründlichen, für den Nichteingeweihten nicht leicht nachvollziehbaren, aber sehr beachtenswerten Methodenreflexion (1. Theoretische Ortsbestimmung: Arbeitsthypothesen, Fragestellung und Methoden: 13–84) „seine Methode" für die sich anschließenden Textanalysen (2. Textanalysen: Der Lieblingsjünger als erzählte Figur: 85–438): Jeweils nach „Konstituierung des Untersuchungskorpus (also Textbestimmung) folgt die eigentliche Analyse mit einer Untersuchung der Erzählkonstituente ‚Zeit'" (83) und einer „Analyse der kohärentiellen Qualität des jeweiligen Textes" (83). An diesen synchronen Arbeitsgang schließt sich der diachrone in einer „gemäßigten" Literarkritik an. Der „Resultattext wird dann als Zeugnis johanneischer Tradition interpretiert" und „mit dem Ergebnis der synchronen Textanalyse korreliert" (84). Erst in einem letzten Arbeitsgang fragt der Vf. nach dem historischen Hintergrund des Johannesevangeliums und des Lieblingsjüngers (3. Überlegungen zum historischen Hintergrund der redaktionellen Arbeit allgemein und der Lieblingsjüngergestalt im besonderen: 439–488). Als These ergibt sich, daß hinter dem Lieblingsjünger nicht eine Einzelperson der Gemeindegeschichte stehe,

[13] **Wengst**, Klaus: **Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus.** Ein Versuch über das Johannesevangelium. – München: Christian Kaiser Verlag 1990. 267 S., 1 Karte, kart. DM 74,00

[14] **La Communauté Johannique et son histoire.** La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles. Ed. p. Jean-Daniel Kaestli / Jean-Michel Poffet / Jean Zumstein. – Genf: Labor et Fides 1990. 389 S. (Le monde de la bible)

[15] **Kügler**, Joachim: **Der Jünger, den Jesus liebte.** Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1988. 518 S., (SBB 16) kart. DM 39,00

sondern in ihm als (erzähltem) Garanten alter theologischer Traditionen die narrative Verdichtung des apostolischen Uranfangs des johanneischen Christentums zu sehen sei.

Wenn auch die „Lieblingsjüngerfrage" mit der tiefschürfenden Diss. Küglers noch nicht vollends beantwortet ist, so dürfte doch der Trend zur Annahme der Anonymität des „Jüngers, den Jesus liebte", noch einmal bestärkt worden sein. Davon unbeeindruckt präsentiert Wolfgang Eckle in seiner von der Fak. für Kulturwissenschaften der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen angenommenen Diss. Den der Herr liebhatte – Rätsel um den Evangelisten Johannes[16] auf der Basis von Kombinationen johanneischer, sonstiger neutestamentlicher und patristischer Texte, unter Hintanstellung einer mehrheitlich vertretenen Einleitungsforschung, im Rahmen neu erwachter Historisierungsversuche seine „Hypothese" (V) von der Identität des Lieblingsjüngers mit Johannes Markus (vgl. Apg 12,12), deren Begründung nur folgen kann, wer bereit ist, ein Jh. exegetischen Forschens vergessen zu machen.

5) Wirkungsgeschichte

Die Wirkungsgeschichte findet zu Recht immer mehr Interesse in der Johannesexegese.

Das Buch von Eva Tobler: Vom Mißverstehen zum Glauben[17] gilt der „Frage nach der Rezeption johanneischen Denkens" (7). Damit folgt die Vf.in einer wichtigen Tendenz gegenwärtiger Exegese, der Wirkungsgeschichte, in der es ihr um die Erhebung einer situationsimmanenten Textrezeption geht. Es ist vor allem die Auslegung der Antike und des Mittelalters, die nach Meinung der Vf.in im Anschluß an U. Luz (s. S. 9 Anm. 28) vor allem „Glaubensexegese" sei. „Das Finden des *Wortes*, d. h. eines Wortes, das den Leser in seiner gegenwärtigen Situation trifft – ihm Liebe, Rechtfertigung, Leben zuspricht – dürfte ohne Zweifel die ursprüngliche Intention neutestamentlicher Texte gewesen sein. Diese Intention wahrzunehmen entspricht wohl ebenso modernen theologischen Anforderungen an das Neue Testament wie z. B. die der historisch-kritischen Methode" (9). Um den Pfad der Wirkungsgeschichte zu gehen, bedürfe es der Bereitschaft zu einer interdisziplinären (die Bereiche von Theologie, Kirchengeschichte, Literatur, Kunst einbeziehenden) Aufarbeitung vergangener Exegese und deren Wirkung. Entsprechend versucht die Vf.in anhand von Texten bei Augustin, Thomas von Aquin und besonders von Gedichten und Textausschnitten der Dichterin Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694), die gläubige Rezeption der Botschaft des 4. Evangeliums (in einer Auswahl von Textbeispielen: s. Gliederung unten) in der antiken und mittelalterlichen Christenheit neu zur Sprache zu bringen. Ausdrücklich verbindet die Vf.in mit ihrem interessanten Versuch ein pastoralliturgisches Anliegen (8), das durch ein bloßes „Erklären" nicht zu erreichen sei, sondern das Vordringen zu einem „Verstehen" impliziere. „Verstehen" ist wohl auch das Stichwort für die Vf.in, um in Anschluß an die Behandlung der drei Perikopen vom „Verstehen" (1,35–39; 1,45–51 u. 2,1–11) etwas unvermittelt die Frage nach dem johanneischen Motiv des Mißverständnisses in der Antwort der neutestamentlichen Forschung referatsmäßig zu behandeln und mit einem Plädoyer für ein positives Verständnis abzuschließen (73–82).

Die Gliederung: *Ein Wort vorweg* (3–9); *Einstimmung* (11–23); *Verstehen als Wille zur Liebe* (7,16b–17) (25–28); *Sprache von und vor dem Wort* (29–41: Vf.in nennt hier die Feststellung, „daß wir im Johannesevangelium einen im großen und ganzen dem Aufbau nach stimmigen Text vor uns haben" S. 40f als literarkritische Voraussetzung die Grundlage ihrer Arbeit); *Verstehen als Nähe zum Menschgewordenen* (1,35–39) (43–51); *Verstehen als Zuspruch neuen Daseins* (1,45–51) (53–59); *Verstehen als Vertrauen* (2,1–11) (61–71); *Die Frage nach dem johanneischen Motiv des Mißverständnisses in der Antwort der neutestamentlichen Forschung* (73–82); *„46 Jahre wurde an diesem Tempel gebaut". Zur Ursache des Mißverständnisses* (2,13–22) (83–88); *„Jesus selbst aber vertraute sich ihnen nicht an"* (2,23–25) (89–92); *Über Wort, Sprache und Dialog* (93–101); *Nicht daß sie verstehen, sondern daß sie geboren werden* (3,1–21) (103–116); *Präludium* (117–120); *„Denn bei dir ist die Quelle des Lebens"* (4,4–19. 31–34) (121–133); *Das Mißverständnis in der Gestalt der Ablehnung* (6,26–71) (135–151); *„Sie sollten die Auferstehung lernen". Das Mißverständnis wird gedeutet* (11,1–27) (153–170); *„Laß deine Macht / als wie an Lazern / sehen"* (171–175); *„Dann werde ich alle zu mir ziehen"* (12,27–36) (177–184); *„Damit auch ihr dort seid, wo ich bin"* (14,1–14) (185–193); *Ausklang* (195).

6) Weitere Einzelthemen

Unter „Einzelthemen" sollen nun, wie angekündigt, die Themen Symbolik; Gesetz; Sünde; Verstockung, Gericht und Heil; Spiritualität anhand entsprechender Literatur zur Sprache kommen.

Aus seinem (schwedischen) Kommentar zum Johannesevangelium entstammt die vorliegende Untersuchung von René Kieffer (lehrt an der Univ. Lund, Schweden – ehemals Schüler der École biblique in Jerusalem): Le Monde symbolique de Saint Jean[18], die, über das normale Soll der Kommentare hinausgehend, umfassend der Frage nachgeht, welche theologischen Bedeutungsdimensionen die Motive, Bilder und Strukturen des 4. Evangeliums enthalten. Viele Studien zum Johannesevangelium bringen zahlreiche Hinweise zu den Bildern, Szenen und zur „Ideologie" des Joh, lassen aber eine bestimmte Linie darin vermissen. Im Gegensatz zur aristotelischen Tradition, die in der metaphorischen Sprache eine ungenaue, annäherungsweise und reduzierbare Ausdrucksweise sieht, betrachtet der Vf. mit Paul Ricoeur die symbolische Welt (des Joh) als grundsätzlich originär. Die johanneischen Metaphern sind nicht isoliert und lose aneinandergereiht, sondern dienen der Grundkomposition des Evangeliums.

Die Studie weist folgende Gliederung auf: Einleitung (7–9); Kap. 1 (11–33) Der Raum und die Zeit des Johannesevangeliums – Struktur und Theologie: 1. Topographie und Chronologie in der Struktur des Evangeliums, 2. Räumliche und zeitliche Ausdrücke im Dienst der johanneischen Theologie, Schlußfolgerung; Kap. 2 (35–95) Johanneische Bilder und Szenen: 1. Der Prolog (1,1–18), 2. Jesus offenbart der Welt seine Herrlichkeit (1,19–12,50), 3. Jesus offenbart den Jüngern seine Herrlichkeit als Gekreuzigter und Auferstandener (13,1–21,25); Kap. 3 (97–116) Die symbolische Welt des Johannes – Material, Form und „Ideologie": 1. Die Gattung der Bilder und der Szenen, 2. Die Komposition der Szenen, 3. Der implizite Leser, 4. Die „Ideologie"; Schluß (117).

Das erste Kap. untersucht die zeitlichen und räumlichen Dimensionen des Ganzen der johanneischen Theologie. Ein Ergebnis dabei ist die Zustimmung, daß das Johannesevangelium an der Genauigkeit von zeitlichen und örtlichen Angaben interessiert ist trotz einer sie relativierenden höheren Perspektive. Im zweiten Kap. und ausführlichsten Teil mit vielen Beobachtungen und Hinweisen auf Einzeltexte kommentiert der Vf. Schritt für Schritt die Verbindung bzw. das Zusammenspiel der johanneischen Bilder und Szenen. Im dritten Kap. geht es – systematischer – um die Form und Ideologie (der Ausdruck Ideologie ist hier wertfrei verwendet) der Symbolsprache des Evangeliums. Beim Symbolbegriff folgt er der „offenen" Definition von G. Stemberger (9, Anm. 3). Der Vf. bittet um Verständnis, in solch einem kleinen Band exegetische Detailfragen nicht vertiefen zu können und verweist auf seinen und andere Kommentare. Insgesamt bietet diese Studie einen über die traditionelle Johannesexegese hinausgehenden Versuch, auf synchrone Weise die Symbolik des Joh zu erschließen.

Anliegen der Diss. von Markku Kotila: Umstrittener Zeuge[19] ist die Bestimmung der Funktion des Gesetzes innerhalb der johanneischen Theologie- und Gemeindegeschichte auf der Basis literarkritischer und redaktionsgeschichtlicher Textanalysen. Vf. trifft unter Hinweis auf den „Methodenstreit" innerhalb der johanneischen Forschung in seinem Einleitungsteil (1–10) eine wichtige Vorentscheidung, indem er sich im Anschluß an einen seiner Lehrer, Jürgen Becker, u. a. für ein von ihm noch etwas modifiziertes „Schichtenmodell" (SQ = Semeiaquelle, E, R = R^1 u. R^2, Johannesbriefe) ausspricht und damit aufgrund der augenblicklichen Forschungslage Befürworter und Gegner seiner Hypothese bereits vorwegbestimmt.

Entsprechend der angenommenen „Dreierschichtung" und ihrer unterschiedlichen theologischen Akzentuierungen ist die Textanalyse dreigeteilt: Erster Teil: *Das Gesetz als Argument für die Orthopraxie* (11–31); Zweiter Teil: *Die himmlische Herkunft des Gesandten als Argument gegen das Gesetz* (132–180); Dritter Teil: *Der Gesandte als Geber eines neuen Gebotes* (181–200).

[16] **Eckle**, Wolfgang: **Den der Herr liebhatte – Rätsel um den Evangelisten Johannes**. Zum historischen Verständnis seiner autobiographischen Andeutungen. – Hamburg: Verlag Kovac 1991. 270 S., Kst. DM 49,00

[17] **Tobler**, Eva: **Vom Mißverstehen zum Glauben.** Ein theologisch-literarischer Versuch zum vierten Evangelium und zu Zeugnissen seiner Wirkung. – Bern / Frankfurt / New York / Paris: Verlag Peter Lang 1990. 203 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe 23 – Theologie 395), kart. DM 48,00 / sfr 39,50

[18] **Kieffer**, René: **Le Monde symbolique de Saint Jean**. – Paris: Éd. du Cerf 1989. 119 S. (Lectio divina, 137), FF 88,00

[19] **Kotila**, Markku: **Umstrittener Zeuge.** Studien zur Stellung des Gesetzes in der johanneischen Theologiegeschichte. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1988. VI, 239 S. (Dissertationes Humanarum Litterarum 48)

In einer ersten Phase dieser Analyse soll der Text in „klassisch" (8) literarkritischer Manier nach seiner Einheitlichkeit/Uneinheitlichkeit befragt und die Kleinen Einheiten womöglich in eine relative Chronologie gebracht werden, während die zweite Phase, als „Schichtungsarbeit" (10) bezeichnet, nach dem literarischen (Theologie, Tendenz des Verfassers) und soziokulturellen (Gemeindegeschichte) Horizont der Schichten fragt. Das Ergebnis (Synthese und Konsequenzen: 201–214) wird in einer jetzt fünf Schichten für sich betrachtenden und die jeweils dahinterstehenden Gemeindesituationen erhebenden Synthese dargestellt. Demgemäß betont die SQ die „völlig im Einklang mit den jüdischen Traditionen" (202) stehende Sabbatpraxis Jesu (vgl. Joh 7,19–24) und charakterisiert die „vorevangelistische Gemeinde" als Teil der jüdischen Gemeinschaft. Demgegenüber steht in E nicht mehr die Orthopraxie, sondern die Frage nach der orthodoxen Christologie, im Sinne einer Sendungschristologie (vgl. 5,17f.; 8,12–20; 10,34–36) im Mittelpunkt (204f). Das AT habe in der Theologie von E seine einzige Funktion in der Legitimierung dieser Christologie. Für R[1] dient die Sendungschristologie als Argument gegen das mosaische Gesetz (109). Die Situation der Gemeinde sei durch den erfolgten Synagogenausschluß gekennzeichnet (209f). Nach Verarbeitung des Trennungssyndroms wird das Liebesgebot (13,34f und 15,12–17) zum Inbegriff des Gesetzes Gottes (211–213), in der Gemeindesituation der Briefe zum Kriterium der Rechtgläubigkeit (213).

Vf. kommt mit dieser Studie einem Desiderat gegenwärtiger Johannesforschung nach und macht, ungeachtet der Schwierigkeiten mit der Literarkritik heute, die ernstzunehmende Feststellung, daß der Gesetzesproblematik in der Endphase der Johannesredaktion große Bedeutung zukommt, und die antijüdischen Elemente zur jüngsten Phase des Johannesevangeliums gehören.

Die Studie von Martin Hasitschka: Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium[20] zählt methodisch gesehen zu den synchronen Textbetrachtungen. Dabei wird die kompositorische Ganzheitlichkeit des Textes vorausgesetzt. Ausgeblendet bleiben die Fragen nach der Entstehungsgeschichte und dem literarischen Werdeprozeß (diachrone Sichtweise), soweit der Vergleich mit dem AT, synoptischer und sonstigen ntl. Texten, der jüdischen (ausgenommen Qumran) und der „zwischentestamentlichen" Literatur manches an Diachronie nicht schon automatisch mit sich bringt. Dem Vf. geht es darum, mittels der genannten methodischen Vorgehensweise das Thema Sünde innerhalb der Christologie und Soteriologie des Evangeliums zu ermitteln. Ganz wichtig dabei ist ihm, wie der Untertitel „Eine bibeltheologische Untersuchung" zum Ausdruck bringt, dieses Einzelthema im Rahmen der Gesamtbotschaft des Evangeliums und deren Zielsetzung anzugehen, wie sie seiner Meinung nach in Joh 20,30f formuliert wird: „Das Evangelium möchte zum Glauben führen und erst im Licht des Glaubens wird auch seine Botschaft adäquat erkannt" (3). Daß dabei heute die dazu erschienene gesamte Sekundärliteratur nicht mehr nicht nur nicht verarbeitet werden kann, sondern auch nicht mehr überschaubar ist (trotz der hilfreichen Bibliographien), weiß jeder; Vf. hat den Mut, diesem „Forschungsideal" Adieu zu sagen. Stattdessen möchte er sich selbst mehr Zeit und Raum für eigenes „Ringen mit dem Text" (14) geben.

Die Gliederung der Arbeit ergibt sich aus dem Vorkommen des Begriffes Sünde und seines Wortfeldes (sündigen, Sünder/in) in fünf Hauptteile (2–6): 2. Joh 1,29 als Schlüsseltext für das johanneische Verständnis der Befreiung von Sünde: 15–173; 3. Joh 7–8: Befreiung aus der Sünde im Kontext der Reden am Laubhüttenfest: 174–282; 4. Die Rettung des Blindgeborenen aus dem Unheilsbereich der Sünde (Joh 9): 283–342; 5. Die Sündenthematik in den Abschiedsreden: 343–377; 6. Joh 20,23 Das Wort des Auferstandenen über die Sündenvergebung: 378–422; 7. Rückblick: 423f.

Ein anderes wichtiges Thema behandelt Roman Kühschelm: Verstockung, Gericht und Heil[21]. Vf. geht dem besonderen Problem johanneischer Theologie, ihrem sogenannten „Dualismus" und „Determinismus" anhand der zentralen Perikope Joh 12,35–50 nach. Methodisch folgt er im wesentlichen (mit einigen Abweichungen: Hintanstellung der für diesen Text am Beginn der Untersuchung wenig zielführenden Literarkritik; Integration der Wirkungsgeschichte in die Einzelauslegung) dem „durch die neueren Methodologien vorgezeichneten Weg" (13): So bildet den ersten Schritt der Untersuchung die Frage nach dem Kontext, der Abgrenzung und Gliederung (14–26), wobei der Vf. mit guten Argumenten den zu behandelnden Text mit V. 35 beginnen läßt. Der Text wird in seiner textkritischen Problematik dargestellt. Es schließt sich dann in synchroner Textbetrachtung eine akribische syntaktische, semantische, stilistisch-strukturale und pragmatische Analyse von Joh 12,35–50 an (27–64). „Die folgende ausführliche Motivkritik ... versteht sich als Intensivierung der semantischen Analyse und als Vorbereitung der Einzelauslegung, aber auch als Überleitung zur diachronen Fragestellung" (12), wobei dem zentralen Verstockungswort aus Jes 6,9f ein besonderes Augenmerk geschenkt wird (65–122). In diachroner Weise behandelt Vf. dann Fragen der Literar-, Traditions- und Redaktionskritik (123–151). In der anschließenden Einzelauslegung (152–265) geht Vf. in zwei Schritten vor: Vor dem Hintergrund eines chronologischen Abrisses der Deutungsgeschichte von Joh 12,35–50 bietet Vf. eine integrative Auslegung unter „spezieller Berücksichtigung der pragmatischen Fragestellung" (13). „Der Leser wird dadurch vorbereitet, die theologische Botschaft des Textes zu vernehmen" (13), dem auch zwei abschließende bibeltheologische Überlegungen (226–286) dienen sollen. Die erste will die Begrifflichkeit „Dualismus", „Determinismus" bei Joh klären, die zweite leitet dazu an, den Text von dessen pragmatischer Bedeutung her als lebendiges Wort Gottes an die aktuelle Gemeinde zu verstehen. Dualismus und Determinismus beziehen sich auf das Christusereignis und dessen Sinngebung für die christliche Gemeinde, die nicht als letzte, sondern als Alternativ- oder Kontrastgesellschaft (G. Lohfink) geprägt sein sollte von der „Dialektik von Distanz zur Welt und ungebrochener Wahrnehmung der Verkündigungsaufgabe gegenüber der Welt" (286).

Im Bemühen um eine umfassende Präsentation der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte sowie der Verbindung von Exegese und Bibeltheologie sind die Stärken dieser Arbeit zu sehen.

Dem Thema „Spiritualität" möchte ich, wenn auch anders möglich, die folgenden Publikationen zuordnen:

Josef Ernst komplettiert mit dem „Johannesporträt"[22] seine „theologischen Evangelistenportraits" (Lukas 1985, 184 S., leider vergriffen, Markus 1987, 144 S., Matthäus 1989, 152 S.).

Das in drei Hauptteile gegliederte Buch (1. Der Verfasser des Evangeliums: 10–26; der Verfasser kommt aus der joh. Schule und ist mit dem „Lieblingsjünger" nicht identisch; 2. Das theologische Porträt – Johannes, der Mystiker: 27–103; 3. Das Bild des Verfassers im Spiegel des Evangeliums: 104–113) stellt den unbekannten Verfasser des Johannesevangeliums als großen Mystiker der jungen Kirche dar, der zwar nicht wie die großen Mystikerinnen und Mystiker des Mittelalters (etwa Theresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Meister Eckhart u. a.) seine Gottesvereinigung in außerordentlichen Offenbarungen (Visionen, Auditionen, Ekstasen) erfuhr, sondern in der Begegnung mit Christus, die er allerdings „in einer deutlich ausgeprägten Terminologie mystischen Zuschnitts" (31) beschrieb. In meditativer Tiefenschau legt Johannes den Sinn des Christusmysteriums frei.

Die Studie, die sich als hermeneutische Alternative zu einer rational überzüchteten Exegese und Theologie versteht und außerdem ein pastoral-liturgisches Anliegen mitverfolgt (s. Anhang: 114–137), zeugt von großer Sensibilität für die seelischen Nöte unserer Zeit, die ein bloßer Rationalismus naturwissenschaftlicher, technischer und geisteswissenschaftlicher Hinterfragungen nicht mehr zu lindern vermag, sondern nach der Sprache des Herzens, wie sie die Mystik kennt, förmlich lechzt.

Giorgio Zevini, Prof. für Neutestamentliche Exegese an der Päpstlichen Univ. der Salesianer in Rom, präsentiert den 2. Band seines Johanneskommentars, der Joh 11,1–21,25 behandelt, innerhalb der Reihe „Commenti spirituali del Nuovo Testamento" (= Geistliche Erklärungen des Neuen Testaments)[23]. Zevinis Johannesauslegung ist der einzige italienische Beitrag innerhalb der ins Italienische übersetzten deutschen Kommentarreihe „Geistliche Schriftlesung". Darin geht es darum, Brücken zwischen der Exegese und der Dogmatik (der lebendigen Tradition der Kirche) zu bauen und wissenschafltiche Auslegung der Schrift unmittelbar für den Glauben und die geistliche Betrachtung fruchtbar zu machen. Vf. kommt es besonders darauf an, mittels einer umfassenden und fundierten Auslegung das Zeugnis des vierten Evangeliums von Jesus Christus als dem Offenbarer des Vaters und der gläubigen Antwort des Menschen auf jene „Frohbotschaft" auszubreiten. Zu wünschen

[20] **Hasitschka**, Martin: **Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium.** Eine bibeltheologische Untersuchung. – Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag 1989. 439 S. (Innsbrucker theologische Studien 27), kart. DM 64,00

[21] **Kühschelm**, Roman: **Verstockung, Gericht und Heil.** Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum sogenannten „Dualismus" und „Determinismus" in Joh 12,35–50. – Frankfurt a. M.: Athenäum 1990. 320 S. (Athenäums Monographien: Theologie; BBB 76), geb. DM 88,00

[22] **Ernst**, Josef: **Johannes.** Ein theologisches Porträt. – Düsseldorf: Patmos 1991. 137 S., kart. DM 19,80

[23] **Zevini**, Giorgio: **Vangelo secondo Giovanni.** Volume secondo. – Rom: Città Nuova Editrice 1987. 331 S. (Commenti spirituali del Nuovo Testamento), kart. Lit 20.000

wäre, daß die deutsche Kommentierung des Johannesevangeliums in dieser Reihe durch Josef Blank baldigst auch ins Italienische übersetzt wird und als Parallelkommentar in der Reihe erscheint.

Sie bildet zusammen mit anderen Publikationen von Josef Blank die exegetische Grundlage für seine „theologischen Meditationen“[24], in denen der Vf. „die bleibende Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung der österlichen Wirklichkeit des Auferstandenen“ (Vorwort) herausstellen will.

7) Kommentare

Die deutsche Übersetzung des Kommentars von Charles Kingsley Barrett[25] gibt in sehr flüssigem Deutsch die englische Originalausgabe von 1978, eine sehr gründliche Überarbeitung des erstmals 1955 erschienenen Werkes wieder.

Für diese Publikation hat der Vf. ein eigenes Vorwort verfaßt und in einem kurzen Kap. (159–172) neuere Kommentare (Haenchen, Becker, Brown u. a.) besprochen, ansonsten aber die inzwischen erschienene Literatur kaum berücksichtigt, weil seine „Meinung im wesentlichen unverändert“ (9) geblieben ist.

Barretts Kommentar muß nicht neu vorgestellt werden. In England zählt dieser Kommentar neben Dodds Arbeiten zu den bekanntesten Werken zum vierten Evangelium und bildet gewissermaßen eine Alternative zu Bultmanns Johanneskommentar. Quellenhypothesen, Redaktionstheorien und Umstellungsvorschlägen gegenüber ist er äußerst skeptisch bis ablehnend. Form-, traditions- und religionsgeschichtlich hält er sich von sich öffnenden Theorien sehr zurück. Zur Entstehungsgeschichte des 4. Evangeliums bemerkt Barrett: „Ein Schüler des Apostels fügte seine Schriften in die kanonische Offenbarung ein ... ein anderer jedoch, ein kühnerer Denker, und einer, der sowohl im Judentum als auch im Hellenismus umfassender zu Hause war, brachte Joh 1–20 hervor ... Das Evangelium wurde ... zusammen mit Kap. 21 herausgegeben; die Erzählungen des Schlußkapitels gründeten wahrscheinlich auf traditionellen Stoff“ (148). Johannes, der „geliebte“ Jünger (148), steht nun auch hinter verschiedenen Schülern, die die übrigen joh Schriften (nebst Offb) geschrieben haben. Wenn auch forschungsgeschichtlich kein neues Stadium betreten wird, so sind seine textkritischen, grammatikalischen und historischen Analysen ein reicher Fundort vor allem für den Wissenschaftler.

Xavier Léon-Dufour SJ legt mit diesem Band den 2. von drei Bänden vor, die der „Lektüre“ des Johannesevangeliums gewidmet sind[26]. Wenn auch das Wort „Kommentar“ nicht gebraucht wird, handelt es sich trotzdem um einen solchen.

In synchroner Perspektive auslegend ist er bemüht, den Symbolgehalt und die Theologie des Johannesevangeliums zu erheben.

Die Gliederung von Joh 5–12 weist folgende Großabschnitte auf, die jeweils am Ende einen „Ausblick“ eher pastoraler, wirkungsgeschichtlicher und geistlicher Art bieten: der Sohn Gottes macht den Menschen gesund (5,1–47) (15–85); das Geheimnis des Brotes des Lebens (6,1–71) (87–198); das Licht des Lebens (7,1–8,59) (199–322); neues Licht und überquellende Weiden (9,1–10,21) (323–384); die letzte Konfrontation (10,22–42) (385–401); Jesus gibt dem Lazarus das Leben zurück (10,40–11,54) (403–438); vor dem letzten Pascha (11,55–12,36) (439–481); Epilog (12,37–50) (483–498).

Dieser gründliche, manche Neuinterpretationen bietende, sehr ins Detail gehende, mit vielen sprachlichen Beobachtungen versehene und sich an einen breiteren Leserkreis wendende Kommentar ist besonders theologisch-geistlich ausgerichtet, am ehesten vergleichbar mit der Reihe „Geistliche Schriftlesung“ (aber ausführlicher) und verlangt dem deutschen Leser wohl sein ganzes mystisch-symbolisches Einfühlungsvermögen ab.

Der Kommentar von François Vouga[27] ist der Nachfolger von H. Windisch – H. Preisker ^{3}1951. Entsprechend der Tradition des Handbuchs stehen die Materialzubereitung für die Auslegung und die theologische Interpretation im Vordergrund, während die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur „auf das Nötigste“ (Vorwort) reduziert worden ist. Exkurse entlasten den Fluß des Kommentars. Methodisch versucht der Vf. die Entwicklung der johanneischen Theologie von der Argumentation der Briefe her zu erklären, wie auch deren Rezeptionsgeschichte in der Gnosis und antiketzerischen Polemik.

Die Einleitung (1–23) befaßt sich mit den üblichen historischen Fragen (Textgeschichte, Form und Aufbau, Argumentation, Rezeptionsgeschichte, Abfassungszeit) und kommt unter Abwägung der verschiedenen Hypothesen in der Verhältnisbestimmung der johanneischen Schriften zu dem Ergebnis: „2 u. 3 Joh sind von einer im Rahmen des joh Kreises bereits anerkannten Gestalt verfaßt worden, die die Offenbarungstradition des Joh Ev u. 1 Joh zu bewahren versucht“ (16). Damit ist auf die Verschiedenheit zumindest der Vf. von Joh Evangelium, 1 Joh und 2 und 3 Joh hingewiesen, ohne daß eine Identifizierung aufgrund fehlender klarer Kriterien angestrebt wird (19). Als Abfassungszeit wird vorsichtig für die Zeit zwischen 100 und 125/130 (19), als Abfassungsort für Asien plädiert (20).

Der Kommentar selbst (24–92), reichhaltig an religionsgeschichtlichem Vergleichsmaterial, wird aufgelockert durch Grundfragen behandelnde Exkurse (über Sünde, das Gebot der gegenseitigen Liebe, Eschatologie, Gegnerfrage, Bleiben, Christologie und Soteriologie im 1 Joh und die Redaktion des Anhangs von 1 Joh).

8) Theologische Aspekte

Es handelt sich bei diesen abschließend zu besprechenden Studien nicht um umfassende Gesamtdarstellungen johanneischer Theologie, sondern um resümierende, gesammelte und Detailaspekte beleuchtende Ausführungen:

Wie Raymond F. Collins im Vorwort seines Sammelbandes[28] verdeutlicht: „It is my hope that the republication of these essays will not only contribute to a deeper understanding of the evangelist's work, but that it will also contribute to a life-giving faith for the members of the extended community of the Beloved Disciple“ haben die zwölf bereits früher (zwischen 1976 und 1989) publizierten Aufsätze zur johanneischen Theologie, teils mit, teils ohne Anmerkungen (je nach Charakter der Zeitschrift der Erstpublikation), am Ende mit einem Personen-, Stellen- und Stichwortregister versehen, durchweg pastorale Zielsetzungen und behandeln auf solider exegetischer Basis die folgenden Themen:

I. Johanneische Charaktere (1–86: Repräsentative Gestalten; Jüngerschaft im Joh Evangelium; Jesu Gespräch mit Nikodemus; Die Zwölf: eine andere Perspektive); II. Ein singuläres Evangelium (87–157: Eine Passionsgeschichte?; Die Suche nach Jesus; Sprichwörter im Johannesevangelium; Der älteste Kommentar zum vierten Evangelium [= der Prolog → s. die These von M. Theobald!]; III. Zeichen und Glaube (158–197: Kana [Joh 2,1–12] – das erste seiner Zeichen oder der Schlüssel zu seinen Zeichen?; Wunder und Glaube); IV. Kommen und Gehen (198–256: „Er kam, unter uns zu wohnen“ [Joh 1,14]; „Ein neues Gebot gebe ich euch: liebt einander“ [Joh 13,34]).

Bemerkenswert ist vielleicht, daß Collins bereits den Gedanken vom Kommentarcharakter des Prologs im Hinblick auf das Evangelium ausspricht, der in der heutigen Verhältnisbestimmung eine eminent wichtige Rolle spielt (vgl. M. Theobald mit P. Hofrichter).

John Ashton bietet eine zum großen Teil zusammenfassend-referierende, um Allgemeinverständlichkeit bemühte Studie zum Johannesevangelium[29].

Dies gilt für alle drei, jeweils mit einer kurzen Einführung versehenen Hauptteile (1. *Fragen und Antworten*: 1–117; 2. *Entstehung*: 119–377; 3. *Offenbarung*: 379–553) mit ihren 14 Kap.n: 1. *Vor Bultmann*; 2. *Bultmann*; 3. *Nach Bultmann* (Themen sind u. a. Ziele und Adressaten; Verfasserschaft; Komposition und Quellen; Geschichte der Theologie); 4. *Religiöser Dissens* (Die joh. Juden; Entstehung des Judaismus); 5. *Die Gemeinde und ihr Buch*; 6. *Dualismus* (Die Welt; Licht und Finsternis; Leben; Gericht; Prozeß; Scheidung); 7. *Messias* (Begriff; Zeichen u. a.); 8. *Gottes Sohn* (Die samaritanische Verbindung; Messias und Prophet; Ursprünge; Sendung u. a.); 9. *Menschensohn* (Der Weg aufwärts und abwärts [1,51]; Aufstieg und Abstieg [3,13]; der himmlische Richter [5,27]; Erhöhung und Herrlichkeit); 10. *Elemente der Apokalyptik* (Mysterium: die 2 Äonen; Visionen und Träume: die zwei Ebenen; Rätsel: innere und äußere; Korrespondenz: oben und unten); 11. *Die Gattung Evangelium* (Das Messiasgeheimnis; Zwei Verstehensebenen; Die Rolle des Geistes; Tatsache und Deutung; das Gattungsbewußtsein; der „Schüler zweiter Hand“); 12. *Verlassen und Wiederkehr* (Verlassen, Wiederkehr, ein zweiter Mose); 13. *Passion und Auferstehung*; 14. *Das Medium und die Botschaft* (Schlüsselworte und Konzepte; die Offenbarungsform).

[24] **Blank**, Josef: **Als sie den Herrn sahen, freuten sie sich.** Österliche Wirklichkeit nach Johannes. – Freiburg: Herder 1988. 79 S., kart. DM 10,80

[25] **Das Evangelium nach Johannes.** Aus dem Englischen von Hans Bald. Eingeleitet und erklärt v. Charles Kingsley Barrett. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 608 S. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament; Sonderband), Ln DM 128,00

[26] **Léon-Dufour**, Xavier: **Lecture de l'Évangile selon Jean.** Tome **II (chapitres 5–12)**. – Paris: Édition du Seuil 1990. 502 S. (Parole de Dieu), kart. FF 180,00

[27] **Vouga**, François: **Die Johannesbriefe**. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1990. IX, 92 S. (Handbuch zum Neuen Testament 15/III) kart. DM 27,00

[28] **Collins**, Raymond F.: **These Things have been written.** Studies on the Fourth Gospel. – Löwen / Grand Rapids: Peeters Press / William B. Eerdmans Publishing Company 1990. XIII, 277 S. (Louvain Theological & Pastoral Monographs 2), kart. US$ 19,95

[29] **Ashton**, John: **Understanding the Fourth Gospel**. Oxford: Clarendon Press 1991. XVIII, 599 S., geb. 65,00

Der Vf. geht aus von der Forschungsgeschichte, speziell Rudolf Bultmann, und stellt – in Anlehnung an ihn – zwei zentrale Fragen zum vierten Evangelium, die historische (Einleitungsfragen) und exegetische (Frage nach der Grundkonzeption – Offenbarung). Dem Ganzen sind 5 Exkurse (1. *Die 1. Auflage*; 2. *Ein Ruf zum Glauben* [1,19–49]; 3. *Die Komposition von Joh 7*; 4. *Die Struktur von Joh 3*; 5. *Das Testament des Mose*) beigeordnet, in denen der Vf., den „Haupttext" absichtlich von Detailfragen und entsprechenden Argumentationen entlastend, klar abgetrennt seine Positionen in literarischer, historischer und theologischer Hinsicht vorträgt.

Die von Lars Hartman und Birger Olsson hg. Publikation: Aspects on the Johannine Literature[30], vereinigt sieben Papiere einer skandinavischen Neutestamentlertagung von 1986, die verschiedene Probleme der johanneischen Literatur wie folgt behandeln:

Karl-Gustav Sandelin, *Die johanneischen Schriften im Rahmen ihrer Kulturgeschichte* (9–26), findet sowohl eine isolationistische wie eine offene Tendenz bei den Gruppen hinter den joh Texten (offen für universalere Konzepte des griechischsprachigen Judentums); Birger Olsson, *Die Geschichte der johanneischen Bewegung* (27–43), vermutet eine hinter den joh Schriften stehende historische Entwicklung (einschl. der kl. Briefe); Aage Pilgaard, *Das Johannesevangelium als Evangelienschreibung* (44–55), diskutiert das Verhältnis von Kerygma und Evangelienschreibung beim 4. Evangelium; Turid Karlsen Seim, *Frauenrollen im Johannesevangelium* (56–73), hält Frauen (als Frauen) als bedeutende Beispiele von Jüngerschaft für ein explizites Interesse des Joh; René Kieffer, *Verschiedene Ebenen in der johanneischen Vorstellungswelt* (74–84), unterscheidet die Ebene des „significatum" beim Evangelisten des Joh von der Ebene des (vom geistbegabten Leser zu erfassenden) „significandum"; Lars Hartman, *Johanneischer Jesusglaube und Monotheismus* (85–99), meint, die Logos-Christologie des Ev sei ein Mittel, durch das der johanneische Christ Jesus und sein Werk als etwas Göttliches verstehen konnte, ohne daß damit die (spätere) „2-Naturen-Lehre" gelöst wurde; Harald Riesenfeld, *Das vierte Evangelium, wie es von Fridrichsen, Odeberg und Gyllenberg gesehen wurde* (100–108), beschreibt ein Stück nordischer NT-Forschungsgeschichte, indem er drei einflußreiche Neutestamentler aus der 1. Hälfte dieses Jh. vorstellt.

Das Buch von Judith M. Lieu: The Theology of the Johannine Epistles[31] ist das erste (oder eines der ersten) einer Serie (Hg.: J. D. G. Dunn, Durham/England), die es sich zum Ziel gesetzt hat, die Theologie der einzelnen ntl. Schriften vorzustellen. Die Serie will ein Defizit beheben zwischen den oft übergründlichen Studien (historischer, literarischer Art etc.) eines Kommentars (auf Kosten der Theologie) einerseits, sowie den oft allzu knappen Ausführungen zu einer Schrift in den Einleitungswerken andererseits.

Gliederung: 1. Einführung (1–21): Die Johannesbriefe, Historische Situation, Der joh. Hintergrund; 2. Die Theologie der Johannesbriefe (22–97): Der Vf. und die Gemeinde, „Wir wissen": Vertrauen im Leben der Gemeinde, „Gemeinschaft mit ihm": die Sprache religiöser Erfahrung, Die Proben des Lebens, Jesus in Tradition und Glaube, Gott und die Welt: Erwählung und Dualismus, Vergangenheit und Zukunft, Theologie in 2 und 3 Joh?; 3. Die Briefe in der joh. Tradition und im Neuen Testament (98–110): Die joh. Tradition, Das Neue Testament; 4. Die Bedeutung der Johannesbriefe in der Kirche (111–120): Die Briefe in der Kirche, Die gegenwärtige Bedeutung der Briefe.

Das Buch zeigt, daß die joh. Briefe einen wesentlichen Beitrag liefern sowohl zur joh. Tradition als auch zur Theologie des NT im ganzen. Ihre Bedeutung im ntl. Denken, ergänzend zur Theologie des 4. Evangeliums, ist die einer „Spannungseinheit" von z. B. Vertrauen und Auftrag („Imperativ"), Individuum und Gemeinschaft, Glaube und Tradition. Der zeitliche Überblick der Vf. zeigt, daß die Briefe – wenn gegen ihre ursprüngliche Situation gelesen – bleibende Relevanz haben und ein reiches Potential bergen für die Theologie der Kirche.

Walter Schmithals bietet auf 473 S. einen wertvollen und breiten Fundus an zusammengetragenen und selbst beigesteuerten Forschungsergebnissen und Trendzeichnungen zur Forschungsgeschichte (A: 1–214) und Analyse (B: 215–432) des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe.[32]

In der literarkritischen Frage bezieht der Vf. eindeutig Position für seinen Lehrer Rudolf Bultmann, dem er als dem Hauptträger/Vordenker alle vor und nach ihm zuordnet (so stehe auch Schnackenburg unter dem „maßgebenden Einfluß" Bultmanns [186]). Man wird ihm zustimmen müssen darin, daß all die literarkritischen Beobachtungen zum Johannesevangelium trotz eines gewissen Unbehagens über so manche literarkritischen Hypothesen und der Neigung, sich einfach dem Nächstliegenden, also dem Endtext zuzuwenden, nicht beiseitegeschoben werden dürfen. Die geschichtlichen Implikationen sind konstituierender Bestandteil des Gesamten und Abstraktion derselben führt nicht zur vollen Wahrheit des Evangeliums. Dazu führt aber die Annahme einer Grundschrift. Als solche, die von einer „aktualisierenden zweiten Hand gründlich bearbeitet wurde, könnte (sie) den literarischen Zustand des JohEv nur dann befriedigend erklären, wenn sie sich selbst in überzeugenderer Form vorstellte, als es tatsächlich der Fall ist" (200).

Woher stammt diese zweite Hand? Etwa aus einer johanneischen Schule? (208–214) Vf. steht einer solchen, heute schon fast einen sensus communis bildenden These, ablehnend gegenüber und plädiert für den „im übrigen bewährten Weg(en) der literarischen und historischen Kritik" (214). Entsprechend ist Teil B (Analyse) entwickelt: „Zunächst wird die von Joh 21 angezeigte, auf die Person des sogenannten Lieblingsjüngers (LJ) pointierte Redaktion (*LJ-Redaktion*), die erst der Zeit der Kanonbildung angehört, vom JohEv abgehoben (→ B 1). Der zweite Schritt, eine Analyse des *Prologs* zum JohEv, räumt ein begrenztes Recht zur Quellenkritik des JohEv ein und gibt als eine grundlegende Tendenz des JohEv bzw. seiner Grundschrift das Interesse an der Exklusivität der Christusoffenbarung zu erkennen (→ B 2). In einem dritten Schritt werden in weitgehender Übereinstimmung mit der seit jeher vorherrschenden Forschungsrichtung (→ A 6.3.3) der *antignostische Charakter und Anlaß* der JohBr dargetan und damit zugleich einzelne antignostische Elemente des JohEv näher bestimmt (→ B 3). Aus diesen drei Schritten ergeben sich die grundsätzlichen Beobachtungen sowie die einzelnen *Kriterien für die Durchführung der literarischen Analyse des JohEv* selbst (→ B 4). Diese Analyse kommt zu dem Ergebnis: Ein *Grundevangelium* aus der Zeit des ‚Aposynagogos', gegen Ende des 1. Jh.s verfaßt, diente in Auseinandersetzung mit den Juden der Sammlung und Befestigung der aus der Synagoge vertriebenen Christen; sein Thema lautet: Jesus ist der *Christus*. Dieses Grundevangelium wird im 2. Jh. auf die Auseinandersetzung mit den verschiedenen gnostischen Strömungen bezogen und dementsprechend von derselben Hand, der wir die JohBr verdanken, zum Evangelium umgestaltet und erweitert; dessen Thema lautet: *Jesus* ist der Christus (→ B 5). Da der Evangelist aus seinem antignostischen Interesse heraus Teile des Grundevangeliums umgestellt hat, ist dies Grundevangelium in seiner ursprünglichen Ordnung zu rekonstruieren (→ B 5.1). Abschließend folgen Überlegungen zur angemessenen *Interpretation* sowohl des Grundevangeliums als auch des Evangeliums (→ B 6)" (219).

Zusammenfassend darf man feststellen: Das exegetische Interesse am Johannesevangelium ist nach wie vor lebendig; sich abzeichnende Trends und Entwicklungsphasen bedürfen einer zähen Weiterverfolgung; der Methodenstreit wird weitergehen.

[30] **Aspects on the Johannine Literature**. Papers presented at a conference of Scandinavian New Testament exegetes at Uppsala, June 16–19, 1986. Ed. by Lars Hartman and Birger Olsson. – Uppsala: Almqvist & Wiksell International (1987). 133 pp. (Coniectanea Biblica. New Testament Series 18), kart. skr 112,00

[31] **Lieu**, Judith M.: **The Theology of the Johannine Epistles**. – Cambridge: Cambridge University Press 1991. XII, 130 S. (New Testament Theology), kart. £ 7,95 / US$ 10,95

[32] **Schmithals**, Walter: **Johannesevangelium und Johannesbriefe**. Forschungsgeschichte und Analyse. – Berlin/New York: W. de Gruyter 1992. X, 473 S. (ZNW Beiheft 64), geb. DM 168,00

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

Die Theologische Realenzyklopädie erscheint zügig. Der 22. Band enthält wiederum fundierte Artikel und Forschungsbeiträge.

Hingewiesen sei auf die Stichworte „Maleachi", „Manasse", „Mandäer". – Umfassend sind die Ausführungen über den „Manichäismus", die u. a. über das Anliegen und die Quellen des M. berichten. Manis Lebensgang, seine Bedeutung als Theologe und Künstler wird aufgezeigt, das manichäische Schrifttum eingehend vorgeführt. – Der Beitrag „Mann" behandelt u. a. die Männerfrage als Machtfrage und die männliche Frömmigkeit. – Kardinal „Manning" findet eine positive Würdigung. Der Artikel enthält aber einige Übersetzungsfehler, wenn es z. B. heißt, M. habe einen päpstlichen Bann gegen Newmans Absicht, nach Oxford zurückzukehren, durchgesetzt. Der Vf. würdigt den Einsatz von M. im Dockarbeiterstreit. Seine Bemühungen in dieser Angelegenheit hätten sehr dazu beigetragen, die Akzeptanz der Katholiken in der englischen Gesellschaft zu vergrößern. M. warte darauf, von der unverdienten Ver-

achtung, mit der er von einer undankbaren Nachwelt immer noch belegt werde, befreit zu werden. – Der Artikel „Marbach" berichtet über seine innerprotestantischen Kontroversen, geht aber nicht auf sein antikatholisches Schrifttum ein. – Das Stichwort „Marburg" informiert über die theologische Fakultät und ihre Stellung in den innerprotestantischen Kontroversen. In der Zeit des Kirchenkampfes wandte sich die Fakultät gegen die Einführung des Arierparagraphen. – Über das „Marburger Religionsgespräch" heißt es, daß die persönliche Begegnung von Zwingli und Luther zu einer Entzerrung des gegenseitigen Bildes geführt habe. – Leben, Werk und Wirkung des französischen Philosophen „Gabriel Marcel" würdigt V. Berning. – Von „Marcell von Ancyra" heißt es, daß der einpersönliche Gottesbegriff alle seine Schriften durchziehe. Hingewiesen wird auf seine Nachwirkung auf Athanasius und Gregor von Nyssa. Schleiermacher habe sich unwissentlich auf M. bezogen. – Fundiert ist auch der Beitrag über „Marcion" und die Marcioniten. Er bietet einen guten Einblick in die Forschungsgeschichte. – Leben und Lehre des Metropoliten „Marcus Eugenicus" und seine Bedeutung für das Florentinum wird eingehend dargelegt. – Der Artikel „Marheinecke" schildert seinen Anschluß an Hegel und seine Distanzierung von Schleiermacher. Es wird die Frage gestellt, ob M. nicht den Versuch unternommen habe, die altprotestantische Orthodoxie durch die Hegelsche Philosophie zu erneuern.

Für den katholischen Theologen ist der umfangreiche Beitrag „Maria / Marienfrömmigkeit" von besonderem Interesse. Er enthält einen exegetischen, kirchengeschichtlichen und dogmatischen Abschnitt.

Im ntl. Teil wird die Aussage des Glaubensbekenntnisses „Geboren aus Maria der Jungfrau" als ein „Theologumenon" ohne historischen Gehalt abgewertet.

Im kirchengeschichtlichen Abschnitt behauptet H. Grote (Konfessionskundliches Institut, Bensheim): Seit der Mitte des 5. Jh.s werde von Maria vorzugsweise in Verbindung zweier Termini gesprochen: Jungfrau und Gottesgebärerin (122). S. 125 schreibt er dagegen: Den Ehrentitel Immerjungfrau gebrauche schon Petrus von Alexandrien und Epiphanius von Salamis. Mangelnde konzilsgeschichtliche Kenntnisse dokumentiert er, wenn er S. 127 behauptet: „Es fehlte nicht viel und das Konzil von Basel hätte die immaculata conceptio endgültig definiert." Ein Blick in das Marienlexikon und das Stichwort „Basler Konzil" hätte ihn vor einer solchen Falschaussage bewahren können. Tatsächlich definierte das Basler Konzil am 17. September 1439 die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens. Über die Nachwirkung der Basler Immaculataentscheidung habe ich in der Festschrift für Erich Meuthen eingehend gehandelt. Mit Erstaunen liest man S. 135 den Satz: „Eine Anrufung der hl. Anna hatte Luther in den Mönchsstand geführt." Angreifbar erscheint mir auch das Urteil über die Mariologie des Erasmus von Rotterdam. Korrekturbedürftig sind die Aussagen von Grote über Sixtus IV.

Der dogmatische Abschnitt des Beitrags „Maria" stammt von Reinhard Frieling, dessen Stellungnahme zu Maria in den Worten von 1987 zum Ausdruck kommt: „Maria ist für uns tot, sie ruht jetzt hoffentlich in Gott bis zum Jüngsten Tag." F. erwähnt, daß von „Mariologie" erstmals 1602 bei Placidus Nigidius in der Summa Mariologiae die Rede ist. Leider nennt er nicht die Quelle dieser Erkenntnis. Der Name des Entdeckers H. M. Köster erscheint nicht einmal in der Literatur. F. leugnet in dem Beitrag die Verbindlichkeit der altkirchlichen ökumenischen Konzile und der lutherischen Bekenntnisschriften, wenn er schreibt: Darum haben evangelische Christen die Freiheit, etwa die Rede von der „immerwährenden Jungfräulichkeit" Marias heute als nicht verbindlich anzusehen, auch wenn davon beim Konzil von 553 und in lutherischen Bekenntnisschriften die Rede ist.

Den dogmatischen Abschnitt „Maria in katholischer Sicht" hat F. Courth abgefaßt. Er erinnert in seinem fundierten Beitrag an die Aussagen der frühen Konzilien über die jungfräuliche Gottesmutter. „Das Bekenntnis zur jungfräulichen Mutterschaft erhält im 3. Jh. im Osten und im 4. Jh. im Westen eine neue Dimension, indem man feiernd von der Immer-Jungfrau spricht." Courth hat auch den Abschnitt „Maria in der Orthodoxie" geschrieben. Nach ihm kann die Orthodoxie die Ökumene in dem Maße bereichern, als sie in das mariologische Gespräch ihre weite Perspektive einbringt, in der trinitarisches Glauben, Beten und Denken mit einem lebendigen Marienbild verbunden ist.

Der Artikel „Jacques Maritain" hebt seine Bedeutung für das Wiederaufleben des Thomismus und seine kritische Haltung zu nachkonziliaren Entwicklungen hervor. – Der Beitrag „Maroniten" verdient besondere Beachtung, weil er auch über die aktuelle Situation der Maroniten berichtet. – Eingehend ist der Beitrag über die „Marranen", d. h. die Juden in Spanien, die zum Christentum konvertierten. – Eine knappe aber informative Würdigung findet der französische Kirchenhistoriker „Henri-Irénée Marrou". – „Marsilius von Padua" wird als der bedeutendste Sozialtheoretiker des scholastischen Aristotelismus des Spätmittelalters bezeichnet. Mit seinem Namen verknüpfe sich der Defensor pacis. Er habe dem späteren Konziliarismus Argumente in die Hand gegeben, die Nikolaus von Kues und Dietrich von Niem zu nutzen wußten. Die Ausführungen über die Rezeption des Marsilius sind ergänzungsfähig. – „Martin von Braga" und „Martin von Tours" finden eine fundierte Darstellung mit guten Literaturangaben. – Der Beitrag „Martyrium" wird von der Religionsgeschichte, vom Judentum und vom Christentum her beleuchtet. – Der Artikel „Marx" informiert über Leben und Wirksamkeit und berichtet über die Auseinandersetzung mit dem Marxismus in Theologie und Kirche. – Die „Mauriner", ihre Geschichte und ihre Bedeutung werden fundiert dargestellt. – Von „Joseph Mausbach" wird seine moraltheologische und politische Bedeutung hervorgehoben. Die Fortsetzung seiner Moraltheologie durch G. Ermecke wird nicht erwähnt. – Von Kaiser „Maximilian" heißt es, daß er ein tief religiöser Kaiser war. Seine Haltung zum 2. Pisanum und zu Luther findet eine kurze Erwähnung. – Der Beitrag über „Maximus Confessor" zeichnet sich durch reiche Literaturangaben aus. – Leben und Werk von „Mechthild von Magdeburg" werden eingehend geschildert und ihre Nachwirkung aufgezeigt. – Umfangreich ist der Artikel über „Melanchthon". Sein literarisches Werk wird fundiert dargestellt. Seine Bedeutung für die Religionsverhandlungen auf dem Augsburger Reichstag wird eingehend gewürdigt. Die theologischen Differenzen zwischen Luther und Melanchthon werden nur kurz angesprochen. – Breitgefächert ist der Beitrag „Mensch". Er beleuchtet das Stichwort von der Religionsgeschichte, vom Alten Testament, vom Judentum und vom Neuen Testament. Die Ansichten über den Menschen in der Alten Kirche, im Mittelalter, von der Reformation bis zur Aufklärung, im 19. und 20. Jh. werden umfassend dargestellt. Ein systematisch-theologischer und ein philosophischer Abschnitt runden den Artikel ab. – Die Würdigung von „Sebastian Merkle" stammt von Dr. Christian Uhlig. Bei den Literaturangaben hätten die Zeitungsartikel durch wissenschaftliche Literatur ersetzt werden können, die nur teilweise notiert wird. – Hingewiesen sei auch auf die Beiträge „Michaelsbruderschaft" und „Michaelsverehrung". – Im Stichwort „Militärseelsorge" wird fast ausschließlich die evangelische Militärseelsorge behandelt. – Der umfangreiche Beitrag „Michelangelo" informiert über sein Leben und Werk und seinen Nachlaß. Hingewiesen sei auch auf das Quellenverzeichnis, das Werkverzeichnis, die Ausstellungskataloge, die Bibliographien und die Aufstellung der Einzeldarstellungen. – Der Band schließt mit dem Artikel „Minne".

Die Zahl der Druckfehler ist selten. S. 128 muß es heißen Engelbert statt Egelbert.

Der hohe Informationswert der TRE wird auch durch diesen Band wiederum bestätigt.

Freiburg Remigius Bäumer

Schweizer, Harald: **Sprachkritik als Ideologiekritik.** Zur Grammatikrevision am Beispiel von *QRB*. – Tübingen: A. Francke 1991. XII, 173 S. (THLI Bd 1), kart. DM 68,00

I. Mit seiner Studie zielt S. laut Untertitel auf eine Grammatikrevision ab, die gemäß des Obertitels den Effekt einer Ideologiekritik zeitigt. S. exemplifiziert seinen Revisionsvorschlag an der hebräischen Grammatik mittels einer Valenzuntersuchung zu *QRB*, einem „Element aus dem *Ausdrucks*inventar der Einzelsprache ‚Hebräisch'." (S. 8).

In der „Hinführung" (1., S. 1–9) legt S. in Fortführung seiner „Metaphorischen Grammatik" (ATS 15, 1981) und seines Arbeitsbuches zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation „Biblische Texte verstehen" (Stuttgart 1986, dort vor allem Kap. 3) in acht Punkten seine methodologischen Voraussetzungen dar.

Ausgehend von seiner Kritik am „Durcheinander von Termini" (1.1, S. 1f) bei herkömmlichen sprachlichen Beschreibungen des Verbs, begründet S. (1.2, S. 2) noch einmal rückverweisend (s. o. 1981 und 1986) seine „Entscheidung für ein Beschreibungssystem", das nun aus Optimierungsgründen auf die Unterstützung durch Computeranalyse zurückgreift (vgl. Literatur S. 2). Für eine „Valenzuntersuchung" (1.3, S. 2f) verweist S. auf die Beobachtung, daß ein und dieselbe konjugierte Verbform (hier *QRB*) unterschiedliche Satzkonstruktionen erzeugen kann. Hier könne man also postulieren, „daß die Verschiedenheit des Satzbauplans von unterschiedlichen Sememen [= Bedeutungen] des Verbs *QRB* herrührt" (S. 3). Bei diesem Postulat darf man es aber nach S. nicht kurzschlüssig bewenden lassen. Es sei vielmehr die „Eigenständigkeit von Ausdrucks- bzw. Inhaltsebene" (1.4, S. 3f) zu beachten, da zwischen beiden nämlich keine „Eins-zu-Eins-Relation" (S. 3) bestünde. Folglich

sei jede Annahme, man könne „von einer exakten äußeren Beschreibung zu einer sicheren Erfassung der Bedeutung kommen, im Sinn eines bruchlosen Übergangs vom Ausdruck zum Inhalt, ... von vornherein ein Holzweg ..." (ebd.). Methodisch irrig sei es dazuhin, mehrdeutige Ausdrücke durch Zuordnung semantischer Kategorien/Funktionen zu präzisieren (z. B. *b'*= in konkreten Präpositionalausdrücken unter Ausschluß der Möglichkeiten „temporalen" oder „instrumentalen" Verständnisses sogleich als „lokal" zu verstehen). Dieser Ebenenvermischung möchte S. durch die „Ausbildung der Sprachkompetenz" (1.5, S. 4f) wehren. „Wenn es schon keinen bruchlosen Übergang von der äußeren Seite sprachlicher Ausdrücke zu ihrer Bedeutung gibt – woher bezieht dann der Interpret sein Wissen? Offenbar aus drei Quellen ..." (S. 4). Neben der genauen Textbeobachtung (als erster Quelle) nennt S. dann (als zweite) die Anerkennung von „Autoritäten" durch den Interpreten. Priorität hat hier vor allem die Autorität der Sprachkompetenz der Teilnehmer einer Sprachgemeinschaft, „die ihre Sprachkompetenz, ihr Wissen um Zuordnung von Ausdrücken und Inhalten an mich weitergaben ..." (S. 5). Freilich fügt S. sogleich auch an: „Bei einer alten Sprache zeigt sich diese Sprachgemeinschaft eben etwas trocken: nicht mehr in aktuell gesprochener Kommunikation, sondern festgehalten in ... Wörterbüchern und Grammatiken und – im Fall des Hebräischen – in Form einer äußerst breiten Übersetzungstradition" (ebd.). Dieser zweiten Quelle, die S. als die „entscheidende" seines „Wissens" qualifiziert, folge als dritte diejenige, die „die Verwendung der Sprache in Kommunikationen" (ebd.) betreffe. An welche Quelle S. hier näherhin denkt, sagt er mit dem Hinweis auf ein „winziges Beispiel", daß nämlich eine „Negation ... zur Zeit Davids genauso die Funktion gehabt haben [dürfte] wie heute [, u. a. einen Gesprächspartner abzublocken] ..." (ebd.), auch sehr deutlich: „unser eigener, jahrzehntelanger Umgang mit Sprache, der zu vielen – vielleicht oft unbewußten – Erfahrungen geführt hat" (ebd.). Daraus ergibt sich für S. als weitere wichtige Konsequenz, bei Valenzuntersuchungen nicht nur die Dichotomie von „Ausdruck" und „Inhalt" in Betracht zu ziehen, sondern auch die Folgerung, daß „der Sprachgebrauch, die Sprachverwendung, anders gesagt: die pragmatische Dimension ..." (ebd.) hier hineinspiele. Deshalb führt S. die „Sprachverwendung als Kriterium" (1.6, S. 5f) ein. „Dieser Sprachverwendungsaspekt ist es, der in das Verhältnis von Ausdruck und Inhalt eingreift und der z. B. bewirkt, daß ein Objekt, das von einer Verbbedeutung eigentlich gefordert ist, auf der Ausdrucksseite nicht realisiert ist" (S. 6). Aus der Einführung des Kriteriums „Sprachverwendung" ergeben sich für S. als praktische Konsequenzen: (1) die Sinnlosigkeit der Kategorienopposition obligatorisch vs. fakultativ bezüglich der sprachlichen Ausdrucksseite, (2) die zwingende Annahme einer Reihe bestimmter Zusatzbedingungen auf der semantischen Ebene, wenn es um das Verstehen einer bestimmten Bedeutung (= Semem) geht (Zusatzbestimmungen = Aktanten), (3) die Notwendigkeit des Blicks für die Einmischung der aktuellen Sprachverwendung in das Verhältnis von Ausdruck vs. Inhalt, der allein erkennen lasse, was sprachlich ausgedrückt werden müsse und was unausgedrückt bleiben könne. Damit erachtet S. es (4) als erwiesen, daß Satzanalysen der Weiterführung durch Kontextanalysen bedürften, die ihrerseits die implizierten Kommunikationen und pragmatischen Funktionen aufzudecken vermöchten. Aus der (in 1.2–1.6) formulierten Kriteriologie zieht S. dann die „Folgerungen" (1.7, S. 6f). Dazu gehört es zwar, (1) „eine äußerlich greifbare Verb*form* zum Ausgangspunkt" (S. 6) für eine Valenzuntersuchung zu nehmen, aber deren eigentlichen Gegenstand, die Erhellung der „Einzelbedeutung (= Semem)" (ebd.), nicht aus dem Blick zu verlieren, weshalb eine solche Untersuchung „schwerpunktmäßig eine semantische" (ebd.) sei. Aus der semantischen Gewichtung folge (2) der Rückbezug einerseits auf die Syntax (restriktiv zu verstehen als Ausdruckssyntax) und andererseits auf die Pragmatik. Als (3), wenn auch nicht für die *QRB*-Untersuchung relevante Konsequenz, sei die Ausdehnung der Valenzuntersuchung auf die verblosen Nominalsätze zu ziehen. In den „Terminologischen Vereinbarungen" (1.8, S. 7–9) resümiert und präzisiert S. nochmals seine methodologischen Voraussetzungen. Seine Untersuchung folgt dem Beschreibungsmodell der „‚Komponentialanalyse' oder ‚Semanalyse'". (Beachtung der Relation und Konjunktion bzw. der Relation und Disjunktion von Lexemen; Annahme von mehreren Semen, die durch ein Lexem manifestiert werden.) Ferner impliziere dieses Beschreibungsmodell die drei unterschiedlichen Ebenen, von Ausdruck (Ausdruckssyntax), von mit der Ausdrucksseite assoziierten Einzelbedeutungen = Sememe sowie diejenige, auf der sich die Sememe als eine Bündelung von Semen zu erkennen gaben. Unabdingbar sei darüber hinaus die Einbeziehung der Beobachtungen zu den Aktanten „(traditionell bekannt als Subjekt, Objekt, Dativobjekt ...)", da eine Prädikation über die Verbbedeutung hinaus auch von einem oder mehreren dieser Aktanten bestimmt werde. Dazuhin sei schließlich auf die Topologie und die Chronologie zu achten, da sie „die unabdingbare Voraussetzung unseres Denkens und Sprechens" (S. 8) seien.

Die Durchführung der Studie entspricht strikt dem programmatischen Entwurf.

Die „Konstituierung der Textbelege" (2., S. 11–33) bietet transkribiert die *QRB*-Belege im syntaktischen Verbund ihres jeweiligen Satzes nach der Reihenfolge der biblischen Belegstellen. „Kommentarlos" (S. 11) fügt S. noch die Übertragungen nach Buber-Rosenzweig hinzu. In der „Ausdrucks-SYNTAX" (3., S. 35–109) erarbeitet S. „Grundzüge einer ausdruckssyntaktischen Grammatikbeschreibung" (3.1, S. 36f), wobei er sich computergestützter Analysen bedient, deren Möglichkeiten und Grenzen, vor allem aber ihre Präzision er herausstellt. Anhand morphologisch orientierter Untersuchungsmodelle (3.1.2–3.1.9, S. 37–50) ergeben sich „Syntaktische Wortgruppen" (3.1.10, S. 50–56), die „Syntaktische Typen im *QRB*-Korpus" (3.2.1, S. 56–58) erkennen lassen. Diese Typen werden tabellarisch dargestellt (S. 58–110) und bereiten so die Weiterführung der Untersuchung für die „Semantische Beschreibung und Auswertung" (5., S. 113–130) vor, der jedoch eine kurze methodologische Zwischenreflexion vorausgeschickt wird (4., S. 111f), in der S. nochmals auf die Bedeutung von Semantik und Pragmatik als Analysebereiche für die Valenzuntersuchung hinweist. In der semantischen Beschreibung gelangt S. zu vier „Grobbedeutungen" (S. 113), näherhin bezeichnet als I. „Ortsveränderung", II. „Transport", III. „jemandem bereitstellen" IV. „opfern". Eine „Tabelle für Semantik und Pragmatik" (5.1, S. 114–117), in der die jeweiligen Aktanten und Sememe eingetragen sind, läßt nach S. bereits „hinter den vier semantischen Grobbedeutungen 21 pragmatische Einzelbedeutungen zum Vorschein ..." kommen. Nach Gruppen getrennt werden erst die Belege ohne Leerstellen und textdeiktische Bezüge (5.2, S. 117–125) und dann mit textdeiktischen Bezügen und Leerstellen (5.3, S. 125–128) untersucht. Abgerundet wird die semantische Beschreibung und Auswertung durch Beobachtungen zur Realisierung des 1. Aktanten (5.4, S. 129f) und zu den beiden nominalen Verbformen von *QRB* (Partizip und Infinitiv) (5.5, S. 130).

Die Punkte 6. bis 8. sind jeweils mit „Pragmatik" betitelt, jedoch spezifiziert nach „Textgrammatik" (6., S. 131–142), „Textlinguistik" (7., S. 143–153) und „Textpragmatik" (8., S. 155–162). Über die Semantik hinausführend wird in der Textgrammatik auf den „literarischen Kontext" (S. 131) zurückgegriffen mit dem Ziel, entweder eine Bestätigung der semantischen Beschreibungen zu gewinnen oder textgrammatische Bedeutungserweiterungen festzustellen. Mit der Textlinguistik erhofft sich S. die Aufdekkung analytischer *„Begleitinformationen"* (S. 143), die auf den vorausgegangenen Ebenen der Untersuchung noch unerkannt blieben. Solche Begleitinformationen sieht er in stilistischem Sprachgebrauch und in Verschiebungen enthalten. Auf der Basis der in der Textlinguistik zutage getretenen Begleitinformationen ermöglicht nach S. dann die Textpragmatik, „ein Bild vom Autor, seinen Intentionen und Motiven, seiner Sichtweise seines Textadressaten zu entwerfen" (S. 155). Anhand einer Liste erkennbarer „Autorintentionen bzw. Hörerwirkungen" (8.1, S. 155f) bespricht S. dann einzelne Textbelege (8.2, S. 156–162).

Die Studie schließt mit der Beschreibung der *QRB*-Belege im Dtn (9., S. 163–167), ihrem ursprünglichen Ziel, unter Berücksichtigung der bisher gewonnenen Gesichtspunkte (als Anhang fügt S., S. 168–172, noch eine Buchbesprechung von Bauer, L., Introducing Linguistik Morphology. Edinburgh 1988 unter dem Titel „Zur Zwiespältigkeit traditioneller Morphologie" an). S. 173 bietet ein knappes Literaturverzeichnis von 13 Titeln (davon vier eigenen).

II. Die Studie ist in dreifacher Hinsicht begrüßenswert und diskussionswürdig. Sie konkretisiert (1) den von S. 1981 vorgelegten Entwurf der „Metaphorischen Grammatik" mit dem Dreischritt Syntax (= Ausdruckssyntax), Semantik und Pragmatik an einem bestimmten Belegkorpus (*QRB*) und ermöglicht somit über die mosaikartigen Ergebnisse aufgrund damaliger einzelner Analysebeispiele hinaus ein geschlosseneres Bild dieses Grammatikmodells. Dazuhin wird dasselbe durch die Differenzierung des Bereichs Pragmatik in Textgrammatik, Textlinguistik und Textpragmatik deutlich fortgeschrieben und präzisiert. Damit erfüllt S. (2) ein seit dem Beginn der 70er Jahre in der Sprachwissenschaft immer deutlicher artikuliertes Desiderat, die Isolierung grammatischer Regularitäten als eines Teilaspektes sprachlichen Verhaltens durch die Einbeziehung anderer Bereiche der Linguistik zu überwinden. Insofern leistet S. in der Tat mit seiner Studie einen paradigmatischen Beitrag zur Grammatikrevision (vgl. Untertitel der Studie). Der Bibelwissenschaftler *qua* Theologe wird (3) zustimmend S.s Plädoyer für die Einbeziehung der Semantik und Pragmatik in ein Grammatikmodell registrieren, sofern damit ein breiterer und überprüfbarerer Zugang zu den Inhalten biblischer Texte angestrebt wird, vergrößert sich doch dann für einen theologischen Interpreten einerseits das Maß textadäquater Exegese, wie sich andererseits die Gefahr einer „Eis-egese" verringern kann. Sofern ein Bibelinterpret computergestützt arbeitet, wird er S. auch für die vielen Anregungen auf diesem Gebiete dankbar sein. S. schärft dem fachgelehrten Leser erneut für die Eigenständigkeit der Ausdrucks- und Inhaltsebene von Texten und damit für das Fehlen einer „Eins-zu-Eins-Relation" (S. 3) zwischen beiden den Blick. Dazuhin verdient S.s Feststellung, wonach es „keinen bruchlosen Übergang von der äußeren Seite sprachlicher Ausdrücke zu ihrer Bedeutung gibt" (S. 4), nur nachdrückliche Zustimmung. Den fachkundigen Leser irritiert es jedoch, wenn er liest, daß er sein Wissen als Interpret über die genaue Textbeobachtung und -beschreibung hinaus (als erster Wissensquelle) vor allem aus einer zweiten, „Autoritäten" genannten Quelle beziehen muß, Autoritäten, die sich bezüglich des Hebräischen in „dickleibigen Wörterbüchern und Grammatiken und ... in Form einer äußerst breiten Übersetzungstradition" (S. 5) verkörpern. Diese Irritation entsteht beim Leser nicht deshalb, weil er diese Autoritäten etwa nicht gelten ließe, sondern weil es gerade sie sind, die S. z. T. massiv kritisie-

ren und revidieren zu müssen glaubt, weshalb er natürlich die Angebote dieser Autoritäten aufzunehmen oder zu verwerfen für sich in Anspruch nimmt, nichtsdestoweniger sie aber dennoch als die „entscheidende" Quelle bezeichnet. Überzeugend wirkt dies nicht, eher zwiespältig. Vermutlich ist auch S. selbst nicht vollends überzeugt. Denn liest man seine Studie aufmerksam, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die dritte Quelle, „die Verwendung der Sprache in Kommunikationen", für S. [erlaubt sei die Fortführung des Bilds] am kräftigsten sprudelt. Wiewohl die Annahme S.s von der Einwirkung der Sprachverwendung auf die überlieferten biblisch-hebräischen Texte zutreffend sein mag, so ist es doch ein anderes, weit schwierigeres Unterfangen, solche Einwirkungen durch Analyse und entsprechende Kriterien auch aufzudecken, zumal bei Texten einer „toten Sprache". Fragen muß man in diesem Zusammenhang auch nach S.s Verständnis von „Sprachkompetenz". Da er wohl kaum eine solche für Althebräisch meinen kann, ist eher an seine als Sprachteilnehmer des Deutschen zu denken, was er auch einzuräumen scheint, wenn man liest, daß „unser eigener, jahrzehntelanger Umgang mit Sprache" (S. 5) eine wasserführende Ader der dritten Wissensquelle bildet. Eine derartige „Wissensquelle" scheint jedoch weit weniger den Gefahren der „Eis-egese" wehren zu können als die „Quellen" eins und zwei.

Bei der Lektüre der Durchführung des Programms (Ziff. 2.–8.) findet der Rez. seine Vermutungen auch bestätigt. Während S. in der Ausdrucksanalyse überzeugt, in der Semantik zu bemerkenswerten Bedeutungsdifferenzierungen gelangt, nimmt der Grad der Überprüfbarkeit in den folgenden Analysebereichen zunehmend ab. Man wünschte sich ja sehr, zu solchen Ergebnissen zu kommen, wie S. sie dort erzielt, nur bleibt der starke Verdacht, daß sie mehr auf der persönlichen Sprachkompetenz des Autors als auf dem Althebräischen basieren. Dieser Verdacht besteht vor allem hinsichtlich des von S. erzielten Effekts der „Ideologiekritik", wie er sie besonders in der Textpragmatik an einzelnen Textbeispielen aufgedeckt zu haben wähnt. Hierfür möge *pars pro toto* nur der Hinweis auf Ex 40,14a genügen. Dort nämlich „eine 3. Ebene einer autoritären Beziehung gefunden [zu haben], die zwischen Textproduzent und Textrezipient ..." (S. 159) besteht, leuchtet einem unvoreingenommenen Leser kaum ein. Trotz dieser Kritik stellt die Studie S.s einen wertvollen Beitrag zur Interpretation biblischer Texte dar, weil sie konsequent die traditionellen Bereiche der Grammatik erweitert und (2) dort, wo sie, wie gezeigt, weniger überzeugt, die Gründe für diesen Mangel erkennen läßt. Das dient sowohl der Operationabilität der Studie als auch dem Fortschritt in der Grammatikforschung des Althebräischen. Für beides gebührt S. Dank und wissenschaftlicher Respekt. Man kann der Studie nur viele Leser und konstruktive Kritiker wünschen.

Aachen Johannes P. Floß

Zuckerman, Bruce: **Job the Silent.** A Study in Historical Counterpoint. – New York/Oxford: Oxford University Press 1991. IX, 294 S., geb. £ 26,00

Wie war es möglich, daß nach Jak 5,11 die Geduld das Bild Ijobs geprägt hat, wo er doch im weitaus größten Teil des atl. Buches als ungeduldiger Rebell gegen Gott dargestellt wird? Offensichtlich hat sich im Zuge der Rezeptionsgeschichte eine Tendenz durchgesetzt, Ijob orthodox als frommen Dulder zu vereinnahmen. Die hier anzuzeigende hochinteressante Studie versucht die komplexe, selbst schon von konkurrierenden Gesamtdeutungen durchzogene Entstehungsgeschichte des Ijob-Buches bis hin zum kanonischen Endtext durch phantasievoll herangezogene „Kontrapunkte" zu erhellen. Die wichtigste Analogie, von der her Z. seine Ijob-Theorie inspirieren läßt und die dem Buch seinen Titel gegeben hat, ist eine jiddische Kurzgeschichte: Bontsye Shvayg („Bontsye, der Schweiger"), die Y. L. Perets (1851?–1915) im Jahre 1894 in Warschau veröffentlicht hat. Der Text in Jiddisch findet sich zusammen mit einer englischen Übersetzung im Anhang (182–195). Die Kenntnis dieser Erzählung bildet die Grundlage zum Verstehen des ganzen Buches, da die Argumentation im Blick auf Ijob mit der Deutung von Bontsye ständig verschachtelt wird; daher soll sie kurz nacherzählt werden:

Bontsye ist gestorben, ein Tod, den in dieser Welt niemand registriert, ein Niemand ist erloschen, einer aus dem Schtetl, ein armer, elender Jude. Ganz anders im Himmel! Die Nachricht von Bontsyes Tod macht Furore und löst fieberhafte Aktivität aus. Eilig wird ein himmlisches Gericht einberufen. Eine reine Formsache – denn Bontsye hat etwas vollbracht, was kaum einer, nicht einmal Hiob konnte: er hat sein ganzes Leben lang geschwiegen. Der Verteidigungsengel erzählt die traurige Biographie dieses Menschen nach: wurde er auch lieblos mißhandelt, er hat geschwiegen, widerfuhr ihm bitteres Unrecht, er hat geschwiegen, haben ihn auch Frau und Kinder verraten und undankbar hinausgeworfen, haben ihm die Räuber oder sein Vorgesetzter auch alles genommen, ja ist selbst das kleine Glück durch die Härte des Schicksals zerbrochen, lag er zuletzt bettelarm im Armenhospital, er hat geschwiegen und seinen Mund nicht aufgetan. Die Erzählung des Verteidigungsengels macht Eindruck; der Staatsanwaltsengel stellt nur fest: „Hat er geschwiegen, so will ich auch schweigen." Der vorsitzende Richter spricht nun das Urteil: „Weil du auf Erden geschwiegen hast bis zuletzt, gehört dir alles, ja alles im Himmel. Du darfst dir wählen, was du willst." Darauf erwidert Bontsye – ungläubig: „Was ich wirklich gerne möchte ist jeden und jeden Morgen ein warmes Brötchen mit frischer Butter." Die himmlischen Engel senken verschämt ihren Kopf, und der Staatsanwaltsengel bricht in Gelächter aus.

Z.s Gedankengang zerfällt in zwei Teile mit je sieben Abschnitten:

Im ersten Teil (34–84), der auch für die Yiddistik von hohem Interesse sein dürfte, wird die Erzählung von Perets interpretiert. Nach Z. ist sie als „parody of piety" (44) gemeint, als eine wachrüttelnde Persiflage der jüdischen Haltung angesichts von Pogromen der Zeit: der Schweiger ist „the ultimate fool" (47). Diese Deutung ist umstritten. Meist wurde Bontsye als positive Darstellung der Tugenden frommer jüdischer Kreise (miß-)verstanden. Nach den Schrecken des Holocausts wurde die Erzählung sehr kritisch fortgeschrieben oder aber (fast zynisch) als zeitlos gültige Wahrheit umgedeutet. Diese (Miß-)deutungen sind für Z. wichtig. Sie geben ihm ein Modell dafür ab, wie es auch dem Dichter des Ijob-Gedichtes erging.

Im zweiten Teil (85–179) versucht Z. aufzuzeigen, daß auch der poetische Teil (Ijob 3–42,6 in seinem Grundbestand) eine Persiflage darstelle, eine harte Parodie auf eine ältere, heute nicht mehr erhaltene Volkssage von einem gehorsamen Dulder (vergleichbar Abraham in der Aqedah-Erzählung Gen 22). Die jeweiligen satirischen Techniken des Dichters werden durch Vergleiche mit altorientalischen Materialien herausgearbeitet. Es zeigt sich immer wieder, daß der Dichter die gängigen Rollen bewußt auf den Kopf stellt: z. B. wird im Alten Orient geklagt, um einen Gott zu einem gnädigen Eingreifen zu bewegen: „Schau auf mich, Gott!" Der Dichter dreht dies um: „Schau auf Gott, Mensch! Wie kann der eine moralische Instanz sein, der solches zuläßt?" Oder als „juristische Parodie" verlasse Gott den Richtersitz und gehe auf die Anklagebank. Er werde nicht als Helfer angerufen, sondern als Prozessgegner (Ijob 31,35). So erweise sich auch Ijob 19,23–25 als Satire: der „Erlöser" sei nicht Gott selbst, sondern ein anderer Gott, der Macht gegen Gott habe; aber einen solchen Gott könne es gar nicht geben; es handele sich um eine verzweifelte Täuschung, um ein bloßes Phantom, was beim Erscheinen Gottes (Ijob 38–42) deutlich werde: Ijob stehe allein; da sei kein Erlöser (114ff). Ebenso werde das Todesmotiv – kein atl. Buch sei so sehr „death-oriented" (118) wie Ijob – parodiert, indem jede Hoffnung auf Auferstehung und Leben nach dem Tod abgewiesen werde. Auf dieser Grundlage sowie von anderen parodistischen Elementen her wie z. B. Hymnen, die Negatives preisen (z. B. Ijob 12,13–25), bestimmt Z. die Gattung des Ijob-Gedichtes insgesamt als „Parodie". Diese satirische Poesie aber habe ihren Zeitgenossen theologisch „schwer im Magen gelegen". Als Produkt eines Genies sei es zwar quasi-kanonisch konserviert worden, sei jedoch – wie Bontsye Shvayg – mit Hilfe zahlreicher Techniken „entschärft" worden, z. B. durch größere korrigierende Zusätze und Einschübe (das Lied von der Weisheit [Ijob 28], die Elihu-Reden [32–37] sowie schließlich den jetzigen Rahmen [1,1–2,12; 42,7ff], der jünger sein soll als das Gedicht) oder durch kleinere orthodoxe Fortschreibungen, Einfügungen und Textänderungen (vgl. paradigmatisch Ijob 13,15, wo der hebräische Text lautet: „Ich warte nicht (*l'*) auf ihn", was aber umgeändert wird in: „Ich warte auf ihn (*lw*)" [vgl. 170ff]). Diese Tendenz habe sich in den antiken Übersetzungen sowie im Testament Hiobs fortgesetzt. Beispielsweise hat Hiob in LXX (in Ergänzung zu 42,17) eine jüdische Genealogie erhalten, die ihn über einen gewissen Jobab mit Esau und schließlich mit Abraham blutsverwandt macht.

Im Schlußkapitel („The Joban Fugue") zeichnet Z. mit viel ästhetischem Feingefühl die Funktionsweise einer Fuge nach und überträgt diese musikalische Metapher auf Ijob: das Buch ist eine Fuge, in der ein Grundthema kontrapunktisch durchkomponiert ist.

Die Arbeit von Z. beeindruckt durch die Fülle der Aspekte und Texte, die sie zusammenklingen läßt: von den altorientalischen Ijob-Parallelen, über die biblischen Entsprechungen, über die zwischentestamentliche (Qumran eingeschlossen, über 11QtgJob hat Z. besonders intensiv gearbeitet) und rabbinische Literatur, über mittelalterliche Ausleger bis zu neuzeitlichen Analogien. Der umfangreiche Anmerkungsteil (197–282), ein Autorenindex und ein Verzeichnis der antiken Quellen machen deutlich, wie virtuos Z. das Interpretationshandwerk versteht. Die Lektüre seiner Analysen gleicht dem spannenden, abwechslungsreichen und erhellenden Hören einer „Symphonie". Wie gekonnt er sowohl in der Parodietechnik des Gedichtes als auch in den antiparodistischen Umdeutungen Ijob und die Analogien aus „Bontsye Shvayg" zusammenführt, verschlingt und verzahnt, das ist verblüffend. Z. muß als einer der Hauptvertreter der gegenwärtig recht beliebten Deutung Ijobs im Sinne einer Parodie gelten.

Dennoch bleiben Rückfragen, Zweifel z. T. an Details oder Probleme mit Hilfsannahmen, z. B. daß die jetzige Rahmenerzählung

eine ältere Volkssage abgelöst habe und zu den jüngsten Teilen des Buches gehöre; dies lasse ich aber jetzt beiseite und melde Zweifel an der Hauptthese des Buches an, daß sich die einzelnen Teile des Ijob-Buches zueinander verhalten wie Parodie und Entschärfung. Mag die Gattungsbezeichnung „Parodie" für die Erzählung von Perets zutreffen, für das Ijob-Gedicht überzeugt sie mich nicht. Daß hier die Rollen verdreht sind, daß die Gedanken in theologische Extreme führen, daß dem Leser außerordentliche Härten zugemutet werden, das alles soll nicht bestritten werden, nein, das hat Z. eindrücklich aufgezeigt. Aber ist das notwendig als Satire zu deuten oder führt nicht der ungeheure Problemknoten des Buches in solche Extreme? Ist der Umstand, daß alles auf den Kopf gestellt wird, nicht vielmehr von der Sache des Hiobbuches her angemessen? Der Umgang mit der Kategorie „Parodie" scheint hochproblematisch; um Satire richtig zu verstehen, muß man sehr genau wissen, wer was wo gesagt hat, sonst bleibt das ganze Interpretationsgefüge zumindest in der Schwebe. Der von Z. so genannte „Osimander-Effekt" (60f), wonach unverstandene Satire zu grotesken Fehldeutungen führt, kann auch umgekehrt funktionieren, nämlich so, daß ein vermeindlich satirischer Text ernst gemeint ist. Wer dann glaubt, die Satire zu „durchschauen", der ist gerade auf dem Holzweg und hat sich den Zugang verstellt. Nimmt man an, daß der Dichter nicht den Gott und den Hiob des Rahmens voller Ärger ironisieren und persiflieren wollte (bzw. umgekehrt), sondern vielmehr nachzeichnen wollte, wie ein leidender Mensch zu einer solchen Haltung geführt werden kann: „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, gelobt sei der Name des Herrn" (2,10), dann erscheinen Z.s Folgerungen aus seinen guten Beobachtungen sehr fragwürdig.

Mainz Manfred Oeming

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), geb. DM 168,00

Mit seinem Werk „Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit" legt Michael Mach eine Studie vor, die auf der Grundlage seiner 1987 von der Univ. Tel Aviv angenommenen Diss. geschrieben wurde. Bei der Neubearbeitung für die nun vorliegende Druckausgabe verzichtete Vf. einerseits auf methodische Diskussionen und auf die Ausführungen zu Philo, fügte aber andererseits weitere Quellen seiner Untersuchung hinzu.

Die Einleitung (1–9) beschreibt zunächst die Ambivalenz des Engelglaubens für das Judentum als monotheistischer Religion. Bei der Rezeption fremder Traditionen und Mythen können Engel zwar an die Stelle der fremden Götter treten und so eine wichtige Funktion für die Bewahrung der Einheit Gottes erfüllen; wenn sie statt diesen vor Menschen erscheinen, wird zudem auch die Problematik der Transzendenz-Offenbarung gelöst. Da aber Engel im menschlichen Denken an Gottes Statt treten und sogar das Objekt menschlicher Verehrung werden können, beinhaltet diese Vorstellung nicht nur eine Antwort auf theologische Fragen, sondern wirft gleichzeitig neue Probleme auf. Gerade diese Gefährdung des Monotheismus ist es, die die Zurückhaltung der Bibel gegenüber dem Engelglauben verständlich macht, und es gilt zu erklären, aus welchen Gründen es dann in den außerkanonischen Werken des Frühjudentums zu einem Aufschwung des Engelglaubens gekommen ist.

Kap. 1 widmet Vf. dem biblischen Engelglauben (10–64). Ziel ist jedoch nicht die Darstellung der historischen Entwicklung desselben; vielmehr soll in synchroner Betrachtungsweise aufgezeigt werden, welche Überlieferungen dem antiken Leser vor Augen standen und an welche Vorstellungen die frühjüdische Angelologie anknüpft. Grundsätzlich sind für das AT zwei verschiedene Konzeptionen zu unterscheiden: die des „himmlischen Rates" und die des „Boten Gottes". Im „himmlischen Rat" (16–37) – einem Sammelbegriff für verschiedene Begriffe wie z. B. *qedushim*, *b^{e}ne elohim*, *z^{e}ba ha-shamayim*, *kerubim*, *serafim* (vgl. u. a. 1 Kön 22,19; Jes 6,1–2; Dan 7,10; Hiob 1.2; 38,7) – erscheinen „Wesen, die Gott vor seinem Ort dienen" (14); sie sind Gott nahe und doch deutlich von ihm geschieden. Mit Menschen haben sie in der Regel keinen Kontakt. Zu diesem Vorstellungsbereich gehören weiter die Überlieferung von den Völkerengeln sowie die Verbindung des himml. Hofstaates mit den Sternen. Die Stellung der Bibel zum Konzept des Hofstaates ist ambivalent. „Neben scheinbar neutralen Schilderungen stehen Texte, die sich als eine gewisse Kritik auffassen lassen" (21): Die Wesen des Hofstaates, deren Namen meist aus dem paganen Umkreis Israels genommen wurden, werden zu Lob und Preis Gottes aufgefordert und erfahren gewissermaßen eine Degradierung (vgl. Ps 89,6–9; Ps 29,1.10; Ps 97,7.9).

Der Bote (*mal'akh*) (37–51) wirkt dagegen in der Sphäre der Menschen. Da er in menschlicher Gestalt auftreten kann, ist er nicht immer deutlich als Engel erkennbar. Er fungiert als Vermittler zwischen Gott und den Menschen, erscheint namenlos, merkwürdig unbestimmt, ohne „göttliche Sphäre" (38). Problematisch bei den biblischen Texten ist, daß nicht immer zwischen Gott und seinem Boten deutlich unterschieden wird. Der Bote kann Gottes Botschaft in der 1. Pers. Singular übermitteln (vgl. Gen 16,10; Gen 22,11); gelegentlich berichtet die Bibel das gleiche Ereignis zweimal, wobei sie in der einen Erzählung Gott, in der anderen einen Boten nennt. Schließlich kann der Mensch den Boten Gottes sogar mit Gott identifizieren (Gen 21,17; Ri 13,22).

Bereits innerhalb der biblischen Traditionen kommt es zu einer Verschmelzung dieser beiden Konzeptionen (52–56): Mitglieder des Hofstaates können die Funktionen und Attribute des Boten übernehmen: der *mal'akh* wird – seiner eigentlichen Botenfunktion entledigt – zu einem Teil der himmlischen Schar (vgl. u. a. Ps 103,20ff; 148,1f; Ps 91,11; Sach 12,8). Da der Bote gewissermaßen zu einem heiligen Wesen wird, kann er nun auch Motive aus Berichten vom Einbruch des Göttlichen in die Welt an sich ziehen; die Angelophanie übernimmt Züge der Theophanie (vgl. u. a. Ri 6,23; Dan 10,19 [56–60]). Eine allgemeine Auflistung von „Funktionen der Engel in der Bibel" (60–63) sowie eine knappe Zusammenfassung (63f) schließen dieses Kap. ab.

Die „Entstehung einer griechisch-jüdischen Terminologie für die neue ‚Angelologie'" behandelt Vf. in Kap. 2 (65–113). Die Verschmelzung zwischen den beiden angelologischen Konzeptionen des himmlischen Rates und des Gottesboten findet ihre Fortsetzung in der LXX: Der griech. Terminus ἄγγελος dient sowohl der Übersetzung der unterschiedlichen Termini, die den „Hofstaat" bezeichnen als auch der Benennung des *himmlischen* Boten Gottes (73–86); an Stellen, wo *mal'akh* dagegen einen *menschlichen* Boten bezeichnet, greift LXX auf andere Begriffe zurück (86–89). Im griech. Sprachgebrauch ist somit aus der „Funktionsbezeichnung ἄγγελος ... eine Wesensaussage" (69) geworden (vgl. u. a. Gen 6,2.4; Ps 8,5f; Ps 138,1 [= LXX 137,1]; Ps 97,7 [LXX 96,7]; Dtn 32,43; Hi 38,7). Gerade da, wo die Unterscheidung zwischen Gott und seinem Boten im biblischen Text unscharf ist, trennt LXX klar (vgl. Ex 23,22; Ex 33,2; Ri 2,1 u. ö.) (89–95). Mit einer Darstellung der Angelologie der Daniel-LXX (99–105) sowie der Hiob-LXX (105–113), in der sich diese Tendenz ganz deutlich zeigt, schließt Vf. dieses Kap.

Nachdem so in Kap. 1 und 2 die Voraussetzungen für die frühjüdische Entwicklung der Angelologie aufgezeigt wurde, kommt Vf. in Kap. 3 „Die Entwicklung des jüdischen Engelglaubens außerhalb der Bibel" (114–278) zum eigentlichen Hauptteil seiner Arbeit. Aufgrund der breiten Streuung der Motive im außerkanonischen vorrabbinischen Schrifttum wählt M. eine summarische Behandlung der Dokumente; diese soll es ihm ermöglichen, Entwicklungslinien aufzuzeigen (127ff). Als zentrale Tendenzen sind die „wachsende Erhabenheit des Engels" zu beobachten (127) und der zunehmende „Fremdeinfluß auf die Ausgestaltung der Engel-Erzählungen" (128). Als Hintergrund und Folie für die Ausdifferenzierung der Angelologie, die im Gegensatz zum biblischen Schrifttum in der außerkanonischen Literatur des Frühjudentums breiten Raum einnimmt, verweist Vf. auf die apokalyptische Bewegung (114–123). „Die Lösung für seine pessimistische Weltsicht sieht der Apokalyptiker nicht nur in Gottes Eingreifen am Ende der Tage ..., sondern auch in der gegenwärtigen Möglichkeit des Verkehrs mit der himmlischen Welt" (123). Gott ist nicht – so der Grundtenor früherer Darstellungen – immer „‚transzendenter', also unerreichbarer, geworden ... Vielmehr weiß sich der Apokalyptiker Gott näher als seine Umwelt" (124). Mit dieser Zuwendung zur himmlischen Welt, die dem Apokalyptiker bis zum endgültigen und definitiven Eingreifen Gottes als eine Art Gegenwelt dient, kommt es zu jener „enormen Entfaltung der Engelvorstellung im außerbiblischen Schrifttum" (123). Durch die „*Communio sanctorum*" (133), „die Möglichkeit des Kontakts zwischen Mensch und Engel" kann man „die Entfaltung des Engelglaubens jener Zeit als das Herabziehen des Göttlichen in die Welt betrachten" (132); „durch die Hilfe der Engel werden Gottes Attribute wieder in die Welt hereingeholt" (133). Unter der Überschrift „Gemeinschaft der Engel mit den Menschen" entfaltet Vf. so die wesentlichen Aspekte der vorrabbinischen Angelologie (132–255): Grundlegendes Attribut der Engel ist deren Weisheit (vgl. u. a. äHen 106,7; 4Q400 2, 1; 4Q403 1 i 31; Tob 6.11; 12,12–15 u. ö. [133–142]). Diese bildet den Hintergrund für die Figur des *angelus interpres*, der dem Apokalyptiker bei seiner Himmelsreise die Bedeutung des Gesehenen und Erlebten erschließt. (äHen 21,5; 4 Esr 5,38 [142–144]). Verwandt damit ist die Vorstellung des Engels als ständigem Begleiter des Frommen, die in Gen 24 ihre Wurzel hat und somit nicht nur „in der Apokalyptik zu Hause" ist. Vermutlich ist bei diesem Motiv mit paganen Einflüssen zu rechnen (vgl. Tob 5,22; Bel et Draco V. 32ff [142–148]). Daneben erscheinen Engel auch in der Funktion des Totenführers, der die Seele der Toten im Jenseits geleitet, ein Motiv für das auf griechische Ursprünge verwiesen werden muß (vgl. THiob 52,2ff; TAbr 7ff [148–159]).

Die Gemeinschaft mit den Engeln, die zunächst ein besonderes Gut war, das nur wenigen Auserwählten wie Henoch oder Abraham zuteil wurde, wird zur eschatologischen Hoffnung für die Gerechten generell (SapSal 3,1.6; 5,5.15f [vgl. 159–163]); schließlich können die Gerechten sogar in Engel (äHen 71,11; 11QMelch 2,10; syrBar 51,1ff) bzw. in Sterne (äHen 104,2; AssMos 10,9) verwandelt werden (163–173).

Für die Gemeinde von Qumran spielt darüber hinaus die Vorstellung einer präsentischen Gemeinschaft zwischen Engeln und Menschen eine bedeutende Rolle (209–216). Der Beter weiß sich in die Gemeinschaft der Engel aufgenommen; „aufgrund jener Gemeinschaft mit den Engeln kann er sich selbst dieselbe Weisheit zusprechen, die den Engeln zukommt" (1QH 2,13 [210]); gemeinsam mit den Engeln verkündet er den Lobpreis Gottes (1QH 11,9ff; 1QH 3,19–23). Während dieses Motiv des Gotteslobs bereits biblische Wurzeln hat, ist die Vorstellung der priesterlichen Amtsausübung der Engel im himmlischen Tempel eine Neuerung (TLev 3,2ff; 4Q405 20 ii 21–22; [217–240]). Die Entsprechung des irdischen Gottesdienstes zum himmlischen begründet und legitimiert das Tun des irdischen Priesters (Sir 50,6f; TLev

8,2ff; Jub 31,14 u. ö. [237–239]). Darüber hinaus hat der Apokalyptiker aber auch die Möglichkeit, in der Vision am himmlischen Gottesdienst teilzunehmen und, da er Gott mit den selben Worten preist wie die Engel, an deren Lob und Gottesdienst zu partizipieren (äHen 71; THi 48,3 [239–240]).

Wichtige Bedeutung kommt den Engeln auch in militärischer Hinsicht zu, da sie in der Situation äußerster Bedrohung eingreifen und so dem Volk zur Seite stehen können (vgl. 2 Makk 3,9ff; 2 Makk 11,6; 1QM 1,10f; 1QM 12,1–4 [241–255]).

Als weiteres Motiv der Angelologie, die sich nun aber nicht mehr unter dem Motto der „Gemeinschaft von Engeln und Menschen" subsummieren lassen, nennt Vf. die Engel im himmlischen Gericht. Dort erscheinen sie entweder als Zeugen, als Schreiber oder aber als Vollstrecker des Urteils (vgl. Jub 4,6; LAB 11,12 [255–257]). Aufgrund der Vorstellung, daß die Engel bei der Erhaltung der gesamten Welt am Werk sind, erklärt sich zum einen die Figur der Völkerengel (vgl. Dtn 32,8f; Sir 17,17; äHen 20,5 [257–262]) sowie die Vorstellung, daß die Engel über die verschiedenen Elemente und Naturerscheinungen gesetzt und somit hierarchisch geordnet sind (1QH 1,8–13; Jub 2,2; Tob 12,15; äHen 20 u. ö.). Die Nähe solcher Engelbilder zu paganen Vorstellungen veranschaulicht die Erzählung vom himmlischen Besucher der Aseneth in JosAs, wo die Figur des „Mannes", der Aseneth erscheint, mit der Gestalt des Helios verschmilzt (265–278).

Daß der Glaube an Engel auch auf Kritik und Ablehnung stoßen konnte, zeigt Vf. im letzten Kap. seines Werkes: „Die Gefahren der Gemeinschaft." Das Fehlen der Engel (279–281) an Stellen, wo diese in apokalyptischen Werken erscheinen, weist darauf hin, daß nicht alle antiken Autoren die oben dargestellte Entwicklung des Engelglaubens nachvollziehen konnten und wollten. Deutlich wird dies u. a. bei Sirach, wo die Engel – wenn überhaupt – nur in negativem Kontext genannt werden (281). Wenn auf die Begrenztheit der engelischen Weisheit verwiesen wird, so zeigt sich eine Umkehrung der traditionellen angelologischen Vorstellungen (Sir 24; äHen 16,3; slHen 24,2 u. ö. [282–286]). „Auch im Neuen Testament fand die Ambivalenz des Engel-Glaubens ihren Ausdruck" (285). Belege wie Röm 8,38; 1 Kor 13,1; 1 Kor 6,13; Gal 1,8; 3,19 u. a. sprechen „deutlich gegen eine Hochschätzung der Engel bei Paulus" (287). Die Macht der Engel erscheint eingeschränkt; das Attribut der Heiligkeit ist auf Christus übergegangen. Die nachpaulinische Briefliteratur entfaltet zudem die im Engelglauben implizierte Problematik hinsichtlich der Christologie. Verschiedene Inthronisationstexte beschreiben das Verhältnis Jesu zu den Engeln im Sinne einer Unterordnung (vgl. Hebr 1,1–4; 1 Petr 3,22 [287–291]). Eine weitere Gefahr, die dem Engelglauben inhärent ist, ist die der Anbetung der Engel und die der Engelopfer (LAB 34; TLev 5,5f; TDan 6,1ff; Kol 2,18; Clem Alex Strom VI, 41; 291–300). Nicht immer scheint eine klare Linie zwischen der Anrufung der Engel zur Fürsprache bei Gott und der Anbetung der Engel als solcher zu ziehen zu sein (292). Die Nennung jüdischer Engel in griechischen und koptischen Zauberpapyri zeigt, daß Engel auch im Kontext magischer Praktiken eine Rolle spielten (vgl. auch das rabbininische Verbot, zu den Engeln zu beten (yBer 9 [Krotoschin 13a]).

Bedeutend für die Auseinandersetzung mit dem Engelglauben ist schließlich das Werk des Josephus (300–332). Seine ablehnende Haltung gegenüber der Apokalyptik hat unmittelbare Auswirkung auf die Rezeption und Umgestaltung diverser angelologischer Traditionen. Der himmlische Hofstaat wird in seinem Werk nur einmal genannt (Ant 1,73); der griech. Terminus ἄγγελος wird wieder im Sinne des biblischen *mal'akh* gebraucht, wohingegen biblische Engelerscheinungen entweder durch Termini wie φάντασμα oder νεανίας vertuscht bzw. gar nicht erwähnt werden. Nur diejenigen Engel erscheinen im Werk des Josephus, denen die Aufgabe zukommt, anthropomorphe Vorstellungen von Gott fernzuhalten. Die Angelophanie kriegerischer Engelsgestalten wurde entweder aus der Vorlage gestrichen oder aber so umgearbeitet, daß dieses Element nur noch mit Hilfe der literarischen Quellen zu erkennen ist. Hilfe von Engeln erfahren vielmehr die, „die Gottes Willen tun und sich von Räuberei fernhalten" (331). Mit Josephus setzt somit eine Entwicklung ein, die in der rabbinischen Literatur mit ihrer Skepsis gegenüber apokalyptischen und messianischen Vorstellungen fortgeführt wird.

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis, das die diversen Veröffentlichungen zum Engelglauben, nach Sachgebieten geordnet, darbietet, schließt die Studie ab.

Da M. sich nicht nur auf Teilaspekte der Angelologie beschränkt, sondern die Entwicklung von den biblischen Grundlagen bis hin zum Werk des Josephus aufzuzeigen versucht, gelingt es ihm mit dieser Arbeit, über ein bloßes Sammelsurium verschiedener Engelsüberlieferungen hinauszukommen, und er bietet damit den mutigen Versuch einer Gesamtschau der relevanten Überlieferungen in ihrer gegenseitigen Bezogenheit. Hervorzuheben ist in diesem Kontext die breite Quellenkenntnis des Vf.s, der neben den jüdischen und ntl. Überlieferungen auch patristische, gnostische und pagane Texte in seine Untersuchung miteinbezieht.

Daß es bei einem so groß angelegten Entwurf zu Vereinfachungen kommen muß, liegt in der Natur der Sache. So passen z. B. die vor allem in Qumran belegten Überlieferungen von der liturgischen und kultischen Gemeinschaft zwischen Engeln und Menschen nur schwerlich zu der Tendenz ‚einer wachsenden Erhabenheit' der Engel, die „schließlich wieder in größte Nähe zu paganen und polytheistischen Vorstellungen gerät" (127). Hier scheinen doch eher der doxologische bzw. der ätiologische Aspekt im Vordergrund zu stehen: Der irdische Gottesdienst, das Preisen des Menschen vor Gott, wird durch seine Entsprechung zu seinem himmlischen Ur- und Vorbild legitimiert.

Wenn Vf. es aufgrund der breiten Streuung der Motive in der frühjüdischen Literatur vorzieht, sich bei seiner Darstellung von diesen Motiven – und nicht von unterschiedlichen Quellen – leiten zu lassen (127ff), so wäre doch eine ergänzende Übersicht über die Verteilung der diversen Traditionen auf die verschiedenen Werke bzw. Richtungen der frühjüdischen Literatur hilfreich und nötig gewesen. Auf diese Art und Weise könnte eine weitere Ausdifferenzierung der Ergebnisse erreicht werden. Das Bewußtsein um diese Problematik klingt an, wenn Vf. formuliert: „Nun ist die literarische Gattung der Apokalypse nur eine unter den vielen der nachbiblischen Literatur. Einige Werke, die anderen Gattungen angehören, haben zwar einiges an ‚apokalyptischen Motiven' aufgenommen, aber es gibt eine Fülle nicht-apokalyptischer Literatur, die zum einen Teil Interesse an den Engeln zeigt, zum anderen nicht" (127). Die vorliegende Präsentation des Materials klammert diesen Aspekt aus und suggeriert – trotz des abschließenden Kap.s „Die Gefahren der Gemeinschaft" – ein zu homogenes Bild der frühjüdischen Literatur. Damit umgeht sie die Frage, welcher Stellenwert denn der Apokalyptik und dem Engelglauben generell im Rahmen des Frühjudentums zukam. Eng verbunden mit diesem Aspekt – und in M.s Werk ebenfalls nicht aufgegriffen – ist die Frage nach der gruppenspezifischen Komponente dieser Vorstellungen (vgl. Apg 23,8).

Der weiteren Diskussion schließlich bedarf die negative Wertung des Engelglaubens. Bedeutet die Gestalt des *angelus interpres* wirklich „eine der deutlichsten Gefährdungen des biblischen Monotheismus, wie er nach Dt-Jes und Dtn zu verstehen ist" (142)? Aus der Tatsache, daß nicht mehr Gott die Bedeutung des Gesehenen erschließt (vgl. Jer 1,11.13), sondern ein Deuteengel, läßt sich dies sicherlich nicht behaupten. Impliziert die Rezeption paganer Motive bei der Darstellung der Engel oder die Vorstellung von der Hierarchie der Engel notwendigerweise eine „Rückkehr zum paganen Polytheismus" (133; vgl. auch 159; 247f; 264f)? Eine solche Problematik wird doch erst bei den Metatron-Überlieferungen der rabbinischen Literatur und der Hekhalot-Texte virulent. Eine so negative Einschätzung des Engelglaubens scheint Vf. auch bei seiner Auswahl der ntl. Texte geleitet zu haben, da hier sämtliche positive Engelüberlieferungen ausgeklammert werden (vgl. u. a. Mt 16,27 par.; 18,10; Lk 1,13.30; 2,13ff; 16,22 u. ö.).

Dennoch: M.s Arbeit stellt einen bedeutenden Schritt in der Erforschung der frühjüdischen Engelsvorstellung dar; gerade seine sorgfältige Aufbereitung des Materials und der entsprechenden Forschungsliteratur bildet die unumgehbare Grundlage für die Weiterarbeit an der frühjüdischen Angelologie und der damit verbundenen Fragen.

Tübingen Beate Ego

Maier, Johann: **Zwischen den Testamenten**. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels. – Würzburg: Echter 1992. 317 S. (Die Neue Echter Bibel, Ergänzungsband zum Alten Testament, 3), brosch. DM 48,00

Das Feld der spätisraelitischen Zeit-, Literatur- und Theologiegeschichte, kurz: das antike Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels (515 v. bis 70 n. Chr.), kommt in der akademischen Theologenausbildung (aufgrund der engeren Kanongrenzen insbesondere an protestantischen Fakultäten) sowie in der theologischen Gemeindearbeit meist nur am Rande oder in begrenzter Auswahl vor. Das ist nicht nur bedauerlich, sondern unverzeihlich. Handelt es sich doch um eine über ein halbes Jahrtausend dauernde Epoche, die nicht nur die sog. „nachexilische", persische Zeit und die „Ränder" des AT.s oder die Zeit Jesu und des werdenden NT.s umfaßt, sondern jeweils zeitgleich daneben sowie dazwischen die Masse von „jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit", Kautzschs „Apokryphen und Pseudepigraphen" bzw. Charles' „Apocrypha and Pseudepigrapha", Riesslers „Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel" u. a. m. einschließlich der riesigen Bibliothek von Qumran, Philo und Josephus. Und handelt es sich doch mit alledem um eine Epoche, in der sich die verschiedenen Richtungen des Judentums gebildet haben, aus denen das nachher maßgebende (rabbinische) Judentum ebenso wie die Gruppe um Jesus und das nachmalige Christentum hervorgegangen sind und ohne die der zweifache Ausgang des AT.s gar nicht zu verstehen ist.

So ist es nur zu begrüßen, daß neben der laufenden, für die katholische Tradition ja ohnehin selbstverständlichen Kommentie-

rung der „deuterokanonischen" Schriften des AT.s in der NEB – eine entsprechende Ergänzungsreihe ist übrigens jetzt auch für das ATD in Vorbereitung – ein Band eingeplant wurde, der die gesamte Epoche behandelt. Vf., der Theologe und Judaist J. Maier, ist ein ausgewiesener Kenner der Materie und u. a. schon Mitherausgeber und Mitverfasser einer früheren Einführung (Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg: Echter/Gütersloh: Mohn 1973). Der nun erschienene Band enthält eine Reihe von Überblicken über die Zeitgeschichte, die Literatur und vor allem (s. Vorwort 11f) die Religion des antiken Judentums, die jeweils zusammenfassende Darstellungen, eine Fülle von Information und weiterführende Literaturhinweise bieten.

Ein erster Abschnitt (I 13–40) führt ein in grundsätzliche Fragen der Epoche (kanonische und nichtkanonische Literatur, Fremdeinflüsse, Bezeichnungen) und macht dabei hier wie noch öfters im Folgenden besonders auch auf gängige Vorurteile, Fehleinschätzungen der Forschung und deren geistesgeschichtliche Hintergründe aufmerksam. In diesem Sinne ist übrigens auch der Titel des Buches zu verstehen: „Zwischen den Testamenten" steht für die spezifisch christliche Problematik, während sich Vf. im Untertitel – wie im Englischen (Second Temple Period) üblich – für die neutralere, historisch zutreffende Bezeichnung „Zeit des Zweiten Tempels" entscheidet (38f).

Ein zweiter Abschnitt (II 41–58) skizziert in Grundzügen die persische Zeit, in der sich ansatzweise schon verschiedene Gruppen, vor allem aber ein neues, zunehmend auch politisches Geschichtsbewußtsein herausgebildet hat und somit die geistigen Voraussetzungen (Idee des Weltreichs / Reich Gottes, eschatologisches Geschichtsdenken, Tora und Toraauslegung) für die Folgezeit geschaffen wurden (vgl. 55–57.57f und dazu 106f.125ff).

Die folgenden Abschnitte (III–VIII) sind der hellenistisch-römischen Zeit, stets in Anknüpfung an die persische, gewidmet: Ein erster Komplex (III–V) gibt eine Einführung in die Sprachen (59–64), eine sehr nützliche, tabellarische Übersicht über die schriftlichen und archäologischen Quellen mit einschlägigen Ausgaben (65–92) und schließlich eine inhaltliche Einführung in die Literatur nach Themen und Funktionen (93–140). Darauf folgt ein eigener Abschnitt (VI) über die Zeitgeschichte (141–190), in dem die wahrlich nicht wenigen, z.T. äußerst verworrenen Daten der Zeit zwischen 332 v. bis 70 n. Chr. didaktisch recht geschickt in Tabellen und einer auf die geistes- und religionsgeschichtliche Bedeutung der Ereignisse hin konzentrierten Darstellung zusammengefaßt sind. Der nächste und letzte Komplex (VII–VIII), der auf dem Vorhergehenden basiert, befaßt sich sodann mit der Religion, die sowohl summarisch unter der Überschrift Gott, Welt und Gottesvolk (191–247; vgl. 291ff für das hellenistische Judentum) als auch nach Gruppen, Richtungen und Tendenzen differenziert (249–300) beschrieben wird.

Ein Sach- und Namenregister am Schluß (305–317) leistet dem Benützer ebenso wie das detaillierte Inhaltsverzeichnis am Anfang wertvolle Hilfe zum mehrfachen Nachschlagen.

Wie aus der kurzen Inhaltsangabe hervorgeht, ist das Buch übersichtlich aufgebaut, es ist im übrigen flüssig geschrieben und daher gut zu lesen. Auswahl und Präsentation sind im Rahmen der ganzen Reihe zu sehen (11f). Die Fülle des für den Benützer der Neuen Echter Bibel relevanten Stoffs wird möglichst umfassend, aber verständlich dargeboten. So erklärt es sich auch, daß nicht alles immer gleich ausführlich begründet, belegt oder ausgeführt werden konnte. Manches wird nur ganz kurz angeschnitten, anderes gerade nur genannt, und wo die Darstellung wie in Abschnitt V, VII und VIII ausgiebig aus den vorher aufgezählten Quellen (IV) schöpft, sind die einschlägigen Texte oft nur summarisch oder in Auswahl oder auch gar nicht mehr zitiert. Das alles aber ist kein Schade, sondern trägt zur Übersichtlichkeit bei und ist doch zugleich von der Sache her wie auch durch die vielen Literaturverweise stets in die aktuelle Forschungsdiskussion eingebunden. So eignet sich der Band sowohl zur ersten Orientierung für eine breitere interessierte Öffentlichkeit als auch zum wissenschaftlichen Gebrauch.

Darüber hinaus scheinen mir Auswahl und Präsentation des Stoffs freilich auch in einer mehr grundsätzlichen, methodischen Hinsicht bemerkenswert. In dem Entwurf werden nicht nur – wie bei vielen seiner Vorgänger – einzelne Schriften eine nach der anderen einleitungswissenschaftlich abgehandelt, wird Ereignisgeschichte nicht nur um ihrer selbst willen rekonstruiert, und es werden nicht einfach nur einzelne Credenda des antiken Judentums der Reihe nach aufgelistet und mit Einzelstellen belegt. Vielmehr wird der Versuch unternommen, sämtliche Teilaspekte – außer den Einleitungsfragen, die aus Platzgründen ausgespart bleiben (11) – im Rahmen einer religionsgeschichtlichen Gesamtdarstellung zusammenzuführen und aufeinander zu beziehen. Das größte Problem bei einem solchen Vorgehen besteht in der Zuordnung von Zeit- und – im weitesten Sinne – Geistesgeschichte. Was Vf. (93f) im Blick auf die literarische Vorgeschichte einzelner Schriften vermerkt, gilt ebenso für die gesamte Literatur- und Theologiegeschichte der Epoche: Eine diachrone Darstellung, die das Werden der Literatur (Einleitungsfragen) und die sich darin abzeichnende, bewegungsreiche Entwicklung des theologischen Denkens in den einzelnen Schriften und Gruppen mit dem Gang der politisch-ökonomischen Ereignis- und der Religionsgeschichte (Institutionen und Bräuche) zeitlich korrelierte und beides so – im Längsschnitt – auch sachlich miteinander in Beziehung brächte, ist bis heute noch nicht geschrieben.

Auch Vf. beschreitet diesen Weg nicht. Die verschiedenen Teilaspekte werden in separaten, wenn auch aufeinander abgestimmten Abschnitten behandelt, insbesondere Literatur (53ff) und Religion (191ff) in einem Querschnitt, der ziemlich weit gefaßte Kategorien anlegt: funktionale und thematische bei der Literatur (Bildung/Weisheit, Recht und Moral, Liturgie, Politik und Geschichtsauffassung, Auslegung und Verwendung von „Heiligen Schriften", vgl. 94), eher systematisch-theologische bei der Religion (Gottes- und Schöpfungslehre, Anthropologie, Vermittlung und Mittlerwesen zwischen Gott und Mensch sowie Tora, Kult, toragemäße Lebensordnung unter dem Titel Gott, Welt und Gottesvolk, vgl. 191ff.291ff). Und doch entsteht dabei kein falsches Einheitsbild. Einmal wird innerhalb der einzelnen Abschnitte und zusammengefaßten Themenbereiche sachlich, teilweise auch zeitlich und lokal differenziert, sodann steht ja dem Querschnitt durch die Religion in VII in VIII der Abschnitt über die verschiedenen Gruppen und Tendenzen zur Seite. Vor allem aber entgeht Vf. der Gefahr einer Vereinzelung (in den Abschnitten) oder Vereinheitlichung (in der summarischen Darstellung) des Stoffs durch seinen ausgeprägten Sinn für die Eigenart größerer theologischer und theologiegeschichtlich wirksamer Konzeptionen, der alle betreffenden Abschnitte (II, V, VII und VIII) durchzieht und auch die Darstellung der Zeitgeschichte (VI) mit bestimmt. So wird im Ganzen erkennbar, wo und wie sich seit der persischen bis in die hellenistisch-römische Zeit ein unterschiedliches Geschichtsbewußtsein, darunter besonders profiliert das (spät-)deuteronomistische und das priesterlich-chronistische Geschichtsbild, entwickelt (55ff.106ff.215.260ff u. ö.), wo weisheitliche, priesterlich-kultische und liturgische Traditionen gepflegt (95ff.97ff.102ff.212ff. 256ff) und wo – in alledem oder dagegen – eschatologische Erwartungen gehegt werden (119ff.122ff.208ff.214f.230ff.260ff.292f u. ö.) und welche Rolle die Größe „Tora" und die mit ihr und anderen autoritativen Leitüberlieferungen verbundene Schriftgelehrsamkeit in den verschiedenen theologischen Strömungen spielt (57f.125ff. 212ff.293.295). Besonders interessant scheint mir dabei der öfters wiederkehrende Hinweis auf die politische Dimension der theologischen Konzeptionen (57 u. ö.), die darin geleistete (eschatologische oder nichteschatologische) Verarbeitung des Phänomens „Weltreich" im Rahmen der jeweils aktuellen Zeitgeschichte. Auch dies läßt noch einmal den inneren, sachlichen Zusammenhang von Ereignisgeschichte als Erfahrungshintergrund und der Bildung und Entwicklung von Theologie und Literatur deutlich werden. Dem religionsgeschichtlichen Entwurf, der auf seine Weise all dies miteinander zu verbinden sucht, ist somit eine theologiegeschichtliche Ausrichtung eigen, die nicht zuletzt Impulse für eine biblische Theologie zu geben vermag (25f.217.285ff) und für künftige, vielleicht ja auch einmal konsequent diachron angelegte Gesamtdarstellungen der spätisraelitischen Literatur- und Theologiegeschichte Maßstäbe setzt.

Zürich Reinhard G. Kratz

Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief. Übersetzt und erklärt von Otto Knoch. – Regensburg: F. Pustet 1990. 333 S. (Regensburger Neues Testament), geb. DM 78,00

Knoch[1] hat sich seit seiner Diss. über die ‚Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes' (Theoph. 17), Bonn 1964, wiederholt mit ntl. Spätschriften oder Sachfragen dieser Zeit befaßt. Die nun von ihm vorliegende Kommentierung der beiden Petrusbriefe und des Judasbriefes ersetzt nach 22 Jahren die entsprechenden Abschnitte in Johann Michls Auslegung der Katholischen Briefe in der Reihe des RNT. Knoch – Mitherausgeber des RNT – will seinen Kommentar in Kontinuität mit dem seines Vorgängers verstanden wissen. Erstrebt ist eine Auslegung, die „bewußt auf die ‚katholische' Ganzheit von ntl. Glaubenstradition, urchristlichem Glauben und kirchlichem Leben im Hingang der Geschichte achtet" (9). K. will „einen Beitrag zum

[1] Am 16. 12. 1992 verstorben. Die Rezension wurde im November 1992 abgeschlossen.

. . . gegenwärtigen ökumenischen Gespräch leisten" (9), in dem der Frage nach der Genese des Primats eine zentrale Rolle zukomme (10). Obwohl der Jak und 1–3 Joh ausgegliedert wurden, hat K.s Neubearbeitung mit 333 S. bis auf eine Seite genau den Umfang wie Michls Kommentar; dies läßt einen inhaltl. Gewinn erwarten. Im Blick auf die intendierte „‚katholische' Ganzheit" und vor dem Hintergrund einzelner Werktitel von K. durfte man auf seine Bestimmung dieser drei Schriften im Horizont der Alten Kirche gespannt sein.

Formales

Der an einer allgemeinverständlichen Auslegung interessierte Leser wird dankbar sein, daß die exegetische Bearbeitung der drei Schriften, wenn auch nicht sklavisch, stets dem gleichen Schema gehorcht.

Auf den einleitungswissenschaftl. Vorspann, der die für ein historisch-kritisches Verständnis wichtigen Sachfragen behandelt und die für die jeweilige Schriften signifikanten theol. Themen skizziert, folgen nach einer Literaturübersicht die Übersetzungen und Auslegungen; Einzelfragen werden in insgesamt 13 Exkursen beleuchtet – leider fehlt ein Verzeichnis dieser doch wichtigen Ausführungen.

Das Literaturverzeichnis, das die von Michl bekannte konfessionelle Aufteilung der Kommentare zugunsten einer Einteilung in wissenschaftl. und allgemeinverständliche Kommentare – zu letzteren Gruppe rechnet wohl K. seine sich an Michl anschließende Auslegung – aufgibt, hat durch den neu hinzugekommenen Überblick zur Sekundärliteratur an Wert für denjenigen gewonnen, der sich über Details informieren möchte. Bei den Registern wünschte man sich einen Hinweis, nach welchem Gesichtspunkt Schriften zitiert und auf Stellen verwiesen wird. Denn zum einen wechseln lateinische mit deutschen Werktiteln und zum anderen ist unklar, ob nur eine Auswahl von Stellen oder alle aufgenommen werden sollten; dann wäre in einer 2. Aufl. z. B. auf S. 90 nicht nur Jes 66,2, sondern auch Barn 19,4 und 1 Clem 13,4 zu registrieren. Man kann geteilter Meinung sein, ob ein nach Schriften gegliedertes Sachregister – 1 Petr (319–323), Jud (324–326), 2 Petr (326–330) – für die gleichsam systematische Erschließung der hier ausgelegten Werke dienlich ist, und sich fragen, wie gerade dieser Entschluß zu der Ankündigung paßt, eine „auf die ‚katholische' Ganzheit" (9) bedachte Exegese vorzulegen. Jedenfalls bedarf es trotz der Verweise und der Anzeigen im fortlaufenden Text einer gewissen Fingerfertigkeit, einen Überblick zu Sachfragen zu gewinnen, die alle drei Schriften betreffen. Ohne Vorkenntnisse oder Phantasie gelangt man z. B. aufgrund der Lektüre der Verfasserfrage des 1 Petr nur auf Umwegen zu dem knappen Überblick zur Pseudepigraphie auf S. 219–220.

Wenn K. in der Abfolge der kommentierten Schriften – 1 Petr, Jud, 2 Petr – nicht Michl, sondern dem Beispiel von Schelkle folgt, reflektiert dies zum einen deren frühchristl. Bezeugung und kanonische Anerkennung und zum anderen K.s Entscheidung über ihre Datierung. K. optiert durchweg für eine Frühdatierung nicht nur der kommentierten Schriften, sondern oft auch der sonst im Kommentar genannten ntl. Literatur: z. B. läßt K. den Eph „um 80–90 n.Chr." (s.u.!), den Hebr „um 80", 1 Joh und Offb „um 95 n. Chr." abgefaßt sein (119f). Für die Past, die ihm mehrmals zur Abgrenzung in Sachfragen dienen, nennt K. als Abfassungszeit „etwa 80 n. Chr. . . ., wie alle angesehenen Ausleger heute annehmen." (21) Zu diesem Kreis können Brox, Norbert: Die Pastoralbriefe. 1 Timotheus, 2 Timotheus, Titus. – Regensburg ^{5}1989, 360 S. (RNT), 58; Hasler, Victor: Die Briefe an Timotheus und Titus. Pastoralbriefe. – Zürich 1978, 112 S. (ZBK 12), 7; Merkel, Helmut: Die Pastoralbriefe. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, IV, 114 S. (NTD 9/1), 10; Roloff, Jürgen: Der erste Brief an Timotheus, Neukirchen-Vluyn: Benziger 1988, 395 S. (EKK/NT 15), 46, offensichtlich nicht gehören, denn sie datieren die Past um 100 oder an den Anfang des 2. Jh. (vgl. auch Kümmel, Werner G.: Einleitung in das Neue Testament. – Heidelberg: Quelle & Meyer 21. erneut erg. Aufl. 1983, XX, 593 S., 341; Vielhauer, Philipp: Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter. – Berlin u. a.: de Gruyter 1978, XXII, 814 S., 237). Allerdings datiert K. die Past an anderer Stelle (119) „um 90 n. Chr." und stellt in seiner Auslegung der Past (1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief [NEB.NT 14], Würzburg 1988) fest: „Ein Vergleich mit Apg (bes. Kap. 20), 2 Petr, 1 Klem und Did sowie die Berücksichtigung der erreichten Stufe der kirchl. Verfassung weisen auf die Zeit um 100 n. Chr. hin." (13)

Wenn nachfolgend primär auf die Einleitungskapitel zu den drei Kommentierungen eingegangen und den Entscheidungen zu den hist. Fragen besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird, so 1. als Referenz gegenüber dem langjährigen Ordinarius für ‚Biblische Einleitungswissenschaften und Kerygmatik' 2. weil diese drei Schriften im Übergang zur nachapostol. Zeit Einblicke in die älteste Kirchengeschichte gewähren, aber auch 3. im Wissen darum, daß die in diesen Abschnitten dargestellten hist. Sachzusammenhänge und die Übersichten zu den theol. Inhalten als Frucht der folgenden Einzelauslegung zu beurteilen sind.

Der erste Petrusbrief

Datierung des 1 Petr

Mit den meisten seiner Kollegen erkennt K. in der Nennung von Babylon im Postskript (5,13) einen Decknamen für Rom, der auf die Zerstörung des 2. Tempels anspielt. Und wie sein Vorgänger Michl (273) neigt K., der für die Jahre 67–80 (21) als Abfassungszeitraum votiert, deswegen wohl auch dazu, den terminus post quem auf die Zeit nach 70 zu verlegen (vgl. S. 24). Müßte aber im Blick auf die Datierung 1. die Frage nach dem hist. Anlaß der Babylon-Chiffre nicht dahingehend erweitert werden, wann dieser Sprachgebrauch bezeugt ist, und zwar als Verdichtung dessen, was Rom für die Christen Kleinasiens und letztlich der gesamten Christenheit (5,9) bedeutet, nämlich den Ort der extremen Glaubens- und Lebenssituation par excellence? Dieser dezidiert theol. Sprachgebrauch der ‚Rom-Babylon-Gleichsetzung' begegnet in diesem Sinn außer in 1 Petr noch in der Offb, weist aber vor allem in die frühjüd. Apokalyptik und ist mithin lit. kaum vor 100 n. Chr. belegt: 4 Esra 3,1.2.28b.31b; syrBar 11,1; 67,7 (vgl. auch Sib 4,143; 5,158–161). Insofern die Tempelzerstörung eine Katastrophe primär für Juden und wohl auch für Judenchristen war, stellt sich 2. die Frage, ab wann bei den heidenchristl. Adressaten (13) des 1 Petr jene kommunikative Kompetenz erwartet werden darf, die in der Nennung von Babylon als Abfassungsort eine verdichtete theol. Aussage über ihre Lebens- und Glaubensbedingungen erkennt. Dies wird kaum schon in den 70er Jahren der Fall sein, sondern es ist eher an die Zeit um 90 zu denken, da die Lebensverhältnisse der kleinasiatischen Christen erst während der Regierungszeit Domitians (81–96) prekär wurden und dann nach 92 auch in Pogrome mündeten.

Für eine zeitliche Fixierung des 1 Petr in die Jahre 67–80 spricht nach K. auch die „ungebrochene Nah-, ja Nächsterwartung" (21). Dagegen erheben sich zwei Fragen:

1. Läßt sich die Eschatologie des 1 Petr aus den Zeitansagen in den VV 1,6; 4,5.17; 5,10 erheben, oder ist nicht auch die sich gegen Ende des Schriftstücks dramatisierende Sprache, die mit Begriffen, Vorstellungen und Bilderketten des apokalyptischen Repertoires operiert und mit der der Vf. des 1 Petr das Bild einer universalen Bedrohung der Gemeinde zeichnet, als absichtliche Stilisierungen und Dramatisierung in Anschlag zu bringen? Läßt nicht auch die Schilderung der Adressatensituation und die Antwort des Vf. – zu denken ist hier vor allem an die auf Einheit, Stabilität und Kontinuität der sozialen Verhältnisse ausgerichtete Haus- und Ständetafel (2,11–3,7; 5,1–7) – eher gegen eine ungebrochene Naherwartung plädieren? Wer die Lebensumstände der Adressaten als die generellen, typischen und bleibenden sozialen Erkennungsmerkmale ‚christl. Lebens ausgibt, denkt doch per se an Geschichte. Die Interpretation hist. Ergehens als Entwurf zukünftiger Geschichte bedingt m. E. eine eschat. Perspektive, die die Hoffnung nicht auf eine befristete Zeit, sondern an der Christologie bzw. Ekklesiologie (vgl. Eph) ausrichtet. Die Rede vom ‚nahen Ende aller Dinge' bringt im 1 Petr nicht eine durch apokalyptische oder pln. Zeitvorstellung bestimmte Naherwartung zum Ausdruck, sondern hebt auf die soteriol.-eschatol. Befindlichkeit, auf die Nähe des Heils im Alltag der Welt ab. Die Gemeinde ist der Fokus der Geschichte und dies heißt für den 1 Petr, sie ist der Schauplatz, Kairos, des von langer Hand vorbereiteten endzeitl. Heilsgeschehens; alles Entscheidende geschieht hier und jetzt, in der Auseinandersetzung der Glaubenden mit den Nichtglaubenden (2,7) und d. h. für den 1 Petr ‚stets' Die Endzeitansagen und das Zeitverständnis sind m. E. auf die Gemeindesituation bezogen und deshalb durch die für die Bezeichnung dieser Situation gewählte Sprache mitgeprägt.

2. Unabhängig davon stellt sich zweitens die Frage, ob eine Datierung des 1 Petr mit Hilfe einer linear gedachten Genese der urchristl. Eschatologie und mit den von K. gewählten Kategorien (Nah- bzw. Nächsterwartung) möglich ist. K. hält fest, daß nach dem Tod des Paulus „eine gesteigerte Nächsterwartung bekämpft werden mußte (vgl. 2 Thess 2)". (21) Die Maßnahmen gegen diese für den 1 Petr kennzeichnende Endzeiterwartung werden wohl als erfolgreich angenommen, denn im Eph, Kol und den Past – letztere datiert K. in das Jahr 80 (21) – „ist keine Naherwartung mehr greifbar". Nach 70 sei es „*erneut* [kursiv von mir] zu einem Aufleben der Naherwartung gekommen . . . [Mk 9,1; 13,20–30; Mt 10,23; 24,27–34; Offb]", gegen das die Apg, die Past und 2 Petr zu Feld gezogen sind. Demzufolge verschaffte sich im 1 Petr eine nachpln. Eschatologie Gehör, die auf jeden Fall *vor* Kol und Eph zum Liegen kommt (vgl. 23). Kol und Eph haben aber in dieser Abfolge zeitl. konzipierter Eschatologien m. E. keinen Platz, weil sie eine kosmol. bzw. ekklesiol. ausgerichtete, räumlich konzipierte Eschatologie enthalten, in der wegen der zeitunabhängigen Anlage „keine Naherwartung mehr greifbar" ist. Mehr als daß

diese Entwürfe nachpln. sein müssen, läßt sich deshalb nicht sagen. Das Parusieproblem bietet m. E. keine chronol. Anhaltspunkte, vor allem weil anstelle der von K. suggerierten geradlinigen Entwicklung der Eschatologie eher von konzeptionell verschiedenen Eschatologien auszugehen ist, die in nachpln. Zeit nebeneinander stehen konnten. Es ist für den Leser bedauerlich, daß er nicht wie angekündigt, dieses Argument differenzierter abgewogen hat – auch der Exkurs S. 43f führt diesbezüglich in der Datierungsfrage nicht weiter.

Bei der Frage nach der petr. Firmierung des Schriftstücks zeigt K. nebenbei an, wie er sich die zeitliche Einordnung des 1 Petr im Kontext der ntl. Spätschriften vorstellt: „Zur Zeit der Abfassung des Schreibens [sc. des 1 Petr] wagte es anscheinend noch niemand in der Heidenkirche, im Namen des Paulus an pln. Gemeinden zu schreiben, wie dies *einige Zeit später* [kursiv von mir] die Vf. der Kolosser-, Epheser-, des 2. Thessalonicher- und der Pastoralbriefe taten." (23) Abgesehen davon, wie dies („*einige Zeit später*") zur Datierung des 1 Petr (67–80) und zur obigen Aussage über die entscheidende Rolle des – offensichtlich sehr früh datierten – 2 Thess bei der Bekämpfung der „gesteigerten Nächsterwartung" unmittelbar nach dem Tod des Paulus (21) paßt, ist zu fragen, ob sich diese Chronologie der Schriften mit Blick auf die Rezeptionsverhältnisse der Haus- und Ständetafeln halten läßt.

Mit Bezug auf die Passage 1 Petr 2,13–3,7 konstatiert K.: „Mit diesem Abschnitt beginnt das Schreiben, konkrete Anweisungen für das rechte christliche Verhalten in der heidnischen Welt zu geben, sei es im öffentl. oder privaten Bereich. Der Vf. greift dabei auf vorgegebene christliche Überlieferung zurück und bedient sich näherhin der Haus- und Ständeordnungen, die im Heidentum und im Judentum ausgebildet worden waren und der Alltagsethik zugrunde gelegt wurden. Das Christentum hatte diese Ständeordnung übernommen und seinen Grundüberzeugungen angepaßt, wie die Haus- und Ständetafeln Röm 13,1–7; Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9; 1 Tim 2,8–15; Tit 2,1–10 zeigen." (74). K. gelangt zwar mit der Mehrzahl seiner Kollegen zu dem Urteil, daß bei den unbestreitbaren Berührungen des 1 Petr mit Röm, Eph, Jak, Hebr und Past immer auch Differenzen im Detail gegen eine lit. Abhängigkeit sprechen und auch kaum je zu entscheiden ist, welche Schrift als Primärtext angesehen werden muß, und sich deshalb nur eine „gemeinsame urchristliche Traditionsverhaftung" (18) konstatieren läßt, aber im Blick auf die Haus- und Ständeordnungen stellt sich doch die Frage, ob das oikonomische Ordnungsschema vor dem 1 Petr schon in einer ntl. Schrift rezipiert war? Der Kol, Eph, 1 Tim und Tit können es gemäß K.s Chronologie – zumindest nach der von S. 23 – nicht sein und der Röm allenfalls, was die Relation zum Staat und seinen Repräsentanten angeht, aber zur formalen Struktur der Haus- und Ständeordnungen gibt es da wohl keine Verbindung. Seit der Arbeit von K. Weidinger aus dem Jahr 1928 ist man sich aber einig, daß Kol 3,18–4,1 die früheste christl. Rezeption und Transformation dieser im antiken Oikos verwurzelten und auf gesell. Garantien und staatl. Sanktionen aufruhenden Organisation der Basisbeziehungen fast aller mediterraner Gesellschaften ist. Insofern die Traditionsgeschichte also auf Kol und auf den zumindest in der Haustafelpassage von ihm abhängigen Eph weist, stellt sich bezüglich der K.schen Chronologie die Frage, ob tatsächlich zunächst eine etwas komplexere Rezeption und Transformation des oikonomischen Schemas stattfand, das nach altem hellen. Vorbild auch die den Innenbereich des Oikos auf die Gesamtgesellschaft hin erweiternden Bezugssysteme bedachte, um dann in Kol 3,18–4,1 wieder auf die Binnenrelationen reduziert zu werden? Spricht nicht auch die Entwicklung der urchristl. Gemeinden dafür, daß erst mit dem personellen Anwachsen und der Präsenz von Christen in fast allen Lebensbereichen auch von seiten der theol. Literatur Sektoren jenseits der Privatsphäre des Hauses verhandelt werden mußten? Oder darf man damit rechnen, daß im nachpln. Traditionsgefüge nebeneinander spezifisch christl. (1 Petr 2,18–25; Eph 5,21–33) Aufnahmen und Abwandlungen neben einer kaum merklichen Christianisierung (Kol 3,18–4,1) der für das Alltagsleben des einzelnen und der Gesellschaft grundlegenden Organisationsform erfolgt sind, und zwar in der gleichen bzw. für die gleiche Kirchenregion und in Kenntnis der etwas komplexeren des 1 Petr?

Eine Anfrage sei zu dem leidigen Haustafelthema noch gestattet: K. konstatiert in bezug auf die Haus- und Ständetafeln, sie setzten „eine gottgegebene Schöpfungsordnung voraus, in der es Über- und Unterordnung gibt". (74). Und bei der Auslegung von 3,1 notiert er: „Daß die Frauen sich den Männern unterzuordnen haben, wird vom Vf. des 1 Petr ebenso vorausgesetzt wie in den übrigen Haustafeln des NT . . ., wobei er dies als Schöpfungsordnung voraussetzt, ohne es näher zu begründen." (88f).

Die Verknüpfung zw. Schöpfung und staatl. Ordnung – was nicht gleichbedeutend ist mit gesell. Ordnung – ist exemplarisch in Röm 13,1–7 nachzulesen, aber wo liegt diese im 1 Petr vor? K.s Verweis auf 3,22 ist nicht überzeugend. Der Vers beschließt eine mit mythischen Motiven erfüllte Aussage über den soteriol. und kosmischen Triumph des auferstandenen Christus. Was berechtigt dazu, die beiden letzten Glieder von V 22 aus ihrem Horizont der mythischen Motivik zu isolieren, um dann eine Aussage über jene weltl. Gewalten und Mächte zu finden, auf die die Haus- und Ständetafel im 1 Petr abhebt? Wo in der Sklaven- und Eheparänese finden sich schöpfungstheol. Aussagen? Das Lexem κτίσις bzw. die Wendung πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει in 2,13 kann es allein nicht sein. In der Einführung in die Hauptthemen des 1 Petr teilt K. diese Meinung: „Der Vf. [sah] sehr wohl, daß nicht alle Ordnungen dieser Welt schöpfungsgegebene Ordnung sind; z. B. der Stand der Sklaven." (28). Was berechtigt zur Annahme, der Vf. des 1 Petr wollte die durch 2,13 erfolgte Bestimmung gesell. Ordnungen als keineswegs göttliche, sondern zeitbedingte Verhältnisse nur im Blick auf die Sklavenparänese verstanden wissen, nicht aber für die unmittelbar anschließenden, den gleichen gesell. Konventionen folgenden Weisungen an die Ehepartner? (s. o.) Die Frage nach der von Gott stammenden Geschöpflichkeit der Welt und ihrer Insignien ist m. E. weder ein Problem des Briefschreibers noch der Empfänger des 1 Petr, sondern es wird viel pragmatischer angesichts der Faktizität dieser Welt und ihrer gesell. wie staatl. Ordnung nach der Möglichkeit gefragt, bei aller Distanz in ihr als Christ zu leben. Oder liegt für K. der Akzent auf einer dem 1 Petr *vorausliegenden* Restriktion aller weltl. Ordnung und Macht unter die Allmacht des Herrn der Schöpfung und ihrer von ihm gestifteten und bewahrten Ordnung, z. B. in Röm 13,1–7? Darf man hier eine auf die ‚katholische' Ganzheit bedachte Auslegung am Werk sehen, die stets auch Theologumena zur Sprache bringen wird, welche den Leser über den Horizont des zu exegetisierenden Textes hinausweisen?

Im Fall des 1 Petr kann eine Datierung nur auf einer komplexen historisch-kritischen Rekonstruktion beruhen, die ein ganzes Bündel von Faktoren abzuwägen hat. Weil auch hierbei nicht eine letzte Harmonie erreichbar sein dürfte, wird es erlaubt – und m. E. unverzichtbar – sein, über ‚Zeiten und Fristen' weiter zu diskutieren. Freilich macht es K. dem Leser auch dadurch nicht gerade leichter, seinem doch frühen Ansatz der drei Schriften zuzustimmen, wenn z. B. die Datierung des 1 Petr durch den Verweis auf 2 Petr bekräftigt werden soll (21f), aber der Ausleger sich auch selbst nicht zu einer konsistenten zeitlichen Bestimmung der letzteren Schrift durchringen mag. Vielleicht ist es aber nur ein Versehen, das dann in der 2. Aufl. gewiß bereinigt ist, wenn 2 Petr einmal auf 95–100 (22), ein andermal auf „nicht später als 100 n. Chr." (158) und noch ein anderes mal auf 100–110 (213) datiert wird; ähnlich beim Jud: 70–90 (158) und 70–80 (212); vgl. dazu auch den Hinweis oben auf die Datierungen der Past.

Die Verfasserfrage

Historische Gründe schließen eine petr. Verfasserschaft aus (22). Die Wendung im Personalregister des Postskript „durch Silvanus . . . habe ich euch geschrieben" (5,12) war in der Urchristentumsforschung wiederholt Anlaß, den – z. R. mit Silas aus Apg 15,22 identifizierten – Paulusbegleiter Silvanus als „tatsächlichen" Vf. des 1 Petr zu wähnen. Auch für K. verspricht diese Variante am ehesten die von ihm referierten Argumente wider die petr. Herkunft mit dem Schreiben selbst und mit seinem hist. Gestaltungs- und Bestimmungsrahmen in einen plausiblen Konnex zu setzen ([13]22–25 und die Exkurse 118–121.143–146.251–254, ferner den Abschnitt über Pseudepigraphie 219–221).

Aber gibt es in der zeitgenössischen Literatur Beispiele dafür, daß der Vf. einer lit. Fälschung durch eher beiläufige Bemerkungen, aber durchaus absichtlich, seine Identität als Fälscher preisgibt? Wo die Phrase aus 5,12 in der frühchristl. Lit. wiederkehrt, findet sie sich in der Schlußsequenz und bezeichnet ihren oder ihre Überbringer, nicht den mutmaßlich „tatsächlichen" Vf. (z. B. IgnPhilad 11,2; IgnRöm 10,1; IgnSmyrn 12,1; Polyc. ep. 14,1). Wäre es denn nicht auch eine etwas stillose Selbstempfehlung, die von einer in den 70er Jahren doch wohl prominenten Gestalt des Urchristentums – zumindest aber in den von 1,1 anvisierten pln. Missionsgebieten – viel weniger zu erwarten ist, als daß sie unter ihrem eigenen Namen ein Schreiben verfaßt? Denn die Autorität dieser Gestalt wird in 5,12 ja bewußt in Anspruch genommen, d. h. der Vf. des 1 Petr geht davon aus, daß die Namen des Personalregisters (Silvanus und Markus) bei den Adressaten als Garanten authentisch apostol., näherhin pln. Paradosis gelten. Die Ansicht K.s hierzu ist nicht sicher zu ermitteln: einerseits klassifiziert er Silvanus mit Barnabas und Judas gewissermaßen als Lokalgrößen (23) – ob von Rom oder den pln. Missionsgebieten Kleinasiens, bleibt offen –, andererseits spricht er Silvanus besonderes Ansehen sowie ausdrücklich theol. und schriftstellerische Kompetenz zu, insofern er doch wohl Silvanus gerne mit jenem Vf. des 1 Petr identisch sehen möchte, den er als „eigenständigen theologischen Kopf, der in einer reichen, judenchristlich geprägten hellenistischen Glaubensüberlieferung steht, . . . deutlich von der pln. Denk- und Sprachwelt geprägt ist und der fähig ist, als angesehener christlicher Lehrer und Seelsorger angefochtenen Christen des pln. Missionsgebietes eine sprachlich und gedanklich eindrucksvolle, überzeugende und hilfreiche Weisung und Ermunterung aus dem Reichtum des gemeinsamen Glaubens zu geben" (18) zutreffend profiliert. Freilich wird dadurch noch weniger verständlich, weshalb Silvanus „seinen" Brief petr. firmiert haben sollte. K.s diesbzgl. Vermutungen können nicht befriedigen. Die Wahl des Pseudonyms ist weder mit dem Hinweis auf eine von der röm. Gemeinde festgehaltene Petrustradition noch mit der Behauptung, zur angeblichen Abfassungszeit „wagte es anscheinend noch niemand in der Heidenkirche, im Namen des Paulus an pln. Gemeinden zu schreiben" erklärt. Zum einen ist fraglich, ob in dem von K. angenommenen Abfassungszeitraum des 1 Petr eine

derart unterschiedliche Einschätzung von Petrus und Paulus in Rom anzunehmen ist, und wenn doch, ob dann noch von einer homogenen röm. Gemeinde gesprochen werden kann, für die insgesamt eine bewußt festgehaltene Petrustradition (s. u.) kennzeichnend ist? Zum anderen ist fraglich, ob die mit der K.schen Chronologie (s. o.) verquickte Mutmaßung, niemand, d. h. konkret Silvanus, habe es in den 70er Jahren wagen können, unter dem Pseudonym des Paulus nach Kleinasien zu schreiben, die Klärung der Verfasserfrage oder auch nur der Falschzuschreibung ein Stück voranbringt. Denn was wäre dann anderes und als erstes zu erklären, als weshalb der ‚angesehene, kompetente und versierte' Briefschreiber Silvanus „sein" Werk einem anderen unterschiebt? Vielleicht müssen wir uns doch mit der von K. sichtlich nachgeordneten Möglichkeit, daß der 1 Petr von einem Unbekannten von Anfang an als petr. Pseudepigraphon konzipiert und ausgeführt wurde, sachgemäßerweise begnügen. Und dieser ungenannte Vf. hat dann nicht, wie K. (25) meint, die Gestalt des Silvanus gewählt, „um den Christen im angegebenen Gebiet . . . zu antworten", denn auch die Personalnotizen in 5,12 müssen als Datum der lit. Fiktion angesehen werden.

Insofern in die Entscheidung über die Verfasserschaft – zumal eines Pseudepigraphons wie des 1 Petr – alle sonstigen Beobachtungen und Einzelentscheidungen zu hist. Problemen notwendig einfließen, zeigt sich, weil eben auch sich scheinbar widersprechende Variablen eine plausible Erklärung finden müssen, wie der Ausleger den Gegenstand seiner Exegese als ganzen verstehen will.

Die von K. favorisierten „Silvanusthesen" – Silvanus als „tatsächlicher" Vf. oder nur als Fiktion eines unbekannten Vf., sozusagen eine doppelte Pseudepigraphie – illustrieren ein Zweifaches: 1. Der Versuch, die Verfasserschaft mit den Mittel der hist. Rekonstruktion zu klären, hat sich das verständliche Bedürfnis zu gegenwärtigen, sie, wenn schon nicht dem fingierten Autor, so doch einer Person zuzuweisen, die mit ihrem Namen bereits Authentizität und Apostolizität signalisiert oder die immerhin in zeitl. Nähe zum Pseudonym steht. 2. Dieses Interesse birgt für die Bibl. Exegese – erbringt sie mit ihren historisch-kritischen Methoden keine befriedigenden Antworten auf solche verständliche Fragen – die Versuchung, ihre verifizierbaren Erkenntnisse z. B. mit Empathie in den vermeintlichen Vf. oder in Situationen zu erweitern.

Wegen der herausragenden Stellung des fingierten Vf. einerseits und der Aussagen über die Indienstnahme der Charismen (4,10f) und die Kollegialinstruktionen 5,1–4[7] andererseits fügen sich an den Diskurs über den Vf. eine Reihe von Einzelfragen an, von denen hier drei aufgegriffen werden: 1. Ruht der 1 Petr auf einer röm. Petrusschule auf und erklärt sich hieraus die Wahl des Pseudonyms? 2. Wer sind die Presbyter in 5,1 und 3. Kann man in bezug auf die Verantwortlichen von einer „von Christus und den Aposteln her begründeten Presbyter- und Episkopenverfassung" (120) sprechen?

1. Die von K. in Rom lokalisierte Petrusschule ist ein Analogon zur Paulusschule, einer Hilfskonstruktion der ntl. Exegese, die eine sich bewußt in Kontinuität mit dem Apostel Paulus wähnende, lit. in den Deutero- und Tritopaulinen sich Gehör verschaffende Tradition und Interpretation mit einem Trägerkreis versieht. Diese Hilfskonstruktion macht im Fall der frühchristl. Paulusrezeption insofern Sinn, als Aufnahme und Transformation anhand authentischer Vergleichsgrößen aufgezeigt werden kann. Daß sich die These von der Existenz einer röm. Petrusschule allenfalls auf ein Pseudepigraphon – den 1 Petr – berufen kann, konzidiert auch K. (145); er möchte aber a) in der „unangefochtenen" „Vorrangstellung des Simon Bar Jona im Kreis der Zwölf", b) der „Existenz einer Kephaspartei in Korinth" (144), vor allem aber c) in der durch die Evangelien bezeugten „Erwählung, Auszeichnung, Aufgabe und Autorität" (145) Indizien für eine nach dem Tod des Simon Petrus in Rom lokalisierte gesamtkirchl. Bedeutung ausmachen, die eine röm. Petrusschule hinreichend begründen. Träger dieser Petrusschule wäre im Grunde die röm. Gemeinde. Johannes Markus und Silvanus wären ihre ersten Exponenten gewesen; 1 Clem und IgnRöm 4.3 wären spätere Zeugnisse des sich in Rom artikulierenden Anspruchs auf oikumenische Geltung bzw. dessen Anerkennung. Leider erhält man von K., der in diesem Punkt ausdrücklich J. H. Elliott (A Home for the Homeless, Philadelphia 1982) rezipiert, keine Auskunft, was die Annahme einer röm. Petrusschule für das Verständnis des 1 Petr austrägt, abgesehen davon, daß sie die von K. favorisierte Silvanusthese zu unterstützen scheint. Man hat den Verdacht, es handle sich im Grunde um eine durch Soziologisches modifizierte Reanimierung jener Überlegungen, die seinerzeit bei der Taufe der sog. „petrinischen Strömung" (E. Scharfe, Die petrinische Strömung der ntl. Literatur, Berlin 1893) schon Pate standen. Müßte man den 1 Petr anders auslegen, wenn sein Vf. einer petr. Schultradition entstammt, und welche Inhalte wären davon betroffen? Bedarf es denn, um ein Petrusbild zu evozieren, das den fingierten Vf. sowohl als Zeugen des Leidens und der Auferstehung Christi als auch als den in eigenem Leid Erprobten weiß und eben diesen als den Typus des für die aktuelle Situation modellhaften Christen vor Augen führt, einer ganzen Schule? Wird man diese „Physiognomie" der Petrusfigur zur Abfassungszeit des 1 Petr nicht einfach als kommunikative Disposition der Adressaten voraussetzen dürfen? (Der Jahrzehnte später geschriebene 2 Petr ist hierfür ein Indiz, denn in 2 Petr 1,16 müssen die gleichen Adressaten eigens an die Augenzeugenschaft des fingierten Vf. erinnert werden.) Der Vf. des 1 Petr scheint dieser Überzeugung gewesen zu sein, denn er läßt in 5,1 doch „seinen" Petrus, den Apostel aus 1,1, als Mitpresbyter auftreten und qualifiziert ihn als Zeugen der Leiden Christi, wobei eben die Deutung als Augen- wie auch Tatzeugenschaft jene bewußt offengelassenen semantischen Möglichkeiten sind, die die Figur als Modell für ein ebenso zeugnisbereites Handeln der Presbyter qualifizierten. Und ist nicht auch auffällig, daß der 1 Petr von der für die Petrusschule angeblich konstitutiven Wahrung der petr. „Erwählung, Auszeichnung, Aufgabe und Autorität" nur dessen Autorität als Apostel (1,1) beansprucht, was bei dem am pln. epistularen Rahmen orientierten Habitus des 1 Petr auch nicht allzu viel Beweiskraft besitzt? Müßte die Resonanz einer röm. Petrusschule, die nicht nur geschichtl. mit der von K. namhaft gemachten Kephaspartei aus 1 Kor 1,12 verbunden sein kann, sondern sich doch auch theol. und disziplinär in Kontinuität mit diesem korinthischen Kreis verstehen müßte, nicht zur Behandlung spezifisch judenchristl. Sachfragen geführt haben (vgl. 1 Kor 8; Gal 2,9–14)? Aber gerade dieser Themenkreis um Gesetz, Israel usw. fehlt im 1 Petr. Wenn wir den 1 Petr einer Petrusschule zu verdanken haben, muß diese ziemlich unpetrinisch gewesen sein. Später, in der Einleitung zum 2 Petr, sieht K. die Sache ganz ähnlich: „Ein wirklicher Schülerkreis des Petrus [wird] im NT, im 1. Clemensbrief und in frühen Nachrichten über die römische Gemeinde nicht erkennbar . . . (das gilt auch für 1 Petr 5,12f)." (216)

2. Mit Recht notiert K., daß die Aufgabenzuteilungen für die πρεσβύτεροι dafür sprechen, sie als Amtsträger zu verstehen (130). K. erkennt auch, daß der Vf. in 5,5a im Stil der Haus- und Ständetafeln „eine Mahnung an die Gruppe der jungen Leute" anschließt (134). Wenn dem so ist, stellt sich um so mehr die Frage, weshalb die für 5,5a angenommene Tradition nicht auch für die Presbyterunterweisung in Anschlag gebracht wird? Könnte es nicht sein, daß die Passage 5,1–5a ebenso wie z. B. die Sklaven- und die Eheparänese auf der δικος-Tradition aufruht, die die πρεσβύτεροι als Altersgruppe in natürlicher Konstellation zu der Gruppe der νεώτεροι versteht, beiden statistischen Gruppen komplementäre Verhaltenskodizes zuweist und vermittels dieser Typisierung auch eine Ortung beider Personengruppen im sozialen Feld vornimmt, die den von den Ordnungsschemata und der Praxis des antiken Hauswesens noch mitbeeinflußten Nahraum als originären Realisierungsort für das angemahnte Verhalten ausweist? In der oikonomischen Tradition wurde die Achtungswürdigkeit der Ältesten – wie auch der Eltern – eng an deren vorbildlichen Tugenden ausgerichtet, wobei unter der Maxime der Komplementarität außer Frage stand, daß sich diese typenspezifische Sittlichkeit in der besonderen Fürsorge für die Nachfolgegeneration zu erweisen habe. Für das hellen. Judentum läßt sich durch Philo (Flacc. 80) belegen, daß bei der Weisung zur Ehrfurcht vor den Ältesten nicht strikt zwischen einer Altersbezeichnung und einem Würde- oder Amtstitel unterschieden wurde. Träfe diese sozialwie traditionsgeschichtl. Folie für 5,1–5a[7] zu, spräche sich hinter dem technischen Gebrauch des Wortes πρεσβύτερος eine Realität aus, die die Kompetenz für die Bewältigung von Leitungsaufgaben bei Personen aus dem Kreis der langjährigen und bewährten Gemeindemitglieder vermutet und entsprechend diese Funktionen an diese Gruppe überträgt. Je nachdem, ob die πρεσβύτεροι als altershomogene Gruppe oder als Amts- und Würdenträger betrachtet werden, sind die νεώτεροι in der Gemeinde oder ist die Gesamtgemeinde als komplementäre Handlungsträger anvisiert. Sofern also νεώτεροι ein Sigel für Gemeinde ist, besagt deren Unterordnung unter die Presbyter angesichts der Zielrichtung der komplementären Funktionen dieses Personenkreises nur, daß das im Handeln der Presbyter offenbar werdende Vorbild für die Gemeinde der einheitstiftende rote Faden kommunikativen Handelns ist. Sofern νεώτεροι und πρεσβύτεροι Generationengruppen meinen, wird ein weiteres Mal demonstriert, daß sich die soteriol.-eschatol. Verfassung der Christen in einer den Weltstrukturen adäquaten Handlungsorganisation zu bewahrheiten hat und bewahrheiten kann, die traditionell geprägt und deshalb praktikabel ist. Mir scheint, daß diese Interpretation, nicht wie es K. tut, den Konflikt mit den „jungen, frechen Leuten" in Korinth, auf den der 1 Clem sich bezieht, als Subtext bemühen muß, und deshalb auch nicht über den angeblichen Unwillen aufgrund unzureichender Partizipationsrechte und -möglichkeiten der νεώτεροι des 1 Petr spekulieren braucht (134). Überhaupt überrascht diese Bezugnahme angesichts der von K. sonst namhaft gemachten zeitl. Differenz zwischen der Abfassung des 1 Petr in den 70er Jahren und des 1 Clem (96–98).

3. Dokumentiert der 1 Petr eine „von Christus und den Aposteln her begründete Presbyter- und Episkopenverfassung" (120)? Allein die semantische Unschärfe des Wortes πρεσβύτερος mahnt zur Vorsicht. Auch der Ausdruck „Episkopenverfassung" selbst birgt Probleme, wenn damit eine „Stufe der Ämterentfaltung" für den 1 Petr behauptet wird, auf der „dem Presbyterkollegium einer Ortsgemeinde ein Presbyter vorstand, der . . . den Titel Episkopos, ‚Aufseher', Vorsteher, ‚Bischof' innehatte." (131) Diese Deutung kommt bei K. nicht von ungefähr: sie hält z.R. fest, daß ἐπίσκοπος im Schlußvers des Christusliedes (2,25) Bezeichnung für Christus ist. Die Übersetzung mit ‚Bischof' (81.87.131) ist im Blick auf die von K. anvisierten Leser seiner Auslegung zumindest mißverständlich. 'Επίσκοπος ist hier ein Parallelbegriff zu ποιμήν und will die Verantwortung und Fürsorge des ‚Aufsehers' (= Christus) für die Christen artikulieren. Diesen Aspekt kann man nicht nur in Klammern stellen. Aber mit dieser Übersetzung ist es dann möglich, in der Presbyterparänese Berührungen auszumachen (Herde-Hirte-Metapher, ἐπισκοποῦντες in 5,2), die den Ältesten eine „episkope-Funktion" (131) beizumessen scheint; daß es Episkopen und diese Funktion in der ntl. Literatur gibt (87. 131), wird im Blick auf die ‚katholische Ganzheit' als weiteres Indiz angeführt. Ich bleibe gegenüber dieser Konstruktion skeptisch. Am Text des 1 Petr läßt sich allenfalls beobachten, daß die presbyterale Grundordnung (5,1–7) inzwischen auch im ursprünglich pln. Missionsgebiet, in dem die administrativen und ordnenden Funktionen in den Gemeinden durch Charismatiker wahrgenommen

wurden (4,10f.), neben einer für dieses Gebiet – zumindest in nachpln. Zeit – erwartbaren Kirchenverfassung mit ἐπίσκοποι und διάκονοι steht. Mehr als diese Beobachtung, daß im Gesichtskreis des Vf. – und dies ist zunächst die Situation in Kleinasien, dann aber auch die ganze Oikumene (5,9b) – beide Organisationsformen der Gemeinde so lebendig sind, wie es die Einbindung pln. und nichtpln. Theol. im 1 Petr überhaupt anzeigt, läßt sich mit Gewißheit nicht feststellen. Das Nebeneinander zweier Verfassungsformen im Makrotext des 1 Petr und die Unschärfe der Bezeichnung πρεσβύτερος ist dann der zum 1 Petr überaus passende Nachhall einer kirchenhistorischen Phase, in der mit der Autorität eines Apostelbriefes sprachlich und strukturell nicht zwischen beiden Kirchenverfassungen geschieden werden mußte. Die Macht- und Autoritätsstruktur in der Gemeinde, die Grundsätze ihrer weiteren Differenzierung und Organisation wie die Modi der Partizipation an diesen Strukturen und ihre Legitimierung überhaupt sind für den 1 Petr im Vergleich zu den bedrängenden Lebensumständen bestenfalls von tertiärer Bedeutung. Es wird – ähnlich wie in 2,18–3,7 – nach personenbezogenen Möglichkeiten Ausschau gehalten, um unter den faktischen Lebensverhältnissen Christ sein zu können. Das Augenmerk gilt den Adressaten, nicht den Strukturen; diese Ordnungen setzt er einfach voraus. Ist es im übrigen im Blick auf die pseudepigraphische Anlage und Ausführung des 1 Petr nicht auch möglich, daß sich im Nebeneinander zweier Verfassungen die Überzeugung einer späteren Generation ausdrückt, wonach den diversen Gemeindeformen ‚die Apostel und ihre Zeit' als der uneinholbare und für die ganze Kirche normativ gültige Ausgangspunkt der Tradition vorausliegen? Sofern dies zutrifft, wäre es ein weiteres Argument für eine Spätdatierung des 1 Petr.

Mit K. wird man darüber einig sein, daß der 1 Petr die ‚von Amts wegen' Verantwortlichen und jene, die die Charismen des ‚Redens' (in liturgischen Versammlungen) und des ‚Dienens' (in den für das Leben der Gemeinde signifikanten Handlungen) besitzen unter der Maxime der Gemeindeorientierung jeglichen Dienstes nebeneinander bestehen läßt, und in diesem Sinne mag man von einer „Wahrung der urapostolischen Zusammengehörigkeit von Amt und Charisma" (121) sprechen; ob diese ‚urapostolisch' ist, sei hier offengelassen.

Der zweite Petrusbrief

K. datiert die Schrift – je nachdem (22.158.213), wo man nachliest – zwischen 95 und 110. Der Vf. des 2 Petr ist für K. zwar kein ‚eigentlicher Schüler des Petrus' (vgl. 216), aber „seine ausdrückliche Berufung auf Petrus und die gedanklich eigenständige Berufung auf dessen Erlebnis bei der Verklärung zur Sicherung seiner Christusüberlieferung [d. h. der des hist. Petrus]" sind für K. dann wieder so signifikant, daß er dem Vf. „alles in allem" eine „persönliche Beziehung zu Petrus und seinem Anhängerkreis in Rom" zuspricht (216). Auch K. wird aber nicht ernsthaft daran denken, den 2 Petr zeitgleich mit dem 1 Clem zu datieren, zumal dann nicht, wenn wahrscheinlich ist, daß 2 Petr aus Rom stammt – Alexandrien (und jeder andere Abfassungsort) implizierte bei der ausdrücklichen Bezugnahme auf 1 Petr und bei dem von K. angenommenen Verfasserprofil, daß eine röm. Petrustradition in der ägypt. Kirche nicht nur bekannt war, sondern dort auch mit der eigentlich für Rom signifikanten Selbstverständlichkeit in Anspruch genommen wurde –, denn z. B. das Häresieproblem, das die Hauptmasse des 2 Petr bestimmt, ist dem röm. Sendschreiben an die Korinther völlig unbekannt. Der Vergleich der Parusiezweifel in 2 Petr 3,4 und 1 Clem 23,3 hilft nicht weiter, weil über deren lit. Beziehung nur spekuliert werden kann. Und umgekehrt: hätte ein testamentarisches Schreiben vom Ende des 1. Jh., das seine Verfasserfiktion durch seine Rekurse auf den 1 Petr konsequent aufbaut, gänzlich darauf verzichten können, auf die Ereignisse unter der Regentschaft Domitians hinzuweisen? Auch eine Datierung „nicht später als 100 n. Chr." (158) dürfte damit ausscheiden.

Ist ein terminus ante quem das Jahr 110? Welche Angaben lassen sich aus dem 2 Petr für seine zeitliche Bestimmung gewinnen?

Auch K. sieht, daß der 2 Petr mit zwei Problemen ringt, die der Vf. miteinander verknüpft: dem mißverstandenen Paulus und dem Nachlassen der Parusieerwartung (vgl. die Charakterisierung der Irrlehrer S. 212):

Der 2 Petr setzt eine Sammlung pln. Schriften voraus, die sowohl bei den Irrlehrern als auch im Kreis des Vf. bekannt ist und benutzt wird. Mit K., der auf 1 Clem verweist (212), wird mit einer solchen Sammlung um 100 n. Chr. zu rechnen sein. Daß diese Kollektion für den Vf. wie für die Irrlehrer besondere Bedeutung hat (mißverstandener Paulus) sieht auch K., aber er unterläßt es, diese für die Plazierung des 2 Petr in der Geschichte der Alten Kirche auszuwerten. Papias erwähnt Paulus nicht. Daß Justin von Paulus wußte, muß ebenso angenommen werden wie seine Kenntnis von Paulusbriefen. Freilich sind bei Justin keine Pauluszitate nachweisbar, was vielleicht darauf zurückzuführen ist, daß aus seiner Sicht Paulus von den Gnostikern und von Markion annektiert war. In der ersten Hälfte des 2. Jh. kann jedenfalls nicht von einer normativen Geltung einer pln. Sammlung ausgegangen werden. In verschiedenen Schriften besitzt die apostol. Autorität aber bereits solchen Rang, daß auch der umstritten Paulus davon profitiert haben muß. Reflektiert nun der 2 Petr diese Phase der Kanonisierung pln. Schriften?

Aus dem 2 Petr ergibt sich doch, daß 1. beide Gruppen die gleiche Textgrundlage haben, daß sie auf die gleiche Tradition rekurrieren, aber 2. aus dieser Überlieferung disparate Konsequenzen ziehen, und zwar in der Eschatologie, näherhin der Parusieerwartung, und in der Ethik. Diese Auslegungen sind beiden Gruppen wechselseitig bekannt. Für den Vf. des 2 Petr ist nun die Paulusinterpretation seiner Gegenspieler nicht nur in der Sache falsch und in den praktischen Konsequenzen anstößig, sondern sie ist 3. die Ursache der Häresie.

Weil a) diese Paulusinterpretation bereits zu einer Gruppenbildung führt und eine Gemeindespaltung droht (2,13–18), ferner b) mindestens die ethischen Implikationen der „Schrift" mißachtet und deren Verheißungen als irrelevant bzw. annulliert eingeschätzt werden, liegt es nahe, hinter dieser Frontstellung M a r c i o n zu sehen. Aber auch wenn 2 Petr noch nicht explizit im Blick auf Marcion verfaßt ist – der (gewiß polemisch überhöhte) Libertinismus spricht gegen Marcion –, würde dies anzeigen, daß es schon vor diesem bedeutenden Ketzerhaupt Tendenzen in dieser Richtung gab. Weist nicht auch 1,20f darauf hin, daß jener Prozeß der Separation und Sicherung der für die Großkirche normativen Segmente der schriftl. Überlieferung schon eingesetzt hatte, der durch den markinischen Kanon forciert werden wird? Mit Verweis auf 1,20f notiert K. zwar auch, daß es „schon eine Theorie über die Schriftinspiration" (213) gibt, aber wieder ist nicht erkennbar, ob diese Beobachtung für die hist. Rekonstruktion der Abfassungsverhältnisse des 2 Petr etwas austrägt, und was und warum.

Für die Datierung sind m. E. zwei weitere Aspekte miteinzubeziehen: Die Paulusinterpretation ist 4. nicht mehr nur die Domäne gnostisch – oder wie auch immer – bewegter Christen (K. referiert diverse Deutungen 211f); auch die Großkirche beruft sich (wieder) auf Paulus und hat ein Instrument entwickelt, Paulusinterpretationen als irrig zu diagnostizieren. Die diagnostischen Parameter findet der Vf. des 2 Petr in der apostol. Überlieferung. Der 2 Petr dokumentiert also 5., wie die Primärzeugen allmählich ihre Individualität zugunsten einer personenunabhängigen Referenzgröße einbüßen, mit der über Orthodoxie und Orthopraxie befunden werden kann. Der Vf. des 2 Petr kennt keine Differenz zwischen der Predigt seines Pseudonyms und dem, was Paulus (3,15b.16a) bzw. „eure Apostel euch überliefert haben" (3,2b). Das Pseudonym ‚Symeon Petrus' ist hier Sigel für die apost. Paradosis schlechthin. Für die Adressaten ist der „Apostel" der Garant der wahren Heilsverkündigung, seine Predigt gilt als Prüfstein für die Konsistenz ihres Glaubens und Lebens mit der Anfangsnorm; d. h. was christlicherseits gesagt werden kann und zu tun ist, muß mit der apost. Überlieferung konform sein, denn nur so ist der entscheidende Konnex mit dem κύριος sicherzustellen. Ist nach dem Ausschluß der Datierung an das Ende des 1. Jh. (s. o.) eine Abfassung vor 110 denkbar? Konkret: sind in der ersten Dekade des 2. Jh. in Rom hist. Voraussetzungen und theol. Entwicklungen erweisbar, in die sich die obigen Beobachtungen und Überlegungen einfügen? K. umschreibt die im 2 Petr genannten Irrlehrer – gewiß nicht zu Unrecht – nicht als Gnostiker in der späteren technischen kirchengeschichtl. Bedeutung, sondern als ‚hellenistisch-intellektualistische, antiapokalyptische Umdeutung der pln. Freiheits- und Erlösungsbotschaft mit gnostisierenden Akzenten' (212). Insofern die Charakterisierung der Irrlehrer wesentlich auf der Rezeption der Ketzerpolemik aus dem Jud aufruft und diese Kreise fiktiv als die von Petrus für die Endzeit angekündigte große Bedrohung gekennzeichnet werden (3,3), wird K. vielleicht zugestehen, daß der 2 Petr auch den Zweck verfolgt, die große Häresie des 2. Jh., die Gnosis, allgemein als Gefahr zu kennzeichnen. Deutet dies alles nicht auf eine um zwei oder drei Jahrzehnte spätere Abfassung? Michl, dem sich K. ja besonders verpflichtet fühlt, resümierte z. B.: „Wenn freilich 1 Petr erst unter Domitian in den neunziger Jahren geschrieben wäre, was nicht ausgeschlossen werden kann, dann würde 2 Petr noch späterer Zeit angehören, etwa dem ersten Drittel des zweiten Jh.s." (Michl, a.a.O. 160; vgl. auch Vielhauer, a.a.O. 597: „Mitte oder zweite Hälfte des 2. Jh.s."; Kümmel, a.a.O. 383 „die im 2 Pt spürbare Fortbildung der Gnosis legt nahe, an das 2. Viertel des 2. Jh. zu denken".). Eine Datierung in dieser Richtung schließt freilich die für K. sichtlich wichtige hist. mögliche Bekanntschaft des Vf. des 2 Petr mit Simon Petrus aus.

Hat man sich schon bei der Rückbindung des Vf. des 1 Petr durch die von K. favorisierte Silvanusthese an den hist. Petrus gefragt, worin ihr exegetischer Ertrag zu sehen ist, so verstärkt sich nun durch die Datierung des 2 Petr die Vermutung, daß K. ein höheres Anliegen verfolgt. Welche Sicht der Geschichte der frühesten

Kirche hier reanimiert werden soll, offenbart der Hinweis, für die Datierung des 2 Petr sei schließlich zu beachten, „daß nach dem 1. Clemensbrief die Vf. der Schriften der sog. Apostolischen Väter unter eigenem Namen, nicht unter dem einer Autorität der apostolischen Zeit schreiben" (213). Diese Behauptung dokumentiert eine eigenwillige Sicht der Geschichte der altchristl. Literatur. Nicht nur, daß der Bestand dieser Schriftengruppe keineswegs unstrittig ist, die Stichhaltigkeit dieser These von K. wird z. B. auch besonders von der Did, dem anonymen 1 Clem selbst (vgl. KNOCH, Eschatologie 32), dem Barn – vor Clemens Alexandrinus weiß niemand, daß es sich um den Barnabasbrief handelt – und der anonymen Homilie 2 Clem veranschaulicht. Daß aber auch seine Perspektive als solche für eine hist. Rekonstruktion der wahrscheinlichen Abfassungszeit völlig untauglich ist, zeigen Pseudepigraphen wie z. B. das EvThom (Prol.) aus der Mitte des 2. Jh. und das EvPetr (14/60) gegen Ende des 2. Jh, ferner EpJac, ApkPetr.

Regensburg Ferdinand Rupert Prostmeier

Heiligenthal, Roman: **Zwischen Henoch und Paulus.** Studien zum theologiegeschichtlichen Ort des Judasbriefes. – Tübingen: A. Francke Verlag 1992. X, 196 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 6), kart. DM 68,00

Diese Untersuchung, eine Heidelberger Habil.schrift von 1990, sollte nach der Intention des Vf.s dazu dienen, dem seit der Reformation meist als theologisches Mauerblümchen verachteten Judasbrief „Gerechtigkeit widerfahren zu lassen" (6). Im Ergebnis geschieht dies freilich nur in historischer Hinsicht – was aber auch von allen jenen Untersuchungen gilt, die dem Jud in theologischer Hinsicht mit Sachkritik begegnen. Daß der Jud für den jüdisch-christlichen Dialog etwas austrage (166), kann man auch nach Lektüre dieses Buches bezweifeln.

Die Arbeit hat sechs Teile: Nach einer im Ergebnis überzeugenden Analyse der literarischen Form § 2) wird in einem etwas unübersichtlichen Teil allgemein der „jüdische Hintergrund des Jud" aufgezeigt § 3), was dann zugespitzt wird: „Der Jud als Teil der Henochliteratur" § 4). Als „Schlüssel zum theologiegeschichtlichen Verständnis des Briefes" wird zutreffend die „Engellehre" herausgestellt § 5), woraufhin dann die „Gegner des Jud" bestimmt werden § 6). Den Abschluß bildet die Einordnung des Jud in die frühchristliche Theologiegeschichte § 7).

§ 3 (jüdischer Hintergrund) hat teilweise den Charakter einer Sammlung religionsgeschichtlicher Assoziationen. Z. B. wird das in Jud 9 begegnende Motiv vom Streit um den Leichnam des Mose zwar mit reichlichen religionsgeschichtlichen Belegen vorgeführt, doch kaum in seiner rhetorischen Argumentation für den Gedankengang des Jud berücksichtigt. Der Abschnitt enthält zwei Exkurse, doch könnte man jeden Unterabschnitt als Exkurs bezeichnen. Das liegt gewiß auch an den zahlreichen diesbezüglichen religionsgeschichtlichen Erkenntnissen von Klaus Berger, die der Vf. nicht alle so verarbeiten konnte, daß eine einsträngige Exegese zustande kam. Gelegentlich wird auch die Argumentation ersetzt durch Berufung auf Sekundärliteratur, deren Ergebnisse aber dem Leser dieses Buches doch noch einmal begründet und abgeleitet werden müßten, um ihre Plausibilität zur Wirkung kommen zu lassen.

Zielstrebiger ist der Versuch, den Jud in die Henochliteratur einzureihen § 4). Daß Jud sich durch die Bezugnahmen auf I Hen als apokalyptisch orientiert ausweist, leuchtet ein; doch sind die weitergehenden Folgerungen des Vf.s, Jud verstehe sich selber als einen Repräsentanten der Henochüberlieferung, befinde sich in gleicher Situation wie I Hen (Abwehr einer Assimilation ans Pagane) und sei gar ein Produkt eines Henoch-„Lehrhauses", angesichts der Kürze des Textes wohl als überzogen zu bezeichnen.

Sehr viel begründeter sind die Ausführungen zur Engellehre § 5) und zu den Gegnern § 6). Überzeugt hat mich die Hauptthese des Buches (103ff,128ff): Während die Gegner in einer paulinischen Tradition stehen, die auf den Kol zurückgeht, steht der Verfasser des Jud in der Tradition der Häretiker des Kol mit ihrer Engelverehrung (letzteres habe ich in ZNW 77, 1986, 206–225, wo ich den ersten Teil dieser These bereits vertrat, noch nicht zu behaupten gewagt). Jud stellt so geradezu spiegelverkehrt einen Reflex der Auseinandersetzung von Kol 2,6–23 dar, wobei nun interessanterweise die Etiketten von Orthodoxie und Häresie vertauscht sind. Gegen den Vf. ist aber zu sagen, daß beide Positionen judenchristlichen Usprungs sind. Der Jud 19b den Gegnern bestrittene Anspruch, *pneumatikos* zu sein, ist ohne die hellenistisch-jüdische Vermittlung nicht denkbar (das gilt schon für 1 Kor 2 und 15; möglicherweise berufen sich die Gegner sogar darauf). Bei der Herkunftsbestimmung des Dualismus von *psychikos* und *pneumatikos* aus dem reinen Hellenismus (55–59 – im Anschluß an Reitzenstein) ist übersehen, daß bereits Philo in seiner Anthropologie den sich ausschließenden Gegensatz von *Pneuma* und *Nous* (als „Seele der Seele") kennt, was gerade seiner sonst von ihm vertretenen gemeinhellenistischen Hochschätzung der *psyche* widerspricht und am besten durch den Einfluß jüdischer Weisheitstradition zu erklären ist. So ist die pauschale Gegenüberstellung vom Jud-Verfasser als einem Judenchristen und seinen Gegnern als Heidenchristen wohl nicht möglich. Auch kommt man nicht aus ohne die Annahme einer christlichen Reapokalyptisierung zur Zeit des Jud, die sich gegen einen Paulinismus wendet, der – wie der Verfasser des Kol – die paulinische Eschatologie bereits nahezu völlig präsentisch umgebildet hatte. Diese Situation könnte gut erklären, warum der Jud auf apokalyptische Traditionen, wie sie in I Hen vorliegen, zurückgriff – zumal er hier auch wesentliches Material für seine Engeltheologie vorliegen hatte (vgl. die Tradition vom Engelfall in I Hen 6–11 und ihre Anknüpfung an Gen 6,1–4 – dazu Jud 6). Ob schon die Häretiker des Kol sich auf I Hen bezogen, läßt sich allerdings nicht feststellen.

Ich denke schon, daß der Vf. mit seiner Grundannahme Recht hat, daß man die Polemik des Jud auf konkrete geschichtliche Veranlassungen zu beziehen hat und nicht nur als Sprachtypik verstehen darf (141). Doch sollte mehr berücksichtigt werden, worauf jetzt H. Paulsen (KEK XII/2, 1992, 46ff) – u. a. gegen den Rezensenten selbst – insistiert: daß grundsätzlich vom Text und seiner topischen, traditionellen und metaphorischen Sprache auszugehen ist. Der Versuchung, mehr über die Welt hinter dem Text wissen zu wollen, als der Text erlaubt, scheint mir der Vf. besonders erlegen zu sein. Dazu zählt vor allem die These, die Gegner seien Skeptiker aus paganem Milieu mit antimythologischer und egalitärer Tendenz, die sich ihrer Skepsis durch Flucht in den Irrationalismus des Pneumatikertums hätten entziehen wollen – m. E. ein modernes, unangemessenes Paradigma. Das gleiche gilt dann auch von dem, was der Vf. über den Verfasser des Jud zu wissen meint: Jud sei ein Vertreter einer jüdisch gefärbten antiochenischen Theologie aus christlichem Diasporapharisäertum, des näheren einer Henoch-Schule; er bezeuge eine „frühe Erhöhungschristologie", sein Judentum sei nur „leicht christianisiert". Gegen all das ist doch zu sagen, daß Jud – abgesehen von seiner Engelauffassung – in seiner Theologie blaß und formal bleibt.

Nimmt man hinzu, daß dieses Buch in mehr formaler Hinsicht keinen besonders sorgfältigen Eindruck macht (viele Versehen im Lit.-Verzeichnis und in den Zitaten, aber auch die streckenweise clusterartige Argumentation), so bleibt am Ende ein zwiespältiger Eindruck: Es ist anregend im besten Sinne, zumal sich sein Vf. nicht auf referenzabstinente Textanalyse zurückzieht. So gewiß also Exegese nicht ohne historische Phantasie auskommt (die von Historikern und Exegeten meist unterschätzt wird), so notwendig muß sie aber auch ihre Re-konstrukte der Skepsis und Kritik aussetzen. Doch diese Einwände sollten nicht überbewertet werden: Ich habe dieses spannende Buch mit großem Interesse gelesen und bin in vielem belehrt worden. Es wird sicher dazu beitragen, den Jud aus seinem Schattendasein in ein neues Licht des Interesses zu rücken.

Hamburg Gerhard Sellin

Attualità dell'apocalisse, hg. v. Edmondo Lupieri / Franco Cardini / Luciano Caro / Sergio Givone / Massimo Baldini / Gino Ciolini. – Palermo: Edizioni Augustinus 1992. 116 S., kart. Lit 20.000

Im vorliegenden Bd. sind die Vorträge abgedruckt, die während des 12. Zyklus der „Convegni di S. Spirito" gehalten wurden.

E. LUPIERI stellt zunächst (Apocalisse e Apocalittica, 15–32) die literarische Tradition dar, in die die Offb einzuordnen ist. Der traditionellen Exegese wirft er unberechtigterweise global vor, sie habe dem Leser den Text nicht erklärt, sondern verfremdet. Ziel ihrer Deutungen sei es, eine literarische Interpretation des Textes zu vermeiden bzw. zu neutralisieren. Das historische Verstehen der Offb stütze sich auf ihre Einordnung in ihr kulturelles Umfeld und insbesondere in die apokalyptische (= apk) Offenbarungsliteratur, deren Entstehung der Vf. auf drei Hauptphasen verteilt:

Die erste beginne mit dem Babylonischen Exil und ende im 3. Jh. v. Chr. Neben dem AT sei das Henochbuch ihr wichtigster Zeuge. Die zweite verlegt er ins 2 Jh. v. Chr. Ihr bedeutendster Zeuge sei das Danielbuch. Die dritte sei charakterisiert durch die Römerherrschaft. Bezeugt werde sie in 4 Esra, der Offb und 2 Baruch, deren zentrales theologisches Problem es

gewesen sei, wie man die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels erklären und verstehen könne. Juden wie Christen seien davon überzeugt gewesen, daß die Katastrophe in Jerusalem eine Strafe Gottes war. Den historischen Hintergrund der Offb sieht er in einem Christentum, das noch stark an das Judentum gebunden sei (Offb 2,9; 3,9).

Um das komplexe Beziehungsnetz zwischen den verwandten religiösen Gruppen aufzuzeigen, analysiert L. die Sicht von Zeit und Geschichte in der apk Literatur der Epoche. Damals sei die Idee verbreitet gewesen, daß Gott die Welt sieben Tage oder kosmische Perioden lang existieren lasse, wie er sie in sieben Tagen erschaffen hat. Da nach Ps 90,4 ein Tag für Gott wie 1000 Jahre ist, entsteht die Theorie von den kosmischen Wochen. Man nimmt zudem nach der gegenwärtigen eine kommende bessere Welt an, die Gott zur Freude seiner Treuen geschaffen hat. Zuvor wird Gott einen Gesalbten senden. In dieses Bild der Erwartungen war die bittere Erfahrung der Zerstörung Jerusalems einzuzeichnen. Auf diesem Hintergrund suchten 4 Esra, 2 Bar und Offb nach Lösungen, die einander gleichen, sich aber zugleich voneinander unterscheiden.

4 Esr, kurz vor 100 n. Chr. geschrieben, um die Zerstörung Jerusalems verständlich zu machen, tröstet den Seher und die Leser, indem es ein göttliches Eingreifen während eines 400jährigen messianischen Reiches verheißt. Danach wird der Messias mit den Gerechten Israels sterben. 4 Esra erwarte die Ankunft des messianischen Reiches, das zum sechsten Millenium gehört, 100 n. Chr. und das Weltende 500 n. Chr. Danach beginnt die ewige Seligkeit Gottes. Wenige Jahre nach 4 Esra schlägt 2 Bar vor, sich an die neue Realität des Judentums anzupassen: Gott werde seinem Volk weise Führer bis zur sicheren, aber nicht so baldigen Ankunft des Messias schicken. In Treue zu Gott und seinem Gesetz sollen die Glaubenden in Erwartung des messianischen Triumphes ihr Überleben selbst organisieren.

Die Offb, die zwischen 4 Esra und 2 Bar entsteht, sei auf dem Hintergrund des Henochbuches und in Parallele zu 4 Esr und 2 Bar zu deuten. Sie wolle den wahren Juden, den Christen, sagen, daß die Zerstörung Jerusalems eine Strafe Gottes war, weil die Juden den von Gott gesandten Messias nicht anerkannt und sogar getötet haben. Diese Erklärung sei eingefügt in eine kosmische Vision der Menschheitsgeschichte, in der sich die Armeen Satans und Gottes begegnen. Die Aufmerksamkeit der Offb konzentriere sich auf die Mächte des Bösen, die sich infolge der Sünde der Menschen und der Engel bemächtigt und die Menschheit versklavt haben und die durch die politische und religiöse Macht dieser Welt (die beiden Tiere) gegen den Vorsehungsplan Gottes vorgehen. Niemand scheint imstande zu sein, ihnen zu widerstehen. Sogar das privilegierte Israel, der Sitz der Verheißung (die Frau in Offb 12), habe den dämonischen Verlockungen nachgegeben und sich mit der Bestie (Offb 17) eingelassen. Aber Gott hat seinen Messias, Jesus, gesandt, und die satanische Macht geht nun dem Ende entgegen.

Auf dem Hintergrund des Henochbuches will L. die 7 Berge von Offb 17,9 nicht auf die 7 Hügel Roms deuten, sondern – wie schon Hippolyt – auf 7 gefallene Engel (Sterne), die Macht haben über die 7 Tage bzw. Zeiten der Menschheitsgeschichte. Der erste gestürzte Stern-Berg sei der, der die übrigen Engel mit seinem Schwanz über die Erde schleppt. 17,10 (die ersten 5 sind gefallen, einer steht,. . .) interpretiert er mit Hippolyt: Wir sind im 6. Jahrtausend und Jesus wurde genau in dessen Mitte, also im Jahr 5500 seit der Schöpfung geboren. Der Text sage nicht, daß alle 7 Zeiten der Geschichte Millenien sind, sondern daß die 7., wenn sie kommt, kurz sei. Das müsse eine Anspielung auf die Begegnung auf dem Harmagedon sein, in dessen Folge der Satan 1000 Jahre gefesselt werde. Dann wird das Tier aus dem Abgrund kommen, um die definitive Niederlage in Gog und Magog zu erleiden. So die Interpretation von 17,11, wonach das achte Tier, das eines der sieben ist, ins Verderben geht. Erst dann kommt der neue Äon, wenn das alte Jerusalem durch das neue himmlische Jerusalem ersetzt ist.

Die Ausführungen L.s sind in vieler Hinsicht unbefriedigend. Die Erklärung der Zerstörung Jerusalems als einer Strafe Gottes ist kein Hauptanliegen der Offb. Die Entstehung der jüdischen Apokalyptik und des Henochbuches werden zeitlich zu früh angesetzt. Nach gut begründeter Annahme wurde die für die apk Bewegung grundlegende Wende von der Gegenwarts- in die Zukunftseschatologie erst zur Zeit der Syrerkönige Antiochus III. und vor allem Antiochus IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) vollzogen. Das Henochbuch besteht aus Einzelstücken, die zwischen 170 v. Chr. bis zu Beginn des 1. Jh. entstehen. Auch die übrigen Interpretationen der Offb überzeugen nicht: So ist es sehr viel wahrscheinlicher, daß die Christen in Kleinasien die Könige, wie die Kaiser im Osten des Reiches genannt werden, auf römische Kaiser deuten als auf gefallene Sterne-Berge. Damit fallen u. a. auch die Berechnungen der 7 Zeiten.

Wie sich die Offb und ihr Verständnis im mittelalterlichen Italien auswirkte, zeigt F. Cardini in seiner sehr informativen Übersicht auf (Apocalisse e Senso della Storia nell'Italia Medievale [Sec. XII–XV], 33–52). Die beiden großen Protagonisten in dieser Zeit sind Joachim von Fiore und Franziskus von Assisi, in deren Gefolge sich unterschiedliche Positionen ausbilden.

Die nichtchristliche Bewegung der Katharer benutzt Symbole und die Sprache der Offb, um die Christen der Kirche abspenstig zu machen. Auch im Joachimismus, der sich zu Unrecht auf Joachim von Fiore beruft, flammt die apk Bewegung wieder auf. Die apk Erwartung wird auch an eine mathematische Exegese gebunden. So erwartet man für das Jahr 1233 (12 = Apostel und 33 = Lebensalter Jesu) mit Hoffnung bzw. Furcht das Jahr Christi und der Apostel. In Mittelitalien entsteht die Alleluja-Bewegung und die Joachimitischen Apokryphen werden verfaßt. Zur Zeit des Papsttums in Avignon fällt der Protest gegen die Verweltlichung der Kirche und die Erwartung ihrer Erneuerung immer mehr zusammen mit der Erwartung des Endes der Welt. Als Mitte des 14. Jh. Konstantinopel in die Hände der Osmanen fällt, geht die Offb und die Vorstellung vom Antichristen eine neue Verbindung mit der historischen Realität ein. 1484 wird nach einer langen astrologischen Tradition als das Jahr der großen Veränderungen (annus magnus) erwartet.

L. Caro beschreibt aus jüdischer Sicht die apk Erfahrung des Holocausts (Apocalisse/Olocausto, 53–65) und deren Aufarbeitung. Weil „Holocaust" sakrale Konnotationen habe, solle man besser von der Schoah (Vernichtung) sprechen.

Der Vf. geht nicht nur auf die unbeschreiblichen Erfahrungen der Juden zur Zeit des Nationalsozialismus ein, sondern auch auf deren theologische Bewältigung. Den ungläubigen Juden bestätigt das Schweigen Gottes zu dieser Zeit, daß Gott nicht existiert bzw. irrelevant ist. Die Schoah läßt mit allem Nachdruck die Frage Ijobs nach dem Problem des Leidens des Unschuldigen stellen.

Ein besonderes Problem ist die Vergebung der Naziverbrechen. In der rabbinischen Theologie gilt die Vergebung als Verpflichtung, die jedoch ihre Grenzen vor allem dort findet, wo es um Mord geht. Allein Gott kennt das Maß der Reue des Sünders und kann Schuld vergeben. Kriterium für die Echtheit der Reue ist, daß der Mensch sie unter denselben Bedingungen unter Beweis stellt. Das ist für Naziverbrecher nicht mehr möglich. Zudem sei es nicht erlaubt, Menschen im Namen und anstelle der Ermordeten freizusprechen.

Der Wirkungsgeschichte der Offb im russischen Denken des 19./20. Jh. geht S. Giovine (Pensiero Russo e Apocalisse, 67–74) am Beispiel dreier Autoren nach (W. Rozanov, S. Solov'ev, F. Dostojewski). Als Besonderheit ist zu vermerken, daß diese vom Messianismus her und aus seinem Horizont über die Offb nachdenken, weshalb auch der Gestalt des Antichristen eine bedeutende Rolle zukommt.

Mit dem Unbehagen des Zeitgenossen und der Faszination des Antichristen befaßt sich Massimo Baldini (Il Malessere dell'uomo contemporaneo e il Fascino dell'Anticristo, 75–83). Je mehr der Mensch geistlich zerstreut ist, desto mehr fasziniert ihn der Terminus Antichrist. Genau dieses spirituelle Unbehagen diagnostiziert der Vf. in der heutigen Gesellschaft.

Der moderne Mensch unterhalte schlechte Beziehungen zu Gott. Narzißmus kennzeichne sein Verhalten. Für den Narzißten ist es charakteristisch, daß er unter der Tyrannei der Gegenwart lebt und sein eigenes Leben unter das Motto stellt: „Man lebt nur einmal." Die Vergangenheit gilt ihm als Gefängnis, aus dem es sich zu befreien gilt, und nicht als eine Dimension, die die Gegenwart erweitert und die Zukunft erhellt. Das führt zur Unfähigkeit zum Dialog und zum Zuhören, die wesentlich auf Erziehungsmängel in der Familie und in der Schule zurückzuführen sei. Man formt Menschen, die Analphabeten im Zuhören und zugleich Professoren im Gebrauch von Worten sind. Wer sich zuhörend öffnet, kann nicht arrogant oder anmaßend sein. Zuhören gehört zur Dimension des Vertrauens und der Hoffnung. Unser Zeitalter sei geprägt vom Geschwätz. Geschwätz ist das Wort all jener, die nur reden, aber nicht zuhören wollen, es ist das überflüssige und unwirksame Wort. Es kann nur dominieren, wenn es keinen Raum mehr für das Schweigen gibt, das notwendige Voraussetzung für das Zuhören und für jeden echten Dialog ist.

Im letzten Beitrag ('Εγώ εἰμι τὸ Ἄ καὶ τὸ Ὦ Ap 1,8, 75–114) stellt G. Cioloni heraus, daß die Selbstbezeichnung Alpha und Omega (1,8; 21,6) Gott als den transzendenten Umgreifenden, als den Anfang und das Fundament, als das Ende und die Erfüllung jeden anderen Seins und jeder anderen Wahrheit offenbart.

Als Alpha und Omega wird auch Christus als Anfang und Ursprung beim Vater und Anfang und Vollendung der Schöpfung sowie Anfang und Ende der Geschichte offenbart (22,13). Damit ist nicht die Identität des Sohnes mit dem Vater ausgesagt, sondern seine Homogenität. Die Neuheit (novitas), die die ganze Offb durchdringt, ist die vitale erneuernde und transformierende Energie einer Person, die bildhaft im Lamm vorgestellt wird. Die Auslegung Ciolonis ist teilweise stark von dogmatischen Interessen geleitet. Das zeigt sich auch darin, daß er die Offb auch mit Hilfe anderer ntl. Texte (vor allem mit dem johanneischen Schrifttum) erklärt.

Hennef Heinz Giesen

Daley, Brian E.: **The Hope of the Early Church.** A Handbook of Patristic Eschatology. – Cambridge: Cambridge University Press 1991. XIV, 300 S., geb. £ 30,00/US-$ 49,50

Der Vf. beabsichtigt, wie der Untertitel des Werkes erkennen läßt, die Gedanken der patristischen Literatur zum Thema Eschatologie von ihren Anfängen bis zum Ausgang, der im Osten durch Johannes Damascenus und im Westen durch Gregor den Großen markiert wird, vorzustellen.

Obwohl die Eschatologie als sekundärer Aspekt der Theologie gilt, steht sie im Mittelpunkt, da sie einerseits den Versuch einer Theodizee enthält und andererseits den allgemeinen Heilswillen Gottes reflektiert. Eschatologische Hoffnung berührt aber auch das Zentrum des Glaubens, da sie in der Überzeugung von der Auferstehung Jesu und der von ihm verkündeten Gottesherrschaft wurzelt, die bereits begonnen hat und dereinst vollendet werden wird (2).

Bereits im Vorwort weist der Vf. darauf hin, daß die vorliegende Publikation in verkürzter Form im Handbuch der Dogmengeschichte IV 7a, Freiburg 1986 veröffentlicht worden ist. Ein Vergleich beider Publikationen zeigt, daß die neuerliche lediglich die englische Fassung der im wesentlichen unveränderten Vorgängerin darstellt. Nur das Kap. über die späte lateinische Dichtung (156–164) bedeutet eine Erweiterung im eigentlichen Sinn. Die äußerst kurzen Einschübe zum 2. Klemensbrief, Polykarpmartyrium und Melito von Sardeis (14/15), zur Passio Perpetuae (37), zu Gregor dem Wundertäter (60), Julius Africanus und Petrus von Alexandrien (61), Adamantius (64), Athanasius und Eusebius von Caesarea (77), Hilarianus (127), Orosius (151), Leo dem Großen (155), Isaak von Antiochien (174), Johannes von Caesarea und Leontius von Byzanz (187), Eustratius (200) und zum Carmen ad Flavianum Felicem (209) runden allenfalls das Bild ab, ohne einen inhaltlichen Fortschritt zu bringen. Teilweise wurden auch Nachträge zum Literaturverzeichnis vorgenommen.

An einigen Beispielen sollen Defizite, die einer solch umfassenden Arbeit notwendigerweise anhaften, aber auch in der jetzigen Fassung nicht abgebaut wurden, aufgezeigt werden.

Leider findet der Leser in den Ausführungen zum Polykarpmartyrium und zum 2. Klemensbrief weder Anmerkungen noch Literaturhinweise, obwohl dazu erreichbare Literatur vorhanden ist, z. B. B. Dehandschutter, Martyrium Polycarpi. Een literair-kritische studie = BEThL 52, Löwen 1979, mit umfangreicher Literatur; K. Wengst, Didache – Barnabasbrief – Zweiter Klemensbrief – Schrift an Diognet = SUC 2, Darmstadt 1984; T. Aono, Die Entwicklung des paulinischen Gerichtsgedankens bei den Apostolischen Vätern = EHS XXIII 137, Bern – Frankfurt/Main – Las Vegas 1979; H. Lohmann, Drohung und Verheißung. Exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den Apostolischen Vätern = BZNW 55, Berlin 1989. – Auch wäre im Eingangssatz zum Polykarpmartyrium darauf hinzuweisen, daß in der Forschung neben der Datierung des Todes Polykarps auf 155/56 auch die Jahre 167 bzw. 177 auf der Basis der Aufnahme und Zuordnung durch Eusebius diskutiert werden (14).

Für die Passio Perpetuae hätte noch hingewiesen werden können auf E. Corsini, Proposte per una letteratura della ‚Passio Perpetuae', in: Forma Futuri. Studi in on. di Car. M. Pellegrino, Turin 1975, 481–541 mit Lit. Seit den Untersuchungen von A. Fridh, Le problème de la passion des saints Perpétué et Félicité, Stockholm 1968, 28–30.45 und R. Braun, Nouvelles observations linguistiques sur la Passio Perpetuae, in: VigChr 33 (1979) 105–117 kann wegen sprachlicher Gründe nicht mehr von einer möglichen Redaktion der Passio durch Tertullian gesprochen werden. Wenn auch in der Passio Perpetuae, besonders im Text des Redaktors, Anklänge an den Montanismus vorhanden sind, können Perpetua und ihre Gefährten nicht als montanistische Christen bezeichnet werden (37), vgl. dazu jetzt: Th. Baumeister, Genese und Entfaltung der altchristlichen Theologie des Martyriums = Traditio Christiana 8, Bern – Berlin – Frankfurt – New York 1991, 119–120; P. Habermehl, Perpetua und der Ägypter. Ein Versuch zur Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis = Tu 140, Berlin 1992, 3.

Im Kap. über Origenes ist bei der Erörterung der Auferstehung auf ihre teilweise Vorwegnahme durch das Leben der Getauften in orat. 25,1–3 zu verweisen (55), bei der Frage nach der Apokatastasis ist orat. 27,15 einzubeziehen (58). Zur entsprechenden Literatur gehören auch: L.W. Barnard, Origen's Christology and Eschatology, in: AThR 46, 1964, 214–319 und C. Rabinowitz, Personal and Cosmic Salvation in Origen, in: VigChr 38, 1984, 319–329.

Die in der Einleitung zum Kap.: Die Eschatologie im Westen 200–250 (33) vertretene pauschale These, die christliche Kirche habe zu dieser Zeit aus ungebildeten Kaufleuten und Arbeitern bestanden, die für philosophische Modeströmungen und die offizielle kulturelle Ideologie kein Verständnis hatten, läßt sich nicht länger aufrechterhalten, vgl. G. Schöllgen, Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians = JbAC Ergbd. 12, Münster 1984, 155 ff.

Die Freiheit der Religionsausübung verdankt die Kirche nicht erst der Mailänder Konvention von 313, sondern bereits dem Edikt des Galerius von 311 (69).

Bei der Darlegung über Ephräm den Syrer sollte die Studie von E. Beck, Ephräms Hymnen über das Paradies = Stud Ans 26, Rom 1951, Beachtung finden (75).

Ein Blick auf die Publikation von M. Altenburger / F. Mann, Bibliographie zu Gregor von Nyssa, Leiden – New York 1988, hätte auf folgende Studien hingewiesen: A. J. Philippou, The Eschatology of St. Gregory of Nyssa, Diss. Oxford 1963 und R. M. Hübner, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der ‚physischen' Erlösungslehre = Philosophia Patrum 2, Leiden 1974 (85).

In den Kontext des Hilarius gehört auch der Aufsatz von M. Durst, In medios iudicium est. Zu einem Aspekt der Vorstellung vom Weltgericht bei Hilarius von Poitiers und in der lateinischen Patristik, in: JbAC 30, 1987, 29–57 (94–96).

Zu folgenden Autoren bietet sich ergänzende Literatur an: für Minucius Felix: M. Minucius Felix, Octavius, hg. und übers. von B. Kytzler, München 1965 mit Lit. – Johannes Philoponos (195): A. van Roey, Un traité cononite contre la doctrine de Jean Philopon sur la résurrection, in: Antidoron. FS M. Geerard, Wetteren 1984, 123–139. – Maximus Confessor (201): L. Thunberg, Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor, Crestwood, N.Y. 1985. – Johannes von Damaskus (203): M. Voutilainen, Rôle et limites d'une conception juridique du salut chez Jean Damascène, in: RSPhTh 62, 1978, 189–209.

Leider bedeutet auch die Verkürzung des Inhaltsverzeichnisses, das nur noch ein zeitliches Raster bietet, keine Verbesserung des Beitrags im HDG, da der Leser bei der Suche nach einem bestimmten Vf. auf den Index angewiesen ist, dessen Benutzung durch die mangelnde Aufgliederung in Autoren und Sachen erschwert wird. Trotz der inhaltlichen Erweiterungen und der vereinzelten Nachträge im Literaturverzeichnis stellt die jetzige Fassung keinen wesentlichen Fortschritt gegenüber der vorherigen dar.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Lohmann, Hans: **Drohung und Verheißung.** Exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den Apostolischen Vätern. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989. IX, 266 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 55), Ln DM 98,00

Die solide Bonner Diss. stellt die Eschatologie einiger Schriften der Apostolischen Väter vor (Did., 1 Clem., 2 Clem., Ignat., Polyk., Barn.) und will selbst als ein Baustein zu einer Theologiegeschichte des frühen Christentums fungieren. Aus Gründen der Gattung und der Chronologie bleiben der Diognetbrief und das Polykarpmartyrium unberücksichtigt, und leider ebenso, was gerade bei diesem Thema sehr zu bedauern und im Grund kaum zu rechtfertigen ist, der Hirte des Hermas.

In der Einleitung (1–11) werden einige Begriffe geklärt: Eschatologie kreist um Gottes Zukunft mit den Menschen und der Welt. In diesem Zusammenhang wird die von N. Walter 1985 vorgeschlagene Differenzierung zwischen apokalyptischer und hellenistischer Eschatologie zum Begriffsraster für die nachstehenden Analysen (6f). Der Kreis der Apostolischen Väter wird offen gezogen; als verbindendes Moment erscheint das Interesse an der Frage „Wie führt man ein christliches Leben?" im Unterschied zum genuin ntl. Fragen nach dem Wesen des Christseins (9).

Der forschungsgeschichtliche Rückblick steckt die Voraussetzungen für den eigenen Versuch ab; so wird etwa die breitangelegte Arbeit von T. Aono über die Entwicklung des paulinischen Gerichtsgedankens bei den Apostolischen Vätern (1979) diskutiert (24–26). Der Vf. will anders als Aono eine paulinische Engführung vermeiden und dafür mit klareren Begriffen arbeiten. Die einzelnen Untersuchungsgänge führen jeweils kurz in die einleitungswissenschaftliche Problematik und die bisherigen Forschungsergebnisse ein, um dann exegetisch dem Text nachfolgend die eschatologischen Ausführungen zu analysieren.

Der Rückblick formuliert die – kaum überraschende – These (243–250): Die Apostolischen Väter haben die Eschatologie mehr oder weniger stark hellenisiert. Das heißt konkreter: Zumeist dominiert die ethische Abzweckung eschatologischer Aussagen, die vor allem auf die Vergeltung abheben. Vom Reich Gottes ist eher in traditioneller Begrifflichkeit die Rede, die Totenauferstehung gewinnt nur da und dort eigenständige Bedeutung. Stärker noch im Ausstrahlungsbereich der apokalyptischen Eschatologie stehen Did. und Barn. (z. T. auch noch 2 Clem.), während die übrigen schon ausgesprochen hellenisierte Formen erkennen lassen: Zentrierung auf räumliche Kategorien, Zuspitzung auf die Vergeltung an Individuen, markantes Zurücktreten von zeitlichen und kosmischen Dimensionen der Endereignisse. Die These von K. Aland, daß die Naherwartung erst in der Mitte des 2. Jhdt. zu schwinden beginne, wird dementsprechend zurückgewiesen (249; vgl. 4–6).

Die Arbeit stellt die wesentlichen Zusammenhänge recht gut vor Augen und dürfte – hierin erstmalig – das gesamte Spektrum der Eschatologie erfassen. An manchen Orten vermißt man aber weiter ausgreifende traditions- bzw. theologiegeschichtliche Klärungen (etwa zu den Hintergründen der aufkommenden Konzeption eines ‚Sonderlohns' für Märtyrer [63.79–81.86.190f.194]). In welcher Weise urchristliche Traditionen reinterpretiert werden,

wird oft nur gerade angedeutet (etwa bzgl. der Totenauferstehung in 1 Clem 24f [71]). Es stimmt angenehm, daß der Vf. die bekannten Lasterkataloge über den Verlust der hohen ntl. Eschatologie vermeidet, aber man würde nun doch umgekehrt eine stärker systematisch fragende Wertung dessen erwarten, was er als Hellenisierung der Eschatologie zu umschreiben versucht (etwa als Kontextualisierung). Überhaupt nicht problematisiert wird die Begriffsregelung von N. Walter, die v. a. die massiven räumlichen Bezüge genuiner jüdischer Apokalyptik oder die Individualisierung auch in klassischen jüdischen Apokalypsen (4 Esr!) ausblenden muß.

Leider finden sich am Ende keine Indices. Im ganzen ist das Buch für die Aufarbeitung des eschatologischen Umbruchs vom Urchristentum zur Alten Kirche sehr hilfreich und schließt eine Lücke.

Bern Samuel Vollenweider

Drobner, Hubertus R.: **Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa**. – Paderborn: Selbstverlag 1988. 126 S., Ln DM 48,00

Nicht unnütz ist für die inzwischen weit aufgeblühte, hochgradig spezialisierte Gregor-Forschung diese Auflistung der Bibelstellen von Gen 1,1 bis hin zu Apk 22,19 und einigen Apocrypha, weil sie einerseits einen Eindruck davon vermittelt, welche biblischen Aussagen besonders häufig zitiert werden, und andererseits die Suche danach, wo bestimmte Texte begegnen, erleichtert. Der Index bietet lediglich diejenigen Verweisstellen, welche die verschiedenen Gregor-Editionen (vor allem in der noch unvollständigen großen Leidener Ausgabe der „Gregorii Nysseni Opera") im Apparat ausweisen. Die Fülle der dort nicht berücksichtigten Anspielungen, die für die Frage nach dem Schriftgebrauch genauso wichtig sind, erfaßt die Liste leider nicht. Wer sie benutzt, wird daraus gewiß manche Anregung für die Weiterarbeit erhalten.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike. Hg. v. Hubertus R. Drobner und Christoph Klock. – Leiden: E. J. Brill 1990. XII, 418 S. (Vigiliae Christianae, Suppl. 12), geb. hfl 180,00

Die Forschung zu Gregor von Nyssa vereint seit gut drei Jahrzehnten eine illustre Gemeinschaft von Spezialisten aus unterschiedlichen Disziplinen, Nationen und Konfessionen. Dem Gedankenaustausch, dem vor allem die regelmäßigen Gregor-Kolloquien gewidmet sind, dient auch dieser Sammelband. Er ist konzipiert worden aus Anlaß des 60. Geburtstags von Andreas Spira (Mainz), des sachkundigen Philologen und Gregor-Interpreten, der auf verschiedene Weise dieses Feld der Forschung beackert hat. Die internationale Weite der Gregorforschung kommt auch darin zum Ausdruck, daß die Vf. der 21 Aufsätze aus acht Ländern stammen. Ausgesprochen leserfreundlich – gerade auch im Blick auf einen studentischen Benutzerkreis – ist, daß allen Beiträgen ein knappes, aussagekräftiges Resümee beigegeben ist, und zwar in deutscher Sprache, was sich angenehm auswirkt beim raschen Zugriff auf die Beiträge in Spanisch (4), Italienisch (1), Französisch (2) und Englisch (7).

Zunächst bietet der Band vier spezielle Untersuchungen unter dem Oberbegriff „Sprache": M. van Esbroeck diskutiert die umstrittene Zuweisung dreier kurzer Traktate an Gregor bzw. den Thaumaturgen (3–15). M. F. G. Parmentier bringt eine alte syrische Übersetzung von Basilius' Ep. 38 (17–55), die er ohne weiteres als Gregors Schrift „De differentia essentiae et hypostaseos" präsentiert, obwohl der Syrer (im 6. Jh.?) ihn – wohl auch historisch zutreffend – als Basiliustext überliefert. E. Ferguson zeigt auf, daß Gregors Beziehung von „psalmos" auf Instrumentalmusik (In inscr. Ps. 2,3) singulär ist gegenüber der bei ihm durchgängig das Singen meinenden Bedeutung (57–68). M. Kertsch stellt Exzerpte aus Texten der Kappadokier bei Nilus von Ankyra und Isidor von Pelusium vor (69–80). – Der zweite Teil „Philosophie" fällt mit zwei Beiträgen zur Hermeneutik etwas dürftig aus. M. Esper verdeutlicht anhand der Auslegung von Cant 4,4 die Anwendung des Denkprinzips „Gleiches zu Gleichem" (83–97). A. A. Mosshammer erörtert – vor allem anhand von „Contra Eunomium" – Gregors Schrift- und Offenbarungsverständnis im Horizont des Gottesbegriffs (99–123).

Die meisten Beiträge enthält der dritte Teil „Theologie", darunter einige von größerem allgemeinem Gewicht. A. Meredith behandelt mit Gregors Gottesvorstellung (127–147) ein viel diskutiertes Thema; er stellt anhand von fünf verschiedenen Schriften die jeweiligen Leitideen der Gotteslehre heraus und demonstriert damit, daß diese nicht einheitlich, vielmehr von der spezifischen Literaturgattung abhängig ist: Gottes Schönheit, Unendlichkeit der göttlichen Natur, Vollkommenheit, Gottes Verborgenheit. Die Logik von Gregors Trinitätslehre in dem Traktat gegen den Tritheismus hinterfragt G. C. Stead (149–163), indem er darstellt, wie wenig schlüssig die Analogien zwischen Gott und Mensch im Blick auf das Verhältnis von Einheit und Differenz sind. Den Logos als Widerschein Gottes und des Menschen behandelt G. Salmona kurz (165–171). Christologische Aspekte im Zusammenhang mit der Mystik des Canticum-Kommentars machen nach der klaren Analyse von L. F. Mateo-Seco die Bedeutung der Christologie für Gregors Mystik deutlich (173–190). Gregors christologische Exegese der zentralen schöpfungstheologischen Stelle Röm 8,19–22 stellt A. Viciano zusammen (191–204). Den Aussagen über die Auferstehung bzw. über die Unsterblichkeit und den Tod widmen sich zwei Untersuchungen (L.R. Wickham 205–210; R. Kees 211–231). Als eine Vorläuferin der römisch-katholischen Transsubstantiationslehre stellt J. Sancho Bielsa Gregors Ausführung in der großen katechetischen Rede dar (233–244). Den frühesten Bericht über eine Marienerscheinung und das erste kappadokische Zeugnis für die Verehrung Marias als Fürsprecherin bietet die Vita Gregorii Thaumaturgi (M. Starowieyski 245–253). Einen Vergleich zwischen Gregor und Ambrosius hinsichtlich der Lehre von der Jungfräulichkeit Marias stellt J. L. Bastero an (255–271), und H. R. Drobner analysiert Gregors Verständnis von Ex 12 im Zusammenhang der Auslegungstradition und kommt zu dem Ergebnis, daß der Text im Unterschied zur üblichen christologischen Exegese von Gregor „fast ausschließlich moralisch-asketisch und anagogisch auf das Leben der Christen" ausgelegt wird (273–296).

Als „Anhang" werden vier nicht auf Gregor bezogene Aufsätze mit divergentem Inhalt zusammengefaßt. Dem schon mehrfach behandelten Verständnis der Arbeit bei Basilius gibt J. L. Illanes anhand von dessen Hexaëmeron-Homilien durch den Vergleich mit Gottes Schöpferhandeln eine besondere Note: „Die Arbeit erscheint so als eine Realität, die von Gott zur Vervollkommnung des Menschen vorgesehen ist und die Welt einschließt, deren Potenzen durch die Tätigkeit des Menschen entdeckt und entfaltet werden" (299–319). Salvians Kritik an den gesellschaftlichen Zuständen beruht für Gallien auf rhetorisch übertriebenen Kenntnissen, für Nordafrika dagegen auf älteren Nachrichten, so daß er (wie J. Blänsdorf 311–332 zutreffend herausarbeitet) als historische Quelle mit großer Vorsicht zu benutzen ist. Die partielle Abhängigkeit des Boëthius von Longinus versucht G. Luck (333–342) zu erweisen, und mit der interessanten Traditions- und Wirkungsgeschichte der Interpretation des Urteils des Paris macht U. Reinhardt näher bekannt (343–362).

Zwar fehlen eine thematische Konzentration oder eine gemeinsame Bezugnahme der Aufsätze auf bestimmte Forschungsprobleme, aber der vorliegende Band darf doch als eine informative Zusammenstellung von Beiträgen gelten, welche die Gregorforschung an einigen Stellen voranbringt. Das ist nicht wenig, wenn man bedenkt, wie stark diese inzwischen angewachsen ist.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Coyle, J. Kevin / **Decret**, François / **Clerici**, Agostino / **Fortin**, Ernest L. / **Vannier**, Marie Anne / **Porro**, Pasquale / **Balido**, Giuseppe: **„De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum" „De quantitate animae" di Agostino d'Ippona**. – Palermo: Edizioni Augustinus 1991. 213 S. (Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese, Bd 7), kart. Lit 30 000

Die Reihe ‚Lectio Augustini' legt mit Bd 7 ihrer Erscheinungen eine weitere Kommentarsammlung zu Hauptwerken des jüngeren Augustin vor; in gewohnter Manier vereinigt die neueste Veröffentlichung verschiedensprachige Konferenzbeiträge renommierter Augustinforscher – in diesem Falle zu den ab 388 entstandenen Schriften ‚*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*' und ‚*De quantitate animae*' –, wobei die zentralen Erläuterungen von Coyle, Decret (jeweils französisch) und Fortin (englisch) wiederum italienisch untertitelt sind.

J. K. Coyle präsentiert das Buch ‚De moribus ecclesiae catholicae', indem er zunächst dessen biographischen und hermeneutischen Hintergrund vorstellt (13–22; eine ähnliche Funktion haben die bilanzierenden Abschlußüberlegungen, 51–57) und sodann den Duktus des Textes in drei Abschnitte teilt und im dauernden Rekurs auf den systematischen Kontext, auf das Gesamtopus Augustins und auf die Sekundärliteratur interpretiert: Philosophische Grundlegung des Gottes- und Menschenbildes (Section ‚philosophie', 24–27), Erhellung des christlich-katholischen Schrift-, Glaubens-, Moral- und Kirchenverständnisses (Section ‚Bible', 27–46), Prinzipien monastisch-asketischer Spiritualität (Section ‚ascèse', 46–51).

F. Decret widmet sich mit ähnlichem methodischem Ansatz dem Buch ‚*De moribus Manichaeorum*' und unterstreicht in seiner Deutung dessen polemischen Charakter: Augustin entlarve Schritt für Schritt die manichäischen Irrtümer hinsichtlich der fundamentalen Moralprinzipien (69–77), der konkreten Moralvorschriften (78–102) und der moralischen Praxis (102–108). Eine thematische und biographische Einführung (59–69) sowie ein Anhang zur zeitgeschichtlichen Situation des Manichäismus (108–119) setzen die Textanalyse in einen informativen Rahmen, während der Exkurs von A. Clerici eine Detailexegese des augustinischen Verständnisses von ‚*disciplina christiana*' als ‚*medicina animi*' (mor. I,27f) anfügt (121–130).

E. L. Fortin kommentiert ‚De quantitate animae' unter dem Leitgedanken der Frage nach der geistig-geistlichen Dimension menschlicher Existenz. Nach einer einleitenden Hinführung zu dieser Schrift und ihrer Thematik (133–139) charakterisiert er zunächst die Form, die Gesprächsstruktur, des Werkes in Rückbesinnung auf die klassische Tradition des Dialogs

(139–145), dann dessen Inhalt, den Topos der ‚Ausdehnung der Seele' im Horizont der Anthropologie vor Augustin (145–149). Nach diesen Vorbereitungen skizziert F. die eigentliche Argumentationslogik Augustins – den Beweis der Geistigkeit der Seele (150–155) und den Aufweis ihrer Fähigkeiten und Tätigkeiten (155–169) –, wobei er in Diskussion mit der Forschungsliteratur immer wieder interessante Parallelen zu weiteren augustinischen Schriften und zu den Thesen und Theorien anderer antiker – zumal platonischer – Denker zu ziehen weiß.

Drei Exkurse ergänzen und vertiefen schließlich Fortins Kommentar: M. A. Vanniers Untersuchung des ontologischen Status der Seele in ‚*De quantitate animae*' (171–175), P. Porros ausgreifende Studie über die augustinische Wahrnehmungslehre und das Primat speziell des Sehens (177–197) sowie G. Balidos Analyse der Anteile formaler Logik, mit denen der Dialog in einigen Sequenzen aufwartet (199–207).

Trotz der Fülle und gelegentlichen Disparatheit der Themen und Methoden, die vorliegende Veröffentlichung zu vereinen sucht, zeichnen sich deren Beiträge doch zumindest durch eine Gemeinsamkeit aus: durch ihr durchgehend hohes Niveau und durch die Fähigkeit der Vf., die je einzelne Passage, das je einzelne Motiv des Primärtextes in einen hermeneutischen und historischen Gesamtzusammenhang einzubetten, das spezifisch Augustinische vor dem Hintergrund der Traditionen und im Horizont der Wissenschaften zu konturieren. Unter diesen Umständen birgt die innere Heterogenität der Kommentarkollektion gar den Vorteil, die Weite und Perspektivenvielfalt des augustinischen Denkens widerzuspiegeln; die Sammlung bietet sich daher – nicht zuletzt aufgrund der zahlreichen Exkurse – besonders als Ergänzung und Vertiefung der bereits vorhandenen, stärker textimmanent ausgerichteten und einem einheitlichen Konzept folgenden Kommentierungen des Opus Augustins an.

Gießen Christof Müller

Vannier, Marie-Anne: **„Creatio", „Conversio", „Formatio" chez S. Augustin**. – Fribourg (Suisse): Éditions Universitaires 1991. XXXVIII, 238 S. (Paradosis. Études de littérature et de théologie anciennes, 31), kart. sfr 45,00

Der augustinische Schöpfungsbegriff hat in der Vergangenheit bereits eine Fülle von einschlägigen Forschungsbeiträgen angeregt; allein die Datenbank des Augustinus-Lexikons nennt für das Lemma ‚*creatio*' knapp 400 Titel. Zwar kommt den diesbezüglichen Reflexionen des Kirchenvaters geistesgeschichtlich in der Tat höchste Bedeutung zu – hier erfahren theologische und philosophische, antike und biblische Traditionen eine wegweisende Vermittlung –, doch unterliegt jede neuerliche Untersuchung dieser Thematik dem Legitimationszwang, das Spezifische und Weiterführende ihres Zugriffs nachdrücklich auszuweisen. Die Vf.in der vorliegenden Studie sieht das Proprium ihrer Analyse dementsprechend im Herausschälen des hohen Stellenwertes und der Durchgängigkeit der thematischen Achse ‚*creatio – conuersio – formatio*' in Augustins Denken. Durch eine solche Hermeneutik sei es möglich, dessen Schöpfungsbegriff ganzheitlich einzuholen, in einen Zusammenhang mit dessen Anthropologie und Soteriologie zu setzen und zugleich den Konnex zur Biographie des Kirchenvaters aufzuzeigen, gingen dessen Leben und Werk doch in besonderer Weise ineins.

Vorspann und Einleitung (XXV–XXXVIII) begründen und entfalten die oben angedeutete Problemstellung sowie den methodischen Impetus der Untersuchung. Die Einschätzung der Vf.in, Augustins „theologale Ontologie" präsentiere sich nicht als homogener systematischer Entwurf, sondern als spannungsreiche Einheit von metaphysischen, theologischen, exegetischen und biographischen Facetten, schlägt sich folgerichtig in der Grobgliederung der Arbeit nieder, die zunächst (2–82) das Erwachsen der Trias ‚*creatio – conuersio – formatio*' aus Augustins geistiger Entwicklung, zumal seiner Bekehrung, nachweisen, sodann (83–172) deren Niederschlag in den fünf größeren Kommentierungen des biblischen Schöpfungsberichtes zwischen den Jahren 388 und 416 – *De Genesi aduersus Manicheos, De Genesi ad litteram inperfectus, Confessiones, De Genesi ad litteram, De ciuitate dei* – nachzeichnen möchte.

Nach einem kurzen Abriß der Begriffsgeschichte der drei relevanten Termini ventiliert Kap. 1.1 (Augustin et le Néoplatonisme, S. 20–43) Augustins Rezeption und Verwandlung neuplatonischen Gedankengutes. Zwar übernehme dieser den plotinischen Topos der Rückkehr ins ‚Innen' und des Aufstiegs zum ‚Höchsten', modifiziere ihn jedoch in Richtung einer biblisch-personalen Verhältnisbestimmung von Schöpfer und Geschöpf. Die eigene Bekehrung zum christlichen Glauben lasse den jungen Augustin eine erste und fundamentale, erfahrungsgesättigte Vorstellung der Abfolge ‚Geschöpflichkeit (*creatio*), Umkehr (*conuersio*), heilvolles Geprägtwerden von Gott (*formatio*)' gewinnen, die über die Selbsterlösungsdialektik der Neuplatoniker hinausgehe.

Kapitel 1.2 (Augustin et le Manichéisme, S. 44–62) müht sich um den Nachweis, die genannte Trias und ihre Organik entwickle sich nicht zuletzt in der theoretischen wie praktischen Abarbeitung an der Kosmogonie und Soteriologie des Manichäismus.

Kap. 1.3 (Augustin lecteur de l'Écriture et des écrits patristiques, S. 63–82) dokumentiert, in welchem Maße und auf welche Weise sich die thematische Achse von Schöpfung, Umkehr und vollendender Formung bei Augustin im Horizont der Rezeption und Interpretation von Bibel und christlichem Denken formiert und in den Genesiskommentaren explizit formuliert. Insbesondere erwachse in diesen Zusammenhängen die Einsicht in die Korrespondenz von ursächlicher Schöpfung einerseits und durch ‚*conuersio*' ermöglichter gnadenhafter Neu-Schöpfung in Christus andererseits als der Entsprechung von ‚*formatio*' und ‚*re-formatio*'.

Zu Beginn des zweiten Hauptteils stellt die Vf.in zunächst die oben erwähnten fünf Genesiskommentierungen Augustins vor (83–94), um sodann deren Gehalt zu sichten und textnah zu systematisieren. Kap. 2.1 (L'acte créateur, S. 95–122) entwickelt den Aspekt der ‚*creatio*' im Blick auf den Schöpfer und auf das Motiv der Schöpfung (*quia uoluit/quia bonus*); der Kirchenvater akzentuiere dabei den trinitarischen Vollzug des Schöpfungsgeschehens als In- und Zueinander von ‚*creatio*' (Vater), ‚*conuersio*' (Sohn) und ‚*formatio*' (Geist).

Kapitel 2.2 (Rôle constitutif de la conversion, S. 123–147) versucht einen Brückenschlag zwischen augustinischer Schöpfungslehre und Anthropologie zu leisten: Die Schönheit der geschaffenen Welt mahne das endliche Subjekt zur Umkehr zum göttlichen Urgrund, zur frei zu setzenden ‚*conuersio*' im Medium der Zeit, die ihrerseits das Moment der Umkehr auf die ‚Horizontale' von Individual- und Weltgeschichte ziehe und als Spannung von ‚*distentio*' und ‚*intentio*', von Zerstreuung und Sammlung, zur Erscheinung bringe.

Kapitel 2.3 (La formatio horizon de la création, S. 148–172) unterstreicht die Sonderstellung der ‚*formatio*' für die gefallene Menschheit, für die die ‚*conuersio*' – anders als für die rein intelligible Schöpfung bzw. die rein materielle Schöpfung – nur den Beginn einer zeitlebens dauernden und erst im Eschaton vollendeten ‚*re-formatio*' und ‚*con-formatio*' – gnadenhafte Angleichung an Christus – darstellt. Die Vf.in beleuchtet schließlich das Verhältnis von ‚*formatio*' zu den Termini ‚*illuminatio*' und ‚*requies*', bevor sie ihre Studie mit einer bilanzierenden Zusammenfassung (Conclusion, S. 174–179) beendet.

Der vorliegende Versuch, dem augustinischen Schöpfungsbegriff neue und aufschlußreiche Aspekte abzugewinnen, kann insbesondere dahingehend als gelungen bezeichnet werden, als die Vf.in einen verbindenden Mittelweg zwischen philologischer Analyse und das Ganze augustinischen Denkens umgreifender, synthetisierender und weiterführender Zusammenschau einschlägt, ja sogar die Bezüge zur Biographie des Kirchenvaters aufzeigt. Von diesem synthetisierenden und Perspektiven eröffnenden Zugriff auf die Problemstellung zeugt vor allem die rege Auseinandersetzung mit der Augustinus-Forschungsliteratur, aber auch mit darüber hinausgehenden philosophischen und theologischen Entwürfen zumal in den Anmerkungen. Doch kann die Arbeit bisweilen nicht ganz der Versuchung widerstehen, augustinische Texte, Thesen und Topoi notfalls auch mit sanfter hermeneutischer Gewalt in das Korsett der Achse ‚*creatio – conuersio – formatio*' zu zwingen, die, wie die Vf.in selbst zugibt (XXXIV), bei Augustin nirgends explizit als durchgängiges und systematisches Strukturprinzip ausgewiesen ist. Das unmittelbare organische Erwachsen dieser thematischen Achse u. a. aus Augustins Auseinandersetzung mit dem Manichäismus (Kap. 1.2) vermag aller Behauptung zum Trotz nicht recht plausibel zu werden; der enge Bezug der in Kap. 2.2 zusammengefaßten Bausteine ‚Schönheit', ‚Umkehr' und ‚Zeit' wirkt eher sekundär gesetzt denn originär augustinisch – ein Eingehen auf die werkimmanente Bedeutungsbreite des Terminus ‚*conuersio*' (für diesen fehlen signifikanterweise die für ‚*creatio*' und ‚*formatio*' angeführten Textstellen im Anhang) bei Augustin wäre wünschenswert gewesen –, die ebendort hergestellten Verbindungen zur Anthropologie erscheinen dünn und sind nur dürftig durch Textbelege unterfüttert. Ganz allgemein wünschte der philologisch interessierte Leser sich eine Anführung des lateinischen Originals der in französischer Übersetzung vorgestellten Passagen zumindest in den Fußnoten, wenn der Anhang (181–238) auch mit einem reichhaltigen Bestand an Registern und Textstellen aufwartet. Wenn nicht entscheidend, so doch ärgerlich sind die zahlreichen formalen Unstimmigkeiten der Arbeit – einige Beispiele:

Die Überschrift auf S. 150 ist, anders als die Pendants in anderen Kap.n, nicht fett gedruckt; bes. S. 156f häufen sich Formatierungsfehler beim Wechsel kursiver/nicht-kursiver Schrift; S. 171, 4. Z. v. u., fehlt das Klammer-zu-Zeichen; die Schreibweise von *De Genesi aduersus Manicheos* (so die Graphie des Augustinus-Lexikons) differiert zwischen *De Genesi contra manichaeos* (Text) und *de genesi contra Manichaeos* (Anhang, S. 236); für die Hochzahlen in der Titelabkürzungsliste (235–238) fehlen die entsprechenden Fußnoten etc.

Trotz dieser Mängel liefert die vorliegende Studie gleichwohl einen anregenden Beitrag für die wohl niemals vollständig erschöpfte Diskussion um den augustinischen Schöpfungsbegriff, ja um die biblisch-christliche Schöpfungsauffassung überhaupt; ihre unbestreitbare Leistung liegt zuvörderst darin, des Kirchenvaters Modell von ‚*creatio*' in einen weiten semantischen und systematischen Zusammenhang zu setzen, der selbst das Denken der Neuzeit und Gegenwart einbegreift und befruchtet.

Gießen Christof Müller

Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven in de Nederlanden. – Leuven (Postbus 99) / Nijmegen (Postbus 9100): Trajecta. 1. Jg. (1992) H. 1, 112 S. Jahresabonnement (4 Hefte) bfr 1000/hfl 55,00

„In der Perspektive einer europäischen Zukunft" ist die Initiative für diese neue Zeitschrift ausgegangen von Historikern in Belgien und den Niederlanden. Der Titel wurde von den alten Bischofssitzen Utrecht (Ultrajectum) und Maastricht (Mosae Trajectum) hergeleitet.

Die Redaktion weist in ihrem Leitartikel (1–3) hin auf die großen Glaubensboten Europas: Servatius (4. Jh.), den ersten Bischof von Tongern und Maastricht (Bischofssitz durch Hubertus 717 nach Lüttich verlegt), Willibrord (658–739), den ersten Bischof von Utrecht, und Amandus (7. Jh.), der auch 647–649 Bischof von Maastricht gewesen sein soll.

Für jeden Jg. wird eine einheitliche Thematik geplant. Der 1. Jg. soll die Bedeutung des Katholizismus der Niederlande und Flanderns für Europa beleuchten.

Als Mitarbeiter von H. 1 schrieben Historiker der Universitäten Antwerpen, Köln, Löwen, Nimwegen sowie der Theol. Fak. Tilburg folgende Beiträge: De betekenis van de Nederlandse en vooral Brabantse mystiek voor de Europese spiritualiteit (5–32); De betekenis van de Moderne Devotie voor de Europese cultuur (33–48); Van „Unigenitus" (1713) tot „Mirari vos" (1832): Noorden Zuidnederlandse katholieken tussen jansenisme en ultramontanisme (49–66); Een beweging in verandering: De inzet van Belgische en Nederlandse katholieken voor de eenheid der kerken, 1921–1964 (67–91). Dieser letzte Beitrag ist von besonderer Bedeutung für das gesamte Verständnis der ökumenischen Bewegung, die von Belgien und den Niederlanden aus entscheidende Impulse empfing. Aus der Vielzahl der führenden Namen seien Lambert Beauduin OSB (1873–1960) und Kard. Willebrands herausgehoben.

Zahlreiche Besprechungen machen auf Publikationen aufmerksam, die durchweg außerhalb des niederländischen Sprachraums kaum bekannt werden. Sämtlichen Beiträgen sind englische Kurzfassungen beigefügt.

Es wird darauf hingewiesen, daß auch die Missionsgeschichte in gebührender Weise Berücksichtigung finden wird. Dazu sei angemerkt, daß Flandern und die Niederlande – neben Irland – im Verhältnis zur Zahl der Katholiken das höchste Kontingent an Personal für die Weltmission aufweisen. Der Niederländer Willem van Rossum CSSR war 1918–1932 Kard.-Präfekt der Propagandakongregation und mit Pius XI. der bedeutendste Organisator der Mission der Neuzeit: Enzykliken „Maximum illud" (1919) und „Rerum Ecclesiae" (1926), Errichtung der Fak. für Missionswissenschaft an der Gregoriana (1932).

Verviers Werner Promper

Wicki, Hans: **Staat, Kirche, Religiosität.** Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung. – Luzern: Rex-Verlag 1990. 613 S. (Luzerner Historische Veröffentlichungen, Bd 26), geb. DM 68,00

Bischof, Franz Xaver: **Das Ende des Bistums Konstanz.** Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27). – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1989. 572 S., 6 Bildtafeln (Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd 1), geb. DM 89,00

Der Briefwechsel 1806–1848 zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg und Heinrich Zschokke. Bearb. von Rudolf Herzog† und Othmar Pfyl. – Basel: Allg. Geschichtsf. Ges. d. Schweiz / Kommissionsverlag Krebs 1990. 433 S. (Quellen zur Schweizer Geschichte. NF, III. Abt.: Briefe und Denkwürdigkeiten, Bd X), Ln.

Die Klage über wissenschaftliche Bücherflut ist, seit den Tagen des Kohelet-Redaktors (Koh 12,12), auch in Theologenkreisen notorisch. Ignaz Heinrich von Wessenberg hat sie im Jahre 1843 beredt und (selbst-)kritisch aufgenommen: „Wenn ihr Wachstum noch Jahrhunderte so fortgeht, so werden die Gelehrten wie Buridans Esel über die Auswahl in Verlegenheit kommen . . . Und wie müssen die Bibliotheken anschwellen! Da wird man auch vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen. Vielleicht fällt es aber einmal den Leuten in den Sinn, die Bibliotheken – wie jetzt Fabriken – anzuzünden. O quantum est in rebus inane!" (Herzog/Pfyl, 322). Wessenberg selbst kommt es nun zugute, daß das erstere geschehen, das letztere jedoch unterblieben ist (so viele Bücher seither auch barbarisch verbrannt wurden). Denn gerade die Geschichte seiner Person und seines Wirkens ist in den letzten Jahren geradezu umgeschrieben worden; erste Tendenzen dahin seit dem Essay Wolfgang Müllers sind durch die hier anzuzeigenden Publikationen erheblich vertieft und erweitert worden.

Die breit angelegte Untersuchung von Hans Wicki über die Zusammenhänge von Staat, Kirche und Religiosität im Kanton Luzern kreist in der ganzen Fülle ihres Stoffes um das Epizentrum der „Leidensgeschichte" einer Bewertung der katholischen Aufklärer. Gegen ihre Marginalisierung zu „Ketzern, Kirchenfeinden und Abtrünnigen" (Wicki, 10) sollen die Reformen Wessenbergs, seines Luzerner Kommissars Thaddäus Müller und anderer (wie des Inwiler Pfarrers Bernhard Ludwig Göldlin) historisch ins Recht gesetzt werden. Der originelle Ansatz liegt in einer Auseinandersetzung nicht mit der ultramontanen Konflikt- und Verlustgeschichte, sondern mit der Vorgeschichte der katholischen Aufklärung, der „barocken Tradition": Ihr gilt ein Großteil des Buchumfangs. Kirche und Staat, Kirche und Religiosität, Kirche und Schule: unter diesen thematischen Leitgesichtspunkten wird das Material lucide arrangiert und überreich präsentiert. Die wichtigsten Ergebnisse wirken wie dichte lokalgeschichtliche Schraffuren der allgemein gezeichneten Umrisse einer Morphologie dieses Übergangszeitalters:

Kirche und Staat: Konfessionalisierung und Territorialisierung sind die Leitbegriffe für die Entstehung des typisch frühneuzeitlichen Spannungsfeldes von weltlicher und geistlicher Macht. Den Organisations-, Integrations- und Reformplänen eines sich von konfessionellen Prärogativen lösenden Staates (v. a. nach dem Villmerger Krieg 1712) standen vor allem die gerichtliche Immunität und die Steuerfreiheit des Klerus, auch und gerade des stark differierenden, aber vielfach reichen Klosterbesitzes, entgegen. Beide Prinzipien, Immunität und Steuerfreiheit, wurden von der römischen Diplomatie, besonders von den Luzerner Nuntien, eifersüchtig gehütet. Gleichzeitig wurden sie von beiden Seiten bis in alltägliche Verästelungen hinein (Udligenswiler Handel, Beeidigungsstreit etc.) verfolgt und schufen aus geringen Anlässen gewaltige Reibungsflächen. So war die Aufklärung im Kanton Luzern nicht generell religionskritisch oder religionsfeindlich, sondern aus staatsintegrativem und fiskalischem Interesse staatskirchlich und antiklerikal bzw. -kurial. Sie behielt insgesamt einen „konservativen Grundzug", setzte auf staatskirchliche Ausschließlichkeit gegenüber der benachbarten reformierten Konfession und auf Unterdrückung dissidentischer Bewegungen im Innern; hier arbeiteten Kirche und Staat auch in ihren aufgeklärten Vertretern Hand in Hand, weit entfernt, den Toleranzbegriff im Sinne der Gleichberechtigung aller Konfessionen zu verstehen, welche die Helvetik erstmals zu inaugurieren suchte. Deren Scheitern zunächst an der Mediationsverfassung Napoleons wie die konfessionspolitischen Irritationen der Schweiz bis zum Sonderbundskrieg werden vom Vf. nur mehr gestreift, sind aber am historiographischen Horizont präsent.

Kirche und Religiosität: Die territoriale Organisation ist bis zur Wende zum 19. Jh., v. a. durch die wessenbergischen Reformen, gerade auf der unmittelbaren Seelsorgsebene der Pfarreien wesentlich verbessert worden. Der Klerus rekrutierte sich zu drei Vierteln aus dem städtischen Patriziat und Bürgertum, versehen mit außerordentlich hohen, aber durch die Eintreibungsverfahren konfliktträchtigen Pfründen. Diese wurden gegen die Bauernsöhne systematisch abgeschottet; sie mußten sich mit wenig einträglichen Kaplaneien begnügen. Ideal und Wirklichkeit des mit einem hohen theologischen Nimbus aufwendig umkleideten barocken Priesterbildes differierten nicht unerheblich. Standesdünkel, der Stadt-Land-Gegensatz, das „Fehlen eines gründlichen Bibelstudiums und die Vernachlässigung der praktischen Vorbereitung" (ebd. 166), der durch die jesuitischen Lehrmethoden kaum ausgeprägte Anreiz zu Selbststudium und Fortbildung ließen Müßiggang, Alkoholismus und die Übernahme einer rohen Lebensart zu typischen Problemen werden, zumal das Visitationswesen eher der Denunziation und internen Konkurrenz als der Seelsorge aufhalf. Dennoch sind die Pfarrer nicht allein verantwortlich zu machen: Oft verunmöglichten topographische und meteorologische Unbilden eine intensive Seelsorge. Nach außen hin übte die Pfarrgemeinde vor allem als Kultgemeinschaft eine gesellschaftlich integrative Funktion, ergänzt, aber auch konkurrenziert durch eine vielgestaltige Landschaft von Klöstern und lokalen Heiligtümern. Die Barockfrömmigkeit stellte Sakramente, Sakramentalien, Bruderschaftswesen, Heiligenverehrung und Wallfahrt in den Mittelpunkt, wies Predigt und Katechese nur eine untergeordnete, inhaltlich aber stets auf Unterwerfung unter interdependent gesetzte göttliche, geistliche und politische Obrigkeit ausgerichtete Rolle zu. W. hat meisterhaft und facettenreich die äußeren Formen, die Drastik, die Theatralik, die Kontraste von religiösem Ernst und Schaugepräge, die „Maßlosigkeit" und „Besessenheit", aber gleichzeitig die sozialen und psychologischen Funktionen dieser Religiosität beschrieben. Vor diesem Hintergrund läßt er die wessenbergischen Reformen als einen Zugewinn nicht nur an Rationalität, sondern auch an zentral christlichen Ideen und Lebensformen erscheinen; das Bildungsethos der katholischen Aufklärung, auch wo es sich den vielfach

verschrienen „Naturgegenständen" zuwendet, stellt kein Säkularisat christlicher Katechese, sondern lediglich eine bildungsgeschichtlich notwendige Flankierung aufgeklärter Christianisierungsbestrebungen dar.

Eine Zusammenfassung des Themenfeldes „Kirche und Schule" kann sich kurz fassen: W.s detaillierte Bestandsaufnahme ist von eher lokal- und regionalgeschichtlichem Interesse und spiegelt in den allgemeinen Trends die insgesamt gegebenen desolaten Verhältnisse des Volks- und höheren Schulwesens und ihre ideellen, sozialen, wirtschaftlichen und mentalen Ursachen. Auch hier, wie im übrigen deutschsprachigen Raum, bleiben die intensiven Bemühungen der Aufklärung lange ohne wirklich durchschlagenden und breitenwirksamen Erfolg.

Woran eigentlich scheitert die in bezug auf moderne, säkulare wie konfessionell tolerante Staatlichkeit, ethisierte und verinnerlichte Religiosität wie Volksbildung solchermaßen ins Recht gesetzte katholische Aufklärung? Das ist die eigentlich drängende Leitfrage des Autors. Er deutet zwei Perspektiven an: einerseits die traditionelle Beharrungskraft der ländlichen Bevölkerung, ihre „Unberechenbarkeit" und ihre „irrationalen Heilserwartungen" (ebd. 357), andererseits die Einflußnahme Roms über die Nuntiatur, ja allgemein die „ängstlich-apologetische Abwehrhaltung ultramontaner Kreise" (ebd. 10); letztere erscheint als wirkmächtiger, weil sich die Reformer den mentalen Gegebenheiten ihrer reformskeptischen Seelsorgsklientel durchaus zu akkomodieren wußten. Die Wortwahl in bezug auf beide Explanate läßt keinen Zweifel daran, daß sie moralischen Kategorien zugeordnet werden. Als Ideal und Regulativ stehen Ekklesiologie und Frömmigkeit des II. Vaticanum stets im Hintergrund (vgl. ebd. 13f, 174, 184, 260 u. ö.); dessen Desiderate sind es, welche die Reformperspektive inhaltlich abstecken, welche rohe Bäuerlichkeit und klerikale Herrschsucht zu realisieren verabsäumten. Die historiographische Rehablitierung der aufgeklärten Reformen – so berechtigt sie ist – kostet unter moralischen Vorzeichen den Preis einer unhistorischen Verdunkelung der religiösen Logik des „Vor-Aufgeklärten". Als Gesamt- und Leitperspektive ist dieser von nachvatikanischen Urteilskategorien geprägte Angang gezwungen, einerseits den Staat-Kirche-Gegensatz entlang der Konfliktlinie „übersteigertes Kirchenverständnis des Barock – neu erwachtes Staatsbewußtsein der Aufklärung" (ebd. 13–23) zu entwikkeln, obwohl die Identifizierung von Territorialisierung und Staatsbildung mit „Aufklärung" vielfach in Frage gestellt wurde (R. Vierhaus). Andererseits aber – den aus nachaufklärerischer Perspektive grellen pastoralen Defiziten und rituellen Wucherungen zum Trotz – werden Staat und Kirche als Hand in Hand arbeitende Disziplinierungsorgane gegen „magische" und „animistische" Volkskultur und -religiosität dargestellt. In Anlehnung an die problematischen Theoriekonstrukte von Muchembled und Delumeau wird nun die Scheidung von Eliten und Volk nicht am Gegensatz „klerikal – laikal", sondern im Gegenüber von (geistlicher und weltlicher) „Obrigkeit" und „Unterworfenen" exemplifiziert (ebd. 190f, 218, 240f, 260). Kirche und Staat, Kirche und Religiosität können daher um der Rettung „moderner" Bewertungskategorien willen nur mit widersprüchlichen Theoriekonzepten bearbeitet werden (vgl. dagegen Paul Münch: Lebensformen in der Frühen Neuzeit, Einleitung, der eine durchaus ambivalente Gewinn- und Verlustrechnung aufmacht).

Es ist W. zugute zu halten, daß er die Widersprüchlichkeiten dieses relativ starren Schemas selbst vielfach aufbricht und in differenzierteren Urteilsfindungen überholt. Er ist dazu in zweifacher Hinsicht prädestiniert: Zum einen hat er als überaus kundiger Lokalhistoriker bereits 1979 eine Geschichte der „Bevölkerung und Wirtschaft des Kantons Luzern im 18. Jh." vorgelegt, die dem Nachfolgeband gerade in der Zusammenbindung von Kulturgeschichte und ihren sozialzivilisatorischen Rahmenbedingungen vielfach zustatten kam (Postulat: ebd. 9; Umsetzungen: ebd. 234, 240f, 242f u. ö.). Zum anderen ist hier, stärker noch als die im Vorwort geforderte „histoire totale", eine „histoire engagée" gegeben, deren lebensweltliche Verankerung, deren Verständnis für religiöse Bewußtseinsstrukturen und Vollzüge, aber auch deren Parteinahme in aktuellen kirchlichen Entwicklungen der Schweiz der Leser dicht herausspürt. W. hat ein überaus farbiges und plastisches Abbild der Kulturgeschichte zwischen Barock und Aufklärung modelliert, mit lokalhistorischer Liebe zum einzelnen, aber auch mit sicherem Blick für das Exemplarische. Er hat damit gleichzeitig die Bedingungen, Aufgaben, Chancen und Grenzen einer katholischen Aufklärung hell ausgeleuchtet und für den Südwesten des deutschen Sprachraums Klärungen herbeigeführt, die anderswo noch der Aufarbeitung harren. Das Buch erfreut darüber hinaus durch eine gediegene Sprachlichkeit, eine illustrative Bebilderung, ein seine inhaltlichen Reichtümer differenziert erschließendes Register und zahlreiche tabellarische Übersichten. Gute Ausstattung und vergleichsweise niedriger Preis korrelieren in günstiger Weise.

Hatte Wicki zu einer Neubeurteilung der katholischen Aufklärung vor allem vor dem Hintergrund ihrer barocken Vorgeschichte angesetzt, führt die Diss. des Weitlauff-Schülers Franz Xaver Bischof ins Zentrum der Auseinandersetzungen um die Reformtätigkeit Wessenbergs und Dalbergs im Bistum Konstanz und in die damit so eng verwobenen politischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen in der napoleonischen Ära und der Restaurationszeit. B. hat die neugegründete Reihe der „Münchener Kirchenhistorischen Studien" mit diesem voluminösen Band vielversprechend eröffnet: den Leser erwartet eine bis in letzte Einzelheiten akribisch recherchierte, diese authentisch und detailliert umsetzende, damit allerdings viel Lesergeduld einfordernde Untersuchung. In fünf Schritten untersucht B. zunächst Zustand und Geschichte des Hochstifts Konstanz vor der Säkularisation, sodann deren Vollzug in den Jahren 1802/03, weiterhin und zentral die wessenbergische Kirchenreform zwischen Säkularisation und Suppression des Bistums, schließlich dann die Abtrennung der schweizerischen, württembergischen, bayerischen und österreichischen Bistumsanteile sowie dessen letztendliche Unterdrückung. So sehr hier institutionengeschichtlich strukturiert wird – es sind mit Dalberg und Wessenberg doch Personen, deren Handeln und Erleiden der Vf. mit spürbarer Wärme nachgeht. Jedem von ihnen widmet B. fast ausschließlich einen ganzen Teil der Untersuchung; die einmal eingeführte Gliederung nach bistumsgeschichtlichen Sachgesichtspunkten zwingt jedoch vielfach zum Abreißen und späteren Wiederanknüpfen von Handlungs-, Motivations- und Interpretationssträngen (so muß die wichtige Romreise Wessenbergs 1817 in VI.1 geradezu versteckt werden, während Wessenbergs Auseinandersetzungen mit dem Luzerner Nuntius Testaferrata, in den erst später behandelten römischen Hintergrund nur vorläufig eingeordnet, in IV.3 gleichsam in der Valenz einer vom Nuntius betriebenen Privatfehde erscheinen). An jenen die Persönlichkeiten Dalbergs und Wessenbergs betreffenden Passagen entfaltet sich die Darstellungskraft des Autors am reinsten, während man ansonsten vielfach gezwungen ist, den umsichtig und breit erhobenen Archivalien bis in spröde diplomatische und fiskalische Verästelungen hinein zu folgen. Ungeachtet solcher die Rezeption erschwerenden, das inhaltliche Gewicht des Erarbeiteten aber in keiner Weise tangierenden Probleme des Arrangements und der Aufarbeitung wartet B. mit einer Fülle neuer Einsichten, Perspektiven und Wertungen auf, welche gängige Schemata katholisch-historiographischer Selbstbetrachtung vielfach alterieren. Nur die wichtigsten seien hier genannt:

Bereits an das Ende der die 1200jährige Bistumsgeschichte gerafft rekapitulierenden Einleitung stellt Wicki seine Kernthesen: Kurz vor seiner Unterdrückung erlebte das Bistum Konstanz im Rahmen der katholischen Aufklärung eine vor allem pastorale, aber auch administrative Blüte. Der Frost, der diese Blüte absterben ließ, wurde vornehmlich nicht von staatskirchlichen (sprich: politischen), sondern vor allem von restaurativ-ultramontanen (sprich: kirchenpolitischen) Winden herbeigetragen (Bischof, 64).

Gängigen Urteilen entgegen befanden sich weder das Hochstift noch das Domkapitel Konstanz am Ende des Ancien Régime in jenem morbiden Zustand, der zur Rechtfertigung der Säkularisation vielfach bemüht wurde (ebd. 72f). Die „Modernisierung" im Sinne eines zeitgemäßen Wohlfahrtsstaates war gerade durch Dalberg und das von ihm erstmals wieder mit Regierungsaufgaben betraute Domkapitel zielstrebig inauguriert worden.

Die Person Dalbergs, von preußisch-nationaler wie ultramontaner Seite zum Reichsverräter an Napoleon und zum Kirchenfeind stigmatisiert, erfährt unter Aufgreifung früherer Ansätze eine differenzierte Neudarstellung und -beurteilung. Es ist nicht ohne Belang festzuhalten, daß in seiner Person aufgeklärter Katholizismus und moderne ästhetische und literarische Kultur zueinanderfanden (Statthalterschaft in Erfurt, ebd. 116ff), daß Volks- und Elitenbildung, Landesausbau, wirtschaftlicher Fortschritt und soziale Fürsorge als katholische Desiderate in eins gehen konnten. B. arbeitet heraus, daß Dalberg später zum Verräter des Reichs an Napoleon stigmatisiert wurde, obwohl er gegen die aufschießenden territorialen Egoismen der einzige war, der an der Reichsidee und Reichskirchenidee (mit freilich realpolitischer Naivität) konsequent festzuhalten suchte und sich nur um dieser Ziele willen (freilich vergeblich) auf Napoleon als deren ihm einzig denkbaren Garanten stützte. Nicht hinreichend gewillt, Fahne im politischen Wind gleich den anderen Rheinbundfürsten zu sein, blieb er nach Napoleons Sturz gänzlich isoliert und gescheitert, sich in verzweifeltem Friedens- und Ausgleichswillen auch kirchenpolitisch in ein kryptisches Labyrinth verstrickend, „auf der Anklagebank der Geschichte sitzen" (ebd. 140). Es ist B.s Verdienst, die „Lauterkeit seines Wollens" (R. Reinhardt) pointiert herausgearbeitet zu haben.

Auch das Bild Wessenbergs erfährt zunächst vor dem Hintergrund kirchenpolitischer Tätigkeit die profilierte Neukonturierung: zunächst im er-

folgreichen Einsatz für die in der Helvetik bedrohten Klöster der Schweiz – schon hier erarbeitet Wessenberg in ausführlichen Denkschriften den Kern seines späteren Pastoralprogramms; sodann als Gesandter Dalbergs auf dem Wiener Kongreß, persönlich bereits diskreditiert durch die Anwürfe gegen seine Administrationspraxis wie sein Pastoralkonzept, aber politisch mit Kardinalstaatssekretär Consalvi durchaus einig in einer gegen das Staatskirchentum gerichteten Bundeskonkordatspolitik, wenn auch unter anderen ekklesiologischen Vorzeichen. Damit ist eine der wesentlichen Einsichten B.s bereits vorgezeichnet: Die römische Partei der „zelanti", welche sich nicht nur auf dem Wiener Kongreß, sondern auch 1817 bei Wessenbergs römischen Auseinandersetzungen wie letztlich bei der Suppression des Konstanzer Bistums durchsetzte, war um der Auslöschung des Bestehens wie der Symbolik und personellen Repräsentanz einer auch nur relativ selbständigen deutschen Reichskirche einen hohen Preis zu zahlen bereit: die vergleichsweise gelassene Hinnahme der Säkularisation, die jahrzehntelange Destruktion kirchlichen Lebens in Deutschland, den kaum gehemmten Zugriff territorialen Staatskirchentums auf die endlich neu konstituierten Bistümer des deutschen Südwestens. Mehr noch: Rom hat die ursächliche Verantwortung für diese Entwicklung auf die primären Akteure der deutschen Kirche selbst zurückfallen lassen (vgl. das Breve Pius VII. an Dalberg, 2. 11. 1814, dt. ebd. 399, lat. ebd. 548) – so konnte sich der Ultramontanismus aus der Überwindung dieses angeblich durch katholische Aufklärung geschaffenen Desasters legitimieren. Erst in historischer Perspektive wird deutlich, in welcher systemisch zu nennenden Intensität die ultramontane Kirchenpolitik selbst an dessen Entstehung durch billigende Inkaufnahme und gezielte Destruktion alternativer Modelle beteiligt war (ebd. 517).

Gleiche Umwertungen gelten den pastoralen und liturgischen Reformen Wessenbergs: Entgegen der ultramontanen Wahrheitsrepristination als der eigentlich „tridentinischen" Katholizität erweisen sich zahlreiche Maßnahmen Wessenbergs gerade aus dem Geist der Trienter Reformdekrete inspiriert und suchen diesen über die bleibenden Defizite des Barockzeitalters hinaus Geltung zu verschaffen (ebd. 304, 307 u. ö.). Bischof kommt wie Wicki zu dem Ergebnis, daß die Durchsetzbarkeit der Reformen vor allem an der Kooperationsbereitschaft des Klerus hing, der, hinreichend gebildet und motiviert, auch das „Kirchenvolk" zum Mittragen zu bewegen vermochte (ebd. 296, 314). Die zum Teil massiven Eingriffe in die Volksfrömmigkeit werden Wessenberg nicht über dessen eigentliche Träger, sondern über die Klöster, welche von ihr lebten und sie darum propagierten und protegierten, zum Verhängnis (ebd. 310, 313).

Eingebunden in die Darstellung werden Lebens- und Charakterbilder Dalbergs und Wessenbergs, die in der Betonung der unbedingten Integrität und tiefen Persönlichkeitsbildung großen Respekt abnötigen: B. zeichnet „zwei Männer, die in voller Hingabe der Seele an ihren Beruf zur Förderung der höchsten Güter des menschlichen Lebens sich die Hände gereicht, und die durch Adel der Gesinnung und Lauterkeit des Strebens, selbst dort, wo sie geirrt, so viel Liebe und Achtung verdienen, als nur irgend ein Mitglied unseres schwachen Geschlechts mit Recht in Anspruch nehmen kann" (ebd. 263, Zitat des ersten Wessenberg-Biographen Joseph Beck, vgl. auch ebd. 288).

So viel Licht wirft dann auch scharfe Schlagschatten. Die historische Ins-Recht-Setzung geschieht in der Form und mit dem Anspruch einer vornehmlich historisch-ethischen Rehabilitation. So dringend diese erscheint als Gegengewicht zu Verkennung und Verleumdung, die Rekonstruktion richtet sich stärker auf Ehre und Würde von Personen als auf die wirksamen historischen Strukturen und Prozesse. Die Zeichnung der Geschichte ist hier – darin Wicki ähnlich – neu vor allem durch die Verkehrung der Vorzeichen; auch hier dominieren die nachvatikanischen Kriterien (ebd. 288). Ein Mann wie Testaferrata erscheint vornehmlich als idiosynkratische Unperson in teils boshafter, teils lächerlicher Überreiztheit des Denkens und Handelns. Doch nicht einmal Wessenberg bestreitet dessen „Güte des Willens" (ebd. 328). Weit entfernt, den Nuntius „gesundzuschreiben", stellt der Rezensent nur die vorsichtige Frage, ob unsere historische Perspektive nicht an Schärfe noch erheblich gewinnen könnte, wenn die beschriebenen Auseinandersetzungen weniger unter moralischen und stärker unter strukturellen Hinsichten bearbeitet würden? Auch das Handeln der „Contrebande" muß systemisch und historisch verständlich, nicht in erster Linie verächtlich gemacht werden, damit die Tiefendimensionen der zu bearbeitenden Konfliktlagen trennscharf werden. Erste Ansätze Christoph Webers zur Untersuchung von Elitenrekrutierung und -formung der Kurie sind frömmigkeits-, sozial- und mentalitätsgeschichtlich noch nicht hinreichend aufgegriffen worden.

Trotz dieser Fragen: B. hat eine Studie vorgelegt, die in wesentlichen Punkten die Konfliktgeschichte um die katholische Aufklärung, ihre politischen, kirchenpolitischen und personalen Aspekte erweitert, ergänzt, ja oft neu schreibt. Er beginnt beziehungsreich mit dem lange verdeckten, nun wieder zugänglichen Grab und Grabspruch Wessenbergs im Konstanzer Münster. Uns hat er einen zentralen Teil der noch immer fehlenden modernen Wessenberg-Biographie entdeckt.

Beide Arbeiten werden gleichsam von innen heraus verlebendigt durch die von Rudolf Herzog begonnene und nach dessen Tod von Othmar Pfyl vollendete Edition des Briefwechsels zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg und dem aus Magdeburg stammenden Wahlschweizer, protestantischen Theologen, Pädagogen, Politiker und Literaten Heinrich Zschokke. Die eingangs der mustergültigen Edition mit reichem Apparat von Pfyl erarbeiteten Lebensbilder der Korrespondenten zeigen facettenreiche, nuancierte, weder eindeutig schwarze noch weiße, für historisch-moralische Beweiszwecke nicht ohne weiteres vernutzbare Charaktere. In ihrer Unterschiedlichkeit haben sie vor allem eines gemeinsam: die absolute Integrität eines selbstlosen Engagements für redlich erarbeitete Überzeugungen – und die innere Freiheit und Gelassenheit, den Erfolg dieses Engagements Gott anheimzustellen (Herzog/Pfyl, 48 u. ö.), ein Zug, der beide von jedem Fanatismus des Kirchen- oder Weltrettertums stets freigehalten hat.

Die Briefe selbst werden in ihrem Quellenwert von den Hgg. in bezug auf das in ihnen enthaltene Faktenmaterial vielleicht etwas überschätzt (ebd. 29), in bezug auf die Urteile, Kommentare und Deutungen zur schweizerischen wie deutschen Geschichte und Kirchengeschichte sind sie von hoher Bedeutung. Dabei tragen sie nur selten das Gepräge eigentlicher Abhandlungen; solche werden, für die Allgemeinheit verfaßt, eher beigelegt, dem Urteil des je anderen unterworfen und (was Wessenbergs Arbeiten betrifft) nach Begutachtung häufig in einer von Zschokkes Zeitschriften veröffentlicht oder dem befreundeten Verleger Sauerländer in Aarau zum Druck übergeben. Die Briefe tragen den Charakter freundschaftlicher Plauderei (so Zschokke vielfach an Wessenberg), entspringen einem gelegentlichen Einfall (Wessenberg will sich zum Geburtstag eine Freude machen und schreibt an Zschokke) und nehmen erst nach und nach einen spürbaren Rhythmus an, welcher der Strukturierung des Jahreslaufes durch die Korrespondenten folgt. Dementsprechend ist der Briefwechsel von einer heiteren Gelassenheit, von ironischer Selbstbescheidung, von spritzigem Humor, aber bisweilen auch von schneidender Offenheit des Urteils über politische und kirchliche Entwicklungen geprägt. Die tiefe Verbundenheit dieser Freunde und die Äquivalenz ihres Ebenbürtigkeitsgefühls sichert die hohe Authentizität ihres Schriftwechsels.

Zschokke und Wessenberg haben inhaltlich die Akzente vielfach unterschiedlich gesetzt. Der auch religiös liberale Schweizer, der sich in seinen Selbstbetrachtungen des Alters dem Pantheismus näherte und darin von Wessenberg unverstanden blieb (ebd. 336ff u. ö.), hat umgekehrt den vielfach düpierten und angefeindeten Konstanzer Generalvikar in durchaus anderen Rollen gesehen als dieser sich selbst. Zschokke hat Wessenberg zu einem neuen Luther und zum Inaugurator einer deutschen, rom-unabhängigen Kirche stilisieren wollen (ebd. 53, 55f), was Wessenberg stets mit vornehmem Schweigen überging. Vor diesem Hintergrund ist es um so signifikanter, wie sich nach 1844 beide in stillem Einvernehmen über den Deutschkatholizismus mokierten (ebd. 355ff und passim).

Gelassener Optimismus, basierend auf einem gemeinschaftlichen Engagement für die Bildung des Volkes, und desillusionierte Misanthropie, den geringen Fortschritt selbst der „höhern Klassen unsrer verfeinerten Barbaren" (ebd. 138) reflektierend, beginnen einander nach 1830 in zunehmend rascher Folge abzulösen, nicht nur bei Zschokke, sondern, in feinerer und spiritualisierter Form, auch bei Wessenberg (ebd. 158, 162), der wahrnahm, daß er zum Leben eines Privatgelehrten zwar Neigung und Eignung besaß, dessen eigentliche Passion aber das kirchliche und kirchenpolitische Wirken gewesen war (ebd. 216f, 307).[1] Die späten Briefe hingegen werden zunehmend privat und literarisch; Politisches und Kirchenpolitisches gerät aus dem Fahrwasser der Engagiertheit in die Seitenkanäle interessierter Betrachtung, welche die auf vielfachen Reisen gepflegten Freundschaftskreise und ästhetischen Natur- und Kunstbetrachtungen nicht mehr eigentlich zu betreffen vermag. Je länger man liest, um so mehr spürt man zwischen Wessenberg und Zschokke etwas nur vermeintlich Altmodisches wie Seelenverwandtschaft, von der mindestens Zschokke deutlich sah, wie „pikant" sie für sein Gegenüber war (Wessenberg hat hier erneut diskret geschwiegen). Diese Seelenverwandtschaft beruhte nicht auf Übereinstimmung der Ideen und Meinungen (vgl. Zschokkes Ausdeutung der Konziliengeschichte Wessenbergs, umgekehrt Wessenbergs Haltung zur Aargauischen Klosteraufhebung, seine eher distanzierte Reaktion auf die Selbstbetrachtungen Zschokkes), sondern auf der Übereinstimmung von Prinzipien (Wahrheitsliebe und -anerkenntnis, wo immer sie sich findet, Humanität und Toleranz, Christentum der Liebe, nicht allein des Dogmas, Weite der Interessen und Tiefe des Gedankens, Suchen und Forschen vor der Repristination des schon Gewußten etc.). Es sind eben diese Prinzipien gewesen, unter deren zunehmender Nichtachtung in Katholizismus und Ultramontanismus, aber auch in der vormärzlichen Entwicklung von Politik und

[1] Es ist bedauerlich, daß der Briefwechsel zwar Wessenbergs Romreise 1817, nicht aber dessen endgültige Kaltstellung 1827 spiegelt. Die größten Lücken in den erhalteten Stücken liegen zwischen 1818 und 1830.

Gesellschaft beide gelitten haben. Um so bemerkenswerter erscheinen Skepsis und geringe Erwartungen beider bezüglich der 1848 ausbrechenden Revolution; Zschokke hat ihren unglücklichen Ausgang nicht mehr erlebt.

Der Wert der Publikation liegt nicht allein in der (bisweilen redundanten oder geringeres historisches Interesse beanspruchenden oder verkürzte Reiseberichte gebenden) Ebene der Fakten, auch nicht allein der Einschätzungen, sondern vor allem der Mentalität und dem geistigen wie menschlichen Habitus der Korrespondenten. Es ist auch eben dieser Habitus, welcher die erkennende Freude zusammenhängender Lektüre ausmacht, weil er eine zeitlos gültige Lebensform des Christlichen darstellt.

Münster Andreas Holzem

Willmer, Peter: **Lessing und Zinzendorf.** Eine vergleichende Studie zu Lessings Glauben. – Frankfurt: Peter Lang 1989. VI, 224 S. (American University Studies, Ser. 1 Germanic Languages and Literature, Vol 72), geb. DM 57,00

Die Frage nach Lessings religiöser Überzeugung und seiner wahren Einschätzung der christlichen Religion erscheint bis heute weitgehend ungelöst, vielleicht sogar unlösbar. Einen neuen Zugang und den erneuten Versuch einer Antwort unternimmt die vorliegende Studie, die an der University of British Columbia in Kanada entstanden ist. Sie berücksichtigt in breitem Maß wichtige Elemente von Zinzendorfs Glaubensverständnis, um auf diesem Hintergrund Richtung und Gestalt von Lessings Glaubensbekenntnis genauer zu bestimmen. Nicht um Abhängigkeit geht es dabei, sondern um den für eine Erhellung von Lessings religiöser Grundhaltung wichtigen Vergleich, der zugleich bedeutende Unterschiede benennt.

Erstaunlich bleibt allerdings ein hohes Maß von struktureller Übereinstimmung oder Gleichsinnigkeit in Zinzendorfs und Lessings Kritik an der damaligen protestantischen Orthodoxie. Eine zurückhaltende, eher auf den „Geist" als auch den inspirierten „Buchstaben" abzielende Würdigung der Bibel ist hier ebenso zu nennen wie eine höhere Gewichtung der Tradition als lebendiger Vermittlungsgestalt. Auch die Betonung der wirksamen Liebe bleibt wichtig, ebenso die unter dem Einfluß der Kirchenväter stehende Suche nach dem wahren Glauben und richtigen Gottesverhältnis. Hier zeigt sich u. a., „daß Lessing noch etwas anderes verehrte als die reine Vernunft" (154). Trotz erheblicher Unterschiede in der Rechtfertigung religiöser Toleranz bei Zinzendorf und Lessing bleibt auch hier eine erstaunliche grundlegende Übereinstimmung zu vermerken. Die abschließende Zusammenfassung verweist auf die Lessing wie Zinzendorf prägende Überzeugung, „daß das verintellektuellisierte [?] Christentum der Aufklärung einer lebendigeren Religion weichen mußte: ein faßbares und vitales Christentum mußte dem einfachen Gläubigen ins Herz gesetzt werden" (177). Während sich bei den Herrnhutern dieses subjektive Christentum jedoch nach innen richtet, wirkt es in Lessings Sicht nach außen – er „betont die durch das Christentum geförderte harmonische Koexistenz aller Menschen" (183). Ähnliche Unterschiede gibt es bei der Einschätzung der Gestalt und Bedeutung Christi. Zinzendorfs „Christozentrismus" (192) steht die wesentlich zurückhaltendere Einschätzung Jesu als eines von Gott erleuchteten Lehrers bei Lessing gegenüber. Dabei scheinen einzelne Aspekte „eher auf die Anerkennung der Gottheit Christi zu deuten als auf dessen Ablehnung" (194). Demnach muß man „Lessing einen persönlichen Glauben" (195) zusprechen. Dieser darf aber nicht „von den festgelegten Ansichten einer Kirche bestimmt werden, sondern von den Hauptwahrheiten der Religion selbst" (191). Diese idealisierte Sicht eines mit der Vernunft durchaus konform gehenden Christentums eignet dem Dichter, und er erblickt „in der im Katholizismus erhaltenen christlichen Tradition . . . noch einen kleinen Teil des ursprünglichen Glanzes der Religion" (199).

Die Studie besticht durch ihre umfassende Kenntnis und Verarbeitung der einschlägigen Literatur, durch ihren klaren, methodisch reflektierten und logisch durchsichtigen Aufbau, aber auch durch hilfreiche und leserfreundliche Zusammenfassungen sowie durch solide, geschickt präsentierte Kenntnis der Quellen. Auch wenn der Blick auf Zinzendorfs Verständnis des Christentums durch das thematische Interesse an Lessing bestimmt ist, werden Unterschiede und andere Akzente keineswegs übersehen oder verschwiegen. Ob der hier angestellte, als „neue Methode" (5) zur Lösung einer alten Frage präsentierte Vergleich wirklich entscheidend neue und weniger diskutable Einsichten erbringt, darf allerdings bezweifelt werden. Die meisten hier gewonnenen Einsichten über Lessings religiöse Haltung sind aus früheren einschlägigen Arbeiten, wenn auch aus anderen Perspektiven, bereits bekannt. So bleibt als wesentlicher Ertrag zu verbuchen, daß Lessings „Christentum" sich sogar (oder: gerade) im Vergleich mit einer so christozentrisch ausgerichteten Theologie wie der Zinzendorfs noch entschieden „christlicher" ausnimmt, als viele wahrhaben möchten.

Mainz Arno Schilson

Ulrich, Hans G.: **Eschatologie und Ethik.** Die theologische Theorie der Ethik in ihrer Beziehung auf die Rede von Gott seit Friedrich Schleiermacher. – München: Kaiser 1988. 329 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen, 104), geb. DM 74,00

Der Eschatologie ist in der jüngeren protestantischen Theologiegeschichte nicht selten eine systematische Funktion zugeschrieben worden, die über die Bedeutung des klassischen dogmatischen Topos „De novissimis" weit hinausreicht. „Ein Christentum . . .", so heißt es in Karl Barths Römerbrief – als dem vielleicht prominentesten Beleg –, „. . .das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun". (K. Barth, Der Römerbrief, 2. Fassung. Zürich 1922 u. 1989, 325, vgl. 298) Spätestens seit diesem epochemachenden Text ist die theologiegeschichtliche These unmittelbar einleuchtend, daß „die Eschatologie zu einer weitreichenden und grundlegenden Reflexionsgestalt des christlichen Denkens geworden ist" (22). Dieser Vorgang ist schon darum nicht rein innerdogmatisch zu erklären, weil die solchermaßen fundamentaltheologisch funktionalisierte Eschatologie ganz deutlich zeitdiagnostische Züge trägt. Auf dieser Einsicht basiert die hier anzuzeigende Bonner Habil.schrift des Erlanger Systematikers Hans G. Ulrich. „Daß die Eschatologie zu einer weitreichenden und grundlegenden Reflexionsgestalt des christlichen Denkens geworden ist, hat seinen Grund in der vielseitigen Verbindung, die sie mit den Problemstellungen der Geschichtsbetrachtung, der Orientierung der Geschichte, der Fortschrittskritik und des Futurismus eingegangen ist." (ebd.)

Die Tatsache dieser weitreichenden Vernetzungen der Eschatologie mit den Instrumenten einer theologisch-historischen „Standortreflexion" (45) des Christentums lasse sich ihrerseits noch einmal aus dem Bemühen heraus verstehen, Auswege aus der Krise zu finden, welche die neuzeitliche Theologie durch „Historismus und Nihilismus" (58, vgl. 134, 156, 165) erlitten habe. Von dieser Krise ist nicht allein der Geltungsanspruch der christlichen Glaubensinhalte, also die Dogmatik, betroffen, sondern – wie Vf. insbesondere am Werk Ernst Troeltschs zu zeigen versteht (vgl. 55ff) – vor allem auch der der Ethik. Die fundamentaltheologische Funktionalisierung der Eschatologie ist wesentlich als Reaktion auf die neuzeitliche Grundlagenkrise der Ethik zu deuten. Dem Nachweis dieser theologiegeschichtlichen These und der kritischen Rekonstruktion der Folgen, die eine solche eschatologische Begründung für den Aufbau der protestantischen Ethik hatte und hat, ist die Studie gewidmet.

Dabei kommt es Vf. auf die angedeutete wissenssoziologische Aufhellung der Hintergründe dieses Verhältnisses nur am Rande an (vgl. 16ff). Das zentrale Interesse ist vielmehr ein systematisch-theologisches. Im Medium kritischer theologiegeschichtlicher Rekonstruktion soll eine positive systematische Bestimmung des Verhältnisses von Eschatologie und Ethik geleistet werden. „Das Ziel dieser Untersuchung ist die Bestimmung der Aufgabe von Ethik." (14)

Seiner kritischen Auseinandersetzung mit den verschiedenen Entwürfen neuzeitlicher Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Ethik legt Vf. eine eigene normative Bestimmung dieses Verhältnisses zugrunde. Beim Verhältnis von Eschatologie und Ethik gehe es um das „Problem der rechten *Unterscheidung zwischen dem Handeln Gottes und dem Handeln des Menschen*" (25). Gemessen an diesem Maßstab fällt das Urteil über den ins Auge gefaßten Abschnitt der Theologiegeschichte per saldo negativ aus: „Das eschatologische Reden von Gott hat sich – bis zur Unkenntlichkeit – mit den Orientierungsproblemen verbunden, wie sie sich in verschiedenen Bereichen der Lebenswirklichkeit in ihrer vor allem als neuzeitlich wahrgenommenen Gestalt entwickelt haben." (30) An die Stelle der rechten (eschatologischen) Wahrnehmung des Handelns Gottes als allein legitimer Grundlegung der Ethik sei seit Schleiermacher und insbesondere seit Ernst Troeltsch eine Grundlagenreflexion getreten, deren insgesamt fatale Folgen aus der Sicht des Autors darin bestehen, daß sie die Wahrnehmung der eigentlichen Aufgaben einer theologischen Ethik im Ansatz verhinderten.

Die von Ernst Troeltsch etablierte Dauerreflexion der Theologie „als Theologie der Krise im Sinne des permanent kritischen Standes christlicher Lebensorientierung" (66) offenbare die aporetischen Untiefen jener theologischen Grundentscheidung Schleiermachers, welche Gottes „Geist . . . als Prinzip der Wirklichkeitsbildung" (52) überhaupt und so als „Grund allen Handelns" (ebd.) denke.

Dieser Grundfehler, die Eschatologie, näherhin die Pneumatologie, als Ontologie, als Lehre von der „Wirklichkeit in ihrem ursprünglichen Aufbau, ihrer Konstitution" (211) bzw. als Theorie der Konstitution des ethischen Subjekts konstruieren (214, 223) zu wollen, werde auch von den Antipoden der großen Theologen der klassischen Moderne, nämlich von den Dialektischen Theologen, insbesondere Karl Barth, nicht wirklich behoben. Barths Rekurs auf eine „*‚Wirklichkeit' Gottes*" (72) verliere den „*ethischen Standort() der Ethik*" (ebd.), nämlich die Frage nach der Unterscheidung von Gut und Böse durch den Menschen aus dem Blick: „Es geht nun nicht mehr um irgend ei-

nen ‚Weg' des Handelns in der Welt und seine Orientierung, sondern um die Gewinnung der ‚Wirklichkeit' selbst." (69f)

In einem Durchgang durch relevante Positionen des 20. Jh.s (Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Gogarten, Moltmann, Pannenberg) sucht Vf. nachzuweisen, daß sich diese entweder der „Frage nach dem verantwortlichen Subjekt allen Handelns" (226), mithin dem Freiheitsbegriff (28, 146) und/oder der ontologischen, bzw. *„fundamentalhermeneutischen"* (100) „Frage nach der Wirklichkeit, in der sich der Mensch vorfindet" (ebd.), verpflichtet wissen. Den paradigmatischen Höhepunkt für diese Tendenz sieht Vf. in den Entwürfen einer politischen Theologie (255ff) erreicht. „Die ‚politische Theologie' . . . gibt – in der Tat paradigmatisch – das Problem der Ethik zu erkennen, die nicht recht zu unterscheiden weiß, was Gottes Werk und menschliches Handeln ist – und die darin ihre Hoffnung verliert." (256)

Gegen diese in den modernen Grundlegungen der Ethik aufgewiesene Tendenz zu „immer weiterreichende(n) Reflexionsleistungen zur Lebensorientierung" (123) sucht Vf. eine – insbesondere an H. J. Iwand angelehnte – „Gegenposition" (120) aufzubauen, die anders als jene die Frage danach nicht verdrängt, „was denn der Mensch tun soll" (123). Dabei geht es ihm darum, „aus den Verstehensproblemen – auch denen, die sich im eschatologischen Reden stellen –, herauszutreten und von dem Gott zu reden, der Glauben schafft und Hoffnung schenkt" (38f, vgl. 223, 234, 238f).

Die geforderte Entlastung von jenen neuzeitlichen Reflexionsleistungen ergibt sich aus der Besinnung auf die Logik des Handelns Gottes von selbst: „In der Rede vom Handeln Gottes am Menschen ist für die theologische Ethik die Aussage enthalten, daß der Mensch in seinem Handeln davon absehen kann, was sein Leben trägt, und daß er daher zu einer ethischen Begründung seines Handelns finden kann." (128) Die Voraussetzung ethischen Handelns besteht dann nur darin, daß der Mensch sich der „bestimmten Erfahrung des Handelns Gottes" (ebd., vgl. 232) nicht verschließt und diese als seine „theologische Situation" (175) festhält, das heißt, daß er in ihr „bleibt" (194 u. ö.). „Bestimmt" ist diese Erfahrung, weil Gott hier „in *bestimmter* Weise gegenwärtig ist und nicht in allseitiger Präsenz" (161). Inhaltlich besteht diese Bestimmtheit in dem „bestimmten Widerspruch" (20, vgl. 162, 218), in den Gott „zur gegebenen Wirklichkeit" (218) trete.

Auf der Seite des Menschen münzt sich diese Widerspruchserfahrung grundsätzlich als „‚Freiheit von den Werken'" (256, 263 u. ö.) aus. Dieser von der Gottesbeziehung unablösbaren (265) Freiheit entspricht der Mensch, indem er „dem Plan Gottes folgt" (267, vgl. 233). Die Signatur solchen Entsprechungshandelns ist die Liebe (246). Als Liebender ist der Mensch derjenige „. . ., der in seinem Handeln mitteilt, was er empfangen hat" (274).

U.s Arbeit wirft ein interessantes Licht auf das Verhältnis von Eschatologie und Ethik, dessen Bestimmung ohne Zweifel ein Grundproblem der neuzeitlichen Theologiegeschichte darstellt. Es ist dem Vf. zu danken, daß er eine systematische Betrachtungsperspektive einführt und so nicht in bloßen theologiegeschichtlichen Referaten verbleibt, sondern in der Tat zu einer „Problemgeschichte" (28) vordringt. Die Frage nach den jeweiligen eschato- bzw. theo-logischen Begründungsmustern für die Ethik erweist sich als eine Schlüsselfrage für den Aufbau der einzelnen Positionen insgesamt.

Sehr viel weniger einleuchtend ist m. E. jedoch die vom Vf. selbst als „Gegenposition" zu der überwiegenden Mehrzahl der untersuchten Ansätze und als kritische Norm ihnen gegenüber aufgebaute Bestimmung des Verhältnisses von Eschatologie und Ethik. Zum einen wird die Grundfigur der diesbezüglichen Argumentation – die Entgegensetzung von göttlichem und menschlichem Handeln – systematisch-theologisch nicht genetisiert. Darum fällt der vom Vf. insbesondere gegenüber K. Barth erhobene Vorwurf, daß „zwischen bestimmten ‚eschatologischen' Aussagen und anderen Aussagen vom Handeln Gottes [nicht] unterschieden wird" (74), auf ihn selbst zurück. Die einseitige Bestimmung der Erfahrung des Handelns Gottes als Widerspruchserfahrung erweckt den Verdacht, daß sie sich ihrerseits lediglich dem Widerspruch gegen die negierten Positionen der neuzeitlichen Theologiegeschichte verdankt. Darum dürfte der Gedanke die ihm zugewiesene Funktion, „aus den Verstehensproblemen . . ., die sich im eschatologischen Reden stellen . . ., herauszutreten" (38), kaum erfüllen. Er erweist sich selbst als Produkt einer historisch kontextualisierbaren „Standortreflexion", die er zu überwinden sucht.

Abgesehen von diesen methodologischen Anfragen, die an die Argumentation zu stellen sind, ist diese auch in ihrer inneren systematischen Stringenz problematisch. Denn die abstrakte Entgegensetzung von Reflexionsleistung und Erfahrung des Handelns Gottes vermag den Aufbau der ethischen Urteilsbildung nicht zu erklären. Wenn die „Rede von Gottes Handeln im Geist systematisch gesehen dort (steht), wo sonst ‚Welt' oder Weltbewußtsein' zu stehen hätten" (300), dann kann die Orientierung in der Welt, welche die Bildung eines ethischen Urteils allemal voraussetzt, nicht mehr reflektiert werden. Wenn die Bildung aller Regeln, nach denen sich solche Orientierung vernünftigerweise vollziehen kann, unter das Verdikt der Selbstrechtfertigung (vgl. 238) fällt, dann ist nicht erkennbar, wie das so gewonnene ethische Urteil sich dem Verdacht des bloßen Subjektivismus entziehen könnte.

Ettlingen Georg Pfleiderer

Beißer, Friedrich: **Hoffnung und Vollendung.** – Gütersloh: Mohn 1993. 351 S. (Handbuch Systematischer Theologie 15), kart. DM 98,00

Der Aufbau dieses Handbuchs ist bei allen Bänden vorgegeben: Die Position der großen Reformatoren Luther, Melanchthon und Calvin ist eingangs relativ ausführlich darzustellen. Beim vorliegenden Bd handelt es sich um die Eschatologie. Der sorgfältige, transparent aufgebaute Bericht über die drei Theologen umfaßt 120 S. Es folgen Referate über die Eschatologie bei Dogmatikern Mitte des 20. Jh.s: K. Barth, P. Tillich und P. Althaus. Erst danach widmet sich Vf. den Hauptproblemen der Eschatologie heute, indem er Fragestellungen von Bultmann, Moltmann und Pannenberg kritisch, aber sehr kurz anreißt. Die eigentliche Systematik (Hauptprobleme der Eschatologie heute, 211ff) beginnt mit einer Skizze der ntl. Eschatologie, wobei Vf. die Einheit von AT und NT betont; Hauptquelle für diese Darlegung ist ihm die TRE. In einer klaren, leicht faßlichen Sprache geht er sodann auf Ansatz, Begriff und Alternativen (Gegenwart oder Zukunft? Jenseits oder Diesseits?) der Eschatologie ein. Sich selber bringt er am ehesten in den Kap. IV = Das Ende oder Eschatologie im engeren Sinn und V = Die christliche Hoffnung ein.

Ein herausragendes Merkmal dieser eigenen Position ist äußerste Vorsicht bei den Aussagen oder anders gesagt großes Mißtrauen gegenüber dem Anspruch sicheren Wissens. Das betrifft die Passagen über Parusie, Tod wie über den sog. Zwischenzustand.

Ein signifikantes Textbeispiel: „So bleiben wir stehen bei einem gewissen Widerspruch, wie das Neue Testament ihn nahelegt. Die Toten, die der Herr annimmt, sind voll und ganz bei ihm geborgen, jetzt schon. Und andererseits auch: Die Toten müssen zusammen mit uns warten auf die endgültige Durchsetzung des Sieges Gottes. Mehr ist über den Zustand der Toten nicht zu wissen. Erträglich ist dies deshalb, weil wir die Vollendung Gott anheimgeben dürfen" (316).

Dieses Lebenkönnen mit widersprüchlichen Positionen kennzeichnet praktisch B.s Ausführungen zu allen auch ökumenisch strittigen Auffassungen. Mehr als im eben angeführten Zitat ist z. B. zum katholisch-eschatologischen Thema der Heiligenverehrung nicht zu erfahren. Die einzige Stelle, an der ein expliziter Bezug auf Aussagen der kath. Theologie erfolgt, informiert falsch. B. identifiziert die Ansichten L. Boros' und K. Rahners zur „Endentscheidung" und ignoriert, wie massiv sich Rahner gegen eine solche Unterstellung zur Wehr gesetzt hat (309 Anm. 121). Im Kontext der Ausführungen über die Neue Schöpfung äußert B. seine Hoffnung auf Vollendung auch der Tierwelt. Hier ist zu erfahren, daß M. Luther von der Neuschöpfung das Wiedersehen mit seinem Hund erwartet, den Gänsen aber mehrfach das Himmelreich abgesprochen hat (332 mit Anm. 142). Dem gegenüber sind die Ausführungen über das Leiden der menschlichen Kreatur merkwürdig „abgehoben", z. B.: „Weil Jesus Christus den Tod getragen und ihn besiegt hat und weil er ihn endgültig besiegen wird, ist das Leiden leicht geworden. Dies gilt auch vom letzten und vom fürchterlichsten Bösen, das uns zustoßen mag, gilt auch von unseren Absagen an Gott und z. B. von den Greueltaten unseres Jahrhunderts" (343). In der dazugehörigen Anm. 150 wird ausdrücklich Auschwitz genannt. Bei weniger wohlwollenden Lesern wird der Vf. dem Vorwurf des theologischen Zynismus nicht entgehen. Große Genugtuung scheint B. angesichts der „sozialistischen Götterdämmerung" und gegenüber Theologen wie Moltmann, Metz und der Theologie der Befreiung zu empfinden, daß ihr Entgegenarbeiten in Richtung auf das Reich Gottes „lähmender Hoffnungslosigkeit" gewichen ist (besonders 347). Seine eigene Konklusion: „Wirkliche Hoffnung gibt es nur eine, die Erwartung der Wiederkunft Christi" (349). In der auf menschliche Sündigkeit fixierten Sicht des Vf. kommt eine Vermittlung von innerweltlicher und endgültig vollendender Zukunft nicht vor.

Im historischen Teil sind namhafte kath. Forschungen, z. B. von E. Kunz oder von I. Escribano-Alberca im HDG, nicht zur Kenntnis genommen. 291 findet sich ein ärgerliches „Origines".

Münster Herbert Vorgrimler

Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde, hg. v. Klemens Richter. – Freiburg: Herder 1989. 200 S. (Quaestiones Disputatae 123), kart. DM 42,00

Die in diesem Bd vereinigten Beiträge, 13 an der Zahl, gehen m. W. auf eine Vorlesungsreihe der Kath.-Theol. Fak. der Univ.

Münster zurück. Sie lenken den Blick ganz bewußt auf den „Umgang mit den Toten". Dies geschieht aus der Sicht verschiedener theologischer Disziplinen. Gleichwohl ist nahezu allen Beiträgen ein hoher Grad an Praxisnähe eigen. Kennzeichnend für die meisten dieser Beiträge ist, daß sie im Lichte christlicher Tradition sich drängenden Fragen der Gegenwart stellen. Daß der Tod selbst als „Ernstfall des Glaubens" in den hier greifbaren Darlegungen allgegenwärtig ist, versteht sich von selbst. Das Proprium dieses Buches besteht jedoch darin, daß es den Blick auf die gegenwärtige Praxis des Umgangs mit dem toten Leib der Verstorbenen richtet. Und dies mit der Intention, einer christlich verantworteten Praxis dienen zu wollen. Die beteiligten Mitarbeiter, unter ihnen acht Professoren der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster, der Ordinarius für Prakt. Theologie in der Ev.-Theol. Fak. derselben Univ. (Merkel), eine Ordensfrau (Sr. M. Ausel), zwei Pfarrer (Waltermann und Schweidtmann) und ein Experte für Friedhofs- und Bestattungsrecht (Gaedke), stellen sich der Frage, „ob auch heute noch für christliche Gemeinden hierzulande zutrifft, was ein römischer Kaiser, Julian Apostata, um 362 schrieb: ‚Was ist der Grund, daß wir unsere Augen nicht auf das richten, wodurch die gottlose Religion der Christen Verbreitung gefunden hat, nämlich auf ihre Güte gegen die Fremden und auf die Sorgfalt, die sie auf die Bestattung ihrer Toten verwenden . . .?'" (7).

Der einführende Beitrag des Hg.s (Klemens Richter) grenzt unter dem Titel „Der Umgang mit Toten und Trauernden in der christlichen Gemeinde" (9–26) ebenso aktuell wie anschaulich den Komplex der in diesem Bd erörterten Fragen ein. Wie bewußt werden die Übergangsriten vollzogen? Paßt sich die christliche Gemeinde dem gesellschaftlichen Trend an? Man begegnet in diesem ersten Beitrag der Frage nach dem Auseinanderfallen von Liturgie und Diakonie im Umgang mit dem Tod, aber auch folgenden Fragestellungen: Welche Bedeutung hat die Liturgie als Hilfe in der Trauer? Wie ist es – heute – um das Zeugnis der Christen angesichts des Todes bestellt? Welche Aufgaben müßte die christliche Gemeinde erfüllen können? – Auf den S. 24–26 geht Klemens Richter kurz auf alle Beiträge dieses Bdes ein, die Aspekte kurz andeutend, die sie in das Ganze der vorliegenden Sammlung einbringen.

Besonders hervorzuheben ist unter allen Beiträgen der des Dogmatikers Herbert Vorgrimler, der sich seit Jahren dem Thema „Tod" und allem, was damit in Verbindung steht, unermüdlich und mit Hingabe stellt, wie etwa sein kundiger Beitrag „Der Tod als Thema der neueren Theologie" (In: J. Pfammater / E. Christen [Hg.], Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie [Theologische Berichte XIX]. Zürich 1990, 13–64) bestätigt. (Leider fehlt dort [vgl. ebd. 55] aus Platzgründen eine zu dieser Studie zusammengestellte Bibliographie.) „Der Tod ist kein vergessenes Thema der Dogmatik, ganz im Gegenteil", betont Vorgrimler in seinem Beitrag „Von der Gegenwart und dem Leben der Toten" (27–47). Aber trotz einer Fülle dogmatischer Todes-Literatur werde man nicht behaupten können, daß die Dogmatik „in zureichender Weise über die Grenzen ihrer eigenen Disziplin hinaus habe wirken wollen und wirksam geworden sei" (27). So verweist der Vf. in seiner eindringlichen Studie z. B. auf die Verharmlosung Gottes und die Ent-Individualisierung des Glaubens, auf zwei Aspekte, unter denen sich das christliche Verhalten gegenüber Tod und Sterben „in die falsche Richtung" entwickle (28). Er spricht von der „mystischen Grundaufgabe der Nachfolge Jesu", indem er betont: „Das Wesentliche am Christsein ist die Aufgabe, sich sterbend in Gott hineinzubergen, um dort anzukommen, von wo wir ausgegangen sind" (31). Vorgrimler zeigt, wie sinnvoll, fruchtbar und traditionsgemäß es ist, von der „Rettung des geistgeprägten Ich durch Gott" (38) auszugehen. Unverzichtbar gehört die „Realisierung" des Lebens der Toten ins Zentrum des christlichen Glaubens. Dies hat Konsequenzen für unseren Umgang mit den Toten. „Wo ist der Mensch, den ich empirisch vermisse, jetzt? Der Leichnam ist nicht der Mensch . . . Es gibt auch unter Christen einen falschen Leichenkult" (42). Ist nicht die Rede vom „Abschied für immer" aus vielen Todesanzeigen bekannt? Aber auch im Begräbnisritual sind Formulierungen wie „Abschied von unserem Bruder/unserer Schwester" nicht unbedingt ein Zeugnis von Glaubensstärke. Man stößt in Vorgrimlers Beitrag auf bemerkenswerte Anfragen und Desiderate. Ist die Begräbnisliturgie für Trauernde nicht zu triumphalistisch? Geht sie nicht manchmal mit dem Auferstandenen um, als sei er handhabbarer Besitz? Wo bleibt Raum für Klagen und Hoffen? Gibt es keine Möglichkeit, die lebendige Gegenwart der Verstorbenen bei den Trauernden noch deutlicher zu artikulieren? Im Hintergrund steht bezüglich der Liturgiefeier das Problem, das der Dogmatiker in die Formel „Liturgie der Hierarchie" gekleidet hat (vgl. LJ 38 [1988] 180f; ALw 29 [1987] 98; ThRv 83 [1987] 411f), wozu ich an anderer Stelle, auf die Ermunterung zu interdisziplinärem Austausch hin, Bedenken geäußert habe: Forum Katholische Theologie 6 (1990) 117–130.

Vorgrimlers Beitrag erweist sich neben der Einführung (9–26) als die markanteste Studie der vorliegenden Sammlung. Sie wird ergänzt durch den pastoraltheologischen Beitrag „Abschied und Nähe. Beerdigung und Eucharistie" von Dieter Emeis (106–117), der Bedeutsames zum Thema zu sagen weiß und gute Impulse bietet. Dies gilt z. B. für das in den Abschnitten „Abschied und Freigabe" (108–110) und „Neue Nähe" (111–114) Gesagte. Man vergleiche die Ausführungen von Emeis auf S. 110 (Beerdigung) mit denen Vorgrimlers (42f). Die Auffassung des Pastoraltheologen, die Meßfeier (am Begräbnistag) sei „von der Dramaturgie der Gesamthandlung her eher der Beerdigung nach- als vorzuordnen" (114), widerstreitet jedoch eindeutig der Geschichte und Struktur der röm. Begräbnisliturgie und nicht minder den Einsichten, die ich in langjähriger pastoraler Praxis gewinnen konnte. Erstrebenswert ist ein möglichst enger Zusammenhang zwischen Totenmesse und Begräbnisritus, der nicht selten aus kaum plausiblem Gründen leider selbst dort preisgegeben wird, wo die örtlichen Gegebenheiten dies keineswegs erforderlich machen.

Aufschlußreiches haben die Exegeten der münsterischen Fak. zum vorliegenden „Quaestiones"-Bd beigetragen. Während Alttestamentler Erich Zenger die Wichtigkeit der Bestattung im alttestamentlichen Israel darstellt, diese als „Akt familiärer Solidarität" kennzeichnet, die religionsgeschichtlichen Hintergründe der „Totenbetreuung" aufdeckt, auf das ungeklärte Verhältnis der Toten zum Gott JHWH in der vorexilischen Zeit eingeht und die späten Texte des AT sprechen läßt, die unmißverständlich klar die Lebenskompetenz des Gottes JHWH auch für die Toten festhalten („Das alttestamentliche Israel und seine Toten": 132–152), äußert sich der Neutestamentler Karl Löning unter dem Titel „Konfrontationen mit der Gewalt des Todes" (153–170) zum Verständnis von Tod und Trauer in den Evangelien. Als repräsentativ gelten die markinischen Aussagen zum Verhältnis von Trauer und österlicher Erkenntnis: „Die Auseinandersetzung mit dem gewaltsamen Tod Jesu führt . . . im Zusammenhang eschatologischer Hoffnung zur Konvergenz der beiden Momente von Trauer, die sich im Markusevangelium gegenüber der kritisch bewerteten konventionellen Trauer abheben: des Moments des eschatologischen Vorbehalts gegenüber einer nach wie vor von der Todesgewalt dominierten Welt und des Moments der existentiellen Betroffenheit im Gedenken des Todes Jesu" (170).

Den „Umgang mit Toten und Trauernden" in „evangelischer Theologie und kirchlicher Praxis" (48–62) stellt Friedemann Merkel von den Grundlagen her (sola gratia – sola fide – solus Christus) in deutlichen Linien heraus. Unter dem bezeichnenden Titel „Der letzte Kuß" (63–76) beleuchtet Anastasios Kallis, auf eine Fülle eindrucksvoller liturgischer Texte zurückgreifend, den Umgang mit Toten und Trauernden in der orthodoxen Kirche und Theologie. Die Auseinandersetzung mit diesem Beitrag, der mit Texten aus der Totenliturgie für Laien, für Kleriker, für Kleinkinder und für Mönche konfrontiert, macht einem die Begrenztheit der immer fragwürdiger werdenden Ordines sepeliendi adultos et parvulos der röm. Liturgie bewußt.

In der Anpassung des Ordo Exsequiarum von 1969, greifbar in dem Bd „Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes" (1972), konzentriert man sich viel mehr auf die Zahl der „Stationen" als auf die ganz konkrete Situation des Todes eines ganz bestimmten Christen. Bestehen nicht große Unterschiede zwischen dem Tod einer mit 92 friedlich entschlafenen Frau und dem Fall, daß ein junger Mann mit 23 Jahren als Opfer eines Verkehrsunfalls gestorben ist? Der Schein trügt, wenn man die vielbeschworene „Anpassung" dadurch erreichen zu können meint, daß man die eine oder andere Oration im Begräbnisritus austauscht. Angesichts der Fülle der „Wahlmöglichkeiten" ist jenes offizielle lit. Buch („Begräbnisfeier") eher mit einem „Werkbuch" (begrenzter, höchstens mittelmäßiger Qualität) zu vergleichen, mit welchem die Pfarrer (unter dem verständlichen Druck aus Routine, Abwehr und Überbeanspruchung) mehr oder weniger „gekonnt" umgehen, als mit einem festgefügten, wirklichen, d. h. im umfassenden Sinne hilfreichen Ritual, aus dem der Glaube der Kirche spricht. Der Begräbnisritus verliert m. E. immer mehr sein Profil, er versinkt in einer seltsamen „Gleichschaltung", die durch den genannten Bd gerade dadurch gefördert wird, daß die mit ihm „gebotenen" Texte und Riten immer häufiger die Situation verfehlen und – trotz aller Bemühung um „Auswahl" (oder Anpassung) – unglaubwürdig wirken, weil nicht selten völlig

fehlt, was an Glaubenssubstanz stillschweigend vorausgesetzt wird. Man zerstört das Ritual, wenn man ein und dasselbe rechtens beim Begräbnis eines treuen Katholiken verwendet, es aber auch gebraucht bei der Beerdigung eines Verstorbenen, der – wie seine Angehörigen – seit Jahrzehnten nie erkennbar mit dem Leben der Kirche etwas zu tun haben wollte. Bei solchem Vorgehen wird man mit dem Ritual und seinen Texten nur das herbeiführen, was die „Leichenrede" erreicht, die zur „Lügenrede" wird – gemäß der Devise: „De mortuis nihil nisi bene." Aus diesem Dilemma käme man wohl nur heraus, indem man entweder innerhalb der Begräbnisriten stärker differenzierte oder ein katholisches Begräbnis wegen fehlender Voraussetzungen verweigerte. Ich plädiere – im Sinne der Wahrhaftigkeit – für eine größere Differenzierung im Bereich der Riten, obwohl ich mir darüber im klaren bin, daß diese Alternative – bei ungeschicktem Vorgehen – in neuer Weise „Begräbnisklassen" heraufbeschwören konnte. (Die letztere Gefahr ist schon jetzt gegenwärtig, wenn, etwa in München, die Frage ansteht, ob der Stadtpfarrer selbst oder die Pastoralreferentin die Liturgie der Grablegung leitet.) Die bisher unterentwikkelte Differenzierung bei den Begräbnisriten der röm. Liturgie zeigt sich auch dann recht deutlich, wenn man nach speziellen Riten fragt und etwa an folgende Fälle denkt: Beisetzung eines zu früh und tot geborenen Kindes, eines lebend geborenen, aber ungetauft verstorbenen Kindes, eines Mönches, einer Ordensfrau, eines Priesters, eines Bischofs, einer Mutter, eines Vaters, die im Glauben an Christus mit der Kirche gelebt haben und gestorben sind. Ob es nicht auch Riten für „Grenzfälle" geben könnte und legitimerweise geben dürfte?

Solche Fragen werden angesichts eines Sammelbandes aufgeworfen, der so praxisnahe Einsichten vermittelt, wie dies in den Beiträgen von Reinhold Waltermann, Werner Schweidtmann und Sr. Monika Ausel SSpS geschieht. Waltermann („Wenn einer stirbt. Der Tod gehört zum Leben einer Gemeinde": 77–80) nennt eine ganze Reihe von Einzelheiten, auf die man in der Pfarrei, die er leitet, Wert legt (Totenglocke, Friedhof, Memento in den Tagen zwischen Tod und Begräbnis, Sechswochen- und erstes Jahresgedenken, wöchentliches Jahresgedenken für die Toten, die in den letzten 30 Jahren in der entsprechenden Woche gestorben sind, sieben Nachbarn, die Kreuz und Sarg tragen, Nachbarschaftsgebete, Lektorendienst beim Requiem). In der Tat, hier gehört der Tod „zum Leben der Gemeinde". Nicht weniger praxisnah ist der Beitrag Schweidtmanns, der den „Umgang mit Toten und Hinterbliebenen im Krankenhaus" (81–92) beschreibt. Besonders beachtenswert ist, was der Vf. über einen „Ritus im Angesicht des Todes" (88–92) ausführt. Durch ihre 1988 erschienene Arbeit (Momente des Todes – Dokumente des Lebens? Christliche Friedhofs- und Grabmalgestaltung heute [MThA 1]. Altenberge 1988) ist Sr. Monika Ausel für den Beitrag „Das christliche Todesverständnis im Spiegel der Friedhofs- und Grabmalgestaltung" (93–105) ausgewiesen. Wie Richter (vgl. 22, Anm. 30) erwähnt die Autorin einen wichtigen Aufsatz von Johannes Emminghaus († 1989) zu diesem Thema (vgl. 91f). Jürgen Gaedke, Vf. des „Handbuches des Friedhofs- und Bestattungsrechts" (Köln u. a. ^{5}1983), ergänzt diese Darlegungen mit seinen Ausführungen zum „Recht der Totenfürsorge" (171–183), bei denen man nicht ohne Erstaunen registriert, welche Möglichkeiten, die das Gesetz einräumt, ungenutzt bleiben.

Wenn infolge der erheblich gestiegenen Lebenserwartung das Erlebnis des Todes seltener geworden ist und durchschnittlich zehn bis fünfzehn Jahre vergehen, ohne daß ein Angehöriger einer Familie stirbt, hat dies nicht zuletzt Auswirkungen auf die Kinder und deren Begegnung mit dem Tod. Schon darum durfte der Beitrag „Erfahrungen der Kinder mit Sterben und Tod" als „eine Herausforderung für den christlichen Erzieher" (118–131) in diesem Bd nicht fehlen. Paul Schladoth zeigt, auf der Grundlage anthropologischer Erkenntnisse, sehr einfühlsam Todesvorstellungen, Betroffenheit und Phasen kindlicher Trauer auf. Er geht im letzten Abschnitt näher auf die personale Vermittlung christlicher Hoffnung angesichts des Todes ein.

Im Anhang findet man einen Beitrag von Adel-Theodor Khoury, der über den „Umgang mit Sterbenden und Toten im Islam" (183–192) informiert. Der Schwerpunkt liegt auf der Beschreibung der allgemein anerkannten und üblichen Handlungen (Riten am Sterbebett, Herrichtung des Leichnams, Trauerzug, Beerdigung). Zu begrüßen sind die von Benedikt Kranemann erstellten Register (Schriftstellen, Namen, Sachen) auf den Seiten 193–200.

Mit seinen zahlreichen, in theologischen Einsichten verankerten Anregungen, vor allem aber mit seinem Mut zum ganz Konkreten stellt dieser Bd 123 der „Quaestiones disputatae" eine bedeutsame Ergänzung dar zu dem zweibändigen interdisziplinären Kompendium „Im Angesicht des Todes" (Pietas liturgica 3/4. St. Ottilien 1987).

Sterbe- und Trauerbegleitung, Sorgfalt bei der Bestattung der Toten unter Einbeziehung brachliegender Möglichkeiten, kurzum der Gesamtbereich, in welchem Sterbe- und Begräbnisliturgie als Feiern des Glaubens angesiedelt sind, erweisen sich im Lichte der Beiträge in QD 123 als ein höchst bedeutsames „Feld" kirchlicher Seelsorge und christlichen Zeugnisses, auf dem vieles viel zu leichtfertig an Gewerbetreibende und kommunale Instanzen abgetreten worden ist. Hat sich nicht längst auch in christlichen Gemeinden auf Grund mangelnder Glaubensreflexion und -praxis die fatale Vorstellung von einem „Abschied für immer" mitsamt ihren Begleiterscheinungen breitgemacht? Es ist ein Verdienst des Hg.s dieses Buches, in den vergangenen zehn Jahren aus persönlicher Betroffenheit durch die Anregung mehrerer spezieller Untersuchungen und auch durch Bereitstellung von Handreichungen für die Praxis diesem Trend „Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer" entgegengestellt zu haben.

Eichstätt/Bayern Theodor Maas-Ewerd

Amiet, Robert: **Missels et Bréviaires imprimés (supplément aux catalogues de Weale et Bohatta)**. Propres des Saints (édition princeps). – Paris: Editions du CNRS 1990 (Documents, études et répertoires), XV, 623 S.

Zum festen Bestand liturgiewissenschaftlichen Handwerkszeuges gehören Bibliographien der liturgischen Bücher. Die ‚Bibliographia liturgica. Catalogus missalium ritus latini ab anno MCCCCLXXIV impressorum', 1886 von William Henry James Weale (1832–1917) zunächst in London, dann, von Hanns Bohatta redigiert, 1928 in London neu aufgelegt und schließlich 1990 in Stuttgart nachgedruckt, und die ‚Bibliographie der Breviere 1501–1850', von Bohatta (1864–1947) 1937 in Leipzig gedruckt und 1963 wieder aufgelegt, haben auch heute noch große Bedeutung. Allerdings sind ihre Grenzen offensichtlich: Das gesammelte Material ist keineswegs vollständig, manche der genannten Titel, die die Hg. selbst nie zu Gesicht bekamen, existieren nicht, die Standortangaben treffen nicht immer mehr zu etc.

Daß Robert Amiet sich der Mühe unterzogen hat, beide Bibliographien fortzuschreiben, verdient Respekt. Sein Werk sei, so A., „simplement la continuation et l'ampliation, et cela sous la double forme de complément et de supplément." (X) A. hat beide Werke um neue Referenzen sowie Drucke, die in den beiden anderen Bibliographien nicht verzeichnet waren, insgesamt 311 Missalien und 777 Breviere, ergänzt. In Zusammenschau mit den Werken von Weale und Bohatta stellt A.s Arbeit sicherlich einen Fortschritt dar, präzisiert sie doch ihre Vorgängerinnen und verhilft zu einem breiteren Quellenfundus.

Eine Bereicherung für das wissenschaftliche Arbeiten ist zweifellos auch ein von A. vorgelegtes Verzeichnis der Diözesan- und Ordensproprien, das 3639 Titel umfaßt. Als ein markanter Teil der ortskirchlichen Liturgie verdienen diese Titel viel größere Beachtung, als ihnen bislang zuteil geworden ist, weil sich an ihnen regionale Eigenheiten für ein differenzierteres Bild der Liturgiegeschichte ablesen lassen. Man wird auf A.s Sammlung also gerne zurückgreifen.

Jedoch muß man sich auch der Vorläufigkeit seines Katalogs bewußt sein.

Leider erklärt der Vf. der Bibliographie weder genau, was er unter ‚Proprium' versteht, noch wird in der Sammlung zwischen verschiedenen Proprientypen unterschieden. Auch eine zeitliche Unterscheidung, die der Geschichte dieser Bücher Profil geben würde, vermißt man. Ein chronologischer Index der Proprien, wie er für Missale und Brevier geboten wird, fehlt leider. Die Unterteilung in ‚Propria dioecesium', ‚ordinum', ‚abbatiarum peculiarium' und ‚ecclesiarum peculiarium' reicht letztlich nicht aus. Der Benutzer muß sich mühselig sein Material zusammenstellen. Schließlich muß beachtet werden, daß die Liste der Proprien recht unvollständig ist, was Vf. freilich anmerkt.

Mit dem Buch von A. ist der Grundstock für eine umfassende Bibliographie der Proprien gelegt. Eine Ausweitung und eine bessere Systematisierung sind aber unerläßlich, um die Geschichte dieses Buchtyps angemessen schreiben zu können.

Münster Benedikt Kranemann

Riedel-Spangenberger, Ilona: **Grundbegriffe des Kirchenrechts**. – Paderborn, München, Zürich, Wien: Schöningh, 1992. 248 S., (UTB 1618) kart. DM 29,80

Die Vf.in legt ein Buch vor, das eine Hilfe sein will für alle, die in der kirchlichen Praxis mit Fragen des Rechts konfrontiert werden

und eine kurze, präzise Antwort wünschen. Auch Juristen und Fachtheologen sollen hier eine schnelle Hilfe finden. Vollständigkeit wird nicht angestrebt, diese ist aufgrund der umfassenden Rechtsmaterie des CIC/1983 im Rahmen eines Wörterbuchs vom gegebenen Umfang wohl auch nicht möglich. Die Vf.in will einen Einstieg in den Rechtsstoff der katholischen Kirche bieten.

Die Vf.in bietet eine Erklärung in sachlicher und knapper Form von Begriffen – nicht in allen Fällen „Grundbegriffen" – des katholischen Kirchenrechts. Die Inhalte werden dargestellt mit vielen Querverweisen, die einen tieferen Einblick in komplexe Materien ermöglichen. Diesem Zweck dienen auch die Angaben zu weiterführender Literatur, die im Zusammenhang des jeweiligen Stichwortes angeführt ist, und zu Quellen, auf die sich die Vf.in gegebenenfalls beruft. Daß auch Literatur aus dem nichtkanonistischen theologischen Raum Verwendung findet, ist positiv anzumerken. Gelegentliche Hinweise auf partikularrechtliche Regelungen stellen einen Bezug zur Praxis her.

Das Werk bietet eine reichhaltige Auswahl an Stichworten, repräsentativ für die gesamte Bandbreite kirchenrechtlich relevanter Begriffe oder Themenkreise. Jedes Stichwort wird ausreichend gründlich behandelt, die Vf.in geht oft über eine reine Begriffserklärung hinaus zugunsten weitergehender Informationen. Gelegentlich irritiert die Gewichtung der Begriffe; die Textmenge läßt nicht in jedem Fall auf die Bedeutung der Begriffe im kanonistischen System schließen.

Über ein dem Werk angegliedertes Register wird der Zugang zu Passagen, die für Suchende wichtig sein könnten und die unter verschiedenen Stichworten zu finden sind, ermöglicht.

Einige Unkorrektheiten sind dennoch anzumerken. So wird z. B. unter dem Stichwort „Ehehindernis" (95) das Gelübde sowohl als göttlichen Rechtes als auch als dispensabel bezeichnet. Zwar gibt es bezüglich der Zuordnung des Hindernisses des Gelübdes einige Probleme, doch lassen diese sich nicht auf diese Weise darstellen.

Wenn auf S. 125 von der „S. Congregatio pro Doctrina Fidei" gehandelt wird, ist das nicht der aktuelle Stand, da alle Kurialbehörden das Epitheton der Heiligkeit inzwischen abgelegt haben.

Auch sollte ein Wörterbuch die gebräuchlichen Abkürzungen der verwendeten Standardwerke benutzen. So ist die Kurzschreibweise für den Münsterischen Kommentar zum Codex Iuris Canonici mit „MSKCIC" (11) eine Eigenschöpfung der Vf.in; der Hg. bat um die Zitierung als MK, die Neuauflage des LThK will MKCIC schreiben.

Festzuhalten ist, daß das Werk eine gute Hilfe sein kann bei der Arbeit mit dem Kanonischen Recht, wenn es darum geht, sich einen ersten Überblick zu verschaffen. Wer einen tieferen Einblick in die Materie bekommen möchte, muß andere, aufwendigere Wörterbücher zur Hand nehmen (z. B. Salvador/Urteaga Embil, Diccionario de Derecho Canonico; Chiapetta, Dizionario del Nuovo Codice di Diritto Canonico) oder sich der Lektüre weiterführender Literatur zuwenden. Begrüßenswert ist das Erscheinen eines Wörterbuchs zum Kanonischen Recht in deutscher Sprache allemal.

Münster Stefan Schweer

Örsy, Ladislas SJ: **Theology and Canon Law**. New Horizons for Legislation and Interpretation. – Collegeville MN: Liturgical Press 1992. 211 S., kart. US-$ 17,95

Fides quaerens actionem – so könnte man die Theorie des amerikanischen Kanonisten Ladislas Örsy charakterisieren. In dem vorliegenden Buch hat er Artikel, die er in den letzten zehn Jahren veröffentlicht hat, neu bearbeitet und in Zusammenhang zueinander gestellt. Fundamentales Anliegen Ö.s ist es, die Beziehung zwischen Theologie und kanonischem Recht auf erkenntnistheoretischer Ebene zu besprechen. Seine Vorschläge stützen sich auf die Theorie des kanadischen Philosophen und Theologen Bernard Lonergan. Lonergan hat in seinen Hauptwerken *Insight* und *Method in Theology* (letztes Buch ist 1991 in deutscher Übersetzung veröffentlicht) erklärt, daß Kenntnis erst entsteht, nachdem das Subjekt „alert, intelligent and reasonable" ist. Dies bedeutet, daß das Subjekt erst alle wichtige Daten sammeln soll (to be alert), dann versucht, die Daten zu verstehen (to be intelligent) und am Ende beurteilt, ob seine Hypothese korrekt ist (to be reasonable). Dieser Prozeß findet immer dann statt, wenn man zu einer Kenntnis gelangen will. Dies trifft auch auf die Theologie zu und, wie Ö. zeigt, auf kanonisches Recht. Beide Disziplinen haben jedoch ein unterschiedliches Ziel. Theologie antwortet hauptsächlich auf die Frage: Wie soll der Glaube verstanden werden – *fides quaerens intellectum*? Kanonisches Recht jedoch antwortet auf die Frage: Wie soll die Gemeinschaft, lebend aus dem Glauben, vorgehen – *fides quaerens actionem*? Ö. nuanciert dies: Theologie versucht – in Hinblick auf das Leben der Gemeinschaft – zu verdeutlichen, was wichtig ist für die Gemeinschaft. Kanonisches Recht versucht dann solch einen Rahmen zu entwickeln, daß die von der Theologie ausgearbeiteten Ziele erreicht werden können. Ö. vergleicht dieses Verhältnis zwischen Theologie und kanonischem Recht mit einer Person: erst stellt sie fest, was wichtig ist, z. B. Gesundheit, und dann will die integrierte Person diesen Wert auch konkretisieren: sie wird so leben, damit sie gesund wird oder bleibt. Wenn diese Person nicht ihre Einsicht in die Tat umsetzen will, so kann nicht von einer integrierten Person gesprochen werden. Das gleiche gilt für die kirchliche Gemeinschaft: wenn sie zu Einsichten gelangt, jedoch diese nicht lebt, so kann nicht von einer harmonischen integrierten Gemeinschaft gesprochen werden. Dieses Verständnis von der Beziehung zwischen Theologie und kanonischem Recht macht deutlich, daß die Disziplinen zwar eng miteinander verbunden sind – da sie beide im Glauben verwurzelt sind – jedoch nicht identisch sind, wie z. B. die Münchener Schule es vertritt, aber auch nicht völlig unabhängig voneinander sind, wie die italienischen Laienkanonisten und die Opus-Dei-Kanonisten dies sehen.

Die Konsequenzen sind weitreichend und Ö. hat sie in seinem Buch herausgearbeitet:

Papst Paul VI hat gesprochen von einer *novus habitus mentis*. Dies bedeutet, daß der Interpret den Mut haben soll, die alten bekannten Daten auf neue Weise zu interpretieren. Dazu kann er sich auch anderer Wissenschaften – z. B. der Philosophie, der Psychologie, usw. – bedienen. Dies beinhaltet, daß der Interpret seinen subjektiven und objektiven Horizont erweitern muß. Es impliziert auch, daß die Bedeutung eines Gesetzes sich entwickeln kann, da neue Einsichten verarbeitet werden können. Dies ist z. B. der Fall bei der Interpretation der Norm über die psychische Eheunfähigkeit (c. 1095 CIC/83), wo die Erkenntnisse aus der medizinischen und psychologischen Wissenschaft verarbeitet werden können und sollen. Da aber diese Wissenschaften sich entwickeln, ist auch eine Entwicklung der Interpretation des Gesetzes möglich.

Ein Schwerpunkt in der Theorie ist die Bedeutung von Werten: Theologie verdeutlicht, welche Werte wichtig für die Gemeinschaft sind, kanonisches Recht versucht, diese Werte zu fördern und zu stützen. Wenn es jedoch um Werte geht, so erscheint auch die Frage nach dem Unterschied zwischen Moraltheologie und kanonischem Recht. Ö. hat ihr ein ganzes Kap. gewidmet. Beide sind hingeordnet auf Werte, jedoch ist das Objekt der Moraltheologie, die Wahrheit über das Gute herauszufinden, während kanonisches Recht nur mit Werten befaßt ist, die definiert und begrenzt sind durch die Bedürfnisse der organischen Gemeinschaft. Es geht beim kanonischen Recht also um das Wohl der christlichen Gemeinschaft als Gemeinschaft; es hat die Praxis zum Ziel und dies impliziert eine Formulierung, die klar ist und auf eine präzise Handlung hindeutet. Moraltheologie hat Einsicht und moralische Urteile zum Ziel. Moraltheologie liefert deswegen als Ergebnis eine systematische Übersicht der christlichen Art zu leben. Da das Objekt der Untersuchung die Mysterien sind, ist die Übersicht niemals vollständig. Moraltheologie hat deswegen immer eine Priorität vor kanonischem Recht.

Jede Norm hat einen Lebenslauf: sie wird empfangen (verfaßt), geboren (promulgiert), gelebt (Rezeption) und sie stirbt. Der Gesetzgeber soll sich bei der Verfassung des Gesetzes überlegen, welchen Wert er verfolgt und ob die Gemeinschaft in der Lage ist, die Norm in die Praxis umzusetzen. Ö. kritisiert Thomas von Aquin, der in seiner Definition von Gesetz die Fähigkeit einer Gemeinschaft, die Norm auch zum Leben zu bringen, nicht berücksichtigt hat. Das beinhaltet nach Ö. die Gefahr, daß die Norm statisch oder vielleicht gar nicht wirkt. Die Rezeption eines Gesetzes gehört also zum Gesetz.

Es ist erforderlich, daß der Interpret sich bewußt ist, daß auch die Gesetze nicht alle auf gleicher Ebene stehen: manche stützen sich auf dogmatische Aussagen, andere auf theologische Meinungen; manche Gesetze sind moralischer Ansporn, und es gibt Normen, die eine Recht – Pflicht – Situation beschreiben. Ö. faßt diese Ansichten zusammen unter dem Stichwort: literaire Formen der Gesetze. Die unterschiedlichen Formen fordern unterschiedliche Bewertung und Interpretation.

Der Kanonist muß bei der Interpretation immer versuchen herauszufinden, auf welche Frage die Norm eine Antwort gibt. Diese Frage wird ihm die Möglichkeit geben, herauszufinden, welche Aktivität erwartet wird. Dies wird im allgemeinen eine kurze Antwort hervorbringen und keine langen Kommentare.

Mit diesem Verständnis von Kirchenrecht ist es möglich, auch über neue Gesetzgebung nachzudenken: die bestehenden Gesetze werden auf die Werte hin befragt, die sie stützen. Dieses Ergebnis wird verglichen mit den Werten, die die Theologie hervorbringt. Sollte das Ergebnis nicht gleich sein, so können Vorschläge zur Verbesserung gemacht werden.

Die theoretischen Auseinandersetzungen sind in sehr lesbarer Form geschrieben worden und reichlich mit Beispielen illustriert. Dieses Buch macht deutlicher als die einzeln veröffentlichten Aufsätze, welche Implikationen dieses Verständnis der Beziehung zwi-

schen Theologie und kanonischem Recht, das in einer Erkenntnistheorie wurzelt, hat.

Ö. hat in einer Vielzahl von Büchern und Aufsätzen über praktische theologische und kanonische Probleme die Applikation dieser Theorie in den vergangenen Jahren gezeigt. Sie sind gekennzeichnet von einem knappen, frischen Stil. In diesem Buch wird deutlich, warum er dazu in der Lage ist.

Die Lektüre dieses Buches ist nicht nur für den Kanonisten keine verlorene Zeit, sondern auch eine Bereicherung für jeden Theologen, der daran interessiert ist, zu sehen, wie die Glaubensgemeinschaft ihren Glaubens-Einsichten zu wahrhafter Realität verhilft.

Münster Myriam Wijlens

Privitera, Salvatore: **Temi etici di Dialogo Ecumenico.** Sull'universalità dell'esigenza dialogica dell'etica. – Palermo: EDI OFTES 1992. 252 S. (Istituto Siciliano di Bioetica. Collectio Moralis, Bd 2), kart. Lit 30 000

Der Vf. veröffentlicht hier unter dem „comune ombrello della prospettiva ecumenica" eigene Beiträge, die z.T. schon vorher in diversen Zeitschriften erschienen sind. Die Bezeichnung ‚ökumenisch' wird dabei in einem weiten Sinn verstanden. Ein Thema des „interekklesialen Dialoges" ist der Beitrag über die „Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs in der Ostkirche" (51–76). Diese stimmt im wesentlichen mit der der lateinischen Kirche überein, ausgenommen im Fall der medizinischen Indikation. Der erste Beitrag befaßt sich unter dem Titel „Etica, ecumenismo, dialogo" mit dem Ökumenismus als Thema des *intra*ekklesialen Dialoges.

Für die Ethik ergibt sich die Notwendigkeit des Dialoges aus ihrem universalen Charakter. Sie geht davon aus, daß die sittliche Forderung prinzipiell für jeden Menschen die gleiche ist. Angesichts des tatsächlichen Pluralismus der Anschauungen ergibt sich dann die Notwendigkeit des Dialogs für die Ethik gerade aus ihrem Selbstverständnis. Diese universale Perspektive wird in den andern Beiträgen noch deutlicher. Themen des Dialogs zwischen Theologie und Philosophie sind die Beziehung zwischen der stoischen Moral und der Moral des Evangeliums (79–106) und die Frage der Begründung der Nächstenliebe (107–114). Das Thema des interkulturellen Dialogs lautet „Sulla laicita" (115–130). Thema des internationalen Dialoges ist der Frieden (131–142). Die interdisziplinäre Problematik wird am Beispiel der Bioethik dargestellt (143–158). Den Abschluß bilden zwei Beiträge zu einer narrativen Ethik, die sich mit P.'s sizilianischem Landsmann Pirandello befassen.

Salzburg Werner Wolbert

Schlitt, Michael: **Umweltethik.** Philosophisch-ethische Reflexionen – theologische Grundlagen – Kriterien. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1992. 302 S., geb. DM 48,00

Irrgang, Bernhard: **Christliche Umweltethik.** Eine Einführung. – München, Basel: Reinhardt 1992. 351 S. (UTB für Wissenschaft 1671), kart. DM 39,80

Umweltethik ist im Horizont philosophischer wie theologischer Ethik noch eine junge Disziplin, die sich erst unter den Herausforderungen der ökologischen Krise und den Warnrufen von seiten der empirischen Wissenschaften in den 70er Jahren über punktuelle Ansätze hinaus zu entwickeln begann. Inzwischen mehren sich – nach Pionierarbeiten wie der 1984 in erster Auflage erschienenen Umweltethik von Alfons Auer – Ansätze zu einer umfassenden Konzeption christlicher Umweltethik sowohl auf katholisch-theologischer Seite wie auf der Seite protestantischer Theologie, wobei – verwurzelt in verschiedenen theologisch-ethischen Traditionen – die Argumentation und die Auswahl umweltethischer Basispositionen konfessionsspezifisch unterschiedlich konturiert sind. Während in Ansätzen katholischer Provenienz die anthropozentrische Option weitgehend unbestritten ist und energisch vertreten wird, tendieren Ansätze protestantischer Ethiker häufig zu einer Relativierung der Anthropozentrik bzw. zur Preisgabe derselben zugunsten einer pathozentrischen bzw. einer biozentrischen Position, wie sie idealtypisch, wenngleich unter Inkaufnahme unlösbarer Aporien, in der von Albert Schweitzer bereits in den zwanziger Jahren entworfenen Ethik der „Ehrfurcht vor dem Leben" vorgebildet ist.

Von katholischer Seite liegen nun mit den Arbeiten von M. Schlitt und B. Irrgang zwei fast zeitgleich erschienene Diss.en zum Thema Umweltethik vor.

Michael Schlitt legt seiner Studie einen dreigliedrigen Aufbau zugrunde.

Der erste und längste Teil gilt der Darstellung und Diskussion verschiedener Begründungsansätze der menschlichen Verantwortung für die Natur. Mit der relativ ausführlichen Darstellung des anthropozentrischen Ansatzes (29–64) markiert der Vf. zugleich seine eigene Position und gewinnt einen Hintergrund, vor dem er in den folgenden Kap.n des ersten Teils die jeweils kurz dargestellte pathozentrische (65–98), biozentrische (99–114) und physiozentrische (115–122) Begründung umweltethischer Verpflichtung kritisiert. In einer stark typisierenden, weniger an einer geistesgeschichtlich differenzierenden Herleitung interessierten Vorgehensweise hebt der Vf. dabei einerseits auf die Vernunftbestimmtheit und Reflexivität menschlichen Daseins und Handelns ab, andererseits argumentiert er unter Berufung auf Thomas von Aquin und auf Kant mit einer Teleologie der Natur auf den Menschen hin. Wenngleich er die leider nicht weiter begründete Einschränkung macht, „Sinn und Bedeutung der subhumanen Naturwesen (gingen) offenkundig nicht darin auf, allein um des Menschen willen da zu sein" (51), provoziert diese für die gesamte Argumentation Sch.s grundlegende Position die Frage, ob eine solche normative Vorgabe angesichts der modernen Evolutionstheorien noch ausweisbar ist. Weder die Berufung auf Thomas noch der Rekurs auf Kant allein können wohl als Argumentationsgrundlage für eine interdisziplinäre Verständigung zwischen philosophischer/theologischer Ethik und Naturwissenschaften in diesem Punkt genügen.

Im zweiten Teil wendet der Vf. sich den theologischen Grundlagen christlicher Umweltethik zu. Ein erstes Kap. bietet eine Zusammenschau der „Botschaft des christlichen Schöpfungsglaubens" (128–161) in der kursorischen Auslegung der biblischen Schöpfungstexte. Der Vf. unternimmt eine Systematisierung der biblischen Aussagen zur Schöpfungstheologie (ohne Rücksicht auf gattungsbezogene, entstehungsgeschichtliche und theologische Differenzierungen zwischen den einzelnen atl. und ntl. Texten) und zur Stellung des Menschen (wobei er statt „Herrschaftsauftrag" konsequent falsch „dominum terrae" schreibt), um das so gewonnene Panorama bibeltheologischer Aussagen auf „ökologische Relevanz" zu prüfen. Die Ergebnisse beziehen sich insbesondere auf die bekannten „Grunddaten": auf die Wertschätzung aller Kreatur sowie auf die Kreatürlichkeit des Menschen und die daraus sich ergebende Rückbindung der Anthropozentrik in den Horizont der Beziehung von Schöpfer und Geschöpf. Sch. nennt dies „relative Anthropozentrik".

Das zweite Kap. dieses Teils bietet eine Bestandsaufnahme der umweltethischen Aussagen des kirchlichen Lehramtes (162–182). Auch hier ordnet der Vf. die Ergebnisse seiner Durchsicht gesamt- und ortskirchlicher Dokumente nach systematischen Gesichtspunkten; der Grundoption, die gesamte Schöpfung sei für den Menschen da, die Sch. mit Zitaten aus Enzykliken Pauls VI. und Johannes Pauls II. sowie aus der Pastoralkonstitution Gaudium et spes belegt (164f), folgt eine Auffächerung der in den Dokumenten proklamierten Umweltverantwortung gemäß den verschiedenen Verantwortungsdimensionen (von Solidaritätsbeziehungen zwischen gegenwärtig lebenden Menschengruppen bis hin zu der Verantwortung für die unbelebte Natur). Gewisse Spannungen, die hier auffallen – etwa das friedliche Nebeneinander einer behaupteten Teleologie der Natur auf den Menschen hin und des Plädoyers für einen Eigenwert der Natur – werden von Sch. in seiner kritischen Würdigung der Ergebnisse (178–181) nicht geklärt; sie mögen auch mit der vom Vf. gewählten Darstellungsweise zusammenhängen, die auf eine vergleichende Analyse und Profilierung einzelner Texte verzichtet.

Im dritten Teil der Studie (183–261) entwirft der Vf. schließlich eine Reihe von neun Kriterien „für menschliches Eingreifen in die Natur", mit denen die zuvor dargebotenen Überlegungen zur philosophischen und theologischen Begründung einer Umweltethik in konkrete Leitlinien zur Wahrnehmung von Umweltverantwortung umgesetzt werden sollen.

Die neun Kriterien lauten im einzelnen: 1. „Pflicht zur Wissensbeschaffung – Ressortübergreifendes Vorgehen"; 2. „Das Prinzip der Doppelwirkung und einige Vorzugsregeln"; 3. „Unter bestimmten Umständen haben die Ansprüche, die sich vom naturalen Bedingungsfeld her ergeben, Vorrang"; 4. „Das Wohl künftiger Generationen"; 5. „Schutz der Tier- und Pflanzenarten und deren Biotope"; 6. „Kriterien zur Verantwortbarkeit von Risiken der modernen Technik"; 7. „Fehlerfreundliches Vorgehen bei Eingriffen in die Natur"; 8. „Aktive und kreative Gestaltung der Schöpfung"; 9. „Schönheit".

Bereits die Formulierung der Überschriften läßt erkennen, daß in diesem Teil in systematischer Hinsicht sehr unterschiedliche Aspekte angesprochen und auf methodisch unterschiedliche Weise entfaltet werden; einerseits werden formale Gesichtspunkte der Abwägung von Handlungsalternativen anhand klassischer Lehrstücke der Moraltheologie erörtert; andererseits werden konkrete inhaltliche Forderungen aufgestellt bzw. ihrerseits anhand von „Thesen" (vgl. 6.) oder nochmals „Kriterien"-Katalogen (vgl. 5.; 6.) expliziert; drittens schließlich bringt der Vf. im letzten Abschnitt noch den Ansatz einer Naturästhetik ins Gespräch – ein zweifellos wichtiger Aspekt, der bis zu diesem Punkt des Gedankengangs jedoch noch keine Rolle gespielt hatte und von daher etwas verloren am Schluß des Buches steht. Insgesamt werden in diesem Teil zentrale Gesichtspunkte ökologischer Verantwortung wie etwa der Schutz natürlicher Lebensgrundlagen und das Problem der Technikfolgenabschätzung angesprochen und ansatzweise ethisch aufgeschlüsselt. Unbefriedigend bleibt jedoch der disparate Gebrauch des Begriffs „Kriterium", der zwar vom Vf. als „Leitlinie für den Umgang mit der

Natur" (183) definiert wird, jedoch in der Durchführung des Teils keinen eindeutigen systematischen Stellenwert hat.

Dem vom Vf. eingeschlagenen Weg, ausgehend von den philosophischen Grundlagen über die Prüfung des Beitrags der christlichen Offenbarung zur Formulierung von Leitlinien für ökologisch verantwortliches Handeln zu gelangen, ist im Ansatz zuzustimmen, nicht zuletzt wegen des von Sch. selbst eingebrachten Arguments der Kommunikabilität ethischer Überlegungen über den Rahmen des christlichen Bekenntnisses hinaus. Gemessen an diesem Anspruch bleibt die Studie jedoch in gewisser Hinsicht hinter dem selbstgesetzten Ziel zurück: Hier muß noch einmal an die unausgewiesene normative Vorgabe einer Naturteleologie auf den Menschen hin erinnert werden, die kaum ohne weiteres kommunikabel sein dürfte. Daran anschließend stellt sich die Frage, ob das der Arbeit zugrundeliegende Verständnis von Anthropozentrik, gemessen am gegenwärtigen Stand naturwissenschaftlicher Ökologie einerseits und innerethischer wissenschaftstheoretischer Arbeit andererseits, schon hinreichend reflektiert ist, um in den anstehenden Diskussionen und interdisziplinären Verständigungsprozessen überzeugen zu können.

An dieser Stelle ist nun die Arbeit von BERNHARD IRRGANG vorzustellen. Unter dem Titel „Christliche Umweltethik" gilt sie der Rekonstruktion des Paradigmas Anthropozentrik vor dem Hintergrund philosophischer und theologischer Tradition sowie der metaethischen Klärung seiner Leistungsfähigkeit und der konzeptionellen Fortschreibung im Hinblick auf das interdisziplinäre ökologische Gespräch, gemäß der Überlegung, „die Gefahr einer Ideologisierung christlicher Umweltethik" sei nur dann zu vermeiden, „wenn sich Problembewußtsein mit Methodenbewußtsein verbindet" (10). Von der Zielsetzung geleitet, zu einem gelingenden interdisziplinären Dialog über christliche Umweltethik beizutragen (vgl. 16), unternimmt der Vf. zunächst eine ausführliche Sichtung und Klärung der Diskussionslage:

Während er im ersten Kap. (20–49) bisherige theologische Ansätze darstellt und diskutiert (lehramtliche Texte, Entwürfe evangelischer und katholischer Ethiker sowie Ansätze einer ökologischen Schöpfungslehre in der Dogmatik beider Konfessionen), gilt das zweite Kap. (50–82) der Sichtung philosophisch-ethischer Diskussionsbeiträge zur Entwicklung eines Ethos „ökologisch orientierter Humanität", wie es von I. postuliert wird. Das dritte Kap. (82–121) untersucht die argumentative Stringenz neuer Formen des Naturrechtsdenkens (vgl. die Idee einer „Rechtsgemeinschaft der Natur", wie sie etwa von Klaus-Michael Meyer-Abich vertreten wird), die gegen eine anthropozentrische Option ins Feld geführt werden.

Indem I. in diesen ersten Kap.n seiner Studie mit der Beleuchtung verschiedener Ethosgestalten die philosophische und theologische Diskussionslage rekonstruiert, gewinnt er Ansatz und argumentativen Rahmen für eine Differenzierung des Anthropozentrik-Begriffes, die für die weiteren Überlegungen „als heuristische(r) Leitfaden" (174) zentral sein wird: I. unterscheidet drei Bedeutungsebenen innerhalb des Anthropozentrikbegriffs und hebt diese noch einmal vom Gehalt des modernen Anthropozentrismus ab, der sich im Zuge des Positivismus im 19. Jh. in der Absolutsetzung der menschlichen Bedürfnisse als des letzten Maßstabs der Entwicklung von Wissenschaft und Technologie herausgebildet habe: „Zunächst begreift christliche Anthropozentrik auf inhaltlich-materialer Ebene den Menschen als Spitzengeschöpf, ausgestattet mit einem Gestaltungs- und Herrschaftsauftrag über die Welt. Allerdings impliziert Anthropozentrik bereits in den Schöpfungsberichten als zweite Bedeutungsebene ... eine Ethosform im Sinne einer Verantwortung vor Gott für die Mitmenschen und die Schöpfung. ... Davon ist drittens die methodische Anthropozentrik zu unterscheiden. Sie artikuliert sich christlich gesprochen in der Unhintergehbarkeit des Menschen im Offenbarungsvorgang, philosophisch gesehen in der Einsicht, daß im Erkennen und Handeln der Mensch nicht eliminiert zu werden vermag, ohne wesentliche Dimensionen des Handelns und Erkennens zu ignorieren." (17)

Aufbauend auf diesen grundlegenden Klärungen untermauert der Vf. seine These, das spezifisch Christliche einer christlichen Umweltethik liege in der Ethosform, in zwei „Anläufen": Einerseits geht er im vierten und fünften Kap. den atl. und ntl. Ansätzen zu einer Schöpfungsethik nach, wobei insbesondere in den atl. Texten unter Einbeziehung neuerer exegetischer Forschungen unterschiedliche Modelle („Schöpfung als Paradies"; „Noahbund"; „prophetische Utopie des eschatologischen Schöpfungsfriedens") benannt und in Beziehung zu systematisch-ethischen Überlegungen gebracht werden. Vor allem in Anknüpfung an das Noahbund-Modell geht es dem Vf. in den darauf folgenden metaethischen Untersuchungen um den Aufweis der Kompatibilität der anthropozentrischen Ethosform „ökologisch orientierter Humanität" mit dem biblischen Schöpfungsglauben, freilich in der gemäß den Bedingungen moderner Wissenschaft notwendigen Transformation. Dazu bedient er sich des transzendental-hermeneutischen Zugangs zu den philosophischen und theologischen Quellen des Anthropozentrik-Gedankens.

Im sechsten Kap. (173–210) rekonstruiert der Vf. zunächst mit Hilfe einer begriffsgeschichtlichen Analyse des Terminus Anthropozentrik den Horizont der aktuellen Anthropozentrik-Kritik (Améry u. a.), um in den folgenden Schritten des Kap.s die geistesgeschichtlichen Hintergründe des abendländischen Anthropozentrik-Gedankens zu beleuchten. Dabei rekurriert er für die Leitidee christlicher Anthropozentrik insbesondere auf die entsprechende These von J. B. Metz zur Denkform des Aquinaten, um sie im Hinblick auf die Ebene methodischer Anthropozentrik zu verschärfen. Darüber hinaus interpretiert I. in Zusammenschau aller drei Ebenen christliche Anthropozentrik als „spezifische Verknüpfung von materialer und methodischer Anthropozentrik unter Einbezug von Anthropozentrik als Ethosform, wie sie ... bei Thomas vorliegt"(193). Diese Vorgabe entfaltet er, ausgehend vom Prolog der prima Secundae, in der Rekonstruktion der thomasischen Handlungstheorie.

Im siebten Kap. (211–244) geht der Vf. der neuzeitlichen Entwicklung des Anthropozentrik-Gedankens nach, wobei er die „Gotteskomplex"-These H. E. Richters als Ausgangs- und Fluchtpunkt seiner Untersuchung nimmt. Von der italienischen Frührenaissance schlägt er einen Bogen über Descartes und Leibniz bis zur Kantischen Begründung der Menschenwürde, mit dem Ergebnis, „nicht die neuzeitliche Anthropozentrik" sei es gewesen, „die in den Gotteskomplex und Allmachtswahn des neuzeitlichen Menschen führte, sondern eher das überzogene Vertrauen in eine wissenschaftliche Methode, die den Subjektbezug des Wissens, also die Anthropozentrik weitgehend eliminierte, obwohl sich der Gedanke der methodischen Anthropozentrik allmählich herausbildete." (240). Ein Übergewicht der Ratiozentrik über die Anthropozentrik im umfassenden Sinne habe daher in jene Entwicklungen geführt, die seit dem 19. Jh. den Vorwurf des Anthropozentrismus nährten. Diese Tendenzen verfolgt I. im achten Kap. (244- 276), ausgehend von den Diagnosen der Kritischen Theorie zur „Dialektik der Aufklärung", wobei er insbesondere den Denkansätzen A. Comtes als Vertreter des Positivismus sowie der Philosophie Nietzsches eingehendere Analysen widmet, um daran zu zeigen, wie die Verabsolutierung der materialen Anthropozentrik letztlich in Aporien führt, die nur durch eine im umfassenden Sinn anthropozentrische Ethosform aufgefangen werden können oder – wie bei Nietzsche – zur Auflösung der Ethik führen müssen.

Wenn Anthropozentrik und Anthropozentrismus auf diese Weise geistesgeschichtlich unterschieden werden und die Überwindung des letzteren durch die Wiedergewinnung der „dreidimensionalen" Anthropozentrik in dem von I. dargestellten Sinne gelingen kann, muß die Versöhnung der komplementären Momente von instrumenteller und sittlicher Vernunft, die der Vf. u. a. anhand von Hannah Arendts Entwurf (Vita activa) diskutiert, auf einem den gegenwärtig erreichten wissenschaftlichen Einsichtsständen entsprechenden Niveau geleistet werden. Daher gilt das letzte Kap. der Studie dem Dialog von Theologie und Naturwissenschaft (277–315). Die Frage, inwieweit aus der Natur Sinnvorgaben gewonnen werden können, ohne dem naturalistischen Trugschluß zu verfallen, diskutiert der Vf. in der Auseinandersetzung mit verschiedenen naturwissenschaftlichen Evolutionstheorien sowie mit Ansätzen der Soziobiologie. Ist hier eine Absage an die Idee einer Teleologie der Natur auf den Menschen hin, wie Thomas von Aquin sie vertreten konnte, zu konstatieren, bleibt für das menschliche Wissen um die Zielgerichtetheit natürlicher Strebungen nur der Rekurs auf die Selbsterfahrung des sittlichen Subjekts. Als Zielvorgabe einer diesen Einsichten Rechnung tragenden Ethik formuliert I. daher eine „Handlungstheorie, die im Anschluß an Thomas von Aquin durch eine Theorie sittlichen Urteilens in eine Konzeption des sittlich-praktischen Diskurses mündet. Das Naturverständnis, das auf der Selbsterfahrung des Menschen als eines handelnden Wesens beruht, das Ziele erstrebt, ist heute zu restituieren, ohne die naturwissenschaftliche Methode über Bord zu werfen." (297)

Zur Einlösung dieser komplexen Aufgabe leistet I. mit seiner umfänglichen und äußerst detailreichen Studie einen grundlegenden Beitrag mittels der Klärung der Leitidee „Anthropozentrik" von ihren geistesgeschichtlichen Voraussetzungen her und im Hinblick auf die Erfordernisse der gegenwärtigen Diskussionslage zwischen Geistes- und Naturwissenschaften. Gerade die permanente Rückkopplung des philosophischen und theologischen Diskurses an naturwissenschaftliche Sichtweisen und Erkenntnisse führt zu einer sehr differenzierten Wahrnehmung der Problematik und zu einem hochreflektierten Umgang mit den diskutierten Positionen.

Allerdings macht der Vf. den Lesern die Arbeit nicht eben leicht: Im dichten Gewebe der Darstellung von und Auseinandersetzung mit zahlreichen Einzelpositionen den „roten Faden" im Auge zu behalten, erfordert erhebliche Aufmerksamkeit und gute Vorkenntnisse. Einführungscharakter (wie der Untertitel nahelegt) hat das Buch angesichts des hohen Anspruchs, den es damit an die Leserschaft stellt, zwar in dem Sinne, daß mit dem verhandelten Stoff

eine Basisfrage christlicher Umweltethik aufbereitet wird, nicht aber im Sinne einer Lektüre für Anfänger in dieser Disziplin.

Erschwert wird die Lektüre zudem durch die leserunfreundliche Präsentation: mit sehr kleiner Drucktype und engem Seiten-Layout ist das übrigens ärgerlich schlecht korrigierte, mit einem dünnen Papierumschlag versehene Taschenbuch wenig ansprechend gestaltet.

Münster Marianne Heimbach-Steins

Assmann, Hugo / **Hinkelammert**, Franz: **Götze Markt**. Übers. und bearb. von Horst Goldstein. – Düsseldorf: Patmos 1992. 230 S. (BThB: Das Leben in der Gesellschaft), kart. DM 44,80

Der Bd schließt die ursprünglich auf 50 Bde angelegte deutsche Ausgabe der Bibliothek Theologie der Befreiung als 16. Bd ab. Er ist wesentlich von Assmann verfaßt und wird von Hinkelammert lediglich durch zwei Exkurse (53–68; 192–210) ergänzt. Das Anliegen dieses Bds besteht im Kern in einer zweifachen Ideologiekritik, zum einen zentral in der Auseinandersetzung mit angeblich wertfreien Wirtschaftswissenschaften, zum anderen aber auch mit einer spirituellen Theologie, die die materielle Seite des Lebens und die ökonomischen Zusammenhänge nicht wirklich ernst nimmt, und leicht dazu neigt, materielle Armut spirituell zu überhöhen.

In der Auseinandersetzung mit der westlichen Nationalökonomie sollen die direkt weltanschaulichen (theologischen) wie normativen Grundlagen und Voraussetzungen, die die Forscher teilweise nicht einmal bewußt vornehmen, teilweise aber auch Ausdruck mangelhafter Methodologie wie ideologischer Prämissen sind, offengelegt werden. Wenn solche vorgeblich wertfreien Analysen zur Legitimation wirtschaftlicher Zustände oder für eine wirtschaftspolitische Beratung herangezogen werden, liegt ein Ideologieverdacht nahe. A. greift bei seiner Ideologiekritik auf die marxistische Sicht, näherhin der Fetischanalyse bei Marx zurück. Diese Grundidee wird in der Auseinandersetzung mit verschiedenen ökonomischen Elementen entfaltet, wobei Hauptpunkte der Ökonomiekritik vor allem der Glaube an die Funktionsfähigkeit des Marktmechanismus, die Ausblendung von wirtschaftlicher Macht und die Vernachlässigung von Verteilungsfragen sind. A. spitzt seine These zu, wenn er den fundamentalen Gegensatz zwischen dem Prinzip des Eigeninteresses in der Ökonomie und dem christlichen Gebot der Nächstenliebe herausstellt. Für ihn ist „Marktwirtschaft" Götzendienst, einem Götzen dem viele Menschen, die Armen, Unterdrückten und Ausgebeuteten geopfert werden.

H. steuert in seinen Exkursen noch Überlegungen zum Zusammenhang des Erstarkens des Marktliberalismus und des Aufkommens protestantischer fundamentalistischer Sekten aus Nordamerika bei. Im zweiten Exkurs setzt er sich mit einer spirituellen, politisch konservativen Theologie auseinander, die einen Leib-Seele-Dualismus beinhaltet, und daraus abgeleitet, die leibliche Dimension des Menschen einschließlich der ökonomischen Zusammenhänge vernachlässigt.

Sachlich zutreffend ist die Kritik an solchen spirituellen Theologien, die tatsächlich die materielle Seite des Lebens vernachlässigen. Weil ihm die materiellen Lebensbedingungen mehr Sorge bereiteten als die geistige Situation hatte Bischof Ketteler bereits um 1850 in Deutschland ein breites politisches, soziales und ökonomisches Engagement (Kleriker gründeten tausende von Unternehmen, damit auch die damals in Deutschland Armen an den Früchten der Marktwirtschaft teilhaben konnten) initiiert. Ein entsprechender Hinweis der beiden Autoren, die beide am Geburtsort Kettelers studiert haben, fehlt aber. Zutreffend ist ebenso die Kritik an ökonomischen Theorien, die entweder rein abstrakte mathematisierte Modellwelten ohne empirischen Beleg darstellen, ihre Forschungen nicht auf reale gesellschaftliche Probleme richten oder Modellkonstruktionen unter Verschleierung ihrer normativen Prämissen in die wirtschaftspolitische Beratung einbringen, oder die aus ganz anderen sozioökonomischen Kontexten unvermittelt und unreflektiert übertragen werden (z. B. von Industrieländern zu Entwicklungsländern). Diese ideologischen Aspekte hat Hans Albert vor etwa 25 Jahren scharf kritisiert („Modellplatonismus"), was beide Autoren, die beide nach den grundlegenden Publikationen von Albert in Deutschland wissenschaftlich gearbeitet haben, ignorieren, wohl deshalb, weil Albert seine Ideologiekritik auch auf marxistische Ideen ausgedehnt hat und damit auch die Verwendung des Kapitalbegriffs bei A./H. treffen würde. Diese sprechen immer von einer abstrakten Größe „Kapital" ohne zu berücksichtigen, daß über Kapital immer ganz konkrete Menschen verfügen.

Zutreffend ist ebenfalls A.s Forderung, daß demokratische politische Entscheidungen die Ausgestaltung des Wirtschaftssystems bestimmen und damit legitimieren müssen, wie dies ja in den meisten früheren Ostblockstaaten geschehen ist, wo die Einführung der Marktwirtschaft und des individuelle Freiheitsrechte gewährenden Rechtsstaates das Ergebnis erstmals freier und demokratischer Wahlen waren, die den gewaltsam eingeführten Sozialismus ablösten. Im früheren Ostblock hat man sich nach den Erfahrungen mit einem Gesellschaftsmodell, das utopische Verheißungen proklamierte, an empirisch bewährten Vorbildern westlicher Industrienationen orientiert. Es ist an die Konzeption der Autoren die Frage zu richten, ob es im Sinne einer „Option für die Armen" nicht sinnvoller ist, sich an empirisch bewährten Modellen von Wirtschaft und Politik zu orientieren, statt bewußt sich für utopische Vorstellungen auszusprechen, deren Opfer bei einem Fehlschlag dann erneut die Armen wären.

In der kritischen und z. T. berechtigten Auseinandersetzung mit den beiden Ökonomie-Nobelpreisträgern und Wirtschaftsliberalen Friedman und Hayek wird verschwiegen, daß beide für einen Rechtsstaat, die Sicherung des Existenzminimums für alle durch den Sozialstaat und ein Recht auf Bildung für alle eintreten, aus ihrer Konzeption damit eine scharfe Kritik an dem Wohnland A.s, nämlich Brasilien mit seiner weltweit ungleichsten Einkommensverteilung, folgt. Entgegen A.s Behauptung, daß durch die Angabe nur von Durchschnittswerten in Statistiken (durchschnittliches Pro-Kopf-Einkommen) die Lebenslage der Armen und die soziale Ungleichheit verschleiert wird, wird der skandalöse Zustand der weltweit extremsten Ungleichheit in Brasilien durch den Weltentwicklungsbericht der Weltbank verbreitet und scharf kritisiert. Eine geringe Einkommenssteuer von 5 Prozent für die reichsten Brasilianer zum Zweck der Umverteilung würde ausreichen, die extreme Armut dort zu beseitigen.

Wenn man, wie die Autoren, eine so enge Beziehung zwischen Theologie und Ökonomie herstellt, kann man eine relative Autonomie von Kultursachbereichen wie Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Kultur (II. Vatikanum, Gaudium et spes, Nr. 36) nicht anerkennen. Diese relative Eigenständigkeit ist aber in einer modernen Welt Grundlage dafür, daß Menschen, die sich in letzten weltanschaulich theologischen Fragen nicht einig sind, trotzdem auf gemeinsame Regeln der Gesellschaftsgestaltung im wirtschaftlichen und politischen Bereich einigen können, um freiheitliche und sozial gerechte Ordnungen zu gestalten.

Münster Joachim Wiemeyer

Kern, Bruno: **Theologie im Horizont des Marxismus**. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. – Mainz: Matthias Grünewald 1992. S. 396, kart. DM 56.–

Die fundamentaltheologische Diss. an der Univ. Fribourg hat die Absicht, die Aufnahme marxistischer Vorstellungen in die Theologie der Befreiung aufzuzeigen, den sich aus der Übernahme des Marxismus ergebenden grundlegenden Paradigmenwechsel für die Befreiungstheologie zu legitimieren und ihn aufgrund seines universal hermeneutischen Anspruchs auch für eine Fundamentaltheologie im europäischen Kontext einzufordern. Der Vf. geht in den meisten Abschnitten so vor, daß er zu den einzelnen Themen zunächst die Position von Karl Marx mit ausführlichen Zitaten referiert, daraufhin auf Weiterentwicklungen im Marxismus (z. B. in der kritischen Theorie) eingeht und dann die Rezeption und Auseinandersetzung der Befreiungstheologie mit dem Marxismus (z. B. mit der marxistischen Religionskritik) behandelt.

Die Untersuchung ist in 10 Abschnitte gegliedert, wobei im ersten Abschnitt der historische Kontext der Entstehung der Befreiungstheologie skizziert wird. Der marxistischen Ökonomiekritik und ihrer Weiterentwicklung in der Dependenztheorie ist dann der zweite und dritte Abschnitt gewidmet. Im vierten Abschnitt wird dargelegt, daß die Übernahme der Dependenztheorie durch die Befreiungstheologie den Schlüssel für die Übernahme marxistischen Gedankengutes überhaupt darstellt. Theologen im Umfeld der Befreiungstheologie, die den Marxismus nicht oder nur als „Instrument" zur Sozialanalyse übernehmen wollen wie Scannone, Gera und C. Boff werden vom Vf. als Außenseiter vom Kern der Befreiungstheologen ausgegrenzt. Der fünfte Abschnitt thematisiert dann die Wahl eines sozialanalytischen Instrumentariums aus theologischer Sicht, wobei aus der Grundperspektive der „Option für die Armen" die Wahl eines marxistischen Instrumentariums theologisch legitimiert erscheint. Andere Sozialwissenschaften seien nur an Systemstabilisierung, allenfalls an Reformismus innerhalb des bestehenden Systems, nicht aber an Systemüberwindung interessiert, und müßten daher abgelehnt werden. Der 6. Abschnitt behandelt die Ideologiekritik von Marx, woran sich im 7. Abschnitt die Behandlung des historischen Materialismus anschließt. Mit diesem ist die Anerkennung einer relativen Autonomie von Kultursachbereichen und ein legitimer Pluralismus an politischen Auffassungen innerhalb der Kirche durch das II. Vatikanum (Gaudium et Spes Nr. 36 u. 43) nicht vereinbar, weshalb sich der Vf. auch davon distanziert (235f). Der 8. Abschnitt ist dann dem Primat der Praxis gewidmet. Im 9. Abschnitt wird die Auseinandersetzung der Befreiungstheologie mit der marxistischen Religionskritik darge-

stellt, die die Marxsche Kritik als zeitliche Erscheinung, nicht aber das Wesen von Religion betreffend zurückweist. Im 10. Abschnitt tritt der Vf. dafür ein, den Marxismus in der europäischen Theologie, näherhin der Fundamentaltheologie, zum hermeneutischen Schlüssel des Theologietreibens insgesamt zu machen. Der Politischen Theologie eines J. B. Metz und seiner Schüler (W. Kroh) hält er vor, sie hätten die idealistische Perspektive nur halb hinter sich gelassen und sich nicht konsequent auf eine marxistische Position begeben. Daher müsse deren Sicht entlarvt werden: Kroh „propagiert eine individualistische Verzichtsideologie, die den bestehenden Verhältnissen nochmals aufsitzt, da sie ja den herrschenden Interessen der Kapitalverwertung gerade entgegenkommt, anstatt sie zu durchbrechen" (356).

Die 1989 eingetretene Wende des möglichen Endes des Marxismus als politisch relevanter Kraft, die von einigen Sozialwissenschaftlern bereits wie 1789 zu den welthistorisch bedeutsamen Ereignissen gezählt wird, hat den Vf. stark irritiert, was man am Vorwort ablesen kann, wenn er von der „Sektkorkenknallerei der triumphierenden Kapitalismusbefürworter" (7) schreibt oder auf seiner vorletzten Seite (377) den grünen Politiker Joschka Fischer als Symbol für den „herrschenden Defätismus und Utopieverlust in den Metropolen" attackiert. Solch emotionales Engagement ist einer wissenschaftlichen Arbeit kaum förderlich, weil dann leicht ein Abdriften in Ideologien droht, indem kritische Einwendungen gegen vorgefaßte Positionen gar nicht mehr zur Kenntnis genommen werden. Der Vf. hätte m. E. einige der folgenden Aspekte stärker bedenken müssen:

Wenn man in der Emanzipation des Menschen den Schlüssel zur Interpretation der Marxschen Grundintention sieht, stellt sich vor dem Hintergrund der theologischen Anthropologie die Frage, wie weit die Anfälligkeit der Menschen für sachliche wie moralische Irrtümer (Sünde) nicht auch Auswirkungen für die Gestaltung sozialer Strukturen hat. Erweisen sich nicht Sozialwissenschaften, die diese Ambivalenz des Menschen allein auf soziale Institutionen und Strukturen (Markt und Privateigentum) – das Verhältnis von Kapital und Arbeit als Wesen der Sünde (Dussel) – zurückführen und damit für überwindbar halten, als ideologisch?

Wenn man entsprechend der Marxschen Konzeption wie der Vf. in der Ökonomie den zentralen Bereich der Gesellschaft sieht, hätte dann nicht die ökonomische Wissenschaft, in der marxistische Vorstellungen faktisch keine Rolle spielen, Berücksichtigung finden müssen? Immerhin hat die ökonomische Wissenschaft *reale* Vergleiche der institutionellen Gestaltung menschlichen Wirtschaftens in vormodernen, vorindustriellen (Feudal-)Gesellschaften, Marktwirtschaften verschiedensten Typs, Sozialismen verschiedenster Art (Sowjetisches System, jugoslawische Arbeiterselbstverwaltung, Gemeinwirtschaft, afrikanischer Sozialismus, Kibbuz-Bewegung) durchgeführt, wobei sich eine „Soziale Marktwirtschaft" bisher nicht nur aus ökonomischen Effizienzüberlegungen, sondern weil im Interesse der übergroßen Bevölkerungsmehrheit liegend als das sozialethisch relativ beste Modell herausgestellt hat. Heute noch bestehende Defizite lateinamerikanischer Gesellschaften wie fehlender Rechtsstaat und Großgrundbesitz, die beide verhindern, daß die arbeitenden Menschen auch die Früchte ihrer Arbeit selbst genießen können, wurden bereits 1776 von Adam Smith aus seiner Option für die arbeitenden Armen kritisiert. Aus der Sicht der ökonomischen Theorie ist die Bestätigung marktwirtschaftlicher Systeme durch regelmäßige Wahlen in den Industrieländern wie die Entscheidung für die Marktwirtschaft durch die ersten freien Wahlen in Mittel- und Osteuropa nicht unvernünftig, ebenso wie die fehlende Zustimmung von Wählern für die Einführung eines sozialistischen Systems (Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln). In einer Theorie, in der „Praxis" einen hohen Stellenwert hat, verwundert es doch, wenn die Dezision für „Sozialismus" durch keine historische Praxis einer humanen Gesellschaft verifiziert werden kann.

Für den Vf. bildet die Dependenztheorie den Schlüssel für die Übernahme marxistischer Vorstellungen in der Befreiungstheologie. Da es offensichtlich nicht in das festgefügte Weltbild des Vf. paßt, daß sich selbst der „Vater" der Theologie der Befreiung G. Gutiérrez im Vorwort der Neuauflage seines Werkes 1988 vorsichtig von der Dependenztheorie „als zu grobem Werkzeug" distanziert, wird dies nicht erwähnt. Empirische Infragestellungen der Dependenztheorie etwa durch die südkoreanische Wirtschaftspolitik, die ja mit einer kreditfinanzierten Industrialisierung mit Ausrichtung auf den Weltmarkt für Dependenztheoretiker praktisch alles falsch gemacht hat, werden als nicht übertragbare Einzelfälle abgetan. Dem Vorbild der „vier kleinen Tiger" folgen jetzt aber Malaysia, Indonesien, Thailand nach. Selbst in Lateinamerika, gibt es in Mexiko, Chile und Argentinien eine marktwirtschaftlich ausgerichtete Reformpolitik mit einer Stabilisierung des Geldwertes, die u. a. zum Rückfluß von Fluchtkapital in lateinamerikanische Länder geführt hat, so daß eine Reihe von Ländern die Schuldenkrise weitgehend überwunden und die 80er Jahre als „verlorenes Jahrzehnt" hinter sich gelassen haben.

Die vorliegende Untersuchung stellt die Theologie der Befreiung einseitig als „Theologie im Horizont des Marxismus" dar. Ihr Wesen geradezu im Marxismus zu sehen, wird ihren berechtigten Anliegen nicht gerecht. Schon gar nicht ist der Marxismus als Paradigma einer europäischen Theologie geeignet.

Münster Joachim Wiemeyer

Zerfaß, Rolf, **Grundkurs Predigt**, Bd 2: Textpredigt. – Düsseldorf: Patmos 1992. 264 S., geb. DM 38,80

Mit dem vorliegenden Band zur Textpredigt (TP) schließt Zerfaß den zweiteiligen „Grundkurs Predigt" ab, der 1987 mit einem Band zur Spruchpredigt (SP) eröffnet worden war.

Die inhaltliche und methodische Konzeption beider Bände geht auf praktische Erfahrungen in der Predigtausbildung an der Univ. Würzburg zurück. Die dortige homiletische Ausbildung erstreckt sich über zwei Semester. „Ein ‚Grundkurs' macht an der Kleinform der Spruchpredigt . . . mit den elementaren Dimensionen des Predigtvorgangs vertraut und konzentriert sich dabei auf die rhetorische Seite des Vermittlungsprozesses. Ein ‚Aufbaukurs' vertieft die so gewonnenen Erfahrungen am klassischen Typus der Perikopenpredigt . . . und konzentriert sich dabei auf die theologisch-homiletische Seite des Geschehens" (SP 54).

Eine weitere Eigenart des Grundkurses besteht darin, daß beide Bände nicht als systematische Lehrbücher verfaßt sind, sondern als Experimentier- und Arbeitshilfen, die den Leser anregen sollen, seine „Erfahrungen als Hörer und als Verkündiger des Evangeliums zu überprüfen, um besser, d. h. persönlicher, freier und ernsthafter zu predigen" (SP 10). Dem liegt die Entscheidung zugrunde, „in beiden Kursen sofort praktisch einzusteigen, d. h. die Experimentierfreude der Teilnehmer nicht durch langatmige Grundlegungen hinzuhalten" (SP 54).

Folgerichtig nimmt der Übungs- und Anleitungsteil in beiden Bänden den größten Umfang ein; in dem vorliegenden Band erstreckt sich die „Einführung in das Handwerk der Schriftpredigt" (TP 31) auf 13 Kap. (TP 60–244).

Einen ersten Überblick über den Weg zur Textpredigt erhält der Leser an Hand eines Arbeitspapieres aus dem Würzburger Grundkurs (TP 61–64). Dieser Weg gliedert sich in acht Abschnitte. Querverweise im Text des Arbeitspapieres zeigen an, welchen Kap.n des Buches die einzelnen Arbeitsschritte zuzuordnen sind.

1. Wo bin ich jetzt? (vgl. Kap. 5)
2. Erstes Befreunden mit dem Text des Meßbuches (vgl. Kap. 7 und 11).
3. Exegetische Kontrolle an der Bibel (vgl. Kap. 7–9).
4. Systematische Durchdringung der „Sache des Textes" (vgl. Kap. 10).
5. Festlegen eines Predigtkerns (= Thema und Ziel) (vgl. Kap. 11, 14 und 15).
6. Entfaltung des Predigtkerns zur Disposition (vgl. Kap. 12).
7. Stichwortzettel anfertigen (vgl. Kap. 13).
8. Loslassen und Mitfeiern.

Im einzelnen enthalten die Kap. des Übungsteils Erfahrungsberichte aus dem Würzburger Grundkurs, methodische Bemerkungen, Predigtbeispiele, die aus der Kursarbeit hervorgegangen sind, sowie kommunikationstheoretische und theologische Informationen. Kurzgefaßte Übungsanleitungen, eine Auswahl von Texten renommierter Autoren und einige Literaturangaben schließen jedes Kap. ab.

Über die Leitvorstellungen des Experimentierbuchs Predigt wird der Leser in den Einleitungskapiteln beider Bände informiert. Dabei geht es dem Vf. weniger um eine sorgsam abwägende Systematik seiner Leitideen, er will vielmehr Impulse geben, ungewohnte Perspektiven eröffnen und eingefahrene Bahnen der Predigtpraxis aufbrechen. Die Texte sind – wie alle Kap. – mit leichter Hand geschrieben, wobei sich der Vf. gelegentlich zu Formulierungen hinreißen läßt, die über das Ziel hinausschießen, etwa dann, wenn er die Bibel als „eine Bibliothek von Predigten" bezeichnet, „die so ins Schwarze trafen, daß sie unvergessen geblieben sind" (TP 49).

Aber auch die Impulse selbst lassen Fragen offen. So wird die Eigenart der Predigt in Band 1 an Hand der frühkirchlichen Interpretation des Orpheusmythos entwickelt, während Band 2 den Interventionsbegriff der Sozialwissenschaften als Schlüssel für die Textpredigt vorsieht.

Auf dem Boden dieser Einfälle entstehen u. a. folgende Anleitungen: „Versenken Sie sich in das Bild von Jesus, dem Liedermacher Gottes, der die Menschen mit der wunderbaren Macht seiner ohnmächtigen Worte bewegt" (SP 25). In Band 2 schlägt Z. dem Leser vor, sich an gelungene Interventionen zu erinnern: „. . . wenn plötzlich ein Gesprächsgang Tiefe gewinnt, weil eine einfache, aber offenbar sehr substantielle Frage im Raum steht, und hinter ihr der Mensch, der sie ernsthaft stellt; oder wenn sich eine verquere Frontstellung auflöst, weil ein unbefangener Dritter auftaucht, der ganz ohne Kraftaufwand eine neue Konstellation möglich macht . . ., hat dies mit dem zu tun, was wir ‚Gnade' nennen . . ." (TP 26). – Mit Verlaub, das grenzt an Kitsch!

Gewiß – beide Ideen, die Predigt als Intervention, der Prediger als Liedermacher, ermöglichen reizvolle Gedankenspiele. Will der Leser jedoch Genaueres über die Tragfähigkeit dieser Impulse erfahren, stößt er ins Leere. So sucht der Leser vergeblich nach einer empirischen Kontrolle der Brauchbarkeit des Interventionsbegriffs für die Homiletik. Hörerbefragungen hätten hier weiterführen können. Ebenfalls ohne Erfolg sucht der Leser nach einer gedanklichen Absicherung des Interventionsbegriffs. Wenn der Vf. schon für sich in Anspruch nimmt, „die Einführung in das Handwerk der Schriftpredigt unter einem Leitwort abzuhandeln, das in der Homiletik bislang noch ein Fremdwort ist" (TP 31), dann darf der Leser doch zumindest eine Verknüpfung des Interventionsbegriffs mit den gängigen homiletischen Theorien erwarten.

Wie nun verhält es sich mit dem zentralen Gegenstand des Bandes, der Textpredigt? Welche theologische Konzeption schlägt sich in den praktischen Anleitungen nieder?

Ort der Schriftpredigt ist die „Sendung der Kirche insgesamt, wie sie sich in der Verkündigung des Evangeliums (Martyria), in der Zuwendung zu den Armen (Diakonia), in der Sammlung der Zerstreuten (Koinonia) und im dankbaren Lobpreis Gottes (Leiturgia) ausfaltet" (TP 20). Adressat der kirchlichen Sendung ist nicht eine schlechthin „gottlose Welt" (TP 21). Vielmehr ist zu bedenken, daß diese Welt längst von Gottes Heilswillen umfangen ist. Die Schriftpredigt hat demnach vornehmlich die mystagogische Funktion, „in das Geheimnis der gnädigen Gegenwart Gottes am Grunde unserer Existenz" (TP 21) einzuführen.

Die Schrift „garantiert, daß die ursprünglichen Zeugnisse unserer Berufung authentisch erhalten bleiben", während die Liturgie dafür sorgt, daß die Bibel „verläßlich zu Gehör kommt" (TP 51). Die Schrift ist der „Widerschein der Herrlichkeit Gottes" (TP 45), von dem sie „nur gebrochen, in Rätsel und Gleichnis redet" (TP 209). Die „unverwechselbare Botschaft" der biblischen Texte ist „die Erfahrung eines unglaublichen, unerwartbaren, unverwüstlichen Gottes" (TP 45).

Daß die Texte der Schrift über den Graben der Geschichte hinweg Licht in die Gegenwart werfen können, gründet zum einen in dem in den Texten bezeugten universalen Heilswillen Gottes, zum anderen in epochenübergreifenden anthropologischen Konstanten, enthält die Schrift doch „ein tiefes Wissen um die Doppelbödigkeit des Lebens" (TP 52). Die Tatsache, daß sich Gemeinden zum Gottesdienst versammeln, zeigt an, daß die Schrift ihre Wirkung bis in die Gegenwart entfaltet, daß die Gemeinde ihre eigene Erfahrung mit der Bibel immer schon gemacht hat, was für den Prediger bedeutet, von dem Anspruch entlastet zu sein, „die Gemeinde auf ihren Weg zu bringen" (TP 51).

Das biblische Urbild einer gelungenen Schriftpredigt ist die Auslegung der Jesajazitate durch Jesus in der Synagoge von Nazareth (vgl. Lk 4,14–30). Jesus „besteht darauf, daß der Text nicht nur früher einmal gegolten hat . . ., sondern jetzt und hier, für ihn und die Leute von Nazareth gilt" (TP 48). Die homiletische Schlußfolgerung dieser eigenwilligen Auslegung, die das Problembewußtsein der historischen Differenz in die Zeit Jesu projiziert, lautet: „Genauso dürfen sich heute Prediger . . . einer biblischen Perikope bedienen, um aufzudecken, wer wir sind, weil Gott unter uns am Werk ist" (TP 49). Wie Jesus soll der Prediger zum „Anwalt der Hörer und Hörerinnen gegen sich selbst" (TP 52) werden. Er soll in ihrem eigenen Interesse „gegen ihre Ängste" plädieren, aber auch gegen „ihre Sorgen oder auch die Bewußtlosigkeit, die sie daran hindert zu tun, was sie eigentlich möchten: den nächsten Schritt zum Leben" (a.a.O.). Diese Art zu predigen „weitet . . ., wenn es mit rechten Dingen zugeht, immer die Horizonte; sie schafft Luft" (TP 53). Ihr ist „die überhebliche Geste fremd, die immerzu entlarven muß" (a.a.O.). Sie ist „von Haus aus kirchenkritisch, denn sie hat die Kirche selber zu evangelisieren" (a.a.O.).

Die Schrift öffnet sich dem Prediger im Wesentlichen auf zwei Wegen. So plädiert Z. vehement dafür, „die vorwissenschaftlichen, erlebnishaften, ganzheitlichen Zugänge zur Bibel" zu „rehabilitieren, ohne die inzwischen erworbene exegetische Kompetenz zu diskreditieren" (TP 55).

Zu den ganzheitlichen Zugängen gehört neben der Meditation (vgl. TP 140–155) das anfängliche Schriftgespräch in der Gruppe. Dabei ist bemerkenswert, welch hohen Stellenwert der Vf. der Gruppe zumißt. Er scheut sich nicht, die Methode des „Bibelteilens" als „die authentische, maßgebende Weise des Umgangs der Kirche mit den Texten der Überlieferung" (TP 47) zu empfehlen. In dem Schriftgespräch der Gruppe als Auftakt der Predigtvorbereitung wird bewußt daran gearbeitet, „die Allüre des wissenschaftlichen Umgangs mit biblischen Texten zu korrigieren" (TP 92). Den Teilnehmern wird geraten, auf Bilder und Gefühle zu achten, die der Text in ihnen auslöst. Diese Art des Umgangs mit dem Text kann eine Fülle von Assoziationen freisetzen und überraschende Perspektiven eröffnen. Nicht zuletzt antizipieren die widersprüchlichen Gefühlsäußerungen der Gruppe, „was sich beim Vortrag der Lesung im Kirchenschiff abspielt" (TP 96).

Ist die Assoziationsphase vorläufig an ihr Ende gekommen, hat die Exegese das Wort. Z. empfiehlt, die liturgische Perikope in den biblischen Kontext einzuordnen, sich die Situation zu vergegenwärtigen, die dem biblischen Buch vorausliegt, an Hand eines Kommentars zu prüfen, ob die ersten Eindrücke mit der Intention des Textes übereinstimmen und besonders bei den Evangelien den Aussagegehalt und das Ziel des Textes zu bestimmen (vgl. TP 62). Wenn die Anregungen nicht weiterführen, empfiehlt es sich nach Z., die Tiefenstruktur (vgl. TP 101–114) bzw. Interaktionsstruktur (vgl. TP 115–125) eines Textes zu bearbeiten.

Die Tiefenstruktur kann mit einer Kombination mehrerer Methoden erhellt werden. So wird zum einen nach der Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte einer Perikope gefragt. Bemerkenswert ist, daß der Blick in die Vergangenheit nicht nur die spezielle Überlieferungsgeschichte eines Textes umfaßt, sondern auch alttestamentliche Vorstufen und auf der prähistorischen Ebene archetypische Konstellationen. Die Wirkungsgeschichte einer Perikope bezieht nicht nur die nachfolgende Frömmigkeits- und Theologiegeschichte mit ein, sondern auch aktuelle Situationen, in denen das Potential des Textes fruchtbar werden kann. Für all diese Stadien der Vor- und Nachgeschichte einer Perikope werden entsprechend der formgeschichtlichen Methode der Sitz im Leben und die ihm korrespondierende Botschaft bestimmt. Das Verfahren soll einsichtig machen, „warum sich die Akzente von Botschaft und Mahnung verändern" (TP 106). Es kann den Prediger ermutigen, die Botschaft für die Situation seiner Hörer kreativ weiterzuentwickeln.

Der Gesamteindruck des Bandes zur Textpredigt ist zwiespältig. Die Erfahrungsberichte aus der homiletischen Arbeit in Würzburg dürften zu den interessantesten Teilen des Buches gehören. Anregend sind ebenfalls die Anleitungen zur Predigtvorbereitung. Die Intention des Verfassers, die Homiletik aus dem Bann der historisch-kritischen Exegese herauszuführen, die Predigt in den Kontext einer mystagogischen Pastoral einzufügen, vorwissenschaftliche Zugänge, darunter das Schriftgespräch in der Gruppe für die Predigtarbeit fruchtbar zu machen, ist in der zeitgenössischen Homiletik durchaus konsensfähig.

Leider haben die praktischen Anregungen zur Textpredigt einen begrenzten Gebrauchswert. Gewiß gibt es gute pädagogische Gründe, den Zugang zur Schriftpredigt an Hand von Perikopen mit metaphorischen Elementen, narrativen Strukturen und deutlich erkennbarer Interaktionsstruktur einzuüben. Wie aber erschließen sich die großen theologischen Texte des Paulus und des Johannesevangeliums für den Prediger? Welche Hilfen werden ihm gegeben, um jene Perikopen, die bei vielen Hörern Vorbehalte und Skepsis auslösen, homiletisch zu erarbeiten, also die Wundererzählungen, die Kindheits- und nicht zuletzt die österlichen Erscheinungsgeschichten?

Der Wert des vorliegenden Bandes wird jedoch vor allem durch die unbefriedigende theologische Fundierung der homiletischen Arbeit beeinträchtigt. Selbstverständlich muß dem Vf. zugestanden werden, auf eine systematische Entfaltung seiner Leitvorstellungen zu verzichten und sich auf einige Impulse zu beschränken. Kaum nachzuvollziehen ist es jedoch, wie sehr der Vf. dabei in seinen Lieblingsideen befangen bleibt. Als Beispiel dafür mag die Behandlung der Wahrheitsfrage angeführt werden. Wenn Z. in den subjektiven Befindlichkeiten der Teilnehmer eines Schriftgesprächs einen Schlüssel für den Zugang zur Wahrheit einer Perikope sieht, wenn er als deren objektive Kontrollinstanz die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese empfiehlt, dann sind zweifellos wichtige Momente im Prozeß der homiletischen Wahrheitsfindung genannt. Weitere Momente werden sicher vorausgesetzt, jedoch nicht ausdrücklich thematisiert. Dem Vf. ist es nur partiell gelungen, dem Wahrheitsanspruch der Sache und der komplexen hermeneutischen Diskussion gerecht zu werden. Die Sache der Predigt kann doch nichts anderes sein, als die in der Schrift bezeugte Heilswahrheit Gottes im Blick auf die Hörer zu entfalten. Die aktuelle hermeneutische Diskussion zeigt sich als ein Spannungsfeld wissenschaftlicher und kirchlicher, naiv-gläubiger, theologisch-reflektierter und liturgisch-sakramentaler, sektiererischer und evangeliumsgemäßer Schriftauslegung. Vor allem aber um der Hörer willen ist eine sorgfältige Behandlung der Wahrheitsfrage unumgänglich, erwarten sie doch zu Recht Rechenschaft über den Grund der christlichen Hoffnung – und zwar nicht nur von der Theologie und dem Lehramt, sondern auch von der Predigt. Die Plausibilität der in den Schriften bezeugten Wahrheit Gottes kann bei den Hörern nicht

einfach vorausgesetzt werden. Sie muß auch durch die Predigt als Wahrheit um unseres Heiles willen aufgezeigt werden.

Münster Ferdinand Schumacher

Ecclesiae Memoria. Miscellanea in onore del R. P. Josef Metzler O.M.I., Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano. A cura di Willi Henkel O.M.I. – Roma/Freiburg/Wien: Herder 1991. 495 S, kart. DM 90,00

In seiner Einführung für die zum 70. Geburtstag gewidmete Festschrift würdigt Kard. Tomko, Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, «la competenza dello storico, la minuziosità dell'archivista, la chiarezza del professore e più ancora l'amore per la Chiesa e il servizio per la causa missionaria».

Unter dem Titel «Un uomo consacrato alla Missione» skizziert Generalsuperior OMI Marcello Zago den Werdegang des Geehrten vom Alumnen der Missionsschule bis zu seiner Ernennung zum Präfekten des Vatikanischen Geheimarchivs (1984) und hebt seine wissenschaftlichen Leistungen sowie empfangene Auszeichnungen hervor (11–15). Ein Hinweis auf die Tatsache, daß der Gefeierte Schüler von Pedro de Leturia SJ, dem Gründer (1932) der kirchengeschichtlichen Fakultät der Gregoriana war, hätte der Laudatio noch mehr Gewicht verliehen.

Die reichhaltige Bibliographie wird übersichtlich in einem Anhang geboten (482–490). Die Liste der seit seiner Promotion (1954) in beschleunigtem Rhythmus aufeinanderfolgenden Veröffentlichungen – vorab der bibliographischen Standardwerke (Bibliotheca Missionum, Bibliografia/Bibliographia Missionaria) – zeugt von beharrlichem Fleiß, ununterbrochener Schaffensfreude, zügiger Arbeitsweise und missionarischem Eros. Einige Titel waren Gegenstand von Besprechungen in der ThRv (1970, 369f; 1982, 247f; 1985, 234f). – Die wissenschaftlichen Beiträge sind übersichtlich untergliedert: Archivistica (bes. instruktiv: Materiales para la construcción de la archivística eclesiástica, 93–124), Missioni (warum Plural?) nella Patristica, Le missioni (warum Plural?) dopo la fondazione di Propaganda Fide (Asia, Africa, America), Ecumenismo, Ideali e realità missionaria.

Für das Inhaltsverzeichnis mögen einige Hinweise auf Inkonsequenzen und Errata hilfreich sein. Korrekt wäre: 2. A. Seumois, OMI; 6. eclesiástica; 7. A. Rosso, OFMCap, Gli; 12. propagatione; 13. Une étrange affaire ... congrégation de la Propagande; 17. López-Gay; 18. Peiris, OMI: Christianity; 19. (ca. 1560–1622); 22. (1831–1881), Vicario; 24. Culture traditionnelle ... en Afrique; 27. González; 29. «Mortalium animos» ... «Unitatis redintegratio» ... Irrweg (nicht: Irreweg); 30. Beaudoin; 31. OSB (nicht: OSA).

Im Autorenverzeichnis ist zu berichtigen: Archiati ... Rep. Zaïre; Boudens ... Belgio; Di Berardino ... OSA (Typendimension) ... Inst. ... Augustinianum; Gray ... Thornhaugh St. Russell Sq.; Hurtubise Pierre (nicht: Paul); López-Gay Jesús (Wortfolge); Müller ... Arnold-Janssen-Str.; Neckebrouck Valeer ... St.-Michielsstraat ... Belgio; Rosso ... OFMCap; Sastre Santos; Willeke Bernward (nicht: Berward) ... Bramscher (nicht: Bramcher) ... Osnabrück (nicht: Osnaubrück).

Aus den geographischen Räumen Asien, Afrika und Amerika sei jeweils ein Beitrag etwas eingehender vorgestellt:

Edouard R. Hambye, SJ: Le remplacement des jésuites de la mission du Carnate (243–250). Pondicherry (Pondichéry), das „Generalquartier" dieser Mission, war seit 1674 eine französische Handelsniederlassung, die 1956 unter indische Verwaltung kam. Zur Erwähnung dieses Beitrags wurde ich durch die Tatsache motiviert, daß dort ein Priester meines Heimatbistums gewirkt hat, dessen Spuren ich nachgegangen bin und über den ich in Paris und Pondicherry in den gleichen Archiven geforscht habe wie H. In der „Malabarmission" (Mission du Carnate), deren Ausdehnung H. „enorm" nennt, wirkten zunächst Jesuiten. Um 1762 unterstanden etwa 25 Missionare einem vom französischen Provinzialoberen ernannten „Generalsuperior". Die Mission, die etwa 150 000 Katholiken zählte, galt als „königlich", da sie durch Ludwig XIV. initiiert worden war. Dessen Nachfolger respektierten – „wenigstens theoretisch" – diesen Status. Das Aufhebungsedikt, das 1764 gegen die Jesuiten in Frankreich erlassen wurde, hat die Missionsgebiete ausgenommen, insbesondere «la Mission Malabare, royale par excellence». Das Problem der Ablösung der SJ in dieser Mission stellte sich allerdings kirchlicherseits, nachdem Papst Klemens XIV. am 21. Juli 1773 die Aufhebung des Ordens für die Gesamtkirche dekretiert hatte. Die Schilderung der durch Propagandaerlaß vom 30. September 1776 verfügten Übergabe an Priester des Pariser Missionsseminars (Missions Etrangères de Paris, MEP) entbehrt nicht einer gewissen Spannung und gewährt Einblicke in verwickelte Zusammenhänge und örtliche Gegebenheiten: Interferenzen mit der portugiesischen Patronatsmission; von den Jesuiten eingeführte „malabarische Riten", um derentwillen die MEP zunächst zögerten; Klärung von Eingentumsverhältnissen; kirchenrechlicher Status der Ex-Jesuiten, die unter Leitung der MEP weiter in der Malabarmission wirkten. – Der auf Archivalien gestützte, mit einem sehr ausführlichen Apparat ausgerüstete Beitrag zeichnet sich durch außergewöhnliche Klarheit der Darstellung aller Zusammenhänge aus. Der aus dem wallonischen Hennegau (Hainaut) stammende Vf. (Schüler von Pierre Charles SJ, langjähriger Prof. des Orientalischen Instituts in Rom, † 1990) war kein reiner Stubengelehrter. Während der Ferien hat er immer wieder Indien in allen Richtungen durchquert und war mit den lokalen Verhältnissen bestens vertraut. Offenbar hat er die Druckfahnen seines wertvollen Beitrags nicht mehr korrigieren können. Davon zeugen Druckversehen und auch offensichtliche Verschlimmbesserungen: dévelopment (Anm. 1); Quelque soit le sens (243); qu'elle qu'en soit la forme (Anm. 10); prolongaient (246); on leur lu tous les documents (249); on recourerait à Rome (249) etc.

Valeer Neckebrouck: Culture traditionnelle et christianisme en Afrique Noire: Qui a changé qui? Le cas de la conversion Kikuyu (361–378). Es handelt sich um einen sehr originellen, grundlegenden Beitrag zur Problematik der Inkulturation und der Bekehrung. N. (Anthropologe und Missionswissenschaftler der Katholieke Universiteit Leuven) hat die Ergebnisse seiner intensiven Feldforschung bereits in mehreren ausgreifenden Veröffentlichungen niedergelegt: Le onzième commandement. Etiologie d'une Eglise indépendante au pied du Mont Kenya (Immensee 1978, LVI, 634 S., sfr 69,–); Le peuple affligé. Les déterminants de la fissiparité dans un nouveau mouvement religieux au Kenya Central (ibid. 1983, XLIII, 501 S., sfr 72,–); La Tierce Eglise devant le problème de la Culture (ibid. 1987, 164 S., sfr 24,–).

Willi Henkel, OMI: La missione dell'Oriente ecuadoriano secondo il Concilio Provinciale II di Quito 1869 (431–441). Der in römischen Archiven (Kleruskongregation, SJ) und Bibliotheken gut recherchierte Beitrag hätte bedeutend an Niveau gewonnen durch mehr Kohärenz und Klarheit der Darstellung bei der Einordnung in das Gesamt der ecuadorianischen KG. Bd VIII (Perú, Bolivia, Ecuador) der von der Comisión de Estudios de la Iglesia en América Latina (CEHILA) hg. Historia General de la Iglesia en América Latina (Salamanca 1987) hätte herangezogen werden sollen, ebenfalls die Beiträge des DHGE (mit sehr ergiebigen Literaturhinweisen): „Equateur" (XV, 646–657) und „García Moreno" (XIX, 1198–1202). Die KathMiss (1874, 41–43, 219–223; 1875, 195–198, 217–219) bieten ausführliche zeitgenössische Berichte zu den ecuadorianischen Missionsterritorien. – Im Folgenden sei eine kurze Zusammenfassung des Beitrags mit kontextuellen Ergänzungen versucht, um H.s Elaborat mehr Klarheit zu verleihen. Die Einblendungen betreffen vor allem das wechselvolle Schicksal der Jesuiten, durch dessen Skizzierung die Geschichte der ecuadorianischen Indianermission eine bessere Beleuchtung erfährt. Während der Kolonialzeit hatten die Jesuiten in den ausgedehnten östlichen Indianerterritorien Ecuadors durch die Gründung von „Reduktionen" (ähnlich wie in Paraguay) die dauerhaftesten Missionserfolge erzielt. Zu diesen Pionieren gehörten auch zahlreiche Missionare aus den österreichischen Ländern und anderen Gebieten der mit dem Haus Habsburg befreundeten Fürstentümer, die seit 1664 neben spanischen Glaubensboten zugelassen waren (vgl. ThRv 79, 1983, 248). Dieser Arbeit der SJ wurde durch das 1767 von der spanischen Krone erlassene Vertreibungsdekret ein jähes Ende gesetzt. Franziskaner und Dominikaner waren zwar bemüht, die Jesuitenmission weiterzuführen, doch war deren Verfall unaufhaltbar, und während der Unabhängigkeitskriege ging sie vollends unter. Nach der Befreiung von der spanischen Kolonialherrschaft wurde Ecuador 1822 zunächst Teil von Großkolumbien, 1832 selbständige Republik. Im Zuge der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse seit dem Ende der Patronatsmission wurde Quito 1848 Erzbistum; 1850 waren wieder Jesuiten ins Land gekommen. Diese wurden jedoch 1852 von der liberalen Regierung erneut ausgewiesen. Während der ersten Amtsperiode des katholischen Präsidenten Gabriel García Moreno (1861–1865) wurden sie 1862 wiederzugelassen. 1863 wurde ein Konkordat mit dem Heiligen Stuhl geschlossen und das Erste Provinzialkonzil von Quito abgehalten, an dem Francisco Javier Hernáez SJ (der 1850 bereits mit der ersten Gruppe der Nachkolonialzeit eingetroffen war und nach Exiljahren in Guatemala und Peru zum Regionaloberen für Kolumbien, Ecuador und Chile bestellt wurde) als Konzilstheologe teilnahm. Schon auf diesem Ersten Pro-

vinzialkonzil von 1863 wurde der Vorschlag gemacht, das Personal der Indianermission aufzustocken und für die Napomission mit den umliegenden Territorien wieder Jesuiten zu gewinnen. Papst Pius IX. (der als Sekretär einer päpstlichen Sondermission 1823–1825 Argentinien und Chile bereist hatte) griff den Vorschlag freudig auf und reichte ihn über die Konzilskongregation an den Jesuitengeneral weiter. Da die Verhandlungen mit der SJ sich wegen der Klärung der materiellen Grundlage hinzogen, ernannte er vorerst durch Apostolisches Breve 1866 einen Kanoniker von Guayaquil zum Missionsoberen. 1871 wurde die Napomission (mit den umliegenden Territorien) zum Apostolischen Vikariat erhoben und Andrés Justo Pérez SJ (vgl. seine Berichte: KathMiss a.a.O.) zum ersten Apostolischen Vikar ernannt, der 1880 von Gaspar Tovía SJ abgelöst wurde. 1889 teilte Leo XIII. die gesamte Mission in vier Distrikte auf: Napo verblieb den Jesuiten; die drei übrigen Territorien wurden Franziskanern, Dominikanern und Salesianern übertragen und 1893 ebenfalls zu Apostolischen Vikariaten erhoben. Am 10. Juni 1895 wurde der aus Harzé (nicht Harze) bei Lüttich gebürtige Maurille Detroux (1859–1935 [nicht 1953]) als letzter Jesuit Apostolischer Vikar von Napo (vgl. [José M. Le Gouhir,] El P. Maurilio Detroux de la Compañia de Jesús [Quito 1937]; M. Fanon, Le R. P. Maurille Detroux [1859–1935], in: Terre de Durbuy. Bulletin trimestriel du Cercle historique de Durbuy, nº 38, juin 1991, 53–56; nº 39, sept. 1991, 10–19. Im Biogramm bei Streit [XXV, 342] zu emendieren: Diöz. Lüttich [nicht Lieja]; starb am 30. VIII. 1935 [nicht: 31. VIII. 1936]). Aufgrund des von dem radikalliberalen Präsidenten Eloy Alfaro am 10. September 1896 erlassenen Dekrets mußten sämtliche Jesuiten binnen vier Tagen Ecuador verlassen. 1897 wurden auch die Franziskaner ausgewiesen. So verblieb die gesamte Indianermission Ecuadors Dominikanern und Salesianern. 1921 wurde das Apostolische Vikariat Napo der Pia Società torinese di S. Giuseppe (CSJ) anvertraut. 1924 wurden die nördlichen Gebiete des Vikariats als Apostolische Präfektur San Miguel de Sucumbios spanischen Karmeliten (OCD) übertragen und 1984 zum Apostolischen Vikariat erhoben. – Es ist kein leichtes Unterfangen, sich durch die von H. gebotene geschichtliche Einleitung durchzuarbeiten, da die Anmerkungen in einer an Echternach erinnernden Sprunghaftigkeit (bibliothekszettelkumulativ) fehlgeortet wurden und einem Puzzle gleichen. So werden z. B. unter Anm. 3, die sich ausschließlich auf das Erste Konzil beziehen sollte, sämtliche für Anm. 8 bestimmte Quellenangaben zum Zweiten Konzil gleich mitgeliefert. Bei der ersten Erwähnung des Zweiten Konzils muß der Leser dann wieder zurückblättern, da Anm. 8 lediglich das Biogramm des einberufenden Erzbischofs von Quito bietet. Die Verweisziffer dazu hätte jedoch auf der vorhergehenden Seite beim Namen des Erzbischofs stehen sollen. Das Biogramm zu Hernáez erscheint im nachhinein unter Anm. 11, auf die am Ende des Abschnitts (nicht bei seinem Namen) hingewiesen wird, obwohl er auf den vorhergehenden Seiten bereits zweimal erwähnt wurde. Sehr aufschlußreiche Hinweise in eigener Sache bietet Hernáez (nicht: Hernaez) übrigens in einem an den Erzbischof von Quito gerichteten mehrseitigen Brief, der seiner „Colección de Bulas ..." (1879, nicht: 1897) II–VI vorgefügt ist. Er starb 1876 in Paris. Zwei Mitbrüder betreuten das Ende der Drucklegung. – Auf Biogramme muß bei jedem einzelnen Namen durch eine eigene Verweisziffer hingedeutet werden, nicht aber kumulativ am Ende eines Abschnitts. In diesem Sinne ist Anm. 5 besonders schwer verdaulich, da sie zudem noch mit einem Literaturhinweis anhebt, der obendrein innerhalb der 1. Zeile abreißt und dessen Ende dann in der nächsten Zeile (mit Erscheinungsort und -jahr) – ohne jede satztechnische Abhebung – einem Biogramm vorgefügt wird, auf das dann – ebenfalls ohne jede Abhebung – ein weiteres Biogramm folgt. Nach den Regeln der Editionstechnik wären drei Anmerkungen erforderlich: Jouanen, Beckx, Caterini. Dazu einige hilfreiche weitere Hinweise: Jouanen ... ecuatoriano (span. nicht: ecuadoriano); Beckx, geb. in Zichem (nicht mehr: Sichem), Belgio (nicht: Paesi Bassi), Friedrich Ferdinand von Anhalt-Köthen (nicht: Anhalt sine addito), gest. in Rom (fehlt), Heverlee (nicht: Héverlé, keinesfalls: Heverlée). – Die beiden Amtsperioden García Morenos (1861–1865, 1869–1875) können nicht „1861–1875" pauschalisiert werden (431). – Der Name des Erzbischofs von Quito lautet korrekt: José María Riofrío y Valdevieso (431). – Für den Apostolischen Delegaten, der an den Verhandlungen beteiligt war, wird nicht einmal der Name genannt (432): Francesco Tavani (1861–1869). Es war der erste Delegat, der in Quito residierte, während seine Vorgänger seit Ende der Kolonialzeit zunächst von Rio de Janeiro aus und später von Bogotá aus die Delegatur in Quito mitverwalteten. – Bustamante (nicht: Bustemante, 432); Mons. (nicht: Mgr., 432) – María Vázquez (433) – fu consacrato vescovo (nicht: ordinato, 433, Anm. 8) – Eduardo (nicht: Edoardo) Alvarado (433, Anm. 9) – Sommervogel ... IV (Bruxelles 1893): Da 1890–1900 insgesamt 9 Bde erschienen, muß die Referenz deutlich machen, daß Bd IV 1893 erschien, nicht aber das gesamte Werk (433, Anm. 11). – Die Erörterungen zu den Verhandlungen, die zwischen den beiden Konzilien stattfanden, die anheben: «Accogliendo tale richiesta . . .» (432), hätten in aller Klarheit satztechnisch abgehoben werden sollen. – Auf die für den uneingeweihten Leser sehr wichtige kontextuelle geschichtliche Einführung folgt der Hauptteil des Forschungsbeitrags mit der Analyse des vom Zweiten Konzil von Quito 1869 verabschiedeten „Decreto sulle missioni orientali", dem Vertrag mit den Jesuiten, der Begutachtung durch die Konzilskongregation, dem neuen Start der Ostmission und ihrer weiteren Entwicklung bis zur Vertreibung der Jesuiten und der Übernahme durch die CSJ.

Durch diese eklektische Rezension kommen die übrigen Beiträge leider nicht zur Geltung. Sie alle haben ihren spezifischen Wert und ehren ihre Autoren ebenso wie den Jubilar. Die Lektüre lohnt sich für sie alle. Der Rahmen einer Rezension ist jedoch begrenzt.[1]

Fasziniert hat mich die so geschickt eruierte und klar aufgebaute Biographie des Alonso Muñoz OFM aus der Feder von Bernward Willeke OFM (281–306).

Aus der Fülle der Randnotizen noch ein Hinweis: Zu der Bezeichnung „Galla" (125f) für die „Oromo", die sich vehement dagegen wehren, vgl. ThRv 81, 1985, 143.

Abschließend sei noch aufmerksam gemacht auf einen rezenten Beitrag des geehrten Präfekten, der in seine Bibliographie nicht mehr aufgenommen werden konnte: The Vatican Secret Archives and Their Missionary Holdings: Mission Studies VII/1, Hamburg 1990, 108–117.

Unlängst teilte mir ein befreundeter Pater mit, daß man ihm zu seinem 75. Geburtstag eine Lateinamerikareise geschenkt hat. Es sei der Wunsch geäußert, daß dem verdienten Missionshistoriker und Archivpräfekten neben der Festschrift ein ähnliches Geschenk zuteil werde, damit er „neben dem Staub der Archive und Bibliotheken auch den Staub der Dritte-Welt-Landstraßen" kennenlernen kann. Dieser Vergleich stammt von Georg Schurhammer SJ, der mir vorzeiten in seinem kleinen römischen Zimmer – das wegen der ganz ungewöhnlichen Stapelung von mit Staub bedeckten Materialien (aufgrund einer Sonderverfügung von General Arrupe) als einziges während des postkonziliaren Generalkapitels nicht geräumt werden mußte – von der grundlegenden Bedeutung seiner diesbezüglichen Erfahrung lebhaft erzählte. Zu dieser Erfahrung trieb ihn – ebenso wie zum Studium des Baskischen und Japanischen – sein bis ans Lebensende stets weitergeschärfter Sinn für Akribie.

Verviers Werner Promper

[1] Die „Theologische Bibliographie" (ThRv 88, 1992, 432f) bietet den missionswissenschaftlichen Teil des Inhaltsverzeichnisses (24 Titel) mit sämtlichen Errata des Originals und überdies: Archivo (statt: Archivio im Titel); Nekkebrouck, Vaker (statt: Necke-brouck, Valeer).

Ausschreibung: Jochen-Klepper-Preise

Zur Förderung wissenschaftlicher Beschäftigung und zur Gewinnung wissenschaftlichen Nachwuchses für die evangelische schlesische Kirchengeschichte schreibt der Verein für Schlesische Kirchengeschichte drei Jochen-Klepper-Preise zu je 2500,00 DM aus.

Prämiert werden Arbeiten, die eines der drei folgenden Themen behandeln:

1) Wirkung evangelischer Tradition auf die schöne Literatur am Beispiel eines schlesischen Dichters

2) Die Reaktion auf das Wöllnersche Religionsedikt in Schlesien

3) Studien zu einer Ortskirchengemeinde in der schlesischen Oberlausitz

Darüber hinaus können Arbeiten eingereicht werden, die unabhängig von dieser Ausschreibung entstanden, noch nicht publiziert und nicht älter als drei Jahre sind.

Die Arbeiten sollen wissenschaftlichen Anforderungen genügen, Anmerkungen sowie ein Literatur- und Quellenverzeichnis enthalten. Auf Wunsch werden Betreuer und Berater benannt. Preisgekrönte Arbeiten können im Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte veröffentlicht werden. Die Jury setzt sich aus Theologen, Historikern und Germanisten zusammen. Die Ausschreibung läuft vom 1. Januar 1994 bis zum 31. März 1995.

Einsendungen sind zu richten an den Vorsitzenden des Vereins für Schlesische Kirchengeschichte, Pfarrer Dr. Christian-Erdmann Schott, Eleonorenstraße 31, D-55124 Mainz.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Bücher und Zeitschriften bearbeitet von Martin Jahndel und Klaus-Manfred Henze

Allgemeines

Lexikon für Theologie und Kirche, Bd 1: A – Barcelona, hg. v. Walter Kasper mit Konrad Baumgartner, Horst Bürkle, Klaus Ganzer, Karl Kertelge, Wilhelm Korff, Peter Walter. – Freiburg: Herder 1993 (3. völlig neu bearb. Aufl.). 15*, 1406, 72 Sp., geb DM 380,00 ISBN: 3-451-22001-6

ThZ 49, 1993, S. 1–33: Bachmann, Michael: Rechtfertigung und Gesetzeswerke bei Paulus; S. 34–53: Vollenweider, Samuel: Ostern – der denkwürdige Ausgang einer Krisenerfahrung; S. 54–65: Holze, Heinrich: Schrifterfahrung und Christusbekenntnis im pachomianischen Mönchtum; S. 66–76: Gerber, Uwe: Ethik zwischen universaler Normativität und individualistischem Relativismus; S. 77–88: Lochman, Jan Milič: Angst vor dem Jüngsten Gericht?

ZKTh 115, 1993, S. 1–12: Baudler, G.: Opfern und Bestatten. Zur Frage nach der religiösen Urszene; S. 13–16: Neufeld, K. H.: Theologiegeschichtliches zur Innsbrucker „Verkündigungstheologie"; S. 27–32: Esterbauer, R.: Kritische Anmerkungen zu Edmund Runggaldiers Bemerkungen „Zum Philosophieunterricht an kirchlich-theologischen Fakultäten"; S. 33–36: Runggaldier, E.: Zu R. Esterbauers „Kritischen Anmerkungen"; S. 37–62: Lies, L.: Zum derzeitigen Stand der Origenesforschung (1. Teil)

RSR 81, 1993: S. 11–27: Moingt, Joseph: Transmettre un avenir de foi; S. 29–38: Bourgeois, Henri: Las médias et leurs modes de transmission; S. 39–61: Pairault, Claude: Le présent d'ùn passé; S. 63–74: Vandermeersch, Edmont: La transmission des savoirs dans l'Education nationale, 1959–1922; S. 75–92: Baziou, Jean-Yves / Fossion, André / Joncheray, Jean: Des lieux pour transmettre

RTL 24, 1993, S. 3–37: Gesché, A.: Dieu est-il «capax hominis»?; S. 38–69: Derroitte, H.: Le christianisme en Afrique entre revendication et contestation. Étude analytique à partier des revues africaines de théologie et de pastorale; S. 70–76: Thils, G.: Le Pape et le gouvernement de l'Église. A propos d'un ouvrage récent; S. 145–162: Refoulé, Fr.: Jésus, nouveau Moïse, ou Pierre, nouveau Grand Prêtre? (Mt 17,1–9; Mc 9,2–10); S. 163–194: Weber, Ph.: Innovations religieuses et pensée théologique; S. 195–200: Gérard, G.: Dieu et l'être selon un ouvrage récent d'E. Brito

HThR 85, 1992: S. 1–33: Kugel, James: The Story of Dinah in the *Testament of Levi*; S. 35–49: Ruprecht, Louis A., Jr.: Athenagoras the Christian, Pausanias the Travel Guide, and a Mysterious Corinthian Girl; S. 51–83: Georgi, Dieter: The Interest in Life of Jesus Theology as a Paradigm for the Social History of Biblical Criticism; S. 85–107: Palmquist, Stephen: Kant's „Appropriation" of Lampe's God; S. 109–119: Baldwin, John T.: God and the World: William Paley's Argument from Perfection Tradition – A Continuing Influence; S. 125–147: Bowen Ward, Roy: Woman in Roman Baths; S. 149–174: D'Angelo, Mary Rose: Theology in Mark and Q: *Abba* and „Father" in Context; S. 175–196: Bovon, François: Studies in Luke-Acts: Retrospect and Prospect; S. 197–215: Clooney, Francis X.: Extending the Canon: Some Implications of a Hindu Argument about Scripture; S. 217–233: Gibbs, Norman B. / Gibbs, Lee W.: „In Our Nature": The Cenotic Christology of Charles Chauncy; S. 235–239: Scott, Alan: Pseudo-Aristotle's *Historia Animalium* 9 in Origen; S. 245–272: Perkins, Judith: The „Self" as Sufferer; S. 273–305: Jackson, Howard M.: The Setting and Sectarian Provenance of the Fragment of the „Celestial Dialogue" Preserved by Origen from Celsus's Ἀληθὴς Δόγος; S. 307–333: Pullapilly, Cyriac K.: Agostino Valier and the Conceptual Basis of the Catholic Reformation; S. 235–356: Chamberlain, Ava: The Theology of Cruelty: A New Look at the Rise of Arminianism in Eighteenth-Century New England; S. 357–387: Breuer, Edward: Politics, Tradition, History: Rabbinic Judaism and the Eighteenth-Century Struggle for Civil Equality; S. 389–415: Li Donnici, Lynn R.: The Images of Artemis Ephesia and Greco-Roman Worship: A Reconsideration; S. 417–432: Chazan, Robert: Joseph Kimhi's *Sefer Ha-Berit*: Pathbreaking Medievial Jewish Apologetics; S. 433–452: Thandeka: Schleiermacher's *Dialektik*: The Discovery of the Self that Kant Lost; S. 453–466: Thomas, Owen C.: Public Theology and Counter-Public Spheres; S. 467–491: Chandler, Stuart: When the World Falls Apart: Methodology for Employing Chaos and Emptiness as Theological Constructs

Cultura e Filosofia, hg. v. Paulo Meneses / Raul Landim Filho / Marcelo Perine / Carlos Roberto Cirne Lima / Henrique C. de Lima Vaz. – Sao Paulo: Síntese Nova Fase 1993. 445 – 825 S. (Síntese 63 – 1993): S. 445–458: Meneses, Paulo: A cultura no plural; S. 459–475: Landim Filho, Raul: Sobre e verdade; S. 477–497: Perine, Marcelo: Deus no discurso filosófico; S. 499–532: Cirne Lima, Carlos Roberto: A Lógica do absoluto; S. 533–578: Lima Vaz, Henrique C. de: Filosofia e cultura na tradiçâo ocidental; S. 579–582: Avila, Fernando B. de: Síntese Política Econômica Social; S. 583–587: Ivern, Francisco: Pe. Leonel Franca, S.J.; S. 589–594: Chacon, Vamireh: A identidade católica em Alceu Amoroso Lima; S. 595–604: Valls, Alvaro L. M.: O amor ao próximo, especificamente cristâo. Sua exposiçao nas „Obras do amor" e sua crítica por Adorno; S. 605–616: Valls, Alvaro L. M.: O amor socratico. A análise kierkegaardiana de sua teoria e de sua prática; S. 617–637: Pastor, Félix-Alexandre: Deus e a felicidade. Filosofia e Religiâo em Agostinho de Hipona; S. 639–662: Bicca, Luiz: Subjetividade, existência e auto-realizaçâo; S. 663–677: Muricy, Kátia: Benjamin e Nietzsche; S. 679–701: Margutti Pinto, Paulo R.: Panorama da física contemporânea a partier de uma perspectiva pragmatica a alguns de seus reflexos sobre a questâo filosófica da causalidade; S. 703–729: Domingues, Ivan: O tempo e a história; S. 731–744: Bignotto, Newton: Tirania e racionalidade na Antígona de Sófokles; S. 745–785: Oliveira, Manfredo Araújo de: A linguagem e a problemática da fundamentaçâo I, II; S. 787–796: e Silva, Franklin Leopoldo: Universidade, humanidades e filosofia; S. 797–806: e Silva, Franklin Leopoldo: Currículo e formaçâo: O ensino da filosofia; S. 807–820: Scannone, Juan Carlos: Para uma filosofia inculturada na América Latina; S. 821–823: Perine, Marcelo: Saudaçâo de encerramento da II Semana Filosófica

Die ganz alltägliche Freiheit. Christsein zwischen Traum und Wirklichkeit, hg. v. Claus-Peter März. – Leipzig: Benno 1993. 158 S. (Erfurter Theologische Studien, 65), kart DM 48,00 ISBN: 3-7462-1072-0: S. 9–23: Pilvousek, Josef: Flüchtlinge, Flucht und die Frage des Bleibens; S. 25–37: Duka, P. Dominik OP: Erfahrungen der Nachbarn. Die tschechische Kirche und die Wende; S. 39–55: Gertler, Thomas SJ: Säkularisierung: Schuld, Schicksal, Chance? Zur geistesgeschichtlichen Einordnung der Glaubenskrise unserer Tage; S. 57–67: Ernst, Wilhelm: Die Wahrnehmung des Humanum. Die ethische Herausforderung der Kirche; S. 69–84: Hübner, Siegfried: Gott von neuem suchen und finden. Die eigentliche Aufgabe für den Christen von heute und morgen; S. 85–94: Feiereis, Konrad: Die Christen und die „Anderen". Das bleibende Problem des Atheismus und der missionarische Auftrag der Kirche; S. 95–108: Feige, Gerhard: Nützliche Erinnerungen an eine frühchristliche Wende. Der religionspolitische Umbruch im 4. Jahrhundert; S. 109–116: Weiss, Konrad: Ortsbegehung. Innen- und Außenansichten der katholischen Kirche Ostdeutschlands; S. 117–128: Friemel, Franz Georg: Nach vorn träumen. Kirche auf dem Weg in ein neues Jahrtausend; S. 129–143: Ullrich, Lothar: Dankbare Erinnerung. Festvortrag zur Vierzigjahrfeier des Philosophisch-Theologischen Studiums am 11. Juni 1992

Ende des Katholizismus oder Gestaltwandel der Kirche?, hg. v. Johannes Horstmann. – Schwerte: Katholische Akademie Schwerte 1993. 147 S. (Akademie-Vorträge, 43) ISBN: 3-927382-13-2: S. 9–35: Leugers-Scherzberg, August Hermann: Der deutsche Katholizismus und sein Ende; S. 37–57: Gabriel, Karl: Die Katholiken in den Fünfziger Jahren. Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung eines konfessionellen Milieus; S. 59–82: Klöcker, Michael: Religiöse Lebensstile im Umbruch. Konturen und Frömmigkeitsformen älteren und neueren Stils in der neuesten deutschen Geschichte; S. 83–132: Ebertz, Michael N.: Erosionen im Jenseits – Erosionen im Diesseits. Predigten über „Himmel", „Hölle" und „Fegefeuer" in soziologischer Sicht; S. 133–147: Schmied, Gerhard: Wer darf sich heute noch katholisch nennen? Zu ausgrenzenden theologischen und pastoralen Tendenzen

Polen nach dem Kommunismus, hg. v. Erwin Oberländer. – Stuttgart: Franz Steiner 1993. 135 S., kart DM 24,80 ISBN: 3-515-06213-0: S. 12–30: Skubiszewski, Krysztof: Polens Stellung in einem künftigen Europa; S. 32–45: Nossol, Alfons: Nationalismus als Herausforderung. Die Folgen des Umbruchs in Mittel- und Osteuropa für die kirchliche Ökumene; S. 46–53: Stricker, Gerd: Der Stellenwert nationaler Minderheiten. Neubesinnung für Katholiken und Evangelische; S. 54–60: Bischof Jeremiasz: Die Orthodoxen – Polens größte Minderheitskirche; S. 62–70: Goldberg, Jakub: Erinnerungen an eine ausgelöschte Kultur; S. 71–79: Borodziej, Wlodzimierz: Polen und die Juden im 20. Jahrhundert. Zum Fortleben von Stereotypen nach dem Holocaust; S. 82–93: Olszewski, Henryk: Die deutsche Ostforschung zwischen Wissenschaft und Politik; S. 94–104: Jaworski, Rudolf: Die polnische Westforschung zwischen Politik und Wissenschaft; S. 106–114: Bubnys, Arunas: Der litauisch-polnische Konflikt 1919–1923 aus völkerrechtlicher Sicht; S. 115–133: Tomaszewski, Jerzy: Etappen einer spannungsreichen Nachbarschaft

Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche, hg. v. Martin Stöhr. – Berlin: Inst. Kirche und Judentum 1993. 477 S. (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, 20), geb DM 39,00 ISBN: 3-923095-20-1: S. 14–25: Greenberg, Moshe: Was ist neu am neuen Bund (Jer 31)?; S. 26–37: Rendtorff, Rolf: Was ist neu am neuen Bund (Jer 31)?; S. 38–49: Zwi Werblowsky, R. J.: Paulus und der Bund mit Juden und Heiden; S. 50–58: Safrai, Hannah: Jesus und die Pharisäer; S. 59–69: Fraenkel, Jona: Das Verhältnis von Juden und Heiden im Talmud; S. 70–71: Krupp, Michael: Anmerkungen zu einer Geschichte im Beitrag von J. Fraenkel; S. 72–92: Lenhardt, Pierre: Der Nutzen von Talmudstudien für Christen; S. 93–109: Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Entwurf zu einer christlichen Theologie des Bundes; S. 110–117: Schwarz, Joel: Der universalistische Aspekt im Judentum: Die noachitischen Gebote; S. 118–129: Leibowitz, Jeshajahu: Zur Zentralfrage: Wie verhält sich der Mensch zu Gott?; S. 130–147: Talmon, Shemaryahu: Tora – Nomos – Gesetz. Die Bedeutung des Judentums für die christliche Theologie; S. 148–168: Stegemann, Wolfgang: Tora – Nomos – Gesetz. Die Bedeutung des Judentums für das Christentum; S. 169–189: Osten-Sacken, Peter von der: Christliche Identität im christlich-jüdischen Gespräch; S. 190–195: Henrix, Hans Hermann: Ökumene – ein Stichwort für das „Studium in Israel"?; S. 196–204: Stöhr, Martin: Die nicht gelernte Weisung. Eine Predigt über Apg 2,42–47; S. 206–215: Ben-Chorin, Tovia / Japhet, Sara / Krupp, Michael u. a.: Zehn Jahre „Studium in Israel". Erfahrungen und Perspektiven; S. 216–222: Engelhardt, Klaus: Erwartungen an ein Studium in Israel; S. 223–239: Stöhr, Martin: Letztes Jahr in Jerusalem. Eine Auswertung von

über 120 Studienberichten; S. 242–248: LOHFINK, Norbert: Zur Hermeneutik des Alten und Neuen Testaments. Thesen; S. 249–252: DÖRRFUSS, Ernst-Michael: Zur Hermeneutik des Alten (und Neuen) Testaments. Auf dem Weg zu einer Standortbestimmung; S. 253–257: BARIÉ, Helmut: Ertrag und Aufgabe eines Studiums in Israel für die Homiletik; S. 258–261: JÄCKLE-STOBER, Almut: Der Ertrag eines Studiums in Israel für die Predigt; S. 262–266: LOHRBÄCHER, Albrecht: Religionspädagogische Konsequenzen aus dem Gespräch zwischen Juden und Christen; S. 267–269: VEIT, Marie: Thesen zum Thema „Ethik und Halacha"; S. 270–273: KRIENER, Tobias: Ethik und Halacha. Thesen zur Diskussion mit Marie Veit; S. 276–287: DERMANN, Thomas: Erwählung und Erwählung der Tora. Zum Verhältnis von Israel und den Völkern in der Mekhilta; S. 288–303: JACOBS, Martin: Der historische Streit. Markinische und tannaitische Streitgespräche auf dem Hintergrund ihres jeweiligen Geschichtsbildes; S. 304–321: SCHERLE, Gabriele: Die Chassidim der tannaitischen Zeit. Ein Beitrag zum Verständnis Jesu von Nazareth?; S. 322–333: HOLTZ, Gudrun: Eine Kritik christlicher Interpretationen des sog. jüdischen Verdienstdenkens; S. 334–370: KRIENER, Tobias: Johannes Bugenhagens Passionsharmonie als ein Stück judenfeindlicher christlicher Theologie; S. 371–390: DOBER, Hans Martin: Die Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum nach Franz Rosenzweig; S. 391–403: GOSSMANN, Hans-Christoph: Judentum in Israel – Richtungen und Gruppierungen; S. 404–410: FÜHRER, Stefanie / BEDENBENDER, Andreas u. a.: Dialogpredigt zu Num 6,22–27; S. 411–415: MÜNNICH, Ricklef: „Bist du es, der da kommen soll?" Predigt über Mt 11,2–6; S. 416–444: FIEHLAND, Astrid: Die Geschichte vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37). Unterrichtsentwurf für eine 5. Klasse der Hauptschule; S. 445–446: WENZEL, Christian: Kindermacht. Morgenandacht im SWF 1; S. 447–452: GARDEI, Marion: An einem 10. Sonntag nach Trinitatis. Sündenbekenntnis und Predigt über Röm 11,25–32; S. 453–457: KATOLI, Ulrike: Dieses Hotel ist judenrein. Anno 1988. Ein Bericht; S. 460–464: FACKENHEIM, Emil: Laudatio auf den Arbeitskreis „Studium in Israel"; S. 465–466: FIEHLAND, Astrid: Wir sind erst am Anfang

Politik und Kultur nach der Aufklärung, Festschrift Hermann Lübbe zum 65. Geburtstag. Hg. i. V. m. Weyma Lübbe und Hans-Martin Sass v. Kurt Röttgers. – Basel: Schwabe 1992. 205 S., geb DM 67,00 ISBN: 3-7965-0946-0: S. 9–25: KRIELE, Martin: Das Naturrecht der Neuzeit; S. 26–35: SPAEMANN, Robert: Die Bedeutung des Natürlichen im Recht; S. 36–68: RÖTTGERS, Kurt: Freiheit: liberalistisch – pluralistisch; S. 69–87: NIPPERDEY, Thomas †: Einheit und Vielheit in der neueren Geschichte; S. 88–95: SPECHT, Rainer: Funktionen der Tradition; S. 69–107: MARQUARD, Odo: Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung; S. 108–131: ZIMMERLI, Walter Christian: Ohne Feindbild? Zur Kritik der polit-ökonomischen Vernunft in einer technologischen Zivilisation; S. 132–151: RENDTORFF, Trutz: Wie christlich wird Europa sein? Ein religionstheoretischer Seitenblick auf den europäischen Einigungsprozeß; S. 152–165: LÜBBE, Weyma: Religionsbegriff und Religionskultur nach der Aufklärung; S. 166–185: KLEGER, Heinz: Varianten der Bürgerreligion; S. 186–205: SASS, Hans-Martin: Generalisierender Moralismus und Differentialethik

Ex latere. Ausfaltungen communialer Theologie [FS Michael Seybold], hg. v. Erich Naab. – Eichstätt: Franz-Sales 1993. 285 S. (Extemporalia, 12), kart DM 35,00 ISBN: 3-7721-0153-4: S. 19–31: ELBL, Maria Magdalena: „. . . und hat dennoch sich nicht unbezeugt gelassen. . ." (Apg 14,17); S. 32–55: KARFÍKOVÁ, Lenka: Symbol und Unmittelbarkeit. Zur Interpretation des dritten Buches *In Hierarchiam coelestem* Hugos von St. Viktor; S. 56–76: ROHRER, Christoph: Hingabe. Zum Lebensgeheimnis des hl. Ignatius von Loyola; S. 77–102: NAAB, Erich: Neutrale Einheit und Inkorporation. F. Mendozas Anregung für M.J. Scheebens Eucharistielehre; S. 103–131: SCHIERL, Josef: Christus und Kirche vor „Mystici Corporis". Ausgewählte Entwürfe unter besonderer Berücksichtigung der Ekklesiologie von Michael Schmaus; S. 132–148: HENTSCHEL, Werner: „Christus in uns, wir in ihm". Joseph Kardinal Schröffer und der Corpus-Christi-Mysticum-Gedanke; S. 149–175: ALBERTO, Stefano: Begriff und Wesen der Kirche in der Entstehung der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium"; S. 176–203: HERNOGA, Josef: Offene Fragen in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Priestertum; S. 204–222: HARRER, Willibald: Schreiben der deutschen Bischöfe über den priesterlichen Dienst vom 24. September 1992; S. 223–246: HAUSMANN, Franz Josef: „Ich bin ein Sucher . . . zu allem was mehr ist." Überlegungen zur Sakramentenpastoral; S. 247–258: GÓZDZ, Krzysztof: Die anthropologische Krise und ihre Lösung durch den Personalismus; S. 259–275: WOLITZ, Ulrike: Die purpurrote Kordelschnur. Ein zeitloses Gottesspiel bei Silja Walter; S. 276–284: *Bibliographie Michael Seybold*

Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie. [Hermann Pius Siller dem Praktiker theologischer Handlungstheorie zum 65. Geburtstag], hg. v. Edmund Arens. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. 197 S., kart DM 39,80 ISBN: 3-534-11698-4: S. 6–28: DORMEYER, Detlev: Handlungstheoretische Hermeneutik biblischer Texte; S. 29–48: ARENS, Edmund: Leitlinien einer handlungstheoretischen Christologie; S. 49–68: KNAPP, Markus: Trinitätslehre und Handlungstheorie; S. 69–88: ZIRKER, Hans: Die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft; S. 89–109: LESCH, Walter: Theologische Ethik als Handlungstheorie; S. 110–130: ZERFASS, Rolf: Gottesdienstliches Handeln; S. 131–149: STEINKAMP, Hermann: Diakonisches Handeln; S. 150–163: COLLET, Giancarlo: Missionarisches Handeln; S. 164–184: METTE, Norbert: (Religions-)Pädagogisches Handeln; S. 185–189: Literatur zum Thema ‚Theologische Handlungstheorie'

Judentum – Ausblicke und Einsichten. Festgabe für Kurt Schubert zum siebzigsten Geburtstag, hg. v. Johann Maier / Günter Stemberger / Clemens Thoma. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 334 S. (Judentum und Umwelt, 43), kart DM 89,00 ISBN: 3-631-45671-9: S. 9–12: THOMA, Clemens: Kurt Schubert: Initiator der Judaistik im deutschsprachigen und christlichen Raum; S. 13–21: Bibliographie von Kurt Schubert; S. 23–51: BAUMBACH, Günther: Schriftstellerische Tendenzen und historische Verwertbarkeit der Essenerdarstellung des Josephus; S. 53–79: LANGER, Gerhard: Zur jüdisch-christlichen Bibelauslegung in den ersten Jahrhunderten. Das Problem des Geschichtsverständnisses am Beispiel von Ez 16; S. 81–114: STEMBERGER, Günter: Zwangstaufen von Juden im 4. bis 7. Jahrhundert – Mythos oder Wirklichkeit; S. 115–133: THOMA, Clemens: Die Weltvölker im Urteil rabbinischer Gleichniserzähler; S. 135–184: MAIER, Johann: Das christliche Edom/Rom als heilsgeschichtliche Größe in jüdischen Texten des Früh- und Hochmittelalters; S. 185–200: ROMERO, Elena: Relatos en lengua sefardí sobre el rey Salomón; S. 201–208: AVENARY, Hanoch: Transformation ursprünglicher Ideen: Die Glocken am hohenpriesterlichen Gewand; S. 209–251: BÖRNER-KLEIN, Dagmar: Das Buch des Bundes. Josef Qimchis Diskussion zwischen einem Gläubigen und einem Ungläubigen; S. 253–267: TAMANI, Giuliano: Manoscritti ebraici con miniature non ebraiche; S. 269–299: KOGMAN-APPEL, Karin: Die Modelle des Exoduszyklus der goldenen Haggada (London, British Library, Add. 27210); S. 301–319: DETHLOFF, Klaus: Wie Herzl verstanden werden wollte. Die Bedeutung der Jurisprudenz für den politischen Zionismus; S. 321–334: WEINZIERL, Erika: Elisabeth Steiner, geb. Lindenfeld. Das Schicksal einer burgenländischen Jüdin im 20. Jahrhundert

En Kai Pléthos. Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag, hg. v. Ludwig Hagemann / Reinhold Glei. – Würzburg / Altenberge: Echter / Oros 1993 (Religionswissenschaftliche Studien, 30) ISBN: 3-429-01554-5 / 3-89375-085-1: S. 15–21: GESTRICH, Helmut: Zugänge zu Nikolaus von Kues. Aufgaben und Wirkungsweise der Cusanus-Gesellschaft; S. 25–55: BORMANN-KRANZ, Diana: Nikolaus von Kues. Interpretation der bisher unbekannten Zweitfassung des 12. Kapitels im Complementum theologicum; S. 56–76: BREDOW, Gerda von: Nachdenken mit Nikolaus von Kues über das Wesen der Freiheit; S. 77–99: HALLAUER, Hermann: Nikolaus von Kues und die Visitation der Abtei Sonnenburg im Jahre 1455; S. 100–120: MEUTHEN, Edith: Nikolaus von Kues und Dionysius der Kartäuser; S. 121–160: RIEMANN, Heide Dorothea: „De cognoscendo deum." Die Entstehungsgeschichte eines Traktates des Bernhard von Waging zum Mystikerstreit des 15. Jahrhunderts; S. 161–173: SANTINELLO, Giovanni: Novita nel pensiero del tardo Cusano; S. 174–210: SENGER, Hans Gerhard: Überlegungen zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues; S. 211–238: SCHNARR, Hermann: Beobachtungen zu einem unveröffentlichten Predigt-Text des Nikolaus von Kues; S. 239–248: STALLMACH, Josef: Das Problem des Unendlichen im Denken des Cusanus; S. 251–270: BAUER, Martin: Zur skotistischen Lehre der futura contingentia. Die Kommentierung von Perihermeneias I 9 durch Antonius Andreae; S. 271–283: COLOMER, Eusebio: Fides und Ratio bei Raimund Lull; S. 284–311: KREMER, Klaus: Plotin (204–270). Nur ein Mystiker? Oder auch ein Metaphysiker?; S. 312–317: NESSELRATH, Heinz Günther: Menippos in der Unterwelt, oder: Eine Doppelfassung in Lukians *Nekyomanteia*?; S. 318–338: GLEI, Reinhold: Verborum vim interpretari? Ciceros Behandlung des Kontingenzproblems in ‚De Fato'; S. 339–373: HALFWASSEN, Jens: Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons „Parmenides"; S. 377–393: HAGEMANN, Ludwig: Disput um die Menschenrechte. Islamische Perspektiven; S. 394–405: KHOURY, Adel Theodor: Theologisches Streitgespräch zwischen Râzî und einem Christen; S. 406–426: PULSFORT, Ernst: Der Hinduismus und der Universalitätsanspruch der Menschenrechte; S. 429–432: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Karl Bormann

Bibelwissenschaft

KRAUSS, Heinrich: Geflügelte Bibelworte. Das Lexion biblischer Redensarten. – München: C. H. Beck 1993. 276 S., geb DM 38,00 ISBN: 3-406-37730-0

Bib 74, 1993, S. 1–26: MENKEN, M. J. J.: John 6,51c–58: Eucharist or Christology?; S. 27–44: REISER, M.: Bürgerliches Christentum in den Pastoralbriefen?; S. 45–59: KILGALLEN, J. J.: The Return of the Unclean Spirit (Luke 11,24–26); S. 60–70: WILLIS, J.T.: Historical Issues in Isaiah 22,15–25; S. 71–82: PRINSLOO, W. S.: Psalm 116: Disconnected Text or Symmetrical Whole?; S. 83–96: BYRNE, B.: „Rather Boldly" (Rom 15,15): Paul's Prophetic Bid to Win the Allegiance of the Christians in Rome; S. 97–111: CLAUDEL, G.: Davies-Allison et le retour de Matthieu;

RB 100, 1993, S. 5–40: NODET, É. O.P.: Flavius Josèphe: Creation et histoire; S. 41–53: MANFREDI, S.: Il deserto come via: Ancora una nuova proposta di lettura per Ger 4,11–12a; S. 54–75: HENNE, P. O.P.: La datation du *Canon* de Muratori; S. 76–115: LEVINE, B. A. / TARRAGON, J.-M. O.P.: The King Proclaims the Day: Ugaritic Rites for the Vintage (*KTU* 1.41//1.87);

Bibel in jüdischer und christlicher Tradition. Festschrift für Johann Maier zum 60. Geburtstag, hg. v. Helmut Merklein / Karlheinz Müller / Günter Stemberger. – Frankfurt a. Main: Anton Hain 1993. 569 S. (Athenäums Monografien: Theologie; Bonner Biblische Beiträge, 88), geb DM 124,00 ISBN: 3-445-09151-X: S. 13–32: SACCHI, Paolo: Ideologia e varianti della tradizione ebraica: Deut 27,4 e Is 52,14; S. 33–55: SCHREINER, Josef: Thora in griechischem Gewand: Dekalog und Bundesbuch (Ex 20–30); S. 56–65: MI-

LETTO, Gianfranco: Die „Hebraica Veritas" in S. Hieronymus; S. 66–77: HOSSFELD, Frank-Lothar: Bund und Tora in den Psalmen; S. 78–85: ROFÉ, Alexander: The Piety of the Torah-Disciples at the Winding-up of the Hebrew Bible: Josh 1:8; Ps 1:2; Isa 59:21; S. 87–96: FABRY, Heinz-Josef: Schriftverständnis und Schriftauslegung der Qumran-Essener; S. 97–120: BROOKE, George: Torah in the Qumran Scrolls; S. 121–136: MERKLEIN, Helmut: „Nicht aus Werken des Gesetzes ..." Eine Auslegung von Gal 2,15–21; S. 137–156: RUDOLPH, Kurt: Zum Verständnis jüdisch-biblischer Texte in der gnostischen Literatur, vornehmlich aus Nag Hammadi; S. 157–176: MÜLLER, Karlheinz: Die hebräische Sprache der Halacha als Textur der Schöpfung; S. 177–191: KRAUS-REGGIANI, Clara: L'uso della Scrittura in Filone di Alessandria; S. 192–211: NEUSNER, Jacob: The Role of Scripture in the Torah – Is Judaism a „Biblical Religion"?; S. 212–225: STEMBERGER, Günter: Zum Verständnis der Schrift im rabbinischen Judentum; S. 226–242: BEKKUM, Wout Jac. van: Zur Verwendung der Bibel im klassischen Pijjut; S. 245–258: BUSI, Giulio: Committenti e Copisti di codici ebraici biblici tra Due e Trecento; S. 259–274: TAMANI, Giuliano: Le prime edizioni della Bibbia ebraica; S. 275–298: DÍEZ MERINO, Louis: La triple Recensión del Targum a los Profetas; S. 299–324: TIMM, Erika: Formen der Bibelvermittlung im älteren Jiddisch; S. 325–344: KNOCH, Otto: Die Prinzipien der deutschen Einheitsübersetzung; S. 345–367: KASSÜHLKE, Rudolf / LANGE, Joachim: Was soll eine Bibelübersetzung leisten?; S. 369–388: VALLE, Carlos del: El Sefer ha-Yesod de Abraham Ibn 'Esra; S. 389–405: CHIESA, Bruno: Il Caraismo a la Scrittura; S. 406–416: MUTIUS, Hans-Georg von: David Kimchis Exegese von Hosea 2,1–3; S. 417–440: OEVERMANN, Susanne: Im Bauch des Fisches. Das biblische Buch Jonah und Sefer Jonê; S. 441–454: HOLLENDER, Elisabeth: Zur Verwendung von Bibel im ashkenasischen Pijjut; S. 455–477: KÜNZEL, Hannelore: Die Torah in der mittelalterlichen Buchmalerei; S. 479–517: LOTTER, Friedrich: Das Prinzip der „Hebraica Veritas" und die heilsgeschichtliche Rolle Israels bei den frühen Zisterziensern; S. 518–534: SCHREINER, Stefan: Der Dekalog in Ibn Kathir's *Qisas al-anbiyâ*; S. 535–553: BAUMBACH, Günther: Bedeutung und Deutung der Heiligen Schrift in deutschen kirchlichen Verlautbarungen zum christlich-jüdischen Gespräch seit 1950; S. 555–569: Bibliographie von Johann Maier

HANSON, Paul D.: Das berufene Volk. Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel. Übersetzt von Maria Fischer. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993. (The People Called. The Growth of Community in the Bible, 1986) XIV, 561 S., kart DM 88,00 ISBN: 3-7887-1358-5

GASSMANN, Lothar: Das anthroposophische Bibelverständnis. Eine kritische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der exegetischen Veröffentlichungen von Rudolf Steiner, Friedrich Rittelmeyer, Emil Bock und Rudolf Frieling. – Wuppertal: Brockhaus 1991. 267 S. (Theologische Verlagsgemeinschaft Monographien und Studienbücher, 383) ISBN: 3-417-29383-9 (Tübingen, Univ., Diss., 1992)

Altes Testament

SEIDEL, Hans Werner: Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie seit der Jahrhundertwende, hg. v. Christoph Dohmen. – Frankfurt a.M.: Anton Hain 1993. 357 S. (Athenäums Monografien: Theologie, Bonner Biblische Beiträge, 86), geb DM 98,00 ISBN: 3-445-09149-8

WONNEBERGER, Reinhard: Redaktion. Studien zur Textfortschreibung im Alten Testament, entwickelt am Beispiel der Samuel-Überlieferung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. XVI, 377 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 156), geb DM 128,00 ISBN: 3-525-53837-5 (Mainz, Univ., Habil.-Schr., 1991)

BECKER, Joachim: Grundzüge einer Hermeneutik des Alten Testaments. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 129 S., kart DM 45,00 ISBN: 3-631-45909-2

BOORER, Suzanne: The Promise of the Land as Oath. A Key to the Formation of the Pentateuch. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1992. XV, 470 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 205), Ln DM 184,00 ISBN: 3-11-013505-1

LEVIN, Christoph: Der Jahwist. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 456 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 157), kart DM 88,00 ISBN: 3-525-53839-1 (Göttingen, Univ., Habil.-Schr.)

Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis. Darstellung der Rezeption des Buches Genesis in Mischna und Talmud unter Angabe Targumischer und Midraschischer Paralleltexte. Zusammengestellt, übersetzt und kommentiert v. Dirk U. Rottzoll. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. X, 539 S. (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, 14), Ln DM 198,00 ISBN: 3-11-014231-7

REUTER, Eleonore: Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12. – Frankfurt a.M.: Anton Hain 1993. 300 S (Athenäums Monographien: Theologie; Bonner Bilblische Beiträge, 87), geb DM 78,00 ISBN: 3-445-09150-1 (Bonn, Univ., Diss., 1991/92)

MATHIAS, Dietmar: Die Geschichtstheologie der Geschichtssummarien in den Psalmen. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 297 S. (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, 35), kart DM 74,00 ISBN: 3-631-44223-8 (Leipzig, Univ., Habil.-Schr., 1989)

REMUS, Martin: Menschenbildvorstellungen im Ijob-Buch. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 132 S. (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, 21), kart DM 45,00 ISBN: 3-631-42465-5

SCHWENK-BRESSLER, Udo: Sapientia Salomonis als ein Beispiel frühjüdischer Textauslegung. Die Auslegung des Buches Genesis, Exodus 1–15 und Teilen der Wüstentradition in Sap 10–19. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 361 S. (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, 32), kart DM 89,00 ISBN: 3-631-44865-1 (München, Univ., Diss., 1991)

STREIBERT, Christian: Schöpfung bei Deuterojesaja und in der Priesterschrift. Eine vergleichende Untersuchung zu Inhalt und Funktion schöpfungstheologischer Aussagen in exilisch-nachexilischer Zeit. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 200 S. (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, 8), kart DM 59,00 ISBN: 3-8204-9809-5

VIEWEGER, Dieter: Die literarischen Beziehungen zwischen den Büchern Jeremia und Ezechiel. – Frankfurt, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang 1993. V, 220 S. (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, 26), kart DM 63,00 ISBN: 3-631-40725-4 (Leipzig, Univ., Diss., 1989)

NOGALSKI, James: Literary Precursors to the Book of the Twelve. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1993. IX, 300 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 217), geb DM 138,00 ISBN: 3-11-013702-X (Zürich, Univ., Diss., 1991)

NOGALSKI, James: Redactional Processes in the Book of the Twelve. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1993. IX, 300 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 218), geb DM 138,00 ISBN: 3-11-013767-4 (Zürich, Univ., Diss., 1991)

WILLI-PLEIN, Ina: Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1993. 172 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 153), kart DM 39,80 ISBN: 3-460-04531-0

STECK, Odil Hannes: Das apokryphe Baruchbuch. Studien zu Rezeption und Konzentration „kanonischer" Überlieferung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. VIII, 340 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 160), geb DM 114,00 ISBN: 3-525-53842-1

BUBER, Martin: Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden. – Gerlingen: Lambert Schneider 1993. (2., durchges. und um Register erw. Aufl.) XL, 839 S. (bibliotheca judaica), geb DM 98,00 ISBN: 3-7953-0406-7

NEUSNER, Jacob: How Judaism reads the Torah. I: How Judaism reads the Ten Commandments. An Anthology of the Mekhilta Attributed to R. Ishmael / II: „You Shall Love Your Neighbor as Yourself": How Judism Defines the Convenant to Be a Holy People. An Anthology of Sifra to Leviticus. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 214 S. (Judentum und Umwelt / Realms of Judaism, 41), geb DM 68,00 ISBN: 3-631-45640-9

NEUSNER, Jacob: How Judaism reads the Torah, III: Wayward Women in the Wilderness. An Anthology of Sifré to Numbers / IV: „I deal Death and I Give Life." How Classical Judaism Confronts Holocaust. An Anthology of Sifré to Deuteronomy. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 217 S. (Judentum und Umwelt / Realms of Judaism, 42), geb DM 69,00 ISBN: 3-631-45641-7

NEUSNER, Jacob: Classical Judaism: Torah, Learning, Virtue. An Anthology of the Mishnah, Talmud, and Midrash. Volume One: Torah. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 258 S. (Judentum und Umwelt / Realms of Judaism, 36), geb DM 79,00 ISBN: 3-631-45061-3

NEBE, Gerhard Wilhelm: Text und Sprache der hebräischen Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 429 S. (Heidelberger Orientalistische Studien, 25), kart DM 98,00 ISBN: 3-631-44889-9 (Heidelberg, Univ., Diss., 1991)

Neues Testament

GEMÜNDEN, Petra von: Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung. – Freiburg (Schweiz) / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1993. XI, 541 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 18), geb DM 155,00 ISBN: 3-7278-0741-5 / 3-525-53919-3 (Heidelberg, Univ, Diss., 1989)

LIEBERS, Reinhold: „Wie geschrieben steht." Studien zu einer besonderen Art frühchristlichen Schriftbezuges. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1993. VIII, 445 S., Ln DM 178,00 ISBN: 3-11-013859-X

EBERSOHN, Michael: Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition. – Marburg: N. G. Elwert 1993. 280 S. (Marburger Theologische Studien, 37), kart DM 58,00 ISBN: 3-7708-1011-2 (Marburg, Univ., Diss., 1992)

SUNG, Chong-Hyon: Vergebung der Sünden. Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. XIV, 342 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/57), kart DM 98,00 ISBN: 3-16-146182-7 (Tübingen, Univ., Diss., 1984)

TISERA, Guido: Universalism according to the Gospel of Matthew. – Frankfurt: Peter Lang 1993. XIV, 389 S. (European University Studies, Series 23, Theology, 482), kart DM 98,00 ISBN: 3-631-46216-6 (Rom, Univ., Diss., 1992)

OYEN, Geert van: De studie van de Marcusredactie in de twintigste eeuw. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1993. 397 S. (Studiorum Novi Testamenti Auxilia, 18), kart bfr 2.300 ISBN: 90-6186-564-6 / 90-6831-533-1

BROADHEAD, E. K.: Teaching with Authority. Miracles and Christology in the Gospel of Mark. – Sheffield: JSOT Press 1992. 235 S. (Journal for the Study of the New Testament, Suppl. Series, 74) ISBN: 1-85075-366-0

SCHÜRMANN, Heinz: Das Lukasevangelium. Zweiter Teil. Erste Folge: Kommentar zu Kapitel 9,51–11,54. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. XXIV,

360 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, III,2/1), geb DM 95,00 ISBN: 3-451-21858-5

Crump, David Michael: Jesus the Intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1992. XIV, 295 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/49), kart DM 128,00 ISBN: 3-16-145821-4

Hee-Song, Kim: Die Geisttaufe des Messias. Eine kompositionsgeschichtliche Untersuchung zu einem Leitmotiv des lukanischen Doppelwerks. Ein Beitrag zur Theologie und Intention des Lukas. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 266 S. (Studien zur klassischen Philologie, 81), kart DM 74,00 ISBN: 3-631-45484-8 (Heidelberg, Univ., Diss., 1992)

Reinmuth, Eckart: Pseudo-Philo und Lukas. Studien zum Liber Antiquitatum Biblicarum und seiner Bedeutung für die Interpretation des lukanischen Doppelwerks. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XI, 284 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 74), geb DM 198,00 ISBN: 3-16-146174-6 (Jena, Univ., Habil.-Schr., 1993)

Hengel, Martin: Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse v. Jörg Frey. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. XIII, 485 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 67), geb DM 168,00 ISBN: 3-16-145836-2

Augenstein, Jörg: Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1993. 205 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 134), kart DM 79,00 ISBN: 3-17-012687-3 (Heidelberg, Univ., Diss., 1992)

Bergmann, Thomas: Q auf dem Prüfstand. Die Zuordnung des Mt/Lk-Stoffes zu Q am Beispiel der Bergpredigt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 319 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 158), geb DM 112,00 ISBN: 3-525-53840-5

Lukasz, Czeslaw: Evangelizzazione e conflitto. Indagine sulla coerenza letteraria e tematica della pericope di Cornelio (Atti 10,1–11,18). – Frankfurt: Peter Lang 1993. 300 S. (Europäische Hochschulschriften, 23, Theologie, 484), kart DM 89,00 ISBN: 3-631-46161-5 (Rom, Päpstliches Bibelinst., Diss., 1992)

Meeks, Wayne A.: Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden. Aus dem amerikanischen Englisch übersetzt v. Sieglinde Denzel und Susanne Naumann. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993. (The first urban Christians, 1983) 454 S., kart DM 148,00 ISBN: 3-579-01824-8

Zeller, Dieter: Charis bei Philon und Paulus. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990. 215 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 142), kart DM 39,80 ISBN: 3-460-04421-7

Tarocchi, Stefano: Il dio longanime. La longanimità nell'epistolario paolino. – Bologna: Edizioni Dehoniane 1993. 176 S. (Associazione Biblica Italiana, Supplementi alla Rivista Biblica, 28), kart Lit 24.000 ISBN: 88-10-30216-8

Theobald, Michael: Römerbrief. Kapitel 1–11. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1992. 319 S. (Stuttgarter Kleiner Kommentar, Neues Testament 6/1), kart DM 26,80 ISBN: 3-460-15361-X

Theobald, Michael: Römerbrief. Kapitel 12–16. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1993. 272 S. (Stuttgarter Kleiner Kommentar, Neues Testament, 6/2), kart DM 26,80 ISBN: 3-460-15362-8

Betz, Hans Dieter: 2. Korinther 8 und 9. Ein Kommentar zu zwei Verwaltungsbriefen des Apostels Paulus. Aus dem amerik. Englisch übers. und für die deutsche Ausgabe redaktionell bearb. v. Sibylle Ann. – Gütersloh: Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1993. (2 Corinthians 8 and 9, 1985) VIII, 301 S., kart DM 128,00 ISBN: 3-579-01821-3

Grässer, Erich: Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief. Zum 65. Geburtstag mit einer Bibliographie des Verfassers, hg. v. Martin Evang / Otto Merk. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1992. VIII, 367 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 65), Ln DM 158,00 ISBN: 3-11-013669-4: S. 1–99: Der Hebräerbrief [diverse Aufsätze] 1938–1963; S. 100–128: Der historische Jesus im Hebräerbrief; S. 129–142: Das Heil als Wort. Exegetische Erwägungen zu Hebr 2,1–4; S. 143–145: Zur Christologie des Hebräerbriefes. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Braun; S. 155–165: Beobachtungen zum Menschensohn in Hebr 2,6; S. 166–180: Rechtfertigung im Hebräerbrief; S. 181–200: Die Heilsbedeutung des Todes Jesu in Hebräer 2,14–18; S. 201–212: Exegese nach Auschwitz? Kritische Anmerkungen zur hermeneutischen Bedeutung des Holocaust am Beispiel von Hebräer 11; S. 213–230: Der Gemeindevorsteher im Hebräerbrief; S. 231–250: Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes; S. 251–264: „Wir haben hier keine bleibende Stadt" (Hebr 13,14). Erwägungen zur christlichen Existenz zwischen den Zeiten; S. 265–294: Neue Kommentare zum Hebräerbrief; S. 295–317: Drei Predigtmeditationen; S. 318–336: Bibliographie Erich Grässer

Schürmann, Heinz: Jesus – Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge, hg. v. Klaus Scholtissek. – Paderborn: Bonifatius 1994. 456 S., kart DM 49,80 ISBN: 3-87088-773-7

Läpple, Alfred: Kindheitsgeschichte Jesu. Kanonische und außerkanonische Überlieferungen. – Schwerte: Katholische Akademie Schwerte 1993. 106 S. (Akademie-Vorträge, 39), kart DM 15,00 ISBN: 3-927382-10-8

Twelftree, Graham H.: Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. VIII, 281 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/54), kart DM 98,00 ISBN: 3-16-145959-8

Mussner, Franz: Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament. Mit einem Geleitwort von Joseph Cardinal Ratzinger. – St. Ottilien: EOS 1993. 156 S., kart DM 14,00 ISBN: 3-88096-717-2

Trevijano Etcheverria, R.: La conversión de la Escatología en Protología (Ev-Tom log. 18, 19, 24, 49 y 50) – Salm 40, 1993, S. 133–163

Meiser, Martin: Paul Althaus als Neutestamentler. Eine Untersuchung der Werke, Briefe unveröffentlichten Manuskripte und Randbemerkungen. – Stuttgart: Calwer 1993. XVII, 455 S. (Theologische Monographien, Reihe A: Bibelwissenschaften, 15), kart DM 118,00 ISBN: 3-7668-0745-5 (Erlangen, Nürnberg, Univ., Diss., 1991/92)

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-79199 Kirchzarten; Dr. Beate Ego, Philosophenweg 11, D-72076 Tübingen; Prof. DDr. Johannes Floß, TH Aachen, FB 7, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen; Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, Phil.-Theol. Hochschule der Redemptoristen Waldstr. 9, D-53760 Hennef; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, FB 1, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster; Dr. Marianne Heimbach-Steins, Südstr. 83, D-48153 Münster; Dr. Andreas Holzem, Sem. für Mittl. u. Neuere Kirchengeschichte, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Benedikt Kranemann, Aegidiistr. 23 D-48143 Münster; PD. Dr. Reinhard G. Kratz, Eidmannstr. 59, CH-8032 Zürich; Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Buchenhüll 26, D-85072 Eichstätt; Dr. Christof Müller, Alter Wetzlarer Weg 80, D-35392 Gießen; Prof. Dr. Manfred Oeming, Ev.-Theol. Fakultät, Saarstr. 21, D-55029 Mainz; Dr. Georg Pfleiderer, Palmstr. 2, D-80469 München; Dr. Werner Promper, Crapaurue, 71 – Bte 4, B-4800 Verviers; Dr. Ferdinand Prostmeier, Univ. Regensburg, Kath.-Theol. Fakultät, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg; Prof. Dr. Arno Schilson, Buchenweg 9, D-55128 Mainz; Dr. Ferdinand Schumacher, Waldeyerstr. 41, D-48149 Münster; Lic. iur. can. Stefan Schweer, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Doz. Dr. Gerhard Sellin, Süderdiek 24, D-26125 Oldenburg; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Diekbree 62, D-48157 Münster; Prof. Dr. Franz Georg Untergaßmair, Univ. Vechta, Fb. Kath. Theol., Postfach 15 53, D-49364 Vechta; Prof. Dr. Samuel Vollenweider, Humboldtstr. 31, CH-3013 Bern; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Summerland 20, D-49090 Osnabrück; Dr. Myriam Wijlens, Hermann-Hesse-Str. 20, D-48161 Münster-Nienberge; Prof. Dr. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D 48143 Münster

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

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postanschrift: 48135 Münster.

Bezugspreise	Einzelhefte	Jahresabonnement	Studenten-Abonnement	Im Inland jeweils
Jeweils zuzüglich Porto	DM 34,– / öS 272,– / sFr 34,–	DM 178,– / öS 1424,– / sFr 178,–	DM 142,40 / öS 1140,– / sFr 142,40	7 % MwSt. inkl.

© 1994 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, 1994

ISSN 0040-568X

ASCHENDORFF
VERLAG

Spanische Forschungen

Sylvaine Hänsel

Der spanische Humanist Benito Arias Montano (1527–1598) und die Kunst

Benito Arias Montano, umfassend gebildeter und interessierter Humanist aus Sevilla, war als Gelehrter im Dienst Philipp II. mit kirchlichen, wissenschaftlichen und politischen Aufgaben betraut. Sein Werk belegt in vielfältiger Weise, daß Kunst und die Auseinandersetzung mit Kunst ein entscheidender Bereich seiner Arbeit war: So trat er nicht nur als Programmautor von Titelblättern, Schaubildern, Stichserien und Illustrationen hervor, sondern war an der Konzeption des berühmten Standbilds des Herzogs von Alba beteiligt, verfaßte Verse, war für die Ausstattung der Bibliothek des Escorial zuständig, trat als Kunstsammler hervor und war mit bedeutenden Künstlern befreundet.

In ihrer Arbeit über die Beziehung Montanos zur Kunst erfaßt Sylvaine Hänsel auf der Grundlage umfangreicher Quellenstudien so vollständig wie möglich Montanos Ansichten und Aktivitäten auf dem Gebiet der Kunst. Welche Funktion haben seine künstlerischen Arbeiten in den verschiedenen Teilen seines Gesamtwerkes? Welchen Einflüssen unterlag Montano, welche Einflüsse übte er aus? Die Arbeit zeichnet die Entwicklungslinien von Montanos Schaffen durch ausführliche Werkinterpretationen nach und bestimmt Montanos Position im Kontext humanistischer und gegenreformatorischer Strömungen. Ausführliche Bilddokumentationen illustrieren die Studie.

So entsteht das exemplarische Bild eines gelehrten spanischen Kunstkenners des 16. Jahrhunderts, das Einblick in die zeitgenössische Kunstszene gibt.

1991, IV und 220 Seiten, 385 Abb. auf Tafeln, Leinen,
DM 198,– / öS 1584,– / sFr 198,–
ISBN 3-402-05826-X

Spanische Forschungen der Görresgesellschaft
Zweite Reihe, 25. Band

José García Pelegrín

Studien zum Hochadel der Königreiche Leon und Kastilien im Hochmittelalter

Die Kenntnis von Adelsgenealogien ist gerade für die Geschichte Kastiliens von besonderer Bedeutung, da der verfassungsrechtliche Status der Grafschaft gegenüber dem Herrscherhaus von der sozialen Struktur der Grafenfamilien abhing. Durch die Analyse der Adelsstruktur sucht Pelegrín den „alten Adel", der in der wegweisenden Studie von Salvador de Moxo für das beginnende 13. Jahrhundert bestimmt ist, vom „Uradel" abzugrenzen. Die Studie umfaßt den Zeitraum vom 10. bis zum beginnenden 13. Jahrhundert.

Pelegrín untersucht dafür ausgewählte Familien des leonisch-kastilischen Hochadels. Er wertet Diplome und Urkunden aus und nimmt Einblick in die sich verändernden Einflußbereiche. Aus bestimmten Angaben der Quellen – etwa über Familienzusammengehörigkeiten, die Führung des Titels, Wahl eines gemeinsamen Namens für die Familien, die Ausübung von Hofämtern oder Erbfolgen innerhalb der Geschlechter – läßt sich die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Schichten des Adels erschließen. Pelegrín fragt nach der Kontinuität von Herrschaftsgeschlechtern in einem bestimmten Gebiet und analysiert die Verbindung der Familien zum Königshaus. Durch seine Analyse kann er den Übergang von einem alten zu einem neuen, unabhängigen Adelstypus in Spanien zwischen dem 10. und beginnenden 13. Jahrhundert aufweisen. Der Anhang präsentiert genealogische Tafeln der untersuchten Grafengeschlechter.

1991, 204 Seiten, Leinen,
DM 57,– / öS 456,– / sFr 57,– · ISBN 3-402-05827-8

Spanische Forschungen der Görresgesellschaft
Zweite Reihe, 26. Band

ASCHENDORFF
VERLAG

der Görresgesellschaft

Angelus H. Johansen

Die Bevölkerung Kastiliens und ihre räumliche Verteilung im 16. Jahrhundert

Methodische Studie unter Berücksichtigung demographischer, geographischer, quellenkundlicher und statistischer Aspekte.

Mit diesem Werk erarbeitet Johansen wegweisende Verfahren und Ergebnisse für Studien zur historischen Demographie. Der Schwierigkeit, die in der Lückenhaftigkeit und Fehlerhaftigkeit des zur Verfügung stehenden Zahlenmaterials besteht, begegnet Johansen durch umfangreiche Rahmenanalysen und Vorarbeiten. Dabei bedient er sich geographischer, statistischer, verwaltungswissenschaftlicher und vor allen Dingen auch kartographischer Verfahren, um die in den Quellen genannten Orte und Grenzverläufe lokalisieren zu können. Erst auf dieser Grundlage erlaubt die Auswertung der Quellen Aussagen, die die historische Realität annähernd erfassen.

Johansen leitet seine Arbeit mit einem Abriß zur politischen und institutionellen Geschichte Kastiliens ein und entwickelt aus der Besprechung vorausgehender Forschungen sein methodisches Vorgehen. Die ausführliche Beschreibung der Quellen verknüpft er mit Erläuterung der Bearbeitungsprobleme. Anschließend werden die räumlichen Bezüge der Quellenangaben mittels der eigens entwickelten Kartenserien herausgearbeitet; für zwei exemplarische Untersuchungsräume – die Estremadura und Neukastilien – stellt er die Ergebnisse ausführlich dar. Kritische Fragen nach der Tragfähigkeit der Untersuchung bilden den Schluß der Studie, die mit umfangreichen tabellarischen Datensammlungen dokumentiert ist.

1992, XII und 539 Seiten, Leinen,
DM 168,– / öS 1344,– / sFr 168,–
ISBN 3-402-05828-6

Spanische Forschungen der Görresgesellschaft
Zweite Reihe, 27. Band

Bernd Schwenk

Calatrava – Entstehung und Frühgeschichte eines span. Ritterordens zisterziensischer Observanz

In diesem Buch wird die Frühgeschichte des Calatravaordens in ihren vielfältigen Aspekten untersucht. Die Entstehung eines Militärinstituts zisterziensischer Wurzel in der Mancha ist das Ergebnis einer eher zufälligen Initiative des tatkräftigen Gründers Raimund, Abt von Fitero, in der politisch-militärischen Krise des Königreiches Kastilien (Herbst 1157). Die Angliederung der Rittertruppe und ihre spätere Affiliation an den Zisterzienserorden werden vornehmlich auf die juristischen Schwierigkeiten der Laienkrieger zurückgeführt, ihr Haupthaus bzw. die ganze Organisation gegen die Ansprüche Dritter zu verteidigen.

Breiten Raum nehmen die Vergleiche der Regeln und des Verwaltungsaufbaus mit denen anderer Orden ein. Die Besonderheit wird in einer an das zisterziensische Ideal angenäherten Strenge der Lebensführung bei gleichzeitiger Verwandtschaft mit benediktinischen Strukturen, die sich militärischer Effizienz besser anpassen, gesehen.

Die Beziehungen zu den anderen politischen Faktoren der Iberischen Halbinsel – Krone und Adel Kastiliens, Krone von Aragon – werden eingehend behandelt; es entsteht dabei ein differenziertes Bild von Calatrava als einem wichtigen Faktor der Reconquista. Behauptung der Selbstständigkeit und Funktionalisierung im Dienst politischer Mächte sind die Pole, zwischen denen sich das Geschick Calatravas abspielt.

Am Schluß wird die Geschichte des Calatravaordens in die Kreuzzugsbewegung (bis in die Zeit der Konquistadoren) eingeordnet.

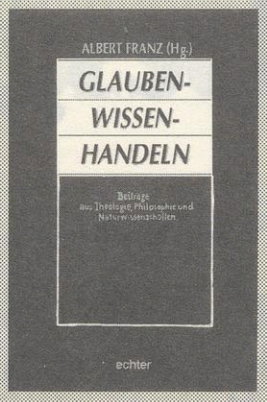
1992, 618 Seiten, 2 Karten als Beilage, Leinen,
DM 160,– / öS 1280,– / sFr 160,–
ISBN 3-402-05829-4

Spanische Forschungen der Görresgesellschaft
Zweite Reihe, 28. Band

Theologische Neuerscheinungen

Beiträge zur Aktualität Karl Rahners zehn Jahre nach seinem Tod.
120 Seiten. Broschur.
DM 22,80 / ÖS 178,– / SFr. 23.80.
ISBN 3-429-01581-2.





Theologische, philosophische und naturwissenschaftliche Beiträge zum Verhältnis von Glauben, Wissen und Handeln. Festschrift zu Ehren von Philipp Kaiser, Eichstätt.
Ca. 400 Seiten. Broschur.
Ca. 10 Schwarzweißabbildungen.
Ca. DM 58,– / ÖS 453,– / SFr. 58.–. ISBN 3-429-01579-0.

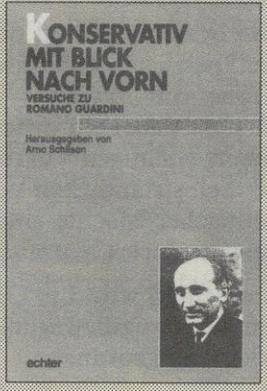
Studien zu Fragen der Gotteslehre, der Schöpfungslehre und der Ekklesiologie. Festschrift zum 65. Geburtstag von Alexandre Ganoczy.
240 Seiten. Broschur.
DM 39,– / ÖS 304,– / SFr. 39.–.
ISBN 3-429-01588-X.





Gesammelte Beiträge des Würzburger Diözesanbischofs zur Wiedergewinnung der verlorenen Einheit der Kirche.
288 Seiten. Broschur.
DM 48,– / ÖS 375,– / SFr. 48.–.
ISBN 3-429-01568-5.

Beiträge zur Rezeption und Auseinandersetzung mit dem facettenreichen Werk Romano Guardinis 25 Jahre nach seinem Tod.
176 Seiten. Broschur.
DM 34,– / ÖS 265,– / SFr. 35.–.
ISBN 3-429-01569-3.





Beiträge zu einer Moraltheologie, die aus dem Glauben lebt und interdisziplinär arbeitet. Festschrift für Bernhard Fraling zum 65. Geburtstag.
320 Seiten. Gebunden.
DM 58,– / ÖS 453,– / SFr. 58.–.
ISBN 3-429-01589-8.

echter

„echter"-Bücher erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler.

Einer ist euer Meister: Christus



Bischof Dr. Ernst Tewes
Predigten und geistliche Reden

ERICH WEWEL VERLAG

Herausgegeben von
Domdekan Gerhard Gruber,
Domdekan Fritz Bauer,
Professor Ehrenfried Schulz

Geb., Leinen mit Schutzumschlag
259 Seiten
DM 32,– / öS 250,– / sFr. 32,30
ISBN 3-87904-147-4

Am 4. Dezember 1993 vollendete Weihbischof Dr. Ernst Tewes sein 85. Lebensjahr. Achtzehn Jahre stand er der Seelsorgsregion München als Regionalbischof vor. Während der beiden Sedisvakanzen 1976/77 und 1982 trug er zudem die Letztverantwortung für die Ortskirche von München und Freising als deren Kapitularvikar.

Zu diesem Anlaß ist ein stattlicher Band mit Predigten und geistlichen Reden erschienen. Vielfältig sind die Gelegenheiten, zu denen ein Bischof das Wort ergreift. Diese Vielfalt will das vorliegende Buch repräsentieren. Predigten zum Herrenjahr finden sich ebenso wie Ansprachen zu Firmung, Diakon- und Priesterweihe. Viele Gläubige erreicht Bischof Tewes über die Medien Rundfunk und Tageszeitung; unvergessen sind seine Ansprachen zu zeitgeschichtlichen Themen. Worte, die an Klarheit nichts zu wünschen übriglassen, fand er z. B. zum 60jährigen Gedenken der Errichtung des KZ Dachau. Die Aufrichtigkeit und Schonungslosigkeit sind es, die seine Ansprachen und Predigten noch nach Jahren lesenswert machen.

ERICH WEWEL VERLAG
Anzinger Straße 15 · 81671 München

ASCHENDORFF
VERLAG

Hans-Joachim Ignatzi

Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung

Eine Untersuchung von Reformentwürfen im südlichen deutschen Sprachgebiet

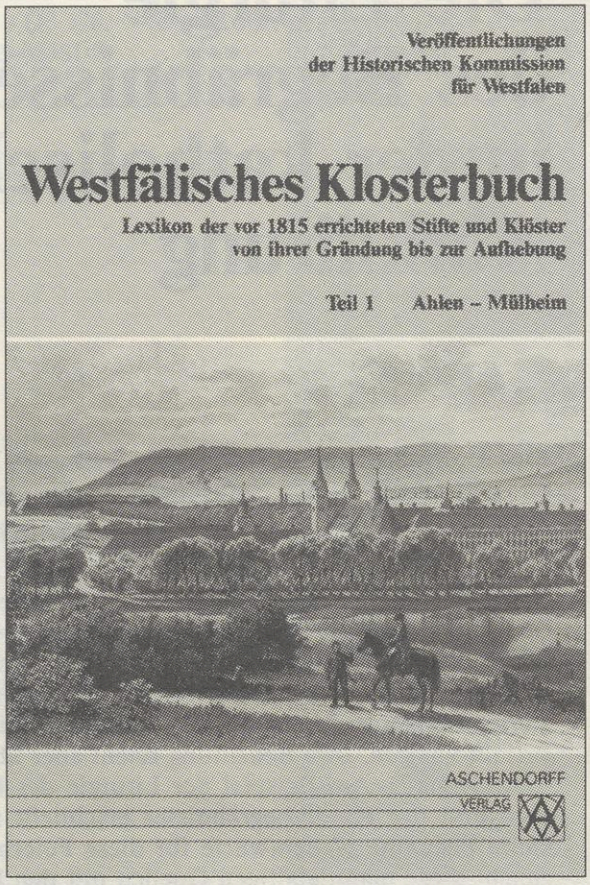
„Liturgieveränderung" ist *ein* charakteristisches Anliegen der Aufklärung sowohl im Protestantismus wie im Katholizismus. Diese Untersuchung liefert einen Baustein zur Liturgiegeschichte jener Zeit. Sie beschäftigt sich mit den nichtamtlichen Ritualien und Gottesdienstformularen, die in der Spätaufklärung von engagierten Seelsorgern im südlichen deutschen Sprachgebiet verfaßt wurden. Ihre Bedeutung reicht aber über diesen Raum hinaus. Am Beispiel der Liturgie des Erwachsenen- und des Kinderbegräbnisses erschließt sie bisher kaum bekannte Neuentwürfe für diese Feiern. Sie vergleicht diese mannigfaltigen Quellen mit den Diözesanritualien, mit dem Rituale Romanum sowie dem römischen Missale. Sie stellt die Reformtexte in den zeitgenössischen Kontext, wertet sie unter liturgie-theologischen Aspekten aus und untersucht ihre Wirkungsgeschichte. Denn charakteristische Züge der Reform gehen noch ein in die erneuerte Begräbnisfeier nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

1994, XL und 353 Seiten, kartoniert,
DM 98,– / öS 784,– / sFr 98,–
ISBN 3-402-04054-9

Band 75 der Reihe
Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen

ASCHENDORFF
VERLAG

Westfälisches Klosterbuch – Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster





In zwei Teilen. Herausgegeben von **Karl HENGST.** In diesem alphabetisch geordneten Handbuch wird zu jedem der mehr als 280 Klöster, Stifte, Propsteien und Domkapitel ein kurzer historischer Abriß, eine Übersicht über die archivalischen Quellen, ein knapper Überblick über die Bau- und Kunstgeschichte sowie ein Literaturverzeichnis geliefert. Für die Erarbeitung konnten rund 96 Mitarbeiter gewonnen werden, die nach einem einheitlichen Schema die einzelnen Artikel verfaßt haben.

Das Werk kann „als Handbuch, das den Interessierten schnell über die Geschichte eines Klosters informieren will, benutzt werden. Als Nachschlagewerk wendet es sich an den Spezialisten (Kunsthistoriker, Archivar), wenn dieser eine Spezialfrage geklärt wissen will, und schließlich dient es dem Forscher, der zu einem Kloster weitere Forschungen anzustellen beabsichtigt, als Findbuch ... Es ist schon erstaunlich, was in jahrelanger intensiver Arbeit zusammengetragen worden ist" *(Theologie und Glaube).*

„Das Buch ... verdient höchstes Lob sowohl für den Herausgeber Karl Hengst wie auch für die einzelnen Autoren. Vergleichbare Darstellungen wären ... auch für andere deutsche Landesteile sehr zu wünschen" *(Cîteaux, Abbaye de Cîteaux, Frankreich).* „Der Herausgeber hat hiermit ein Standardwerk vorgelegt, welches Maßstäbe weit über Westfalen hinaus setzt" *(Heimatpflege in Westfalen, Rundschreiben des Westfälischen Heimatbundes).*

Teil 1: Artikel Ahlen – Mülheim. 641 Seiten, fester Efalin-Einband, 78,– DM.

Teil 2: Artikel Münster – Zwillbrock. Neben den Artikeln enthält dieser Band Zusammenstellungen nach Gründungsdaten, Diözesen, Ordenszugehörigkeit und Patronen, Personen- und Ortsregister, das Mitarbeiterverzeichnis, eine Karte der Klöster in Westfalen. 801 Seiten, fester Efalin-Einband, 78,– DM.

Verlag Aschendorff – 48135 Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

07. DEZ. 1994
30. 08. 94

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER | Jährlich DM 178,– / öS 1424,– / sFr 178,–

Nummer 3 | 1994 | 90. Jahrgang

Adrian Schenker: Der alttestamentliche Text in den vier großen Polyglottenbibeln nach dem heutigen Stand der Forschung . . . . . Sp. 177

Torsten Habbel: Emmanuel Levinas: Philosophie im Angesicht des Anderen. Ein Forschungsbericht . . . . . Sp. 187

Klaus Lüdicke: Zur Rezeption der Konzilslehre über die Ehe im kanonischen Recht . . . . . Sp. 199

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 207

Keel, Othmar / Shuval, Menakhem / Uehlinger, Christoph: Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Bd III: Die Frühe Eisenzeit (Robert Wenning)

Tagliacarne, Pierfelice: „Keiner war wie er." Untersuchung zur Struktur von 2 Könige 22–23 (Eleonore Reuter)

Zobel, Konstantin: Prophetie und Deuteronomium (Christa Schäfer-Lichtenberger)

John and the Synoptics (Udo Schnelle)

Gemünden, Petra von: Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt (Thomas Söding)

Rau, Eckhard: Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu (Jan Lambrecht)

Hezser, Catherine: Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1–16 (Jan Lambrecht)

Wechsler, Andreas: Geschichtsbild und Apostelstreit (Franz Mußner)

Weder, Hans: Einblicke ins Evangelium (Thomas Söding)

Grappe, Christian: D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Eglise primitive de Jérusalem (Rudolf Pesch)

Stambaugh, John E. / Balch, David L.: Das soziale Umfeld des Neuen Testaments (Rudolf Pesch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 223

Jussen, Bernhard: Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter (Reinhold Kaiser)

Körntgen, Ludger: Studien zu Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher (Hubertus Lutterbach)

Lohmer, Christian: Heremi conversatio. Studien zu den monastischen Vorschriften des Petrus Damiani (Arnold Angenendt)

Leclercq, Jean: Bernhard von Clairvaux (Hubertus Lutterbach)

Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter (Marie-Luise Heckmann)

Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale. III: Antropologia Tomista / IV: Etica, Sociologia e Politica d'ispirazione tomistica / V: Problemi teologici alla luce dell'Aquinate / VI: Storia del Tomismo (fonti e riflessi) (Ludwig Hödl)

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 (G. R. Evans)

Deckers, Daniel: Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546) (Arno Anzenbacher)

Durán, Juan Guillermo: Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI–XVIII). Vol. I–II (siglo XVI) (Werner Promper)

America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493–1592 (Werner Promper)

Fundamentaltheologie und Dogmatik . Sp. 245

Drumm, Joachim: Doxologie und Dogma (Teresa Berger)

Maria in der Evangelisierung (Franz Courth)

Eggemann, Ina: Die „ekklesiologische Wende" in der Mariologie des II. Vatikanums und „Konziliare Perspektiven" als neue Horizonte für das Verständnis der Mittlerschaft Marias (Franz Courth)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 247

Pahud de Mortanges, René: Zwischen Vergebung und Vergeltung (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . Sp. 249

Rendtorff, Trutz: Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur (Peter Schallenberg)

Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften (Edmund Arens)

Tremmel, Hans: Grundrecht Asyl (Marianne Heimbach-Steins)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 253

Scherer, Georg: Glaubens-Krise und Erwachsenen-Bildung (Dieter Emeis)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 254

Wentz, Richard E.: Religion in the New World (Norbert M. Borengässer)

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke . . . Sp. 255

Der alttestamentliche Text in den vier großen Polyglottenbibeln nach dem heutigen Stand der Forschung

von Adrian Schenker, Freiburg/Schweiz

1. Bedeutung der Polyglottenbibeln für die Textgeschichte des AT

Vier AT und NT umfassende Ausgaben der Bibel werden als hauptsächliche Polyglotten betrachtet: die Complutensis, die Antwerpener, Pariser und Londoner[1] Polyglotte. Ihre Besonderheit liegt darin, daß sie den Anspruch erheben, die für ihre Zeit besten Urtexte und die besten Texte der alten Übersetzungen in einer kritischen Ausgabe im selben Werk nebeneinander zu stellen. Sie haben daher Bedeutung für Textkritik und Textgeschichte des AT. Die Frage, welche Texte sie verwenden, ist besonders für die Complutensis noch nicht restlos geklärt.

[1] Zu den Polyglotten allgemein: Seligman Baer, Textum masoreticum accuratissime expressit, e fontibus masorae varie illustravit, notis criticis confirmavit. Praefatus est edendi operis adjutor Fr. Delitzsch, 13 Bde, Leipzig 1869–1892. – Biblia sacra iuxta vulgatam versionem ad codicum fidem . . . cura et studio monachorum abbatiae . . . S. Hieronymi in Urbe . . . edita, Rom 1926ff. – Jacques Charles Brunet, Manuel du libraire et de l'amateur de livres, t. 1, Paris 1860, 849–854. – Augustin Calmet, Dictionnaire historique . . . de la Bible, t. 3, 2. Aufl., Genf 1730, 651–653. – T. H. Darlow/H. F. Moule, Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society, Vol. 2 Polyglots in Languages Other than English, London 1911, 1–36 (Nr. 1516–1888). – S. L. Greenslade (Hg.), The Cambridge History of the Bible. The West from the Reformation to the Present Day, Cambridge 1963. – Jacques Le Long, Discours historique sur les principales éditions des Bibles Polyglottes, Paris 1713. – Ders., Bibliotheca Sacra in binos syllabos distincta, quorum prior qui iam tertio auctior prodit, omnes sive textus sacri sive Versionum ejusdem quâvis Linguâ expressarum Editiones . . . cum Notis historicis et criticis exhibet . . ., t. 1, Paris 1723, pp. 1–47. – Joseph Eugène Mangenot, Polyglottes: Fulcran Vigouroux (Hg)., Dictionnaire de la Bible V, Paris 1912, 513–529. – Eberhard Nestle, Polyglottenbibeln: RE, 3. Aufl., Bd. 15, 528–535. – Federico

BS: Theol A425 / 2D

2. Die Complutensis[2]

1514–1517, 6 Bde infolio[3].

Herausgeber: Kardinal Francisco (Gonzalo) Jiménez (Ximénez) de Cisneros (1436–1517), seit 1484 Franziskaner der Observanz, 1495 Erzbischof von Toledo, Kanzler von Kastilien, 1507 Großinquisitor, der selbst hebräisch u. aramäisch gelernt hatte, ließ diese Bibel auf seine Kosten in dem am 26. Juli 1508 eröffneten Collegium trilingue S. Ildefonso an der von ihm um 1498 gegründeten und im 19. Jh. nach Madrid transferierten Universität von Alcalá de Henares (dem antiken Complutum) erstellen. Die ersten Vorarbeiten gingen auf Sommer 1502 zurück.

Als Mitherausgeber neben dem auch wissenschaftlich bestimmenden Jiménez sind bekannt: für das Hebräische und Aramäische die drei zum Christentum übergetretenen jüdischen Gelehrten Alfons von Zamora (oder Arcos) (um 1474–1544), der – vielleicht unter Mitarbeit von Coronel – auch die lat Übers. des Tg erstellte, der Arzt Alfons von Alcalá, Paul Coronel von Segovia (1480–1534), die christl. Humanisten Juan de Vergara aus Toledo († 1557), Verf. von Interlinear-Übers. der LXX für Spr, Ijob, Sir, Weish, Koh und vielleicht für andere Bücher; die beiden berühmtesten Humanisten Spaniens Antonio Martinez de Cala y Jaraba, bekannt unter seinem Gelehrtennamen Antonio de Nebrija oder Lebrija (Lebrixa) (Aelius Antonius Nebrissensis) (1441 oder 1444–1522), 1513 als Revisor der Vulg beigezogen, die er aufgrund von MT u. LXX revidieren wollte, weil Cisneros aber nur in Vulg-Hss bezeugte Emendationen gelten ließ, 1514 protestierend ausgeschieden, und Hernán Nuñez de Guzman, Komtur des adligen Ordens von Santiago (el Pinciano und Comendador griego genannt); ferner Demetrius Dukas aus Kreta (1513 – 1517 in Alcalá, v. a. Bearbeiter des NT), Diego López de Zúñiga (Stunica oder Astuniga) († 1531), beteiligt seit 1513 wohl für die Vulg, Kritiker des Erasmus, die Professoren von Alcalá Gonzalo Gil und Bartolomé de Castro von Burgos. Cisneros lud auch Erasmus zur Mitarbeit ein, der ablehnte.

Auflage und Druck: ca 600, plus wenige Ex. in Pergament. Das Werk wurde wegen Nachlaßstreitigkeiten nach dem Tode Cisneros' erst nach 1520 zum Verkauf gebracht. Ein Teil der Aufl. versank in einem Schiffbruch auf dem Weg nach Italien.

Drucker: Arnaldo Guillén (Arnold Wilhelm) de Brocar (oder Brocario) aus Logroño, der in Deutschland die Druckerkunst gelernt hatte. Sehr schöne Typen, bes. für Griech. des NT (für LXX andere Typen), sorgfältigster Druck.

Zweck und Plan: Urtexte und revidierte Vulg, dazu LXX und – für den Pent – Tg Onkelos, beide mit lat Übertragung, sowie Lexika und Grammatiken als biblisches und in humanistischem Sinn kritisches *Organon*, das Texte und sprachliche Hilfsmittel in einem Werk vereinigt.

Inhalt: Bd. 1 bietet (neben den hieronymianischen Prologen, hier zum Pent und in den folgenden Bänden zu den andern bibl. Büchern) die Widmung an Papst Leo X., einen *Prologus ad lectorem. De his quae ad lectionem Veteris Testamenti ... sunt praenotanda* (ca 1520 verf. [von Erasmus' Prolog zum NT von 1516 beeinflußt?], in Bd. 1–4), der die Idee des Werkes erklärt, gefolgt von einer Grammatik zur Ableitung der Stammformen, Prologen zum NT und zu den sprachlichen Hilfsmitteln in Bd. 6 (i. e. hebr-aram Thesaurus von Coronel, lat-hebr Glossar, Erklärung der hebr, aram, griech Eigennamen in AT und NT [von Robert Stephanus wieder abgedruckt], hebr Grammatik von Alfons von Zamora; Bd. 6 erschien 1526 nochmals in separater Ausg.); es folgen ein Kap. über die Übersetzungen der Schrift und die 4 Schriftsinne, der Brief Hieronymus' an Paulinus, das Motu proprio Leos X.

Bd. 1 Pent: MT außen an der S., Vulg schmale Sp. in der Mitte, LXX innen an der S., unten Tg Onk außen, lat Übersetzung innen an der S. (diese lat Übers. wieder abgedruckt 1535 in Antwerpen bei Nicolaus Corvinus). LXX mit Interlinear Übersetzung. Die Zeilen aller Spalten entsprechen sich ohne Überlappungen. Leerstellen mit Schlangenlinien u. in MT mit *Jod's* ausgefüllt. Das Buch wird von links nach rechts geblättert, nicht umgekehrt wie hebr Bücher. In MT sind die Massoren, die *Te'amîm* außer *Atnach* und *Sôf passûq* weggelassen. Die Paenultima-Akzente sind durch einen *Gravis* markiert. Jedes hebr Wort ist mit einem Buchstaben bezeichnet, der sich auf das entsprechende lat Wort der Vulg bezieht. Am Rand sind die Stämme der flektierten hebr und aram Formen notiert.

Bd. 2: Jos – 2 Chr (mit lat Oratio Manasse) wie Pent, aber ohne Tg, der hier wie in den Propheten und Hagiographen wegen Textverderbnissen und eingestreuten „talmudischen Fabeln" nicht aufgenommen wurde. Dieser weggelassene, von Alfons von Zamora aber zur Edition vorbereitete und auf lat übersetzte Tg ist erhalten und wird von Diez Merino für die Hagiographen ediert.

Bd. 3 Esr-Neh (ohne Esdr α' = 3 Esr), Tob, Jdt, Est, Ijob, Ps, Spr, Koh, Hld, Weish, Sir; in nur griech überlieferten Büchern LXX links und rechts, Vulg in der Mitte, LXX mit Interlinear Übers., das Plus von Est griech als Anhang zu Est hebr, in Ps: Ps iuxta Hebr. in der Mitte, Vulg als Interlinear Übers. der LXX.

Bd. 4 Propheten wie in Bd. 2–3, Jer mit Klgl, Bar, Ep. Jer (= Bar 6) am Ende, Dan mit Susanna, Bel et draco am Schluß in 3 Sp. (wie Tob usw.), griech Zusätze zu Dan 3 im Text in 3 Sp. (wie Tob usw.), 1–2 Makk LXX mit Interlinear Übers. links u. rechts der Vulg., 3 Makk nur LXX u. Interlinear Übers. in 2 Sp.

Bd. 5 NT. Bd. 6 s. oben.

Texte[4]: LXX, NT sind *editiones principes*, was das Datum der Drucklegung, nicht jenes der Veröffentlichung betrifft, MT, Tg Onk erster christlicher Druck.

Pérez Castro, Art. Biblias políglotas: Gran Enciclopedia Rialp, t. 2, Madrid 1979, 178–185. – Klaus Reinhardt, Bibelkommentare spanischer Autoren (1500–1700), I Autoren A-LL, Madrid 1990 (MeH[M] 5) (Teil II in Vorbereitung). – Eduard Reuss, Polyglottenbibeln: RE, 1. Aufl., Bd. 12, 20–28. – Richard Simon, Histoire critique du Vieux Testament. Nouvelle édition, et qui est la première imprimée sur la Copie de Paris ..., Rotterdam 1685 (= Reprint Genève 1971), 514–522. – Henry Barclay Swete, An Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900 (revised ed. 1902, das Kap. über die Compl. identisch mit der 1. Aufl.), 171–173. – Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. 1–3 (Pent, hg. von John William Wevers), vol. 8/1–5 (1 u. 2 Esdr, Est, Jdt, Tob, hg. von Robert Hanhart), vol. 9/1–3 (1–3 Makk, hg. v. Robert Hanhart), vol. 11/4 (Ijob, hg. v. Josef Ziegler), vol. 12/1–2 (Weish, Sir, hg. von Josef Ziegler). – Iohann Christoph Wolf, Bibliothecae Hebraeae P. II. quae praeter historiam Scripturae Sacrae Veteris Instrumenti, codicumque eius, tum editorum tum mss. tradit notitiam ..., Hamburg 1721 (= Reprint Bologna 1967), 332–364. – Joseph Ziegler, Polyglotten: LThK 8, Freiburg i. Br. 1963, 595–596.

[2] Bd. 1 Vetus Testamentum multiplici lingua nunc primo impressum. Et imprimis Pentateuchus Hebraico Greco atque Chaldaico Idiomate. Adiuncta unicuique sua latina interpretatione (am Anfang ist das Motu proprio Leos X. vom 22. März 1520 abgedruckt, das den Verkauf des abgeschlossenen Werkes anordnet); Bd. 2 Secunda pars Veteris testamenti Hebraico Grecoque idiomate nunc primum impressa: adiuncta utrique sua latina interpretatione; Bd. 3 Tertia pars ...; Bd 4 Quarta pars ... mit dem Kolophon 10. Juli 1517; Bd. 5 Novum Testamentum grece et latine in academia complutensi noviter impressum, Kolophon 10. Januar 1514; Bd. 6 Vocabularium hebraicum atque chaldaicum totius veteris testamenti cum aliis tractatibus prout infra in prefatione continetur in academia complutensi noviter impressum, 1. Kolophon nach dem hebr. Vokabular 17. März 1515, 2. Kolophon nach dem Onomastikon 31. Mai 1515 (Variationen in den Titelblättern, s. Darlow/Moule). Faksimile-Ausgabe: Rom, Gregoriana, 1983–1984.

[3] Marcel Bataillon, Érasme et l'Espagne. Nouvelle éd. en 3 vol., t. 1, Genève 1991, 24–47, 781–793, t. 2, 28–31. – Guy Bedouelle, L'humanisme et la Bible: Guy Bedouelle/Bernard Roussel (Hg.), Bible de tous les temps, t. 5 Le temps des Réformes et la Bible, Paris 1989, 81–83. – Carlos Carrete Parrondo, Hebraistas Judeoconversos en la Universidad de Salamanca (siglos XV–XVI), Salamanca 1983. – Basil Hall, The Trilingual College of San Ildefonso and the Making of the Complutensian Polyglot Bible: G. J. Cuming (Hg.), Studies in Church History, 5, Leiden 1969, 114–146. – Carl Joseph Hefele, Der Cardinal Ximenes und die kirchlichen Zustände Spaniens am Ende des 15. und am Anfange des 16. Jh.s, 2. Aufl., Tübingen 1851. – Sidney Jellicoe, The Septuagint and Modern Study, Oxford 1968, 350f. – Alfred Rahlfs, Septuaginta-Studien 3, Göttingen 1911 (= Reprint Göttingen 1965), § 2, 18–23. – Ders., Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments, Berlin 1914 (MSU 2). – Mariano Revilla Rico, La Políglota de Alcalá. Estudio histórico-crítico, Madrid 1917. – Angel Sáenz-Badillos, La filologia Bíblica en los helenístas de Alcalá, Estella (Navarra) 1990 (Institución S. Jerónimo, 18). – Juan de Vallejo, Memorial de la vida de Fray Francisco de Jiménez de Cisneros, hg. von Antonio de la Torre y del Cerro, Madrid 1913.

[4] Über die in Anm. 2 genannte Lit. hinaus: Dominique Barthélemy, Les relations de la Complutensis avec le papyrus 967 pour Ez 40,42–46,24: Detlef Fraenkel/Udo Quast/John William Wevers (Hg.), Studien zur Septuaginta – Robert Hanhart zu Ehren. Aus Anlass seines 65. Geburtstages, Göttingen 1990, 253–261 (AAWG.PH 190 = MSU 20). – Ders., Critique textuelle de l'Ancien Testament, t. 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes, Introduction, Fribourg/Suisse-Göttingen 1992, i-cxxxvii (OBO 50/3). – Franz Delitzsch, Studien zur Entstehungsgeschichte der complutensischen Polyglotte, Leipzig 1871 (Leipz. Reformationsprogramm). – Ders., Complutensische Varianten zu dem alttestamentlichen Text, Leipzig 1878 (Leipz. Reformationsprogramm). – Ders., Fortgesetzte Studien zur Entstehungsgeschichte der Complutensischen Polyglotte, Leipzig 1886 (Leipz. Reformationsprogramm. – Luis Díez Merino, Targum ... Edición Principe del Ms. Villa-Amil nº. 5 de Alfonso de Zamora, Madrid 1982ff (BHbib 6ff) (bisher erschienen: Ijob, Ps, Spr, Koh). – Detlef Fraenkel, Die Quelle der asterisierten Zusätze im zweiten Tabernakelbericht Exod 35–40*: Detlef Fraenkel/Udo Quast/John William Wevers (Hg.), Studien zur Septuaginta – Robert Hanhart zu Ehren. Aus Anlaß seines 65. Geburtstages, Göttingen 1990, 140–186 (AAWG.PH 190 = MSU 20). – Christian David Ginsburg, Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible, London 1897, 906–925. – Paul Kahle, Die

MT: Hss aus Alcalá sind heute in der Biblioteca de la Universidad Complutense, Sección de S. Bernardo, Universitätsbibliothek Madrid: *Biblia Hebrea Complutense* Nr. 1: Cat. Villa-Amil *118-Z-24*, AT, von 1280, 3 Sp., aus Toledo, nachweislich für die Polyglotte von Alcalá benützt; B. H. C. Nr. 2: *118-Z-21*, AT, von 1482, 2 Sp., aus Tarazona (Aragonien), ebenfalls für die Polyglotte beigezogen; B. H. C. Nr. 3: *116-Z-38*, Pent u. andere Teile des AT, 12. Jh., 2 Sp., Tg Onk am Seitenrand; B. H. C. Nr. 4 u. 5: *116-Z-39*, Pent, 12.–13. Jh., 2 Sp., von Alfons von Zamora vervollständigt u. signiert. Die Polyglotte von Alcalá basiert nachweislich auch auf dem im Escorial befindlichen, von Alfons von Zamora annotierten Exemplar des Pent von Lissabon 1491 und wohl auch auf der Bibel von Neapel 1491–1493.

Tg Onk: Hs *117-Z-15* der Universitätsbibliothek Madrid, 13. Jh., von Alfonso von Zamora annotiert.

LXX (Hss-Nrn im folgenden nach Rahlfs' Verz.): Hs 442, unvollständige Kopie (Pent, Jos, Ps, Ijob, griech Zusätze Est, Sir, Propheten fehlen) der Hs 68 (= vollständige Bibel des 15. Jh. im Besitz Kard. Bessarions), speziell für die Polyglotte von Alcalá angefertigt: = Bibliothek der Universität Madrid, Cat. Villa-Amil *116-Z-36* (im Bürgerkrieg 1936–1939 verbrannt?); die zwei von Leo X. 1513 oder 1514 aus der Vat. Bibliothek an Kard. Cisneros geliehenen Hss: 108 (lukian. Hs) für Pent, Jos–2 Chr, Esr, Est, Rut, Jdt, Tob (fragmentarisch), 13. Jh., 248 (führende Minuskel der lukian. Gruppe in Weish, Sir) für Spr, Koh, Hld, Ijob, Weish, Sir, Esr-Neh, Est, Tob, Jdt, 13. Jh.; im Pent besteht enger Kontakt mit den Hss der *f*-Gruppe, bes. mit 56 (Fraenkel); in den Propheten wurden andere Texte verwendet, in Ez streckenweise ein dem Kölner Pap. 967 (um 200 n. Chr.) (Barthélemy) und in den XII ein dem Pap. W (= Freer Coll. Greek Ms V, 3. Jh. n. Chr.), dem Rand von 86, dem koptischen Text und der Vet. lat. ähnlicher Text, deren Hss bisher nicht zum Vorschein kamen. Welche weiteren Quellen die Polyglotte von Alcalá für LXX benützte, ist nicht restlos geklärt. Vorgehen: die Editoren benutzten jeweils eine Haupthandschrift, die sie im wesentlichen reproduzierten und im Vergleich mit einer andern Hs korrigierten. Die zugrundegelegte Haupthandschrift konnte von Buch zu Buch, von Teil zu Teil der Bibel wechseln (O'Connell). Die lat. Interlinear Übers. der LXX ist originales Werk der Editoren Zúñiga, Núñez, Dukas, Vergara (s. oben). Sie wurde in den Polyglotten von Antwerpen und Paris übernommen und in Basel 1526, 1550 u. 1582 und Amsterdam 1696 neu gedruckt.

Vulg: eine der ersten kritischen Ausgaben der Vulg. 3 bekannte Hss wurden benützt: Bibliothek der Universidad Complutense, Madrid, Nr. 31 = Cat. Villa-Amil *115-Z-7* (= Sigel X in: Biblia Sacra . . . S. Hieronymi in Urbe), vollständige Bibel, 10. Jh., aus Cisneros' Besitz, kastilischer Text (im Krieg 1936–1939 feuergeschädigt, restauriert); Univ. Complutense Nr. 32 = Cat. Villa-Amil *115-Z-6* (= Sigel Σ^{C} in: Biblia sacra . . .), unvollständige Bibel (Spr, Koh, Hld, Dan, 1–2 Chr, Esr, Est, Weish, Sir, Tob, Jdt, 1–2 Makk, NT), 9.–10. Jh., aus Cisneros' Besitz (die Hs existiert nicht mehr, im Bürgerkrieg 1936–1939 verbrannt?); Univ. Complutense Nr. 33–34 = Cat. Villa-Amil *115-Z-4 y 5*, vollständige Bibel, 12.–13. Jh., aus Cisneros' Besitz, Nr. 32 u. 33–34 westgotischer Text (oder Text von León). Andere, nicht-identifizierte Hss wurden wohl ebenfalls herangezogen.

Besonderer, handschriftlich nicht nachgewiesener Text in Ps. Vorgehen: Herstellung eines Textes mit Bevorzugung von bezeugten Lesarten, auch Randlesarten, die dem Hebräischen, Aramäischen und Griechischen näherstehen.

In LXX Pent (Tabernakelbericht in Ex), in Vulg Ps und wohl auch sonst ist der Text ohne direkte handschriftliche Basis neu gestaltet worden (Gegenstand des Streites zwischen Semler und Goeze im 18. Jh.).

3. Polyglotte von Antwerpen oder Biblia Regia[5]

1568–1572, 8 Bde infolio[6].

Sie entstand unter dem Patronat und mit der (zeitweilig ungenügenden) finanziellen Unterstützung Philipps II. von Spanien (daher Biblia regia), der die wissenschaftliche Leitung dem Spanier Benito (Benedictus) Arias Montano (1527–1598) übertrug.

Kairoer Genisa. Untersuchungen zur Geschichte des hebr. Bibeltextes u. seiner Übersetzungen, Berlin 1962, 134–138. – Franz Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868, 314–317. – Seamus O'Connell, The Septuagint in the Complutensian Polyglot (provisorischer Titel, Diss. Freiburg/Schweiz, in Vorbereitung). – José Villa-Amil y Castro, Catálogo de los Manuscritos existentes en la Biblioteca del Noviciado de la Universidad Central (procedentes de la antigua Alcalá), P. 1 Códices, Madrid 1917. – Joseph Ziegler, Der griechische Dodekapropheton-Text der Complutenser Polyglotte: Biblica 25, 1944, 297–310. – Ders., Die Münchener griechische Sirach-Handschrift 493, München 1962 (ABAW.PH 1962, H. 4).

[5] Biblia Sacra Hebraice, Chaldaice, Graece, & Latine Philippi II, Reg. Cathol. pietate et studio ad Sacrosanctae Ecclesiae usum Christoph. Platinus excud. Antverpiae. 8 Bde infolio, Antwerpen 1569–1572.

[6] Marcel Bataillon, Érasme et l'Espagne. Nouvelle éd. en 3 vol., t. 2, Genève 1991, 311–317. – Klaus Reinhardt, Bibelkommentare spanischer Autoren (1500–1700), I Autoren A-LL, Madrid 1990 (MeH[M] 5) (Teil II in Vorbereitung). – Bernhard Rekers, Benito Arias Montano (1527–1598), London-Leiden 1972, 45–69 (SWI 33). – Bernard Roussel, La Bible de 1530 à 1600: Guy Bedouelle / Bernard Roussel (Hg.), La Bible de tous les temps, t. 5 Le temps des Réformes et la Bible, Paris 1989, 262–269. – Maurice Van Durme, Granvelle et Plantin: Estudios dedicados a Menéndez Pidal, t. 7, vol. 1, Madrid 1957, 225–273, hier 239–245.

Montano war Exeget, Orientalist und Naturalist von enzyklopädischem Wissen, asketischem Wesen, humanistisch gebildet, scholastisch-dialektischer Theologie abhold, entschiedener Anhänger einer auf der Bibel gegründeten Theologie mit spirituellen Interessen, vielleicht dem illuministischen flämischen Kreis der *familia charitatis* nahestehend, seit 1560 Mitglied des Ordens von Santiago, als Theologe 1562–1563 am Konzil von Trient tätig, Kaplan des Königs, 1573–1574 Berater des span. Statthalters in Flandern, 1576–1588 Bibliothekar im Escorial, später zurückgezogener Gelehrter in Peña de Aracena bei Sevilla. 1568–1572 in Antwerpen mit der Polyglotte beschäftigt.

Die Idee einer neuen Polyglotte kam von Plantin, der seit 1565 an eine fünfsprachige Bibel dachte und die Complutensis neu drukken wollte. Plantins Protektor Gabriel de Zayas, Sekretär Philipps II., gewann den König dafür, der Montano, andere Ratgeber und die Universität von Alcalá konsultierte. Approbation nach Widerständen im Motu proprio Papst Gregors XIII. 23. Aug. 1572. Die Polyglotte wurde Gegenstand heftiger Kontroversen in Spanien und Rom.

Auflage und Druck: beim französischen, in Antwerpen niedergelassenen Drucker Christoph Plantin (1527–1598) gedruckt und verlegt, 1200 Ex. (13 Pergament, 240 auf verschiedenen bes. feinen Papieren, 960 auf Papier von Troyes).

Mitherausgeber: die Franzosen Guy Lefèvre de la Boderie (Fabricius Boderianus) (1541–1598) (für das syr NT) u. sein Bruder Nicolas (1550–1613), François Raphelengien (Raphelengius, van Ravelingen), Plantins Schwiegersohn (für die Revision der Bibel von Santes Pagnini in Bd. 6, bei der er sich von seinem Lehrer Guillaume Postel [1510–1581] helfen ließ), André Maes (Andreas Masius) (1514–1581) (für den Tg, von dem Maes das Exemplar der hist. Bücher von Alfons von Zamora zufällig in Rom wiederentdeckt hatte, u. für Lexikon und Grammatik des Syrischen) sowie als Zensoren und zugleich Berater die Löwener Professoren Augustin Hunnaeus, Cornelius Reyneri von Gouda, Jan Willems (Harlemius) SJ. Andere Beiträge kamen von Kard. Sirleto (1514–1585), Frans Lucas von Brügge (Lucas Brugensis oder François Luc) (1549–1619), Guillén Cantero u. a.; Kard. Granvella (1517–1586) ließ in der Vaticana Hss für Montano kollationieren. Montano las alle Texte persönlich durch, bevor sie zum Druck gingen.

Zweck und Plan: Verbesserte und erweiterte Neuausgabe der Complutensis, wie diese ein biblisches *Organon* aller Originaltexte und der damals bekannten antiken Versionen mit lat Übers. und sprachlichen Hilfsmitteln. Neu kommen das syr NT und in Bd. 8 ein bibl. Reallexikon von Montano hinzu.

Inhalt:

Bd. 1–4 gleiche Reihenfolge der Bücher wie in Complutensis (1: Pent; 2: Jos–2 Chr; 3: Esr-Sir; 4: Proph [Jer mit Klgl, Bar, Ep. Jer, griech Zusätze zu Dan 3 und 13–14]; 1–2 Makk: LXX mit lat Übers., Vulg; 3 Makk LXX, lat Übers.). AT ist auf einer Doppelseite angeordnet, linke S.: links MT = Sp. 1, rechts Vulg = Sp. 2, darunter vokalisierter Tg, rechte S.: links lat. Übers. der LXX von Montano in Schrägschrift = Sp. 3, rechts LXX = Sp. 4, darunter lat Übers. des Tg von Alfons von Zamora (für die histor. Bücher [*nebiîm rischônîm*] von Montano). Für 1–2 Chr, Esr-Neh, Dan fehlt Tg. Plantin (oder Montano) hatten Vulg durch die lat Übers. von Santes Pagnini ersetzen wollen. Aber Philipp II. befahl 1568 wegen der bes. Bedeutung der Vulg deren Beibehaltung in Sp. 2 wie in der Complutensis. (Hebr AT, griech Deuterokanon. u. NT mit der Interlinear Übers. von Pagnini folgen in Bd. 6.) Die Bibel liest sich von l. n. r. wie Compl. In den deuterokanon. Büchern ist jede S. in 3 Sp. aufgeteilt, l. Sp. Vulg, 2. Sp. LXX, 3. Sp. lat Übers. der LXX. Oratio Manassae, 3 – 4 Esr (nach Esr-Neh) nur Vulg (ohne LXX). Zusätze zu Est, Dan wie in den Deuterokan. MT und Tg mit Vokalen und *Te'amîm*, aber ohne Massoren.

Bd. 5 NT. Bd. 6 s. oben.

Bd. 7 und 8 Apparatus sacer (die Bde sind vom Drucker nicht numeriert, sodaß ein Bd. für den andern zitiert wird). Die Reihenfolge der Traktate in Bd. 7–8 ist nicht in allen Exemplaren dieselbe. Bd. 7 philologische Hilfsmittel: Hebr Grammatik von Raphelengien, Epitome des hebr Thesaurus von Pagnini, aram Grammatik u. syr-aram Wörterbuch von Guy Lefèvre, syr Grammatik und Wörterbuch (Peculium Syrorum) von Masius, griech Grammatik und Lexikon, Loca ex chaldaica paraphrasi reiecta quae supervacanea esse videbantur; Variae lectiones et annotatiunculae, quibus Thargum . . . infinitis in locis illustratur et emendatur, von Raphelengien. Bd. 8 bibl. Enzyklopädie von Montano: Liber Joseph, sive de arcano sermone (bibl. Wörterbuch zu Sachen mit den abgeleiteten u. metaphor. Bedeutungen); Liber Jeremiae, sive de actione (bibl. Wörterbuch zu Verben, menschlichen Vermögen, Haltungen usw.); Liber Thubal-Cain, sive de mensuris sacris (Längen-, Hohlmasse, Gewichte); Phaleg, sive de gentium sedibus primis, orbisque terrae situ; Chanaan, sive de duodecim gentibus; Chaleb, sive de terrae promissae partitione; Exemplar, sive de sacris fabricis (Stiftszelt); Aaron, sive sanctorum vestimentorum ornamentorumque descriptio; Nehemias, sive de antiqua Ierusalem situ; Daniel, sive de saeculis (Chronologisches); Index biblicus; Kanon des 3. Konzils von Karthago 400; Hebraea, Chaldaea, Graeca et Latina nomina; Benedicti Ariae Montani Hispalensis de varia in Hebraicis libris lectione, ac de

Mazzoreth ratione atque usu; Variarum in Graecis Bibliis lectionum libellus und Variarum in NT lectionum libellus, beide von Guillén Cantero; D. Sirleti S. R. E. Cardinalis Annotationes variarum lectionum in Psalmos; Variae lectiones in Latinis Bibliis editionis Vulgatae, ex vetustissimis manuscriptis exemplaribus collectae, et ad textum Hebraicum, Chaldaicum, Graecum et Syriacum examinatae, opera et industria aliquot Theologorum in Academia Lovaniensi (die oben genannten Löwener Theologen); Communes et familiares Hebraicae Linguae idiotismi; Guido Fabr. Bod. in tabulam titulorum totius Novi Testamenti Syriaci; Loca restituta in Novi Testamenti Syriaci contextu ope antiquiss. exemplaris manuscripti. Bd. 8 wurde 1593 in Leiden unter dem Titel *Antiquitates Judaicae* gesondert gedruckt.

Texte:

MT: Text der Compl. (mit Vokalen u. *Te'amîm*), aber aufgrund von Hss und den Ausgaben von Felix von Prato (erste Rabbiner-Bibel, 1516–1517) und Jacob Ben Chajim (2. Rabbiner-Bibel, 1524–1525) revidiert.

Tg Onk: Text der Compl. (aber vokalisiert nach dem Standard des biblischen Aram von Esr, Dan) und lat Übers. der Compl., s. oben; Tg Jonathan für Historische Bücher und Propheten [*nebîim rischônîm w-'aharônîm*]: Biblioteca de la Universidad Complutense, Sección S. Bernardo, Nr. 4, Cat. Villa-Amil *116-Z-39*, und Tg Hagiographen, Biblioteca . . ., S. Bernardo, Nr. 5, Cat. Villa-Amil *116-Z-40*, datiert 1517, vokalisiert durch Arias Montano nach dem biblischen Aram von Esr, Dan, zudem wohl aufgrund weiterer Hss revidiert, zus. mit den lat Übersetzungen der Complutensis u. von Arias Montano, s. oben, ferner textkritische Materialien von Raphelengien zu den Tg: Apparatus sacer, Bd. 7, s. oben.

LXX: Text der Compl. mit lat Übers. von Arias Montano; Bd. 6 Santes Pagnini, s. oben.

4. Polyglotte von Paris[7]

1628–1645, 9 Bde Großformat.

Die Idee ging auf Kard. Jacques-Davy Duperron (1556–1618), den königlichen Bibliothekar Jacques Auguste de Thou (Thuanus) (1553–1617) und den französischen Gesandten bei der Hohen Pforte François Savary de Brèves (1560–1628) zurück. Die finanzielle und verlegerische Last trug der Parlamentsadvokat Guy-Michel Le Jay (Jajus), der sich mit diesem Projekt ruinierte. 24. Jan. 1636 Approbation durch die Assemblée du clergé gallican.

Wissenschaftliche Herausgeber: Duperron und de Thou ließen 1614 die libanes. Maroniten Gabriel Sionita (1577–1648) und Johannes Hesronita aus Rom für den syr und arab Text nach Paris kommen. Sionita arbeitete 1615–1645 an den syr und arab Texten und an deren lat Übers. Hesronita übertrug den arab Pent. Wegen Konflikten ersetzte 1640 der libanes. Maronit Abraham Ecchellensis (Ibrahim al-Haqilani) (1605–1664) für ein Jahr Sionita (für Rut). Der Oratorianer Jean Morin aus Blois (1591–1659) edierte 1632–1633 die samaritanischen Texte ohne Varianten (letztere erschienen separat in Paris 1657). Ferner werden genannt: der bekehrte Jude Jehuda Mordechai aus Carpentras, der als Christ Philippe Aquinas hieß (ca. 1575–1650), Korrektor für das Hebr u. Aram im Jahr 1635; die beiden Professoren der Sorbonne Jérôme Parent (für hebr Pent, syr u. arab NT), 1640 an der Polyglotte beteiligt, und Godefroy Hermant (1617–1690) für das Griechische, ferner Jean Aubert und Jean Tarin (Verf. der Praefatio?). Es gab keinen für das Ganze verantwortlichen wissenschaftlichen Herausgeber. Das Angebot Kard. Richelieus, nachträglich das Patronat über die Polyglotte von Paris zu übernehmen, wurde von Le Jay abgelehnt.

Druck: Drucker Jacques Vitré (oder Vitray), 9 Bde in großem (imperialem) Format u. auf Papier bes. Qualität.

Zweck und Plan: Vervollständigte Neuauflage der Anwerpener Polyglotte. Sam Pent, sam Tg, syr AT und die arab Bibel kamen hinzu. Auf Rat von Kard. Bérulle wurden der sam Pent und Tg ganz (nicht nur als Varianten zum Pent in MT) beigefügt. Die im Vergleich zur Antwerpener Polyglotte neu hinzugefügten sam, syr und arab Texte sollten die ursprüngliche Form des alttestamentlichen Textes eruieren helfen (wobei die glatteren Lesarten als ursprünglich galten). Im Unterschied zu den beiden Vorgängerinnen fehlt in dieser Polyglotte ein Apparat mit Hilfsmitteln wie Lexika, Grammatiken, Variantensammlungen usw.

Inhalt: Bd. 1–4 gleiche Texte und Disposition wie Polyglotte von Antwerpen.

[7] Biblia 1. Hebraica, 2. Samaritana, 3. Chaldaica, 4. Graeca, 5. Syriaca, 6. Latina, 7. Arabica. Quibus textus originales totius Scripturae Sacrae quorum pars in editione Complutensi, deinde in Antverpiensi Regiis sumptibus exstat, nunc integri, ex manuscriptis toto ferè orbe quaesitis exemplaribus, exhibentur. Lutetiae Parisiorum, excudebat Antonius Vitray Regis, Reginae Regentis, & Cleri Gallicani Typographus, 1629–1645, 9 Bde Infolio (Bd. 1, 2, 3, 4, 5, 6 bisweilen in 2 Teilen). Die Polyglotte erschien nicht in der bibl. Reihenfolge; nicht alle Bde sind datiert.

Bd. 1 Widmung an Ludwig XIV., Anne d'Autriche und Mazarin, Praefatio (Sam älter als MT, der aus der Zeit Esras stammt; Tg wichtig wegen der messian. Stellen und als Schlüssel zu schwierigen Texten; Diss. über die griech Übersetzer des AT u. über LXX; Peschitta vielleicht aus Salomos oder apostolischer Zeit; für Hiob und Mk ist syrisch die Originalsprache; arab Übers. aus dem 4. Jh.; die alten Übers. rücken die Qualität der Vulg ins Licht), Vorwort Morins über die Hss des sam Pent, von denen die wichtigste von Bischof Achille Harlay de Sancy (1581–1646), andere von Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (1590–1637) nach Paris gebracht wurden, und des sam Tg, von dem die Hss von Pietro della Valle (1586–1652) u. Peiresc stammten; Prologe Hieronymus'; Praefatio der Polyglotte von Antwerpen mitsamt deren Approbation durch die Universitäten von Paris und Löwen, wohl zum Schutz der Pariser Polyglotte vor Angriffen wegen ihrer Option, nicht die römischen Ausgaben der LXX von 1586–1587 und der Vulg von 1592 zu benutzen; Pent.

Bd. 2 Jos–2 Chr u. Oratio Man / Bd. 3 (gedruckt 1629) Esr-Sir / Bd. 4 Jes–3 Makk / Bd. 5 NT.

Bd. 6–9: sam, syr, arab Texte des AT; Bd. 6 Pent, linke S., Sp. 1 Pesch (mit lat. Übers. auf Sp. 2), unten an der S., Sp. 1 Sam, Sp. 2 sam Tg, rechte S., Sp. 2 arab Text (mit lat Übers. auf Sp. 1), unten an der S. lat Übers. des Sam. Bd. 7–9 gleiche Disposition (ohne Sam) wie Pent; Bd. 7 (1642) Jos–2 Chr; Bd. 8 (1635) Esr-Sir (ohne 3–4 Esr, Est, Jdt, Tob, griech Zusätze zu Dan); Bd. 9 Jes-Mal (deuterokan. Zusätze in Dan nur arab), 1 Makk; 2 Makk (= Josippon, Megillat Antiochos) nur arab. Die Unhandlichkeit der riesigen Bände und die Aufteilung der Texte gleicher bibl. Bücher auf verschiedene Bände sind ein Nachteil.

Texte[8]:

MT, Tg: Text der Polyglotte von Antwerpen, mit geringfügigen Änderungen in der lat Übers. der Tg.

LXX erstaunlicherweise nicht die sixtino-klementinische LXX Rom 1586–1587 oder die Neuausgabe dieser Edition durch Jean Morin, Paris 1628, sondern die Edition der Antwerpener Polyglotte mit deren lat Übers. von Arias Montano.

Vulg: nicht die von Klemens VIII. für obligatorisch erklärte klementinische Ausgabe Rom 1592, sondern die Vulg der Polyglotte von Antwerpen.

Editio princeps des Sam (Haupt-Hs Paris, Bibliothèque Nationale, Ms 2 (= Oratoire 11) = v. Gall B, 14. Jh., 1616 von Pietro della Valle in Damaskus erworben, 1623 von Harlay de Sancy der Bibliothek der Oratorianer geschenkt; weitere sam Hss, die Morin kannte: Paris, B. N., Nr. 1 (= Ancien fonds 2, Peiresc II) = v. Gall F, 13. Jh.; B. N., Nr 4 (= Oratoire 12) = v. Gall E, 15. Jh., von Peiresc 1623 erworben; B. N., Nr 5 (= Peiresc I) = v. Gall C, 15. Jh., von Peiresc 1628 in Damaskus erstanden; Cod. Barberini or. 1 (= Peiresc III) = v. Gall M, 1226 geschrieben, Triglotte oder *Tritapla* (*Tritaplon*): hebr, sam Tg, arab Übers. in sam Schrift, von Pietro della Valle 1628 erworben u. Kard. Barberini zum Geschenke gemacht).

Editio princeps des sam Tg, hg. von Jean Morin, s. oben, nach Hs II der sam Hss der Vaticana (= cod. ms 1 der Hss-Sammlung von Pietro della Valle), frühes 16. Jh., 1616 in Damaskus erworben, 1630 Morin für die Pariser Polyglotte geliehen, 1718 mit Valles Nachlaß in die Vaticana gekommen, mit lat Übers. des sam Pent und Tg in einem.

Editio princeps der Peschitta AT: sie basiert auf Hs Paris, Bibliothèque nationale ms syr. 6 (Ancien fonds 1), Kopie des 17. Jh., wahrscheinlich von der Hand Abraham Ecchellensis' geschrieben; von Gabriel Sionita mit Korrekturen und eigener Vokalisierung versehen, vom gedruckten Text der Polyglotte übernommen; beigezogen wurde auch Paris, B. N., ms syr 9 (Ancien fonds 3), aber nicht Hs B. N., ms syr 7–8, wohl ebenfalls von Abraham Ecchellensis geschrieben, 17. Jh., trotz der lat Notiz am Anfang von Bd. 1; B. N., ms syr 1–5 (Supplément 79) ist eine korrigierte Kopie der Polyglotte von Paris, 1695 in Paris geschrieben. (Leider bezieht die Edition des Peschitta-Institutes Leiden die gedruckten Peschitta-Texte nicht mit ein, sodaß sie keinen Vergleich der Druckausgaben mit den Hss erlaubt.)

Editio princeps des arabischen AT aufgrund der Hs Paris, Bibliothèque nationale arabe 1 (ausgenommen 1 Makk), von Savary de Brèves um 1606 in Kairo erworben: für Pent eine christliche Revision der Übersetzung von Saadja, für Jos eine Übers. aus dem Hebräischen, für die vier großen Propheten und die XII die um 1350 entstandene Übersetzung aus dem Griechischen

[8] Joseph Simon Assemani, Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus . . . partis primae tomus primus complectens codices ebraicos et samaritanos, Rom 1756, 456–479. – Dominique Barthélemy, Critique textuelle de l'Ancien Testament, t. 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes, Introduction, Fribourg/Suisse-Göttingen 1992, i-cxxxvii (OBO 50/3). – John A. Emerton, The Peshitta of the Wisdom of Solomon, Leiden 1959 (Studia Post-Biblica, 2). – August Freiherr von Gall, Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner, Giessen 1918 (= Reprint Berlin 1966). – M. D. Koster, The Peshitta of Exodus. The Development of its Text . . ., Assen-Amsterdam 1977. – Alfred Rahlfs, Beiträge zur Textkritik der Peschita: ZAW 9 (1989) 161–210. – Bernard Roussel, La Bible de 1530 à 1600: Guy Bedouelle/Bernard Roussel (Hg.), La Bible de tous les temps, t. 5 Le temps des Réformes et la Bible, Paris 1989, 262–269. – Hermann Zotenberg, Manuscrits orientaux. Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la bibliothèque impériale. Partie manuscrits du fonds samaritain. Ancien fonds et fonds divers, Paris 1866, 235–237. – Ders., Manuscrits orientaux. Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la bibliothèque nationale, Paris 1874, 1–2.

von al-Alam aus Alexandrien, für die anderen bibl. Bücher ganz oder zum größern Teil eine Übersetzung aus dem Syrischen. Gabriel Sionita und Johannes Hesronita fügten die Vokalisierungen des syr und arab Textes und deren lat Übersetzung hinzu.

5. Londoner Polyglotte[9]

1653–1657 (in Wirklichkeit 1658), 6 Bde infolio[10], zuerst Cromwell, dann Karl II. Stuart gewidmet, Drucker Thomas Roycroft. In Subskription vor Erscheinen angeboten (erstes Beispiel eines in Subskription zum Verkauf angebotenen Werkes!). 1669 kam das Lexicon heptaglotton von Edmund Castell in 2 Bänden hinzu.

Herausgeber: Brian (oder Bryan) Walton (ca. 1600–1661), seit der Rückkehr Karls II. 1660 zum Bischof von Chester erhoben. Hochkirchlich und königlich gesonnen, 1641 aus kirchlichen Ämtern entfernt, 1642 im Gefängnis, zurückgezogen in Oxford, bereitete seit etwa 1645 die Polyglotte vor, ermutigt durch James Ussher (1561–1656), Erzbischof von Armagh.

Mitherausgeber: Edmund Castell (Castellus) (1606–1685), seit 1666 Prof. für Arabisch in Cambridge, bearbeitete die sam, syr, arab, äthiop Texte, gab das Lexicon heptaglotton auf eigene Kosten heraus; Samuel Clarke (Clericus) (1623–1669), Architypograph und Bibliothekar der Bodleiana, für MT, Tg, übersetzte pers Evangelien auf lat; Thomas Greaves (Gravius) (1612–1676), Orientalist; Alexander Huish (Huyssius) (ca 1594–1668), Präbendar in Wells, für LXX, Vulg und die Kollation des Alexandrinus; Thomas Hyde (Hydius) (1636–1703) arbeitete als Student an der Polyglotte mit, transkribierte den pers Pent in hebr Schrift der Ausgabe Konstantinopel 1546 in die arab Schrift, Korrektor der syr, arab und pers Texte, später Bibliothekar der Bodleiana; John Lightfoot (1602–1675), Puritaner, profunder Kenner des Judentums (eine Gesamtausgabe seiner judaistischen Werke besorgte Johannes Leusden), revidierte in der Polyglotte den sam Pent ; Dudley Loftus (1609–1695), Trinity College Dublin, bekleidete hohe Staatsämter; Edward Pococke (1604–1691), nach Aufenthalten in Aleppo und Konstatinopel Prof. für Arabisch in Oxford; Herbert Thorndike (1598–1672), Orientalist und berühmter anglikanischer Theologe, für syr Texte.

Zweck und Plan: textkritisch reicher ausgestattet als die Polyglotte von Antwerpen (und Paris) sollte diese Polyglotte sämtliche wichtigen alten und von den Kirchen gebrauchten biblischen Texte in den besten Ausgaben in einem handlichen und übersichtlich angeordneten Werk zusammen mit Wörterbüchern, Variantensammlungen und allen relevanten textkritischen Materialien vereinen. Grammatiken und Lexika gehören nicht mehr im eigentlichen Sinn zur Polyglotte, obgleich Castells siebensprachiges Lexikon als eine Art Anhang zur Polyglotte betrachtet wird. Fülle und Qualität dieser Sammlung übertreffen die älteren Polyglotten, während die Polyglotte von Antwerpen mehr sprach- und realienkundliche Elemente aufweist.

Inhalt:

Bd. 1 Praefatio von Walton (Inhaltsverzeichnis der ganzen Polyglotte, Entstehung, Mitherausgeber, Mäzene [z. B. befreite Cromwell das Papier für die Polyglotte von Steuern]), biblische Chronologie von Louis Capelle (1585–1658) mit Anm. Lightfoots, biblische Münzkunde von Edward Brerewood mit Anm. von Walton, biblische Masse, Idiotismen des Hebräischen, Geographie des H. Landes von Lightfoot und Jacques Bonfrère (1573–1642), Rekonstitution des Jerusalemer Tempels von Capelle aufgrund von Juan Bautista Villalpanda SJ (1552–1608), Josephus Flavius und Talmud, Prolegomena von Walton (wertvolle Einleitung in die Textgeschichte des AT). Diese Teile erschienen 1657 und wurden mehrmals neu gedruckt: 1673 Zürich (mit einem Vorwort von Joh. Heinrich Heidegger), 1777 Leipzig, hg. von Joh. Aug. Dathe, 1828 mit Anm. hg. von F. Wrangham (im Reprint Graz stehen sie am Anfang von Bd. 6). Die Polyglotte wird von l. n. r. gelesen. Pent (1653) synoptische Anordnung der Texte auf einer Doppelseite, linke S. von l. n. r. MT (mit Interlinear Übers. von Pagnini in der korrigierten Form der Polyglotte von Antwerpen), Vulg (klementinische Ausgaben von 1592, 1593, 1598), LXX (sixto-klementinische Ausgabe von 1628 mit deren lat Übers. und den Varianten des Codex Alexandrinus), unten an der S. Pesch mit lat Übers.; rechte S. von l. n. r. Tg Onk in der Ausg. Buxtorfs, sam Pent, beide mit lat Übers., sam Tg mit lat Übers. der Stellen, die vom sam Pent abweichen, unten an der S. arab Pent mit lat Übers. (insgesamt 13 Spalten pro Doppelseite).

Bd. 2 (1655) Jos–2 Chr, Esra-Neh, Est. Gleiche Disposition, anstatt Tg Onk steht Tg Jonathan, Sam fehlt (10 Sp. pro Doppelseite); 1–2 Chr, Esra-Neh ohne Tg (8 Sp.).

Bd. 3 (1656) Hagiographen und Propheten. Ijob, Spr, Koh: MT, Vulg und LXX, Tg, Pesch, arab Text je mit lat Übers.; in Ps, Hld kommt aeth Text mit Verzeichnis der Unterschiede zu LXX, aber ohne lat Übers. hinzu; Jes, Jer, Klgl, Ez, XII wie bei Ijob; Dan ohne Tg.

Bd. 4 (1657) Deuterokan. oder Apokryphen. Diese Teile konnten als bes. Hefte auf Wunsch vom Binder an anderer Stelle der Polyglotte eingefügt werden. Oratio Man LXX, Vulg; 3 Esr (= Esdr α') Vulg, LXX, Pesch, beide mit lat Übers.; 4 Esr Vulg; Tob mit zwei hebr Übers. von Paul Fagius (1504–1549) und Sebastian Münster (1484–1552), Vulg, LXX mit lat Übers.; Jdt: Vulg und LXX, Pesch je mit lat Übers.; griech Zusätze Est: LXX mit lat Übers., Vulg; Weish, Sir, Bar (mit Ep. Jer), griech. Zusätze zu Dan 3 u. 13–14: Vulg und LXX, Pesch, arab Text je mit lat. Übers., 1–2 Makk: Vulg und LXX, Pesch je mit lat. Übers.; 3 Makk LXX, Pesch je mit lat. Übers.; 4 Makk fehlt; 2 Makk (= Josippon): arab mit lat Übers. (aus der Pariser Polyglotte); Pent: Tg Pseudo-Jon, Fragmenten-Tg (= Jerusalemer Tg), pers Pent je mit lat Übers.

Bd. 5 NT; Bd. 6 enthält v. a. Variantensammlungen: Kollation mit Aldina, Complutensis, Oxford University Coll. 52 (= Rahlfs, Verzeichnis 75) von Walton; mit D für Gen; Annotationes von Masius zu LXX Jos; mit der Hs Rahlfs, Verzeichnis 60 für 1–2 Chr, mit Q für Jes, mit der Hs Rahlfs, Verzeichnis 86 für die XII; Varianten zur Vulg Ed. Löwen 1584 von Frans Lucas von Brügge u. a.; Anm. zur LXX in Ms A von Patrick Young (Junius) (1584–1652) und Walton; Anm. von Hugo Grotius (1583–1645); Varianten zum NT von Walton, Frans Lucas, Löwener Theologen; Sammlung von Tg-Varianten von Clarke, kollationiert mit Polyglotte von Antwerpen u. Polyglotte von Konstantinopel (E. B. G. Soncino, Konstantinopel 1546, s. unten Texte, pers Pent) (mitsamt Varianten der *Teamîm* sowie Varianten der lat. Übersetzungen, ferner Differenzen der lat Übersetzung mit ihrer Vorlage in der Polyglotte von Antwerpen); Pesch-Varianten von Thorndike (der dafür die unten: Texte, Pesch, genannten Hss benützte); Kollation des sam Pent mit MT u. LXX von Castell; sam Pent Varianten von Castell und Lightfoot; Scholien und Anm. verschiedener Verf. zu syr, pers, aeth biblischen Texten; arab Varianten von Pococke zum Pent von Sa'adja Ga'on; Scholien von Flaminius Nobilius (aus Lucca, † 1590; in Wirklichkeit ist der Verf. der Scholien jedoch der Rechtsgelehrte, Historiker und Exeget Petrus Morinus [1531–1608]), ergänzt von Walton; ferner Erklärung bibl. Namen; Sach- u. Schlagwort-Register; Liste von Qere-Ketiv, Hillûfim B. Ascher-B. Naftali; alphabet. Liste der Paraschen u. Haftaren. Die beiden Massoren des MT werden nicht geboten. Tg überall punktiert.

Texte:

MT nach Johann Buxtorf (d. Ä), Biblia Sacra Hebraica & Chaldaica cum Masora, . . . , Basel 1618–1619 (6. Biblia Rabbinica), deren Text mit der Ausgabe Ben Chajim, Venedig 1524–1525 (2. Biblia Rabbinica oder *Miqra'ôt gedôlôt*) praktisch übereinstimmt, mit Interlinear Übers. von Santes Pagnini in der von Arias Montano u. a. korrigierten Form; für Tg (im Pent: Onk, Jeruschalmi, zu Tg Ps-Jon s. unten) benützte Walton v. a. die Texte Buxtorfs von 1618–1619 sowie jene der Bibel Ben Chajim, Venedig 1524–1525, und der Polyglotte von Antwerpen und Paris in der von Buxtorf nach dem Aram von Esr, Dan vokalisierten Form, mit den lat Übersetzungen der Polyglotte von Antwerpen, aber in von Clarke revidierter Fassung (ausgenommen im Pent, wo Clarke die Übers. der Antwerpener Polyglotte noch nicht revidiert hatte); überdies übertrug Walton oder Clarke auch Tg Ps-Jon (*editio princeps* Venedig 1590–1591) zum ersten Mal ins Lat und Tg Jeruschalmi (Fragm. Tg) neu ins Lat; wo Buxtorfs und Montanos Text differieren, hat Clarke die Differenz in seiner Übers. meistens durch verschiedenen Druck markiert.

LXX in der sixtino-klementinischen Ausgabe in der Edition von Jean Morin, Paris 1628 mit lat Übers. von Petrus Morinus.

Vulg in der klementinischen Edition von 1592.

Sam: Text der Polyglotte von Paris, in Bd. 6 annotiert von Castell nach Hss, die Erzbischof Ussher 1620–1630 im Orient erwarb (zu ihnen gehört Hs London, British Museum, Cott. claud. B. VIII = v. Gall: N), und nach Jean Morins 1657 veröffentlichten Varianten zum sam Pent.

Sam Tg: wie Polyglotte von Paris.

Pesch nach der Polyglotte von Paris (mit Vokalisierung und lat Übers. von Sionita, aber von Walton revidiert) und für jene bibl. Bücher ergänzt, die in der Polyglotte von Paris fehlen: Est, Jdt, Tob, Bar, Ep. Jer, griech Zusätze zu Dan 3 u. 13–14, 2–3 Makk, aufgrund der Hss: Oxford, Bodleiana Or 121 (= Leiden Pesh. Inst. 12b1) (= Pent, 12. Jh.); Bodleiana Or 141 (= Leiden Pesh. Inst. 17a3) (= vollständige Bibel, aber ohne Ps, 17. Jh., für Erzbischof Ussher im Libanon mit vielen Fehlern abgeschrieben, Vorlage war Vaticanus Syr ms 259 (= Leiden Pesh. Inst. 15a2) [1. Hälfte der Hs] u. Paris, Bibliothèque nationale ms syr 11 (= Leiden Pesh. Inst. 15/14a1) [2. Hälfte] (= vollständige Bibel, 15. Jh., mit einem in sie integrierten Teil [Propheten] aus dem 14. Jh.); Bodleiana, ms Pococke 391 (= Leiden Pesh. Inst. 17a4) (= vollständige Bibel, 17. Jh.); eine Hs von Cambridge mit den großen Propheten und den apokryphen (deuterokanon.) Büchern, die dem Orientalisten Thomas Erpenius (van Erpen) (1584–1624) gehört hatte.

Arab AT: Text der Polyglotte von Paris, ergänzt in Jes, Jer, Klgl, Ez, wo sie lückenhaft ist, durch die Übers. des Nestorianers Pethjon ibn Ayyub al-Sahhar (floruit 765) aus dem Syrischen, die Walton aus der Hs Oxford, Bodleiana

[9] S. S. BIBLIA Polyglotta Complectentia Textus Originales Hebraicos cum Pentat. Samarit: Chaldaicos Graecos. Versionumque Antiquarum Samarit. Graec. Sept. Chaldaic. Syriacae. Lat. Vulg. Arabicae. Aethiopic. Persicae Quicquid comparari poterat. Ex M.SS. Antiquiss: undique conquisitis optimisque Exemplaribus impressis summa fide collatis. Edidit Brianus Waltonus. S.T.D. 6 Bde, London 1653–1657. Reprint Graz 1964–1965.

[10] J.-H. Todd, Memoirs of the Life and Writings of Brian Walton, London 1821. – Brian Walton, The Considerator Considered and the Biblia Polyglotta Vindicated . . ., London 1659.

Seld Arch 67 von 1458 [Propheten] kannte, und deren Ergänzungen in seiner Polyglotte in Klammern erscheinen.

Pers Pent aus der Polyglotte von Konstantinopel 1546 (diese enthält MT, Tg Onk, arab Übers. von Sa'adja Ga'on, pers Übersetzung in hebr Buchstaben von Jakob Ben Joseph Tawus, der auf einer älteren Übers. fußt), für die Polyglotte von London in arab-pers Alphabet umgeschrieben und von Greaves auf lat übersetzt.

Aethiop Text der Ps beruht auf einer Hs Pocockes und den Ausg.: Johann Potken, Ps, Hymnen und Gebete, Hld, Rom 1513 (erster aethiop Druck), ders., Psalterium in quatuor linguis, Hebraea, Graeca, Chaldaea (sic), Latina . . ., Köln 1518 (in Wirklichkeit aethiopisch, nicht aram), mit der Kollation von Castell in Bd. 6.

6. Die späteren Polyglotten

Die anderen Polyglottenbibeln[11] haben im allgemeinen keinen oder geringen Wert für die Textgeschichte des ganzen AT.

[11] Vgl. dazu die Angaben in den in Anm.1 genannten Titeln: Brunet, Manuel; Darlow-Moule, Catalogue; Nestle, Polyglottenbibeln; Pérez Castro, Bíblias Políglotas.

Emmanuel Levinas: Philosophie im Angesicht des Anderen Ein Forschungsbericht

von Torsten Habbel, Münster

In den letzten Jahren ist die Bedeutung der Philosophie Emmanuel Levinas' auch in Deutschland zunehmend erkannt worden. Sein Versuch, *nach den Grauen der Shoah Verantwortung für den Anderen philosophisch zum Ausdruck zu bringen*, wird gegenwärtig vor allem unter folgenden Themenschwerpunkten diskutiert: Levinas' Auseinandersetzung mit Martin Heidegger,[1] Levinas' Kritik an der Phänomenologie,[2] Levinas' Verständnis von Sprache und Transzendenz,[3] Levinas' Verständnis der (dia-chronen) Zeit,[4] Levinas Denken als ‚Philosophie nach der Shoah',[5] Levinas' Ethik im Kontext politischer Fragestellungen,[6] der Zugang zu Religion im Denken Levinas',[7] sowie der Vergleich mit Franz Rosenzweig[8] und Martin Buber.[9]

Trotz dieser Vielfalt an Interpretationsrichtungen bleiben zwei wesentliche Desiderate: zum einen fehlt in Deutschland fast vollständig die Situierung von Levinas' Denken im französischen Kontext (eine Ausnahme bilden hier die Veröffentlichungen von B. Tau-

[1] Vgl. u. a. Derrida, J.: Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas. In: ders.: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt: Suhrkamp [4]1989. 121–235; Funk, R.: Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas. Zur Frage nach einer neuen philosophischen Rede von Gott. – Freiburg/München: Alber 1989; Huizing, K.: Das Sein und der Andere. Levinas' Auseinandersetzung mit Heidegger. – Frankfurt: Athenäum 1988; Peperzak, A.: Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas. In: Gethmann-Siefert, A. / Pöggeler, E. (Hg.): Heidegger und die praktische Philosophie, Frankfurt: Suhrkamp 1988. 373–389; Strasser, S.: Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Levinas' Philosophie. – Den Haag: Nijhoff. 1988; ders.: Emmanuel Levinas: Ethik als erste Philosophie. In: Waldenfels, B.: Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt: Suhrkamp 1983. 218–265; Wiemer, T.: Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei E. Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs. Freiburg/München: Alber 1988.

[2] Vgl. u. a. Brumlik, M.: Phänomenologie und theologische Ethik. Emmanuel Levinas' Umkehrung der Ontologie. In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.): Levinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, Gießen: Focus Verlag 1990. 120–143; Janssen, P.: Im Gefolge der Phänomenologie: Emmanuel Levinas. In: Ströke, E. / Janssen, P.: Phänomenologische Philosophie. Handbuch Philosophie. Bd. 8. Freiburg/München: Alber 1989. 336–350; Peperzak, A.: Phänomenologische Anfangsgründe der Ethik. In: Orth, E. W. (Hg.): Vernunft und Kontingenz. Rationalität und Ethos in der Phänomenologie, Freiburg/München 1986. 141–173; Süsske, R.: Abschied von der Intentionalität. Bemerkungen zum Verhältnis von Emmanuel Levinas zur Phänomenologie Husserls. In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.): Levinas. 101–119.

[3] Vgl. u. a. Funk, R.: Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas; Wiemer, T.: Passion des Sagens; ders.: Ausgesetzt. Zum Verständnis der Sprache bei Emmanuel Levinas. In: Klehr, F. J. (Hg.): Den Andern Denken. Ein philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas. Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1991. 71–92; ders.: Das Unsagbare sagen. Zur Vergleichbarkeit von philosophischem Diskurs und literarischem Schreiben. Nach Emmanuel Levinas. In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.): Levinas, 18–28; Weber, E.: Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Levinas' ‚Autrement qu'être ou au-delà de l'essence'. Wien: Passagen 1990.

[4] Vgl. u. a. Krewani, W. N.: Zeit und Transzendenz. Zur frühen Philosophie von Emmanuel Levinas. In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.): Levinas, 85–100; ders.: Zum Zeitbegriff in der Philosophie von Emmanuel Levinas. In: Orth, E. W. (Hg.), Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Freiburg/München 1982. 107–127; Wenzler, L.: ‚Verbindende Trennung'. Zum Verständnis der Zeit im Werk von Emmanuel Levinas. In: Klehr, F. J. (Hg.): Den Andern denken, 137–142; ders.: Zeit als Nähe des Abwesenden. Diachronie der Ethik und Diachronie der Sinnlichkeit nach Emmanuel Levinas. In: Levinas, E.: Die Zeit und der Andere. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler. Hamburg: Meiner [2]1989.

[5] Vgl. insb. Weber, E.: Nachdenken als Nach-denken: Anamnesis. In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.), Levinas, 256–277; dies.: Verfolgung und Trauma.

[6] vgl. u. a. Burggraeve, R., The Ethical Basis for a Human Society According to Emmanuel Levinas. In: ders.: Emmanuel Levinas. The Basis for a Human Society. Bibliography 1929–1977. 1977–1981. Leuven 1981. 5–57; Dussel, E.: Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen. In: Conc (D) 18 (1984). 120–129; ders.: Philosophie der Befreiung. Mit einer Einleitung von Raúl Fornet-Betancourt. Aus dem Spanischen von Peter Penner. Hamburg: Argument 1989; ders.: Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Freiburg (Schweiz): Exodus 1985; Habbel, T.: Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie. Mit einem Exkurs zum Verhältnis zwischen E. Levinas und M. Buber. Mainz: Grünewald 1994; Lesch, W.: Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit. Emmanuel Levinas im Kontext zeitgenössischer Versuche einer Fundamentalethik (Habermas, Lyotard, Derrida). In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.): Levinas. 164–177; Mosés, S.: Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Levinas. In: Brumlik, M. / Brunkhorst, H. (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt: Fischer 1993. 364–384; Scannone, J. C.: Begegnung der Kulturen und inkulturierte Philosophie in Lateinamerika. In: ThPh 66 (1991). 363–383; ders.: Die Dialektik von Herr und Knecht. Ontologische Refelexionen zur Praxis der Befreiung. In: Hünermann, P. / Fischer, G.-D. (Hg.): Gott im Aufbruch. Die Provokation lateinamerikanischer Theologie. Freiburg 1974. 119–167; Sidekum, A.: Die Levinasche Ethik im Lichte der Philosophie der Befreiung. In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.): Levinas. 178–194; ders.: Ethik als Transzendenzerfahrung. Emmanuel Levinas und die Philosophie der Befreiung. Aachen: Concordia (Reihe Monographien, Bd. 8) 1993.

[7] Vgl. u. a. Casper, B.: Der Zugang zur Religion im Denken von Emmanuel Levinas. In: PhJ 95 (1988). 268–277; ders.: Illéite. Zu einem Schlüssel‚begriff' im Werk von Emmanuel Levinas. In: PhJ 91 (1984). 273–288; ders.: Zeiterfahrung und Glaubenserfahrung. In: Gauly, H. u. a. (Hg.): Im Gespräch: Der Mensch. Ein interdisziplinärer Dialog. Joseph Möller zum 65. Geburtstag. Düsseldorf 1981. 29–42; Esterbauer, R.: Transzendenz-‚Relation'. Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas'. Wien: Passagen 1992; Henrix, H. H. (Hg.): Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas. Aachen 1984; Hentschel, M.: Das Heilige bei Levinas. In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.): Levinas. 195–222; Mayer, M.: Transzendenz und Geschichte. In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.): Levinas. 223–255; Peperzak, A.: Die Bedeutung des Werkes von Emmanuel Levinas für das christliche Denken – Gedanken zu einer Religion des Erwachsenen. In: Henrix, H. (Hg.): Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. 71–86; Wiemer, T.: Die Spur, das Echo und die Exegese. Zugänge zur Gottesfrage im Denken von Emmanuel Levinas. In: Klehr, F. J. (Hg.): Den Andern denken. 17–35.

[8] Vgl. u. a. Dober, H.-M.: Levinas und Rosenzweig. Die Verschärfung der Totalitätskritik aus den Quellen des Judentums. In: Hentschel, M. / Mayer, M. (Hg.): Levinas. 144–163; Hauck, D.: Fragen nach dem Anderen. Untersuchungen zum Denken von Emmanuel Levinas mit einem Vergleich zu Jean-Paul Sartre und Franz Rosenzweig. Essen: Verlag der Blauen Eule 1990.

[9] Vgl. u. a. Habbel, T.: Der Dritte stört. 45–80; Münster, A.: Von der Ich-Du-Philosophie Martin Bubers zum Denken des Anderen in der Philosophie von Emmanuel Levinas. In: Bäumer, A. / Benedikt, M. (Hg.): Dialogdenken – Gesellschaftsethik. Wider die allgegenwärtige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung. Wien: Passagen 1991. 123–130; Strasser, S.: Buber und Levinas. Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz. In: Revue Internationale de Philosophie 32 (1978). 512–525.

reck), und zum anderen wird zwar von vielen die jüdische Fundierung der Philosophie Levinas' betont, aber sie wird nur unzureichend herausgearbeitet; da aber inzwischen auch die Talmudvorlesungen E. Levinas' in deutscher Sprache zugänglich sind, sind hier entsprechende Arbeiten zu erwarten.

Im Folgenden sollen einige wichtige Arbeiten von und zu Emmanuel Levinas vorgestellt werden. Dazu zählen das zweite Hauptwerk Levinas', die bisher vollständigste Bibliographie der Werke von und zu Levinas' zwei Einführungen, sowie drei Monographien zu seiner Philosophie.

Das Werk des in Litauen geborenen und nach dem Studium in Frankreich und Deutschland viele Jahre in Paris lehrenden Philosophen Emmanuel Levinas findet weltweit immer größere Aufmerksamkeit: so beispielsweise in Frankreich, Belgien, Spanien, Portugal, Italien, Polen, England, Japan, Mexiko, in den USA, Niederlanden und – seit einigen Jahren – endlich auch in Deutschland. Roger Burggraeve, der 1980 mit einer knapp 1900 S. umfassenden Diss. zu Levinas in der Theologie promovierte und inzwischen zahlreiche Aufsätze zu Levinas verfaßt hat, erweiterte nun zum dritten Mal seine inzwischen 2119 Titel umfassende Bibliographie der Schriften von und zu E. Levinas.[10]

1977 gab Burggraeve zum ersten Mal seine damals 601 Titel zählende Sammlung heraus. Seitdem vervollständigt er diese Bibliographie im Vierjahresrhythmus um die aktuelle Literatur dieser Jahre und um die bisher nicht aufgeführten Schriften.

In der aufgeführten Sekundärliteratur differenziert Burggraeve nach Veröffentlichungen, die sich explizit mit Levinas auseinandersetzen, nach Publikationen, die von Levinas' Gedanken inspiriert sind, nach Rezensionen und sonstiger Forschungsliteratur zu Levinas. Sofern notwendig sind die Referenzstellen der einzelnen Bücher und Aufsätze von Burggraeve aufgeführt; dabei geht er sogar über die im Index der jeweiligen Literatur genannten Verweisstellen großenteils noch hinaus.

Jede aufgeführte Schrift ist numeriert. Diese Numerierung erweist sich in mehrerer Hinsicht als vorteilhaft: Zum einen kann Burggraeve mit ihrer Hilfe (z. B. bei Übersetzungen oder Sammelausgaben) problemlos auf andere Titel verweisen, zum anderen bietet sie eine gute Grundlage für die sehr ausführlichen und äußerst hilfreichen Sach- und Namenregister.

In dem Namenindex finden sich nicht nur Verfassernamen, sondern ebenfalls auch alle Namen, die in den jeweiligen Titeln auftauchen; mit seiner Hilfe lassen sich alle Texte aufspüren, in denen – um nur ein Beispiel zu nennen – sich Levinas (vom Titel her) mit Martin Buber auseinandersetzt, in denen Buber sich mit Levinas beschäftigt und in denen das Verhältnis ‚Levinas – Buber' Gegenstand der Sekundärliteratur ist.

Mit der sukzessiven Numerierung der aufgeführten Schriften ist allerdings auch ein Nachteil verbunden: Aufgrund der Ergänzungen der Bibliographie von 1977 (1981, 1985 und 1989) durch vorher nichtaufgeführte Bücher und Artikel muß man eventuell in allen vier Indices und Bibliographien nachschauen, um die gesuchte Angabe zu finden. Dies ist beispielsweise dann der Fall, wenn der Titel nicht in dem entsprechenden Zeitabschnitt, sondern erst später aufgenommen wurde. Diese Erschwernis, die durch einen zusammengefaßten Index am Ende Buches behoben werden könnte, betrifft jedoch nur die Benutzungsfreundlichkeit, nicht die Effektivität des Nummernsystems.

Die im Juli 1989 abgeschlossene Bibliographie der Texte von und zu Emmanuel Levinas ist zuverlässig und weitgehend vollständig; es ist sehr zu hoffen, daß Burggraeve diese für die Levinasforschung hilfreiche Sammlung weiter fortführt.

Als Stephan Strasser im Jahr 1978 sein inzwischen vergriffenes Buch ‚Jenseits von Sein und Zeit' veröffentlichte, war Emmanuel Levinas in Deutschland noch weitgehend unbekannt; in seinem Werk orientiert sich Strasser an Levinas' beiden Hauptwerken ‚Totalität und Unendlichkeit' (frz. 1961, dt. 1987)[12] und ‚Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht' (frz. 1974, dt. 1992). Nicht zuletzt dieser Einführung so wie auch der Initiative Bernhard Caspers – in Zusammenarbeit mit dem Alber Verlag, der viele Schriften von Levinas in deutscher Sprache zugänglich gemacht hat – ist es zu verdanken, daß der lange Zeit in Frankreich lehrende Philosoph Emmanuel Levinas auch hierzulande bekannter wurde.

Inzwischen liegen zwei explizite Einführungen zum Denken Levinas' vor, die beide von ausgewiesenen Kennern der französischen Philosophie der Gegenwart verfaßt sind, dabei jedoch unterschiedliche Schwerpunkte setzen:

Wolfgang Nikolaus Krewani[13] orientiert seine „immanente Interpretation" „am Leitfaden der zeitlichen Abfolge der Publikationen" und versucht, dem Anspruch der „Vielfalt der Phasen" sowie der „Einheit der Intention" [Krewani, 28] gerecht zu werden.

Die von ihm angestrebte immanente Gesamtdarstellung Levinas' kann nicht ohne Levinas' Abgrenzung von der Phänomenologie Husserls und der Fundamentalontologie Heideggers auskommen. In dieser Verhältnisbestimmung, die sich wie ein roter Faden durch Krewanis Einführung zieht, begnügt sich der Vf. allerdings mit Levinas' Perspektive und verweist bzgl. der Frage nach der Angemessenheit der Kritik Levinas' an Heidegger auf die kritische Studie von K. Huizing ‚Das Sein und der Andere'. Grundlegend für Krewanis eigenständige, sich kaum mit der Sekundärliteratur auseinandersetzende Interpretation ist seine Einteilung von Levinas' Denken in drei Phasen: „In der frühen Philosophie tritt das Andere als der Schöpfer und die Geliebte auf. Dieser Ansatz, den man den erotischen nennen kann, ist vor allem in den Schriften ‚Vom Sein zum Seienden' und ‚Die Zeit und der Andere' entwickelt. Die späte Philosophie von Levinas dagegen lehnt die erotische Liebe ab; sie sucht die Transzendenz in der Verantwortung und im Für-den-Anderen. Diesen ethischen Ansatz hat Levinas vor allem in dem Werk ‚Jenseits des Seins' ausgeführt. Schließlich finden wir in einer Übergangsphase eine Verknüpfung von ethischer und erotischer Transzendenz" [Krewani, 53. Hervorhebung von mir, T. H.], für die das Buch ‚Totalität und Unendlichkeit' steht. „Die Unterscheidung dieser drei Ansätze wird überdeckt von einer zweiten möglichen Einteilung, nämlich dem Gegensatz von ontologischem und meta-ontologischem Denken." [ebd.] Krewani, der im Laufe seines Buches immer wieder Rechenschaft über seinen Interpretationsweg gibt, versucht, „beide Gesichtspunkte ineinander zu blenden, indem [er] zwei ontologische Ansätze und einen meta-ontologischen Ansatz unterscheidet" [Krewani, 54]. Innerhalb dieser streng chronologisch aufgebauten Darstellung argumentiert Krewani vorwiegend begrifflich (Zeit, Hypostase, Welt, Sein, etc.), um von hier aus sowohl Levinas' Kritik an Heidegger und Husserl herauszuarbeiten als auch seinen Neuansatz vorzustellen.

Bernhard Taureck[15] deutet „Levinas' Philosophie im Ausgang von dessen geistigem Judentum" [Taureck, 8] und faßt seine Levinasinterpretation unter dem Oberbegriff „Extremer Humanismus" [vgl. insb. Taureck, 24–36] zusammen.

Seine Einführung rahmt Taureck durch die beiden Sätze, daß Levinas „bisher noch immer nicht gebührend philosophisch aufgenommen wurde" [Taureck, 7], aber „daß künftige philosophische Wahrnehmung von Levinas nicht eben arm an grundlegenden Problemstellungen sein wird" [Taureck, 113]. In seinem breit angelegten Spannungsbogen von Judentum, Phänomenologie, Ontologie, (Anti-)Humanismus, Existenzphilosophie und Poststrukturalismus erwartet den Leser eine kritische Einführung in die Philosophie Levinas', in der das Proprium seines Ansatzes herausgearbeitet wird und die klar formulierten Anfragen Taurecks zur Diskussion gestellt werden. Dabei erscheint mir allerdings gerade der berechtigte Ausgang seines Interpretationsansatzes an manchen Stellen nicht konsequent genug durchgehalten zu sein, so daß die eine oder andere Kritik vor dem Hintergrund, daß Levinas nach der Shoah als Jude Philosoph ist, in ein anderes Licht gerückt werden müßte. Taurecks Ausgangslektüre ist der Enzyklopädieartikel ‚Judentum/Judaismus' von E. Levinas, den Taureck als Apologie des Judentums, genauer: als die „Bedingung dafür, daß ethisch Gutes überhaupt auftritt" [Taureck, 18] interpretiert. Als „extremer Humanismus" kommt in dem Artikel – wie auch in der gesamten Philosophie Levinas' – der jüdische Monotheismus philosophisch zu Wort [vgl. Taureck, 21], der letztendlich den philosophischen Humanismus wie die philosophischen Zeugen des Antihumanismus radikalisiert [vgl. Taureck, 24ff]. Gegen den (frühen) Fichte, gegen Foucault, Heidegger und Sartre kreist „Levinas' Antwort auf die Frage nach Bedingungen der Möglichkeit für das Faktum menschlicher Verantwortlichkeit [...] um zwei Angaben: um eine ‚Passivität' und um ‚Ausnahmen von der Gegenwart'" [Taureck, 33]. Menschliche Aktivität ist nach Levinas „altrozentisch. Der andere Mensch ist Ursprung meiner Aktivität, nicht aber bildet meine Spontanität das Primäre." [ebd.] Taureck schließt sein einleitendes Kap. „Präphilosophie: Das Judentum" mit einer kurzen Abgrenzung Levinas' zu zwei jüdischen Denkern der Moderne ab. Die behauptete „Distanz zu Buber, Nähe zu Rosenzweig" entspricht der z. Zt. üblichen Einordnung in der deutschsprachigen Levinasforschung.

Dieses wichtige Kap., das Taurecks Lesart der Philosophie Levinas' fundiert, hinterläßt allerdings Fragen: Taureck interpretiert Levinas letztlich vom Sein aus und überprüft, inwiefern Levinas'

[10] **Burggraeve**, Roger: **Emmanuel Levinas.** Une bibliographie primaire et secondaire (1929–1989). – Leuven: Peeters 1990. 223 S., kart. DM 50,00, bfr 895,00 – Zu beziehen über: Centrum voor Metafysica en Wijsgerige Godsleer / Hoger Instituut voor Wijsbegeerte/ Kardinaal Mercierplein 2 / B-3000 Leuven.

[12] Levinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Aus d. Franz. von Krewani, Wolfgang N. – Freiburg/München: Karl Alber Verlag 1987. 472 S. (Alber-Broschur Philos.), kart. DM 84,00.

[13] **Krewani**, Wolfgang Nikolaus: **Emmanuel Lévinas.** Denker des Anderen. – Freiburg, München: Alber 1992. 268 S. (Kolleg Philosophie), kart. DM 38,00.

[15] **Taureck**, Bernhard: **Levinas zur Einführung**. – Hamburg: Junius 1991. 131 S. (Zur Einführung, 67), kart. DM 17,80.

Ethik dieses *logisch stringent* so unterbricht, daß die Ethik *begründet* der Ontologie den ersten Rang streitig macht. Aus dieser Perspektive mußte der Ansatz von Levinas, wie Taureck auch später deutlich macht, große Probleme aufwerfen – aber kann ein solcher Interpretationsansatz Levinas letztlich gerecht werden? Ich möchte dies bestreiten, denn gerade weil Taureck die jüdischen Wurzeln Levinas' zu seinem Ausgang nimmt, müßte er sie als *Primär-* und nicht als „Präphilosophie" verstehen. Jüdisches Denken ist nicht nur *Vor-*, sondern *Erstes* Denken, zuerst Ethik, dann Sein. Von der Ethik aus versucht Levinas das Sein zu denken – nicht umgekehrt, wie Taureck dies immer wieder vollzieht. So ist beispielsweise Taurecks Charakterisierung, daß sich Levinas „zwangsläufig einer zirkulären Hermeneutik" [Taureck, 34] bedient, genauso unzutreffend, wie auch sein Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses [vgl. Taureck, 100ff], da dieser vom Sein ausgeht und nicht – wie Levinas – vom Sollen. Und noch ein zweites Defizit ist in diesem Zusammenhang zu beklagen: Obwohl Taureck Levinas expressis verbis vom Judentum aus interpretiert, ist es um so erstaunlicher, daß Taureck weitgehend unempfindlich bleibt gegenüber der traumatischen Präsenz der Shoah in den Schriften Levinas'. Die insbesondere von E. Weber (s. u.) – aber auch von anderen Autoren – herausgearbeitete Position, daß Levinas die in unterschiedlichen Zusammenhängen unternommene Idealismuskritik auf den Punkt bringt, um dem leidenden Menschen als Opfer der ‚Systeme' in seiner von Narben und Brüchen gekennzeichneten Philosophie eine Sprache anzubieten, berührt Taureck wenig. All dies trifft allerdings noch deutlicher auf die Einführung Krewanis zu, da er sich der Frage nach der Bedeutung des Judentums im Denken Levinas' kaum stellt. So fehlt bei Krewani jeglicher Verweis auf seine jüdischen Vordenker (z. B. Maimonides, Buber, Rosenzweig) und die gut herausgearbeitete These, daß das „Es-gibt zur Darstellung der Ausgeliefertheit der Juden in der Zeit von 1933 bis 1945" [Krewani, 65] dient, steht weitgehend isoliert im Kontext seiner immanenten, eher an phänomenologischen und ontologischen Fragestellungen orientierten Analyse.

„In der phänomenologischen Theorie der Intersubjektivität ist es stets die *Erkenntnis* des alter ego, die die ichartige Isolierung durchbricht. Die Vorstellung, daß eine Sensitivität den Anderen *anders* als durch das ‚Erkennen' als Berühren oder Sehen erschließen könnte [...], scheint den Analysen der Phänomenologen fremd zu bleiben" [Levinas]. Beide Einführungen zeichnen die von Levinas auf den Punkt gebrachte Kritik an Phänomenologie und Ontologie eindrucksvoll nach und erläutern ausführlich Levinas' ceterum censeo: die Irreduzierbarkeit des Antlitzes, das das Ich in seine Verantwortung ruft. Der „Ethik als Erste Philosophie" [Levinas], die vor allem dem Spätwerk zuzuschreiben ist, nähern sich Krewani und Taureck in ihrer ausführlichen Interpretation der *Sprache*. „Von Anfang an war bei Levinas Sprachlichkeit mit ‚meiner' Beziehung zum anders bleibenden anderen Menschen verbunden. Die ‚sprachbezogene Wende' bei Levinas besteht wesentlich darin, eine methodologische Katharsis von der ontologischen Erblast zu erzielen" [Taureck, 62]. Die Andersheit des Anderen zeigt sich nicht nur *in*, sondern *als* Sprache, als Sich-Sagen: „Ich bin Bedeutung" [Levinas]. Taureck hält fest: „Vorsprachliches Sprechen ist nicht mehr ein Verständigungsprozeß getrennter Subjekte über ihr Getrenntsein. Die Subjektivität ist jetzt vielmehr in eine absolute Passivität des Äußerns verwandelt worden. Der Verlust der Aktivität und Selbstgegenwart sprechender Subjekte auf der Ebene der Signifikanten oder des Logos soll zur Erschließung einer unersetzbaren Sprachdimension des Äußerns führen, in der Existenzphilosophie und Poststrukturalismus positiv verbunden werden können" [Taureck, 81]. Ethische Sprache ereignet sich diachron als Opfer und Gabe, einem Ereignis, dem ein ständiger Rückzug des Subjekts entspricht [vgl. Krewani, 235, 237f]. Dem Vorwurf, daß Levinas in seiner Sprachphilosophie in die gleiche Aporie wie der Skeptizismus mündet, begegnet dieser mit der „grundsätzliche[n] Diachronie, die sich nicht in Synchronie auflösen läßt. [...] Wo für den Standpunkt der Synchronie ein Widerspruch vorliegt, handelt es sich aus dem Gesichtspunkt der Diachronie um Transzendenz. Die Zweideutigkeit oder Doppelsinnigkeit des Skeptizismus hat ihre Wurzel in der Doppelsinnigkeit des Jenseits, das *als* Jenseits nicht Gegenstand einer Aussage werden kann. [...] Nicht diese Zweideutigkeit wegzuschaffen, sondern sie zu bewahren, ist die Aufgabe der Philosophie" [Krewani, 246f].

Taureck und Krewani fragen auch nach der politischen Relevanz des ethischen Ansatzes von Levinas. Damit sprechen beide einen Aspekt an, der von Levinas selbst eher kryptisch behandelt wird. Taureck macht zu Recht auf die schwierig zu denkende Position des Dritten in der dualen Verantwortung des Ich für den Anderen aufmerksam und kann die „Korrektur der Asymmetrie der Nähe" [Levinas] nicht nachvollziehen. Allerdings vereinfacht Taureck Levinas in manchen Punkten zu stark – z. B. durch eine tabellarische Auflistung der Äußerungen Levinas' – wo er „gegen" und wo er „für" ist [vgl. Taureck, 83]. Damit stellt er sich nicht der Herausforderung eines nachidealistischen Verständnisses von Politik. Levinas' erklärtes Ziel ist auch *weniger* der liberale Staat, der das Prinzip der Familie zugesteht [vgl. Taureck S.83], als *vielmehr* – wie Levinas in einem Interview mit der FR vom 2. 1. 1993 sagt – die Demokratie, da nur in ihr „die Gerechtigkeit dieses unaufhebbare schlechte Gewissen" hat. Diese Fehldeutung seitens Taurecks liegt in unkritisch nebeneinander gestellten Zitaten aus unterschiedlichen Phasen des Levinasschen Denkens begründet – ein Fehler, den Taureck sonst nicht begeht.

Krewani interpretiert das Verhältnis von Ethik und Politik differenzierter als Taureck; gerade hier kommt Krewani seine chronologische Interpretation zu Hilfe. Levinas stellt sich dem Problem, daß „die soziale Wirklichkeit [...] nicht den Imperativen der Ethik, sondern der Politik" [Krewani, 157] gehorcht, erst mit ‚Totalität und Unendlichkeit' (1961). Vor allem durch die Zeitlichkeit und damit Endlichkeit des Subjekts vollzieht sich nach Levinas „der Umschlag der Ethik in Politik als Umschlag der sozialen Asymmetrie in Symmetrie" [Krewani, 161]. Die Vernunft wird durch die objektive Ordnung zu einem anonymen „Vernunftsystem, dem alle in gleicher Weise unterworfen sind" [Krewani, 169]. Mit Levinas läßt sich keine universale Ethik begründen! „Die Verantwortung und das Eintreten für den Anderen fordern daher keinen neuen Krieg gegen den Unterdrücker, sondern einen ‚Kampf' – wenn man so sagen darf, gegen sich selbst" [Krewani, 176]. Diese Position, die sich im ersten Hauptwerk bereits andeutet, radikalisiert Levinas in ‚Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht'. „Nun fragt es sich, ob es bei dem Gegensatz von Ontologie und Ethik sein Bewenden haben kann, ob die Ontologie nicht einer ethischen Forderung entspringt. In der Tat ist dies Levinas' Auffassung. [...] Die Ontologie wird ancilla ethicae" [Krewani, 240]. Ontologie kann also nur dann die Gerechtigkeit implizieren, wenn sie sich nicht als System schließt, wenn der Riß des irreduzierbaren Antlitzes offenbleibt. „Vernunft ist kein Wert an sich, sondern hat ihr Maß an den einzelnen Anderen" [Krewani, 244]. – Diese hier nur andeutungsweise aufgezeigte Interpretation Krewanis bietet konkrete Anhaltspunkte für die in der Levinasrezeption bisher weitgehend tabuisierte Problematik des Dritten, die schon viele Unsicherheiten hervorgerufen hat.

B. Taureck und W. N. Krewani bieten zwei nicht nur für Einsteiger in das Denken Levinas' lesenswerte Einführungen, die durch ihre jeweiligen Schwerpunkte verschiedene Leserkreise ansprechen. So richtet sich die um mehr als die Hälfte kürzere, preiswertere und leichter zu lesende Einführung Taurecks an kritische LeserInnen, die die Thesen Levinas' interessieren, ihnen aber eher befremdlich gegenüberstehen. Denn Taureck versteht sein Buch nicht allein als Dokumentation der Positionen Levinas', sondern stellt diese immer neu in Frage, um sie dann – teilweise – wieder zu entkräften. So können sich die LeserInnen bei der Lektüre kaum ausruhen, sondern werden stets zur eigenen Stellungnahme herausgefordert. – Daß meine Rezension hier in mancher Hinsicht eher kritisch ausfällt, besagt nichts über die Bedeutung von Taurecks Einführung – oder, um es mit seinen Worten zur Relevanz Levinas' zu sagen: „Levinas ist auch Einwänden ausgesetzt. Aber das spricht nicht dagegen, daß er eine Philosophie vorlegte: Philosophie fordert Fragen und Einwände heraus. Einwände setzen umgekehrt voraus, daß eine Philosophie tatsächlich vorliegt und ernstgenommen wird" [Taureck, 89].

Krewanis immanente, an der Genese des Ansatzes orientierte Gesamtdarstellung ist – schon von seiner (Verlags-)Konzeption her – in vielen Punkten breiter und daher fundierter angelegt als das Pendant, das Taureck bietet; sie hat deutlicher die mit phänomenologischen und ontologischen Fragestellungen vertrauten LeserInnen vor Augen.

Die von beiden Autoren vorgenommenen Verortungen Levinas' in zeitgenössische philosophische Strömungen erweisen sich gerade für Einsteiger als äußerst hilfreich, da nur Kennern die Positionen, gegen die sich Levinas lediglich in markanten Strichen abgrenzt, bekannt sein werden. Knappe, aber ausreichende Literaturverzeichnisse sowie ein übersichtliches Personen- und Sachverzeichnis (lei-

der nur) bei Krewani runden die Einführungen ab. Keine Einleitung ersetzt die andere, vielmehr stoßen beide die Weiterführung der endlich begonnenen Auseinandersetzung mit dem Denken Emmanuel Levinas' an.

„Die Aufgabe einer lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung besteht nicht darin, die Philosophie der griechischen Ratio zu wiederholen, sondern ist dazu berufen, das Wort und die Geste Lateinamerikas und der Dritten Welt mit einem hermeneutischen Auge wahrzunehmen." (189) Für den Brasilianer Antonio Sidekum[16] bedeutet das: „Wir Lateinamerikaner müssen Neues denken." (22)

Auf der Suche nach einer neuen Utopie der in die Krise geratenen Theologie der Befreiung scheint das Denken, das beim *armen Anderen* ansetzt, vielversprechende Perspektiven zu eröffnen. Paradigmatisch stehen hierfür Autoren wie Juan Carlos Scannone, Pablo Sudar, Luiz Carlos Susin und vor allem Enrique Dussel. Sie alle greifen unmittelbar auf die Kritik Levinas' an der abendländischen Philosophie zurück und versuchen, sein Denken für Lateinamerika fruchtbar zu machen.

In diesem Zusammenhang untersucht die Studie von A. Sidekum, „wie [...] der Begriff der Transzendenzerfahrung in der Philosophie Levinas' begründet [ist] und wie [...] dieser Gedanke als Grundlage der Ethik in der befreienden Praxis des lateinamerikanischen Befreiungsdenkens entwickelt werden" (9) kann. Sidekums Arbeit versteht sich weniger als Versuch, das Alteritätsparadigma für Lateinamerika eigenständig neu zu entwickeln, als vielmehr als Reflex einer doppelten Übersetzung: „Der erste Teil bringt die Levinassche Philosophie der Andersheit, die Exteriorität, die Nähe des Anderen, die Ethik und die Transzendenz ans Licht" (16), indem die jüdisch biblischen Inspirationen Levinas' in seiner abendländischen Versprachlichung aufgespürt werden sollen. Der zweite Teil befaßt sich mit dem „Problem der Übertragung des Levinasschen Gedankenguts auf die lateinamerikanischen Verhältnisse als spezifischem Kulturkontext" (9). Sidekum, der sich damit einer „besondere[n] und hermeneutisch anspruchsvolle[n] Herausforderung stellt" (11), ist dabei „zur Treue gegenüber dem Text des Denkens Levinas' und dem Denken der Befreiungsphilosophie verpflichtet" (9).

A. Sidekum wird diesem selbstgesetzten Niveau allerdings nur in Ansätzen gerecht; seine Studie hinterläßt viele Fragen, ohne daß neue Perspektiven entworfen werden:

Ausrichtung der Arbeit: Trotz des zu Beginn formulierten Ziels bleibt letztlich unklar, worum es Sidekum in seiner Arbeit eigentlich geht. Der ‚rote Faden' geht bei der Lektüre des Buches verloren, die Gedankenführung ist sprunghaft und vieles (auch Zitate) wird mehrfach wiederholt. Hinzu kommen sprachliche Ungenauigkeiten – wobei berücksichtigt werden muß, daß die deutsche Sprache nicht die Heimatsprache des Verfassers ist. Trotzdem kann nicht darüber hinwegsehen werden, daß einige Formulierungen geradezu kontraproduktiv sind. Ausdrücke wie beispielsweise „Ich *erkenne* den Anderen [...]" (51), „‚Transzendenzerfahrung bei Levinas' [als] *Bewußtwerdung* der Andersheit" (81), „das Ich [...] muß sich mit dem Unendlichen *messen*" (103), „die *Idee* der Andersheit und die *Idee* der Ethik" (133, Hervorhebungen von mir, T. H.) lassen Zweifel aufkommen, inwieweit Levinas in seinem Anliegen, sich von der Ontologie bis in ihre Sprache hinein zu lösen, überhaupt erfaßt wird.

Perspektive: Sidekum betont mehrfach, daß sich die Befreiungsphilosophie von der scheinbar neutralen europäischen Philosophie gelöst hat und eine „positive Perspektive" (190) durch ihre sozialpolitische, ethische und geschichtliche Situierung zu gewinnen sucht. Sie übernimmt dazu die Kritik Levinas' an der abendländischen Philosophie, fragt aber an keiner Stelle nach, in welchem Kontext das jüdische Denken ihres Vordenkers verwurzelt ist. Es ist vielleicht kein Zufall, daß in dem umfangreichen Literaturverzeichnis Sidekums ausgerechnet die Studie von E. Weber (1990) fehlt, die am deutlichsten das herausarbeitet, was von vielen Levinasinterpreten angedeutet wird: Levinas' Philosophie ist der Versuch einer Philosophie nach der Shoah! Hier zeigt sich die Philosophie der Befreiung erstaunlich unempfindlich.

Und noch ein Punkt wird in der lateinamerikanischen Levinasrezeption weitläufig umschifft: Für Levinas, der in mehreren Interviews auf seine fundamentale und radikale Kritik an der europäischen Philosophie angesprochen wird, bleibt Europa letztlich zentral, da in ihm „neben vielen anderen Greueln die Idee der ‚Enteuropäisierung' erfunden wurde" [Levinas]. Warum also greift die lateinamerikanische Philosophie, der sich Sidekum zugehörig fühlt, auf einen europäischen Philosophen zurück, anstatt bei der Suche nach ihrer Identität nach den eigenen Wurzeln zu graben und (evtl.) von dort aus fundiert auf Europa zu blicken?

Lesart der Texte Levinas': In der gegenwärtigen Levinasrezeption ist es unumstritten, daß Levinas' Denken bei aller Konstanz der Intention einen Wandel durchmacht. Von daher spricht man von zwei bzw. drei Phasen seiner Entwicklung, wobei der deutlichste Einschnitt seines Denkens an dem zweiten Hauptwerk ‚Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht' (1974) festgemacht wird. Zudem wird – vor allem von Levinas selbst – das philosophische Werk von explizit jüdischen Texten unterschieden. All das bleibt von Sidekum unberücksichtigt. Er differenziert in seiner Interpretation Levinas' nicht zwischen dem Früh- und dem Spätwerk, zwischen philosophischen und jüdischen Texten; vielmehr liest Sidekum alle Schriften Levinas' in dieser Hinsicht unreflektiert nebeneinander.

Diese Simplifizierung führt zu Fehlinterpretationen, die beispielsweise in dem für Sidekum zentralen Gerechtigkeitsbegriff besonders deutlichen werden: Levinas verwendet in ‚Totalität und Unendlichkeit' (1961) den Begriff der Gerechtigkeit in erster Linie, um das duale Verhältnis von Anderem und Ich zu charakterisieren. Folgerichtig werden all die Merkmale, die diese Beziehung auszeichnen, auch auf die Gerechtigkeit übertragen. Sie anerkennt die Asymmetrie, die alleinige Verantwortung des Ich für den Anderen; Barmherzigkeit und Nächstenliebe sind ihre Kennzeichen (vgl. Levinas, Totalität und Unendlichkeit 83f, 95ff, 142ff, 311, 418, 432). Hier wird allerdings auch schon die Schwäche des Begriffs deutlich, denn Gerechtigkeit impliziert immer *Recht* und damit *Gleichheit*; sie fordert einen unabhängigen, von außen anzulegenden Maßstab. Genau dies ist in dem dualen Verhältnis von Anderem und Ich ausgeschlossen – was Levinas dann auch veranlaßt, in seiner Spätphilosophie nicht mehr an dem Gerechtigkeitsbegriff festzuhalten. Stattdessen führt Levinas in seinem Spätwerk die Rede von dem Dritten ein, der vom Ich verlangt, zwischen Unvergleichlichem zu vergleichen; erst von hier aus lassen sich die für die weltweite Herausforderung der Armen notwendigen politischen Implikationen im Ansatz Levinas' herausarbeiten. – Sidekum argumentiert in diesem Kontext undifferenziert; er behauptet, daß der Dritte „immer im Werk Levinas' vorkommt" (143) und verwendet den Gerechtigkeitsbegriff sowohl für die duale Beziehung von Anderem und Ich, als auch – in Anlehnung an E. Dussel – für gesellschaftliche Fragestellungen: „Und wenn wir das Thema der Gerechtigkeit [...] auf die heutige Gesellschaft übertragen, zeigt sich sofort, daß eine Kluft zwischen den Menschen entsteht, genauer zwischen Reichen und Armen, eine Bedrohung, unter der die Schwächsten leben, eine Ungerechtigkeit, Vernachlässigung und unwürdige Unterwerfung, die in radikalem Widerspruch zur Würde des Menschen und der solidarischen Geschwisterlichkeit steht." (129) Die Hermeneutik dieser ‚Übertragung der Gerechtigkeit auf die heutige Gesellschaft' bleibt Sidekum allerdings schuldig.

Noch ein letzter Aspekt zur Lesart der Texte Levinas': Der eindeutige Schwerpunkt der Levinasrezeption in der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung, zu der ich hier auch die Arbeit von Sidekum zähle, liegt auf dem ersten Hauptwerk ‚Totalität und Unendlichkeit' – Levinas, der mit dieser Schrift weiten Kreisen bekannt wird, erfährt internationale Anerkennung, aber auch heftige Kritik (insb. von J. Derrida). 1974 veröffentlicht Levinas sein zweites Hauptwerk; den Unterschied der beiden Hauptwerke skizziert Levinas 1987 in dem Vorwort zur deutschen Übersetzung von ‚Totalité et Infini' so: „Um Mißverständnissen vorzubeugen, [seien] zwei Punkte genannt. ‚Autrement qu'être ou au-delà de l'essence' vermeidet bereits die ontologische – oder genauer: eidetische – Sprache, auf die sich ‚Totalité et Infini' noch durchwegs beruft [...]. Zum anderen macht ‚Totalité et Infini' noch keinen terminologischen Unterschied zwischen einerseits Barmherzigkeit oder Nächstenliebe, [...] und andererseits der Gerechtigkeit [...]." Warum wird diese Weiterentwicklung Levinas' nicht von der Philosophie der Befreiung wahrgenommen bzw. warum glaubt sie – trotz der Kritik Derridas u. a. –, an ‚Totalität und Unendlichkeit' ungebrochen festhalten zu können? Sidekum, der die Leistung seiner Studie doch vor allem in der Hermeneutik sieht (vgl. insb. 9–24), erkennt diese Problematik nicht.

Politische Interpretation der Philosophie Levinas': „Nach der Levinasschen Ethik bekommt die Philosophie der Befreiung eine prophetische, pädagogische Aufgabe und Berufung, die aus der Verantwortung für den Anderen besteht. Der Philosoph hat eine

[16] **Sidekum**, Antonio: **Ethik als Transzendenzerfahrung**. Emmanuel Levinas und die Philosophie der Befreiung. – Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung 1993. 210 S. (Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Reihe Monographien 8), kart. DM 19,80.

universale Verantwortung für die Befreiung des Menschen." (150, vgl. 23) A. Sidekum erweckt in seiner Studie den Eindruck, als ob Levinas von der Befreiungsphilosophie nicht weiterentwickelt (so Scannone, Dussel), sondern lediglich konkretisiert werden muß. Dazu bedarf es – so Sidekum – vor allem der Identifikation Levinasscher Begrifflichkeit mit der lateinamerikanischen. Damit ist das eingangs formulierte Problem der Übersetzung des „Denkens Levinas' auf die Wirklichkeit des lateinamerikanischen Denkens" (11) für Sidekum bereits gelöst. Um ein Beispiel zu nennen: Der ‚Andere' ist nach Levinas der Arme, die Witwe, die Waise (Singular!) und nach der Befreiungsphilosophie das arme unterdrückte Volk (Plural!) (vgl. 114f, 121 u. ö.).

Hier liegt die m. E. schwerwiegendste Fehlinterpretation Sidekums – und der Philosophie der Befreiung! Sidekum erkennt richtig, daß „die intersubjektive Relation [. . .] der Kernpunkt seiner [sic Levinas'] Philosophie" [83] ist, aber er fragt an keiner Stelle, wie diese fundamentale ‚Zweierbeziehung' auf globale und strukturelle Kontexte übertragen werden kann. Stattdessen identifiziert Sidekum – wie auch die Befreiungsphilosophie – das Ich mit den Reichen und Herrschenden dieser Welt, die unendlich gegenüber den Anderen, den armen Völkern verantwortlich sind. Damit wird gleichzeitig sowohl das Ich als auch der Andere universalisiert: „In gewissem Sinne sind alle Anderen im Angesicht des Anderen anwesend" (121, vgl. 95, 109, 114ff, 164, u. ö.). Dies ist mit der Philosophie Levinas' unvereinbar! Das Ich ist durch seine Erwählung, von der es sich nicht freisprechen kann, einzig und auch der Andere ist qua Antlitz einzig. – Diesen Antlitz-‚Begriff' (Bilderverbot par excellence) scheint Sidekum nicht einordnen zu können, denn einerseits zitiert er Levinas, der schreibt: „Der Andere kommt uns nicht nur aus dem Kontext entgegen, sondern unmittelbar, er bedeutet durch sich selbst" (93) – andererseits behauptet Sidekum: „Die Heimsuchung durch das Antlitz des Anderen ereignet sich in unserem Kulturkontext" (105, vgl. 109). Das Antlitz bedeutet gerade durch seine Irreduzierbarkeit *jenseits* des Seins – „man darf das Antlitz des Anderen also nicht mit dem Gesicht gleichsetzen" [Levinas] – und kann damit nicht auf eine Pluralität übertragen werden.

Die duale Verantwortung des Ich für den Anderen wird durch den von außen kommenden Dritten aufgebrochen, der ebenfalls das Ich in seine Verantwortung ruft. An dieser Stelle droht Levinas' Ansatz selbst aporetisch zu werden, da erst mit dem Dritten Theorie und damit auch Politik möglich wird; Levinas entwickelt das Verhältnis von ‚Ethik als Erstphilosophie' und ‚Theorie/Politik' nur in Anfängen. Hier liegt die eigentliche Herausforderung einer politischen Interpretation Levinas', die allerdings bisher von der Befreiungsphilosophie noch gar nicht erkannt worden ist.[17]

Abschließend noch zwei Bemerkungen:

1.) Levinas weiß um seine befreiungsphilosophische Rezeption: „Ich kannte Dussel, der mich ehedem zitierte, und der heute dem politischen, sogar dem geopolitischen Gedanken viel näher steht. Auf der anderen Seite habe ich eine sehr sympathische südamerikanische Gruppe kennengelernt, die an einer ‚Philosophie der Befreiung' arbeitet – Scannone des näheren. – [. . .] Ich bin sehr glücklich, sehr stolz auch, wenn ich ein Echo in dieser Gruppe finde." Hier ist keine Distanzierung seitens Levinas' zu spüren – was ich allerdings auf Levinas' Unkenntnis bezüglich seiner konkreten lateinamerikanischen Rezeption zurückführe; ansonsten blieben zu viele Fragen ungeklärt (vgl. dazu die Studien von H. J. Heering, W. Lesch, W. N. Krewani und von mir selbst).

2.) Sidekum will die „politischen Implikationen des Ansatzes von Levinas" (72) herausarbeiten. Auch wenn ich hier in meiner Rezension dazu viele Bedenken geäußert habe, so betrifft diese Kritik *keinesfalls* die berechtigten Anliegen der Philosophie der Befreiung, sondern einzig ihre philosophisch-theologische Fundierung. Dieser mangelt es aus meiner Sicht, also aus der Perspektive eines in Deutschland ausgebildeten Theologen, an Überzeugungskraft, da die neue lateinamerikanische Denkart noch zu viel auf Europa schaut und zu wenig auf das, was ihre eigene Identität ausmacht.

Die Studie von Elisabeth Weber[18] „versteht sich als Versuch, sich einem philosophischen Text durch die Pforte hindurch anzunähern, die ihn öffnet: Emmanuel Levinas' Buch *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*[19] ist unter zwei Widmungen an die Opfer der nationalsozialistischen Verfolgung gestellt. „Diese Arbeit versucht also [. . .], sich einer immensen Wunde der Erinnerung anzunähern [. . .]" [S. 13]. Neben diesen beiden Widmungen – von denen Weber nur die erste (französisch verfaßte) übersetzt und die zweite in ihrer vor neugierigen Blicken schützenden hebräischen Sprache beläßt – findet die Vf.in vor allem in dem wichtigen Kap. ‚Stellvertretung', das von der Verfolgung handelt, Indizien für ihre zentrale These: *Autrement*ist „ein Versuch einer Philosophie ‚nach Auschwitz'" [S. 15, u. ö.].

E. Weber behauptet diese These gegen den Wortlaut der Texte Levinas'. „Der Autor Levinas kann seine Feder oder seine Autorenschaft nicht über die Resonanz wachen lassen und beansprucht dies auch nicht. [. . .] *Autrement* ist eine Antwort. Eine Antwort auf eine Stimme aber, die weniger auf das Bewußtsein wirkt, das unmöglich die Position des Ego, des Ich aufgeben kann. Diese Stimme umgeht eher das Bewußtsein, um es um so tiefer zu treffen. Von woher sie erklingt und wie beschaffen die Resonanz sein mag, die sie in ‚uns' weckt, was in ‚uns' angesprochen, angegangen, angerufen, getroffen wird – dem gilt es nachzugehen" [S. 67f]. Dazu spürt Weber in den Texten Levinas' Wunden und Narben, Un*fertig*keiten und Brüche auf, die die Bedingungen einer Philosophie sind, die die Katastrophe – ohne sie thematisieren zu können – nicht vergißt. Diese Philosophie ‚nach Auschwitz' nimmt die „Drohung der Tötung des Todes" wahr, um damit „den Tod als *möglichen* zu ‚retten'" [S. 150]. Positive Resultate kann Weber aus den Texten Levinas' nicht gewinnen, dafür aber ein „Wieder-möglich-machen der Trauer, die Wehr gegen das absolute Verdikt der Verfolgung" [S. 239].

Um ihre die ganze Studie bestimmende These – daß Levinas' Denken eine Philosophie nach Auschwitz ist – zu belegen, untersucht die Autorin vorwiegend den späten Levinas. Ihre Analyse besticht durch die exakte, ‚langsame' Lesart der Texte. Aufgerüttelt durch (in der Philosophie ungebräuchliche) Wörter wie ‚Verfolgung', ‚Obsession', ‚Trauma', ‚Verwundung', ‚Leid', ‚Psychose' liest die Vf.in die Texte Levinas' unter Zuhilfenahme sprach- und literaturwissenschaftlicher Kategorien. Wiederholung, Potenzierung, Superlativ, Exposition, Hyperbel, Metaphern, Tropen, auch die Rede in der ersten Person Singular, etc. werden als charakteristische Stilmittel herausgearbeitet. Zentrale Textstellen interpretiert die Vf.in unter verschiedenen Blickwinkeln immer wieder neu, um die „Wunde in der Sprache" [S. 63] aufzudecken. Ihre ausführliche Auseinandersetzung mit der Leiblichkeit, „der Sinnlichkeit als Ausgesetztsein schlechthin" [S. 25], dient letztlich dem Nachweis, daß das Trauma nicht metaphorisch, sondern real ist [vgl. S. 36f u. ö.]. Dazu greift Weber auch auf psychoanalytische Begriffe zurück, „weil die Philosophie keine Begriffe kennt, die die *reale* Notwendigkeit dieser ‚Trauerarbeit' beschreiben könnten" [S. 153]. Levinas' kategorische Ablehnung der Psychoanalyse erweist sich für Weber nicht als stichhaltig; vielmehr erlaubt es „die Lacansche Konzeption der Ichentwicklung [. . .] die Verbindung aufzuzeigen, die Levinas voraussetzt, ohne sie zu explizieren: die Verbindung zwischen Leiblichkeit, Sprachlichkeit und unvordenklicher Vergangenheit" [S. 184f].

E. Weber wagt *das* explizit zur Sprache zu bringen, wovon Levinas nur schweigend sprechen kann. Diese Interpretation Webers ist notwendig, war doch eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Shoah ein kaum verständliches Desiderat in der gegenwärtigen deutschen (!) Auseinandersetzung mit Levinas. Aber, so meine Anfrage an Webers Modus der Deutung, kann die Autorin Levinas so *ausdrücklich* als Philosophen nach Auschwitz interpretieren, ohne den Kern seiner Philosophie zu verletzen? Inwieweit *darf* die Interpretin expressis verbis „das Schweigen sprechen, die Dunkelheit sichtbar und den Tod leben machen" [S. 13], wo doch der zu Interpretierende einen anderen Weg gewählt hat? Weber, die einige Sätze aus dem zweiten Hauptwerk Levinas' sogar direkt auf dessen Person bezieht [vgl. z. B. S. 174], gibt selbst keinerlei Auskunft – geschweige denn Rechenschaft darüber, aus welcher Perspektive *sie* die Philosophie des Juden Levinas liest. – Ignatz Bubis bemerkt: „Und in dem Moment, in dem jemand mir gegenüber den Holocaust thematisiert, weil er denkt, das sei er mir als Jude schuldig, dann habe ich Hemmungen, dieses Thema mit dieser Person zu vertiefen".[20] – Mir geht es also in meiner Kritik nicht darum, *daß* Weber Levinas als Philosophen ‚nach Auschwitz' liest, sondern daß sie sich selbst in ihrer Interpretation heraushält und ihre Motive, genau das *direkt* zu benennen, was Levinas selbst weder *kann* noch *will*, zu wenig reflektiert.

Und noch eine (kleine) kritische Anmerkung: Webers Buch wurde 1990, zwei Jahre nach Erscheinen der Studie von Thomas Wiemer ‚Passion des Sagens', veröffentlicht; beide, Weber und Wiemer, setzen sich ausführlich mit der Konzeption von Sprache im Werk Levinas' auseinander und kommen in ihrer konkreten literaturwissenschaftlich geprägten Analyse zu vergleichba-

[17] Vgl. hierzu ausführlich meine Diss.: Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie. – Mainz: Grünewald 1994.

[18] **Weber**, Elisabeth: **Verfolgung und Trauma**. Zu Emmanuel Levinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. – Wien: Passagen Verlag 1990. 262 S., kart. DM 52,60.

[19] Levinas, Emmanuel: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. – Le Haye: Martinus Nijhoff 1974, 233 S.

[20] Bubis, I., Ich bin deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Ein autobiographisches Gespräch mit Edith Kohn. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1993, [KiWi 313], kart. DM 18,80, 169.

ren Ergebnissen. Weber allerdings interpretiert ihre Ergebnisse als Beleg für ihre zentrale These (Levinas' Philosophie als Philosophie ‚nach Auschwitz') – was Wiemer nur in Ansätzen andeutet. Wie kommt es, daß zwei verwandte Arbeiten in der Interpretation ihrer Ergebnisse so deutlich differieren und warum nimmt Weber kaum Bezug auf Wiemer, der an derselben Univ. (Freiburg i. Br.) promovierte?

Trotz dieser Rückfragen bleibt es der große Verdienst E. Webers, daß sie den Schwerpunkt der gegenwärtigen Levinasrezeption weg von der Interpretation der ‚Ethik als Erstphilosophie' [vgl. dazu S. 89, 201, 204, 214] hin zu einem anderen Kern des Denkens Levinas' verschoben hat: E. Levinas' Denken als „Philosophie nach Auschwitz" wird zwar von vielen angedeutet (z. B. B. Casper, W. Lesch, W. Strolz, T. Wiemer), aber nur selten (ausreichend) ernstgenommen. Von daher ist nicht verständlich, wieso Webers 1990 erschienenes Buch schon heute in modernen Antiquariaten ausliegt, wo es doch von der aktuellen Levinasforschung (z. B. W. N. Krewani, B. Taureck, A. Sidekum) noch gar nicht wahrgenommen worden ist. – E. Weber faßt übrigens ihr Buch in folgendem Aufsatz selbst zusammen: „Nachdenken als Nach-denken: Anamnesis", erschienen in dem Sammelband Mayer, M./Hentschel (Hg.): Levinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, 256–277.

„Emmanuel Levinas kann, in einem radikaleren Sinne als es auf andere Philosophen des 20. Jahrhunderts zutrifft, ein Denker zwischen den Traditionen, zwischen Zeiten und Welten, genannt werden" [S. 11]. Dieses biographisch wie denkerisch zu verstehende Zwischen dient Thomas Wiemer[22] als Ausgangspunkt für seine interdisziplinär angelegte Diss. (Romanistik [H. Staub] und Religionsphilosophie [B. Casper]).

In dieser Arbeit verfolgt er das Ziel, „Konturen und Akzente des Levinasschen Verständnisses von Sprache" [S. 13] in ihrer Genese herauszuarbeiten. „Die Untersuchung will zweitens die Sprachdeutung von ‚Autrement qu'être [ou au-delà de l'essence]' in Beziehung setzen zu der Sprache, die diese Deutung artikuliert, und zeigen, daß und vor allem wie der Inhalt der Deutung in seiner Art seiner Darbietung selbst zum Ausdruck kommt" [ebd.], will also Trennung und Verflechtung von ‚Sagen und Gesagten' klären helfen. Im letzten Teil weist Wiemer die Nähe und Distanz der *langage éthique* zum literarischen Schreiben auf, indem er Levinas' Konzeption von Sprache an Texten von Maurice Blanchot sowie Paul Celan spiegelt. Hier zeigt Wiemer, auf welche Weise Levinas seine frühe pauschale Kritik an einer Ästhetik der Kunst (1948) im Spätwerk revidiert, ja sogar konkrete Möglichkeiten in der Literatur ausfindig macht, Transzendenz zur Sprache zu bringen.[23]

Die Philosophie Levinas' versteht Wiemer als einen Prozeß der Übersetzung. „Dabei geht es um ein Übersetzen, das, anstatt Gleichungen zu suchen, die Verschiedenheit der Traditionen und Sprachen, aus dem es lebt, wahrt, indem es sie zueinanderbringt [. . .]. Denn das Übersetzen führt hier weniger zu einer Synthese, wie man das vielleicht von jüdischen Philosophien früherer Epochen [. . .] wird behaupten können, als zu einer nachhaltigen Störung und darin zu möglicher Erneuerung der Philosophie" [S. 242f]. Levinas' Denken ist „alternierend" [S. 66 u. ö.], birgt die „Möglichkeit von Mißverständnissen" [S. 72] in sich, impliziert „wesenhafte Ambiguität" [S. 73], die weder Mangel noch Beliebigkeit ist, sondern die herausfordert zu einem Denken, das Zeugnis ablegt. Dieses nicht-synchronisierbare Denken drückt sich am deutlichsten in Levinas' Konzeption der Zeit (Dia-chronie/Synchronie) und der Sprache (Dire/Dit/Dedit) aus, die primär ethisch zu verstehen ist. „Das eigentlich Charakteristische der Sinnverschiebung zum Ethischen hin liegt [. . .] darin, daß sie als *Umkehr eines intellektuell-intentionalen Aktes in eine sinnlich-leibliche Passivität* erfolgt" [S. 207, vgl. S. 34]. „Sprache als die nicht zu behebende Störung des Seins" [S. 41] ist – vor allem Bezeichnen – eine unablässige Geste des Anbietens, sie impliziert ein Verhältnis der Ungleichheit zum Anderen und ist damit eo ipso ethisch.

„Das Gesagte als Übersetzung eines Sagens deutlich zu machen, das sich im Gesagten bekundet, ohne sich in ihm festzumachen oder zu erschöpfen, oder anders: in einer unablässigen Vertiefung [. . .] die Revidierung des Gesagten in Richtung auf das Sagen zu suchen, die Revidierung durch den Versuch, den ethischen Impetus, die Bestimmung zum Anderen, zur Verantwortung, im Gesagten selbst hörbar zu machen, als den Grund oder die Rechtfertigung des Gesagten – darin sieht Levinas die Aufgabe der Philosophie" [S. 158]. Aber nicht allein in der *Réduction*, die die Spuren des Dire *im* Dit aufdecken soll, wird die alternierende Denkbewegung Levinas' nachgezeichnet. Auch umgekehrt macht Wiemer deutlich, daß das Dire von sich her das Dit fordert. Das Dire geht nicht im Dit restlos auf, sondern „behält einen Mehrwert über das Ausgesagte, der unter anderem darin besteht, daß das Ausgesagte immer innerhalb einer Aussage steht, die ihrerseits als eine Gabe der Mitteilung an Andere verstanden werden kann, denen sie gesagt wird, als eine Weise der Annäherung, der Kontaktaufnahme mit ihnen und in diesem Sinne als eine Modalität des Dire" [S. 77]. In vielen Textanalysen veranschaulicht Wiemer das Problem, „daß das Dire im Diskurs selber keine dem Dit vergleichbare Gestalt hat, daß es dort allein im Dit erscheint, als Modifizierung, als Unterbrechung oder Störung des Dit [. . .]" [S. 155]. Die mit dem Dire einhergehende prinzipielle Unabgeschlossenheit der Philosophie weist Wiemer auch mittels literaturwissenschaftlicher Kategorien nach; dazu zählen besonders: Bevorzugung der reihenden Syntax statt logisch-syntaktischer Strukturierung, vieldeutige Gedankenstriche, auffällige Nominalisierungen, ‚Schlüsselwörter auf Zeit' (B. Casper), der Rhythmus des Geschriebenen von Setzung und Zurücknahme, von Widerruf und Neubeginn, der Wechsel der Erzählperspektive, die Steigerung, Unterbrechung, Verfremdung, Metapher und Frage wie auch Reflexionen auf das eigene Schreiben.

Mit dieser Bandbreite detaillierter Analysen bietet Wiemer eine hervorragende Basis für das Verständnis der Sprache im Denken Levinas'. Differenzierte Einordnungen der Texte Levinas' in die jeweilige Phase seines Schaffens vertiefen die ausführliche Interpretation Wiemers.

Die Arbeit Wiemers ist weniger geprägt durch eine einzige, die ganze Studie bestimmende These, als vielmehr durch „die Leidenschaft und Sensibilität für die Zerbrechlichkeit und die notwendigen Umwege philosophischer und literarischer Sprache".[24] Dabei bleibt sie stringent in ihrer Argumentation und ist gut lesbar. Sie nimmt die Leser mit in den diffizilen sprachphilosophischen Kern des Denkens Levinas' – verharrt in der Interpretation allerdings nicht allein bei Levinas, sondern wirft an geeigneten Stellen Seitenblicke auf den philosophischen Kontext. Verhältnisbestimmungen zu Heidegger, Husserl, Sartre, Benjamin u. a. wirken dabei keineswegs als mühsame Pflichtübungen einer auf Vollständigkeit zielenden Arbeit, sondern bereichern das Spektrum der Levinasinterpretation auf gelungene Weise. Wie auch die inzwischen sechsjährige Rezeption der Arbeit von Wiemer gezeigt hat, ist seine Studie eine hervorragende Hinführung wie Begleitung zum Denken Levinas'.

Eine abschließende kritische Anmerkung zur Verlagspolitik: 1988 brachte der Alber Verlag das erste Buch zu Levinas gebunden heraus, während die Primärliteratur im selben Verlag nur als Taschenbuch zugänglich war. Gleichzeitig ersparte sich der Verlag die Mühe, das Typoskript (mittels Scanner) zu setzen, so daß die 543 Schreibmaschinenseiten gebunden für DM 86,– auf den Markt kamen; ein Preis, den nicht jeder zu bezahlen bereit ist. Damit wird der Alber Verlag seinem ausgezeichneten Übersetzer mehrerer Levinasbücher keinen großen Gefallen getan haben.

„Über weite Strecken, besonders am Anfang, zeichnet sich der Diskurs von ‚Autrement qu'être [ou au-delà de l'essence]' dadurch aus, daß er den Leser vor die Alternative zwingt zu kapitulieren oder aber seinen Anspruch, das Gelesene einordnen und beurteilen zu können, zunächst einmal aufzuschieben und sich auf eine ganz und gar unabsehbare Lektüre einzulassen. [. . .] Denn ein Sprechen von Transzendenz kann nicht so erfolgen wie die Beschreibung eines Sachverhaltes. [. . .] Es muß stören und verunsichern, es muß befremden, um zu engagieren." Diese Sätze des Übersetzers Thomas Wiemer[25] wirken nicht gerade ermutigend für die LeserInnen, die das zweite Hauptwerk des Philosophen Emmanuel Levinas aufschlagen. Viele Jahre mußten die in der französischen Sprache unkundigen LeserInnen auf das Erscheinen des 1974 publizierten Buches warten, das erstmals 1986 vom Alber Verlag angekündigt wurde und dann im Dezember 1992 erschien. T. Wiemer hat leidenschaftlich an der (bisher) als unmöglich geltenden Übertragung des französischen Originals in die deutsche Sprache gearbeitet und nach immer neuen Formulierungen gesucht; dies zeigt ein Vergleich der Zitationen in Wiemers früheren Veröffentlichungen mit der nun vorliegenden ‚endgültigen' Fassung von *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*.[26] Den Maßstab von Wiemers Übertragung kann man indirekt an Levinas selbst festmachen, da dieser seine Philosophie auch als Übersetzung – und zwar des Hebräischen ins Griechische – versteht. Dazu schreibt Wiemer in seiner bereits oben zitierten Diss.: „Schon für die schriftliche Übersetzung von einer Sprache in eine andere gilt, daß sie nicht zwischen zwei gegebenen und gleichermaßen toten Gebilden eine (annähernde) Gleichung herstellt. [. . .] Übersetzen ist als *Prozeß* zu denken. [. . .] Die Übersetzung erweckt aus der Begegnung zweier Fremdheiten etwas unableitbar Neues, Drittes. [. . .] Die Übersetzung fordert [. . .] die Sympathie des Übersetzers für das zu Übersetzende" [Passion des Sagens, S. 230–233]. Schon 1985 hat Wiemer Levinas' Sammelband *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*[27] in einer hervorragenden Übersetzung den deutschen LeserInnen zugänglich gemacht, und auch diesmal ist Wiemer der großen Herausforderung gerecht geworden. – Leider ist aus dem Vorwort Wiemers nicht ersichtlich, ob Levinas die Übersetzung autorisiert hat, wie dies beispiels-

[22] **Wiemer**, Thomas: **Die Passion des Sagens**. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs. – Freiburg, München: Alber 1988. 534 S., geb. DM 86,00.

[23] Vgl. hierzu auch Levinas, E., Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur. Hg. v. Ingold, Felix Ph. Aus dem Franz. v. Miething, Frank. – München/Wien: Hanser 1988, 128 S. [Edition Akzente], br. DM 26,00.

[24] W. Lesch über Wiemers Buch in: Orientierung 53, 1988, 4–7, 7.

[25] Passion des Sagens S. 133.

[26] **Levinas**, Emmanuel: **Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht**. Aus dem Französischen übersetzt von Thomas Wiemer. – Freiburg/München: Alber 1992. 406 S., geb. DM 87,00.

weise aus dem Vorwort des Bandes *Wenn Gott ins Denken einfällt* hervorgeht; damit kann der deutsche Leser das französische Original letztlich nicht entbehren – was jedoch gerade im Blick auf die Schwierigkeit des Textes seinen Sinn hat.

W. Schmid schreibt in der Süddeutschen Zeitung vom 9. 9. 1993, daß die „eigentümlich widerständige" Philosophie Levinas' glauben machen könne, „daß dieses Denken keine Chance hat bei der Geduld, die es erfordert [. . .]" [S. 36]. Dies gilt besonders für *Jenseits des Seins*, wo weder Anfang noch Hauptteil klar zu erkennen sind und dessen ‚Inhalt' sich letztlich jeglichem Verständnis entzieht – entziehen muß. Denn die beiden Widmungen zu Beginn des Werkes, die dem nachfolgenden Text als Erbe auferlegt sind, verlangen kein Verständnis, sondern Betroffenheit: „Dem Gedenken der nächsten Angehörigen unter den sechs Millionen der von den Nationalsozialisten Ermordeten, neben den Millionen und Abermillionen von Menschen aller Konfessionen und aller Nationen, Opfer desselben Hasses auf den anderen Menschen, desselben Antisemitismus." In der zweiten, hebräisch verfaßten und unübersetzt gebliebenen Widmung gedenkt Levinas als in Litauen geborener Jude seiner engsten Angehörigen. – Von den 250 000 litauischen Juden sind 94 Prozent ermordet worden, mehr als in jedem anderen von den Deutschen besetzten Land (für die wenigen noch heute lebenden litauischen Juden fehlt nach Angaben der Bundesregierung die Rechtsgrundlage für eine ‚Wiedergutmachung'). – E. Levinas' Philosophie läßt sich von diesen Wurzeln und den damit verknüpften Erfahrungen nicht isolieren. Levinas' Denken ist zutiefst geprägt von einer fundamentalen Skepsis gegenüber jedem (philosophischen und politischen) System; seine Philosophie ist zunächst – und immer wieder – Kritik: die gesamte abendländische Philosophie wird als eine Ontologie charakterisiert, die den Menschen (wie auch Gott) zum Abenteuer des Seins werden läßt. Das Sein ist nach Levinas unfähig, Transzendenz zur Sprache zu bringen!

Mit Nietzsche ist Levinas überzeugt, daß keine Hinterwelt zur Erklärung der Wirklichkeit herangezogen werden kann und damit ein Gott, der über der Welt thront, niemals existiert hat. Levinas verzichtet also auf eine Welt, die hinter dem Sein liegt, behauptet aber dennoch die ‚Existenz' von Transzendenz. Wie aber soll dieses *anders* oder *jenseits des Seins* denkbar, gar artikulierbar sein, da jedes Sprechen immer auch Sprechen von *etwas* ist (Kap I)? – *Jenseits des Seins* ist nichts anderes als der Versuch, gegen diese Aporie zu schreiben und der leisen (hoffenden) Stimme, der Transzendenz, Gehör zu verschaffen. Wer sich auf diesen Versuch Levinas' einlassen will, muß letztlich zum Buch selbst greifen, da eine Zusammenfassung der Anstrengungen Levinas' dem Grundanliegen seines Werkes zuwiderlaufen würde. Einige Hinweise sollen die Richtung andeuten, in der Levinas Transzendenz zur Sprache bringen will:

In seinem ersten Hauptwerk ‚Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität' (1961, dt. 1987) nähert sich Levinas der Transzendenz im Blick auf den Anderen und dessen Antlitz; seine Sprache ist noch weitgehend von der Ontologie geprägt. Im Gefolge der Kritik Derridas ändert Levinas sowohl die Perspektive – da nun das Ich als Sub-jekt, das vom Anderen ge- und betroffen ist, in den Mittelpunkt seiner Überlegungen rückt – als auch die Sprache, die vor diesem Hintergrund eigens reflektiert wird.

Die Ontologie, das Reich des Seins, korrespondiert mit dem, was Levinas die Vorherrschaft des *Gesagten* nennt. Um diese zu durchbrechen, genügt es nicht, Nichtgesagtes zu artikulieren – gleichsam Heideggers Rede vom Sichverbergen und Enthüllen –, da dieses wieder als Objektivierung, Thematisierung und Erhellung unter der Obhut des Gesagten steht. Will Levinas das Gesagte auf das *Sagen* hin durchbrechen, will er also Transzendenz zum Ausdruck bringen, muß sich das Sagen dia-chron zur Synchronie des Gesagten stellen: „Was sich thematisch in der Synchronie des Gesagten zeigt, läßt sich nämlich als Differenz des nicht zu Versammelnden widerrufen, das als der-Eine-für-den-Anderen bedeutet, von mir zum Anderen, als ebendie Darbietung der Differenz, die – diachron – vom Gesagten zum Widerrufenen verläuft. Selbst die Ausführungen, die wir in diesem Augenblick über die Bedeutung, über die Dia-chronie und über die Transzendenz der Annäherung jenseits des Seins machen – Ausführungen, die den Anspruch erheben, Philosophie zu sein – sind Thematisierung, Synchronisierungen von Begriffen, Rückgriffe auf die systematische Sprache, beständiger Gebrauch des Verbs *sein*, das alle angeblich jenseits des Seins oder über das Sein hinaus gedachte Bedeutung in den Schoß des Seins zurückführt" [S. 339]. Die Rückfrage vom Gesagten zum Sagen wird damit zur vordringlichsten Aufgabe der Philosophie; sie weist als transzendierende Bewegung – unabschließbar, diachron, brechend – über das Sein hinaus. Dieses An-denken von Transzendenz wird möglich, da das Sagen im Gesagten Spuren hinterlassen hat. „Wir rühren an das Sagen, indem wir das Gesagte und seine Zeit kritisieren, aber die Besprechung oder Beschreibung des Sagens verwandelt es in ein Gesagtes, das wiederum Kritik erfordert."[28] Im Versuch, die Transzendenz auszudrücken, muß Levinas das Gesagte immer wieder durchstreichen, um sich erneut der Aussagbarkeit derselben zu nähern. Philosophie wird zu dem unendlichen Prozeß des Sagens – Widerrufens – Wiedersagens – . . . (Kap II). Diese Reduktion des Gesagten auf das Sagen ist jedoch kein theoretischer Diskurs um seiner selbst Willen, sondern ereignet sich als *Bezeugung* des Ich für den Anderen. Sagen ist nicht primär Inhalt oder Information, sondern vielmehr *Bedeutung*, die sich als *Nähe* zum Anderen ereignet: Sagen als Ausgesetztsein an den Anderen, für den ich bis zur Stellvertretung verantwortlich bin (Kap. III/IV). Diese Verantwortung des Ich für den Anderen wird im gesellschaftlichen Kontext nicht aufgehoben, sondern mit dem Dritten – durch dessen Erscheinen Theorie erst denkbar wird – wird auch Gerechtigkeit möglich: „Meine Beziehung mit dem Anderen, dem Nächsten, gibt meinen Beziehungen mit allen Anderen ihren Sinn. [. . .] Das der-Eine-für-den-Anderen der Nähe ist nicht eine entstellende Abstraktion. In ihr zeigt sich von Anfang an die Gerechtigkeit. [. . .] Was konkret oder empirisch bedeutet, daß die Gerechtigkeit nicht eine über Massen von Menschen herrschende Legalität ist, der sich eine Technik des ‚sozialen Gleichgewichts' entnehmen läßt, durch die antagonistische Kräfte harmonisiert werden. [. . .] Die Gerechtigkeit ist unmöglich, ohne daß derjenige, der sie gewährt, sich selbst in der Nähe befindet. [. . .] Nichts [kann] sich der Kontrolle der Verantwortung des Einen für den Anderen entziehen." [S. 346f].

Diese Skizze von Jenseits des Seins deutet schon die Komplexität (und Schwierigkeit) des Werkes an. Auf eine klare Eindeutigkeit seiner Thesen muß Levinas schon aufgrund seiner Aussageabsicht – nämlich Transzendenz zur Sprache zu bringen, ohne auf die Ontologie zu rekurrieren – letztlich verzichten. – Blickt man auf die zwanzigjährige Rezeption von Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, so war seine herausragende Bedeutung schon lange vor seinem Erscheinen in deutscher Sprache klar. Nun liegt es an der gegenwärtigen deutschen Philosophie und Theologie, sich endgültig von dem „durch das Sein infizierten Gott" [S. 19] zu verabschieden, um den Spuren nachzugehen, auf die Levinas immer wieder hinweist.

[27] Levinas, Emmanuel, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Vorw. v. Casper, Bernhard. Aus d. Franz. v. Wiemer, Thomas. – Freiburg/München: Karl Alber Verlag 2. unveränd. Aufl. 1988. 288 S. (Alber-Broschur Philos.), kart DM 54,00.

[28] Peperzak in seiner Rezension der französischen Ausgabe von *Jenseits des Seins*. In: PhR 24, 1977, 91–116, 102.

Zur Rezeption der Konzilslehre über die Ehe im kanonischen Recht

von Klaus Lüdicke, Münster

Als ich das grundlegende Werk von Norbert Lüdecke über die Eheschließung als Bund, eine Studie über die Entstehung und die Bedeutung der Konzilskonstitution über die Kirche in der Welt von heute in bezug auf ihre Ehelehre, besprach (ThRv 86, 1990, 318–327), äußerte ich die Hoffnung, daß der Vf. das begonnene Werk fortsetzen möge, die Ehelehre des kanonischen Rechtes auf den Prüfstein des Konzils zu stellen. Das ist bisher nicht geschehen, aber ich möchte es mir erlauben, andere auf dem Felde des Eherechts und der Ehelehre erschienene Werke – nur solche mit kanonistischer Herkunft oder Zielsetzung werden in Betracht gezogen – daraufhin zu befragen, welches Ehebild sie voraussetzen, herausarbeiten oder vermitteln. Das führt dazu, daß ich die nachfolgend zu betrachtenden Studien keiner Rezension im umfassenden Sinne einschließlich der Aufdeckung einzelner Irrtümer usw. unterziehen möchte, sondern sie unter dem genannten Blickwinkel befrage und dabei Informationen über Inhalt und Gehalt der Arbeiten zu geben versuche.

Das Kernthema der ersten beiden zu nennenden Werke[1] – das dritte[2] steht mit ihnen in thematischem Zusammenhang – ist die Ehe als Sakrament; unter diesem Aspekt machen sie den im Thema genannten Gegenstand zum Problem:

[1] **Alfs,** Rainer: **Die außerordentlichen Formen der kanonischen Eheschließung im Lichte der Lehre von der Sakramentalität der Ehe.** Eine Untersuchung zur ekklesiologischen Bedeutung der sakramentalen Eheschließung. – Würzburg: Echter 1993. LII, 631 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 15), br. DM 72,00. **Demel,** Sabine: **Kirchliche Trauung – unerläßliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen?** – Stuttgart, Berlin Köln: Kohlhammer 1993, 350 S., kart. DM 79,00.

[2] **Janssen,** Herwald: **Die juridische Form der kanonischen Eheschließung.** – Egelsbach, Köln, New York: Hänsel-Hohenhausen 1993. 206 S. (Deutsche Hochschulschriften 473), kart. DM 48,00.

Zu annähernd gleicher Zeit veröffentlicht, aber in relativ großem zeitlichem Abstand abgeschlossen (Alfs 1989, Demel 1992, Janssen ohne entsprechende Angabe), befassen sich drei Diss.en mit der kanonischen Eheschließungsform: die von Alfs mit der außerordentlichen, die von Demel und die von Janssen mit der Form allgemein. Alle drei Studien geben historische Übersichten unterschiedlicher Akzentsetzung und verschiedener Intensität, die für den Bereich, den sie behandeln, informativ und lesenswert sind. Alfs schreibt stärker eingeschränkt auf die außerordentlichen Eheschließungsformen (vor allem die sogenannte Not-Eheschließung nur vor Zeugen) und behandelt die Normalform (vor dem Pfarrer/Priester/Diakon und Zeugen) mit, soweit erforderlich; Demel geht die Materie ohne thematische Akzentuierung an, stellt also die Entwicklung der Formpflicht im Ganzen dar. Dasselbe gilt für Janssen. Die erstgenannten Arbeiten kümmern sich intensiv um die Darstellung und exakte Klärung der Rechtslage nach Maßgabe der Codices von 1917 (Schwerpunkt bei Alfs) und 1983 (Schwerpunkt bei Demel) einschließlich zwischenzeitlicher Entwicklungen, wobei sich die Themen meistens ergänzen, vor allem aber im Bereich des Mischehenrechtes auch überschneiden. Wer genaue Auskünfte über die Entwicklung des Rechtes sucht, kann je nach speziellem Interesse zwischen beiden Arbeiten wählen. Janssens Übersicht dient eher einer allgemeinen Orientierung zur Bestimmung des Problemhintergrundes.

Die Untersuchungen von Alfs und Demel sind von einem Problem motiviert, das sie verschieden beschreiben, verschieden angehen, verschieden zu lösen versuchen: Das unklare Verhältnis zwischen der Ehe als Sakrament und der Eheschließungsform. Man kann es auf zweierlei Weise verdeutlichen:

– Es ist problematisch, daß die Kirche Eheschließungsformen anerkannt und/oder ausgebildet hat, die den Sakramentscharakter der Ehe überhaupt nicht erkennen lassen.

– Die Beobachtung drängt sich auf, „daß jeder noch so leise Versuch gefehlt hat, ‚die kanonische Eheschließungsform aus dem theologischen Sinn der kirchlichen Trauung zu begründen'" (Demel 161, Zitat nach Mörsdorf).

An dieser Stelle sollen die beiden Werke unter dem Gesichtspunkt dargestellt und befragt werden, welchen Problemansatz sie wählen und welche Lösungen sie vorschlagen, um die Ehe als sakramentale Wirklichkeit auch in der rechtlichen Gestaltung der (verpflichtenden und/oder wünschenswerten) Formen der Eheschließung sichtbar werden zu lassen.

Alfs geht die Problematik recht nüchtern an. Schon in seiner historischen Darstellung geht er immer wieder dem dritten, ihm hier wichtigen Element einer Trias nach, die er mit Konsensualität, Öffentlichkeit und Kirchlichkeit beschreibt. Während es keine Mühe macht, in nahezu allen Stadien der Entwicklung die Elemente des Konsenses und der Öffentlichkeit zu verifizieren, ja sogar ihre wachsende Betonung festzustellen (und mit verschiedenen Autoren auch gemäßigt zu beklagen), gleicht die Recherche nach sichtbaren Elementen der Kirchlichkeit eher einer Spurensuche. Immer wieder stellt Alfs heraus, daß das Konsensprinzip und die soziale Relevanz der Ehe, die sich in der Öffentlichkeitsforderung für diesen Konsens manifestiert, von der kirchlichen Rechtsordnung in vollem Umfange abgesichert werden. Die Kirchlichkeit jedoch kann er nur dadurch zu Bedeutung heben, daß er kleine Hinweise stärker betont, als dem Leser – konkret mir – plausibel erscheint.

Das Anliegen ist dabei vollständig nachvollziehbar wie auch der Weg einer Antwort, den Alfs wählt: Er erörtert die Kirchlichkeit der Ehe durch eine theologische Abhandlung über die konziliare Lehre von der Sakramentalität Christi und der Kirche, aus der dann auf die Einzelsakramente geschlossen und so bekundet wird, daß es Ehe nur als kirchliche Wirklichkeit geben kann. Für das Thema der außerordentlichen Eheschließungsformen bedeutet das dann, daß Alfs als „unaufgebbaren Grundbestand" der Kirchlichkeit „die Brautleute, ihr[en] Minimal-Taufglauben und ihre Mindestintention, ihrer Ehe eine Beziehung zu Gott und zur Kirche zukommen zu lassen", festhält (Alfs 598). Daß das sehr wenig ist, läßt ihn zu der bescheidenen Feststellung kommen, daß für die außerordentlichen Eheschließungsformen (z. B. eines gemischt-konfessionellen Paares nach Dispens von der Formpflicht vor dem Standesbeamten) die Qualifizierung als ekklesiales Handlungsgeschehen gefährdet ist. Die Kirchlichkeit wäre für Alfs deutlich, wenn eine Liturgie der Eheschließung gewährleistet wäre, in der ein „im Namen der Kirche Handelnder" – das kann ein Priester, ein Diakon oder ein Laie sein – die Sakramentalität des Vorganges sichtbar machte.

In der rechtlichen Auswertung hält Alfs fest, daß der Mangel an auch nur minimalem Glauben und das Fehlen der Mindestintention zu einem Sakrament die Eheschließung ungültig machen, da die unaufgebbaren Grundvoraussetzungen eines Sakramentes nicht gegeben sind. (Damit geht er über die herrschende Lehre zum Ehekonsens insofern hinaus, als er keinen positiven Willensakt des Ausschlusses verlangt, keine Ablehnung der Sakramentalität, keinen obex, sondern die Abwesenheit von Glaube und Intention für ausschlaggebend hält, daß kein Konsens vorhanden sei, der ein Sakrament begründen könnte – und ohne diesen gibt es keine Ehe.) Die Gefahr der Realisierung dieser Situation sieht er vor allem bei den außerordentlichen Formen der Eheschließung gegeben. Die Frage nach dem Status derer, die (als glaubenslose Getaufte) eine ihrer Ansicht nach wahre Ehe ohne jeden kirchlichen Bezug schließen wollen, bleibt offen.

So sehr ich anerkenne, daß die rechtliche Dimension der Ehe nicht alles über diese, vor allem über ihre Sakramentalität erfaßt, so wenig kann ich mich damit einverstanden erklären, die Ausgangsprobleme – z. B. die Inkongruenz der Maßstäbe für einen naturrechtlich ausreichenden und anerkennenswerten Konsens und derer für das Sakrament – dadurch zu lösen, daß das „Wesentliche" – das ist das rechtlich zur Gültigkeit Notwendige – abgelöst wird durch den „unaufgebbaren Grundbestand des Kernbereichs" der drei Komponenten Konsens, Öffentlichkeit und Kirchlichkeit. Die Unterscheidung zwischen dem Ideal der Feier eines Sakramentes und den kargen und keineswegs theologischem Sehnen entsprechenden Kriterien für eine rechtlich anerkennenswerte Lebensgemeinschaft wird damit nicht theologischer angegangen, sondern vernebelt. Der Perspektivenwechsel vom Recht zur Theologie ist, wenn er richtig vollzogen wird, ähnlich dem vom Skelett zum ganzen Menschen; wenn aber falsch, dann ersetzt er die Knochen durch das Fleisch.

Bezeichnend für das Bemühen, die theologisch unzureichend erscheinenden Grunddaten aus ihrer Schlüsselrolle zu verdrängen oder sie darin doch zumindest zu relativieren, ist etwa die Erörterung über die Träger des sakramentalen Handlungsgeschehens: zwei Druckseiten über die Brautleute, sieben über die Gemeinde und dreizehn über den „im Namen der Kirche Handelnden". Diese Gewichtung im Bereich der Komponente „Kirchlichkeit" zeigt, welche Mühen das Abstandhalten vom bloßen Recht bereitet.

Auf anderem Wege sucht Demel, nachdem sie sich umfassend mit der kanonischen Formpflicht beschäftigt hat, das festgestellte Sinndefizit auszugleichen. Auch sie fragt nach der Sakramentalität der Ehe, aber nicht aus dem Ansatz heraus, den Alfs gewählt hat, sondern vom Zustandekommen eines Sakramentes her. Ausgangspunkt ist das noch immer ungelöste, aber bis zum Überdruß diskutierte theologische Problem des Mißverhältnisses zwischen (defizienter) Glaubenshaltung mancher Ehebewerber und der Pflicht zur Feier einer sakramentalen Liturgie. (Eine Analyse dieses Problemfeldes habe ich in dieser Zeitschrift [Jg. 1990, 269–279] vorgelegt.) Demel gibt eine Geschichte der Lehre von der Sakramentalität der Ehe, Informationen zur Verknüpfung von Sakramentalität und Jurisdiktion und zur Identitätslehre im Hinblick auf Ehevertrag und Sakrament, wie sie can. 1055 CIC noch heute festhält.

Mit einer stattlichen (und noch wachsenden) Zahl von Autoren arbeitet sie an dieser Identitätslehre, die sie nicht opfern will, und verwendet für die nicht neue Idee einer sich entfaltenden Sakramentalität zwei Formeln: „anfanghaft sakramental" und „vollsakramental". Wenn Demel auch getauften Christen eine gültige, aber „nicht sakramentale" Ehe anbieten will – das erscheint ihr bei fernstehenden Christen erforderlich –, liest sich das so: „‚Nicht sakramental' muß dann natürlich gemäß des Zusammenhanges von Schöpfungs- und Erlösungsordnung und der darauf aufbauenden Vorstellung einer gestuften Sakramentalität als ‚nicht vollsakramental' verstanden werden" (249).

Während Alfs das Problemfeld beschreibt und mit guten Gründen darauf aufmerksam macht, daß die sakramentale Dimension hinter den rechtlich dominierenden Faktoren Konsensprinzip und Öffentlichkeit verloren gehen könnte, aber letztlich keinen Lösungsvorschlag unterbreitet, packt Demel den Stier bei den Hörnern: Sie stuft den Sakramentsbegriff und will zwei Konsequenzen: Die „nur grundsakramentale" Ehe soll prinzipiell auflösbar sein, „da das Gebot Christi von der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe lediglich für die Ehen auf der vollsakramentalen Stufe gelten sollte" (251). Damit verbindet die Verfasserin die Forderung, daß Christen, die nicht vollsakramental verheiratet sind, Rechtsminderungen in der Kirche erleiden sollen, aber nicht etwa in bezug auf ihre Ehe – wie sollte das auch gehen, durch Verbot „ehelichen" Verhaltens? –, sondern: Da die anfanghaft sakramentale Ehe „Ausdruck der Verweigerung [ist], die ekklesiale Dimension der Ehe zu leben" und damit „nur das Resultat eines sündhaften Verhaltens sein kann", müssen gestufte Rechtsminderungen vorgesehen werden. „Je nach dem, ob der Katholik einen katholischen, christlichen oder ungetauften Partner heiratet, entzieht er sich damit zugleich bestimmte (kirchliche) Rechte; die zivil geschlossene Ehe mit einem bekenntnis- oder religionsverschiedenen Partner hat für den Katholiken weniger Rechtsminderungen zur Folge als die zivile Eheschließung mit einem Katholiken." Das könnte z. B. so aussehen: „Der Katholik, der mit einem anderen Katholiken nur zivil verheiratet ist, nimmt sich dagegen ferner auch etwa das Recht, ein Patenamt zu übernehmen, in ein kirchliches Gremium gewählt werden zu können, die Kommunion zu empfangen u. ä." (alle Zitate 248).

Worin besteht der Gewinn dieser Vorschläge? Daß die Sakramentalität der Ehe glaubensschwacher Getaufter Not leidet, ist unbestritten. Daß die „anfanghafte" Sakramentalität in der Taufe bei-

der Partner begründet liegt, ist geltendes Recht und standhaft verteidigte Meinung vieler Autoren (meine auch).

Welches Problem denkt die Autorin zu lösen? Nach geltendem Recht ist ein nur zivil verheiratetes katholisches Paar in seinen kirchlichen Rechten beschränkt – es mag hier undiskutiert bleiben, inwieweit –; seine Ehe ist nicht gültig (also auch nicht unauflöslich) und nicht sakramental. Worin besteht der Fortschritt, wenn diese Ehe als gültig und „grundsakramental", aber rechtsmindernd und auflösbar gekennzeichnet wird? Lohnt sich für den minimalen Unterschied – die „grundsakramentale" Ehe steht nach Scheidung einer Wiederheirat mehr im Wege als heute die ungültige Zivilehe – der Angriff auf die Koppelung zwischen Unauflöslichkeit der Ehe und Getauftsein beider Gatten? Ein solcher Angriff hat keinerlei Chancen, solange eine Stufung innerhalb eines Einzelsakramentes – die Weihe spielt hier eine Sonderrolle – nicht sakramententheologisch (was „logisch" beinhaltet) plausibel gemacht wird. Auch bedürfte es einer Revision der Aussage des can. 1056 CIC, wonach die Ehe unter Christen wegen der Sakramentalität eine besondere Festigkeit ihrer Unauflöslichkeit besitze. Hierin scheint mir das Problem des Buches, soweit es dessen spekulativen Teil betrifft, zu liegen: Es läßt eine für die Problematik bestimmende Komponente außer Acht, nämlich den Zusammenhang von Gültigkeit und Moralität der ehelichen Bindung, eine für das Ehesakrament spezifische Komponente. Alfs zitiert Rahner wie folgt: „Es ist ja gerade das Elend unserer üblichen Sakramententheologie, daß sie, weil es eben sieben Sakramente gibt, alle über denselben Kamm schert, sowohl was den Nachweis ihrer Existenz angeht, wie was die Behandlung ihres Wesens betrifft" (bei Alfs 424). Ohne nach dem Kontext dieses Zitates bei Rahner zu forschen, möchte ich den Gedanken aufgreifen. Das Problem ist die Frage nach der Sonderrolle des Ehesakramentes, nach dem Ernstnehmen der Tatsache, daß die Ehe anders ist als alle anderen Sakramente, nämlich ein geheiligtes Naturinstitut, und damit die Frage nach einer sozusagen natürlichen Gültigkeit (und Moralität) der Ehen glaubensloser Getaufter. Jeder Versuch, die Maßstäbe allgemeiner Sakramententheologie darauf anzuwenden – ich erinnere nur an den Krampf der Suche nach Materie und Form des Ehesakramentes, den Alfs zu Recht bedauert –, führt in Ausweglosigkeiten oder Spitzfindigkeiten. „Nicht sakramental gleich grundsakramental" – das entspricht jedenfalls meiner Vorstellung von einer gelungenen Antwort nicht.

Hat Demel das oben genannte Defizit ausgeglichen, daß es für die kanonische Formpflicht auch keine anfanghafte Begründung gebe? Wenn man davon ausgeht, daß mit der Gültigkeit der formlosen „anfanghaft sakramentalen" Ehe die Pointe der Formpflicht, nämlich Gültigkeitsvoraussetzung für die Ehe zu sein, beiseite geschafft ist, bleibt – in fast unfairer Weise auf den Punkt gebracht – die Selbstverständlichkeit, daß die Feier der vollen Sakramentalität nur als kirchliches Handeln denkbar ist, also nicht durch den Standesbeamten vollzogen werden kann. Hier läßt sich dann auch dem Amtsträger eine befriedigendere Rolle zuweisen (als nur die des Amtszeugen) und damit den Wünschen der Liturgiewissenschaftler ein Tribut zollen. Alfs hat darüber hinaus die erkennbare Kirchlichkeit der Eheschließung auch für die Formen gefordert, die Demel als „grundsakramental" bezeichnen würde. Beide Ansätze sind nachvollziehbar, beide führen zu keinem Ziel.

Unter der Prämisse, daß die Eheschließung als Spendung und Empfang eines Sakramentes verstanden werden soll: Warum wird die Tatsache nicht ernst genommen, daß die westliche Kirche seit der Erkenntnis, daß die Ehe Sakrament sei, die Brautleute als Repräsentanten Jesu Christi, des eigentlichen Spenders des Ehesakramentes, versteht? Sicher mangelt es an Verkündigung über die religiöse Bedeutung des Jawortes; sicher ist auch nach dem 2. Vatikanum das Selbstbewußtsein nicht gewachsen, als Christ auch Kirche zu sein, als Brautleute eine Hauskirche zu begründen. Muß das zwingend dahin führen, dem Jawort zweier Getaufter die (hinreichende) Kirchlichkeit abzusprechen, nur weil die sozialen Erfordernisse es verhindern, jede gültige Eheschließung an die Mitwirkung eines „im Namen der Kirche Handelnden" zu knüpfen? Der Hinweis im Ehevorbereitungsrecht an die von der Formpflicht befreiten Brautleute, sie sollten sich bewußt sein, z.B. vor dem Standesbeamten eine christliche und sakramentale Ehe zu schließen, führt (bei allem Notordnungscharakter) in die richtige Richtung. Nehmen wir doch die Fähigkeit Getaufter, Sakramente Christi und der Kirche zu spenden und zu empfangen, ernst!

Diesen Wunsch erfüllt Janssen in seiner Arbeit. Sie ist in der gesamten Anlage nüchterner, konzentrierter, weniger auf theologische Breite orientiert. Sie referiert Selbstverständlichkeiten nicht, sondern setzt sie ausdrücklich voraus, was dem Gesamtumfang des Textes sehr zugute kommt. Janssens Untersuchung folgt keinem primär theologischen Erkenntnisinteresse, sondern setzt sich mit Problemen der kanonischen Form auseinander, die eher juristischer, wenn auch nicht von theologischen Prämissen abgelöster Natur sind: Begriff der kanonischen Eheschließungsform, Rechtsqualität der Assistenz als potestas oder facultas, die Spenderfrage beim Ehesakrament, die Begrenzung des Kreises der Formpflichtigen anhand der Problematik der Kirchen- und Ritus-Zugehörigkeit, die begriffliche Erfassung und Bedeutung des „actu formali ab Ecclesia deficere", die kanonische Bewertung der Zivilehe formpflichtiger Personen. Janssen arbeitet heraus, daß die Brautleute als Getaufte Spender des Sakramentes sein können, ohne daß das eine andere Gestaltung der sakramentalen Form ausschlösse, wie sie etwa in den Ostkirchen gehandhabt wird. Die Rolle des Amtsträgers bestimmt er als Ausübung von Leitungsvollmacht. Beide Ergebnisse scheinen mir der Integration in ein schlüssiges Gesamtkonzept zu bedürfen, das aber angesichts der Mängel in der positiv-rechtlichen Ausgestaltung der Eheschließungsform schwer zu schaffen sein dürfte. Für die Frage nach der Rezeption der konziliaren Lehre über die Ehe in das Kirchenrecht, mit der sich Janssen nicht beschäftigt, liefert seine Untersuchung nur insofern einen Beitrag, als sie vor Augen führt, daß Formpflicht offenbar vom Eheverständnis kaum tangiert wird, daß sich vielmehr hier die rein juridische Dimension am stärksten in ihrer Eigengesetzlichkeit behauptet.

Demgegenüber ist die Sakramentalität der Ehe, und damit ein im höchsten Maße theologisches Datum, im nächsten zu besprechenden Werk[3] von besonderer Bedeutung, da im konfessionellen Vergleich der Auffassungen von Ehe diese Sakramentalität das katholische Konzept prägt:

Wenngleich nur ein bestimmter Aspekt der Ehe im Zusammenhang des Themas dieser Studie gezielt betrachtet wird, nämlich die Unauflöslichkeit, setzt sich Lachner doch mit der Bundesvorstellung bei der Ehe auseinander.

Der Gegenstand dieses Buches ist eine umfassende Bestandsaufnahme von Theorie und Praxis des Umganges mit Scheidung und Wiederheirat in Kirchen vier konfessioneller Hauptgruppen. Lachner vergleicht die Orthodoxe und die Katholische Kirche sowie die lutherischen und reformierten Kirchen und die Kirchen der anglikanischen Kirchengemeinschaft, jeweils im Hinblick auf deren Position im genannten Gebiet. Nach einem Überblick zur aktuellen Lage stellt sie die theologischen Grundlagen dar: die Ehe als Sakrament oder „weltlich Ding", den Begriff der Unauflöslichkeit und den konfessionsspezifischen Umgang mit den relevanten Schriftstellen. Es folgt eine Betrachtung der Praxis in Gestalt eherechtlicher Bestimmungen, der Formen der Mitwirkung bei Wiederheiraten und der Einschränkung kirchlicher Rechte für wiederverheiratete Geschiedene. Nach der Bestandsaufnahme erarbeitet Lachner „Ökumenische Perspektiven", eine Synthese des Dargestellten im Blick auf mögliche Konvergenzen. Erneut werden die Schrift, dann aber auch die altkirchliche Überlieferung und der theologische und pastorale Hintergrund für den Umgang mit den Betroffenen thematisiert.

Lachners Arbeit zeichnet sich durch große synthetische Kraft aus. Die Ausführungen über die Quellenarbeit, die z.T. in einer Briefaktion bestand, mit deren Hilfe die Position der verschiedenen Kirchen erfragt werden sollte, zeigen, welch unübersichtliches Spektrum von Auffassungen zu betrachten und auf einen Punkt zu bringen war. Es kann nicht verlangt werden, daß jede befragte Gliedkirche sich in der Darstellung der Position der jeweiligen Konfessionsfamilie exakt beschrieben findet. Insofern wird Lachner wohl häufiger Kritik ausgesetzt sein. Doch ohne Verallgemeinerungen, ohne Zusammenfassungen, die vorhandene Differenzierungen überdecken, wäre eine solche Arbeit überhaupt nicht zu leisten.

Die Art der Gliederung, die Lachner gewählt hat, führt hin und wieder zu Doppelungen, doch bringt sie den enormen Vorteil, daß Einzelfragen wie etwa die Formen der Trauung nicht kontextlos oder separiert von den theoretischen Grundlagen nachlesbar sind.

Im 3. Teil über die ökumenischen Perspektiven geht Lachner auf den Bundesbegriff zur theologischen Beschreibung der Ehe ein. Wenn sie auch zugeben muß, daß es darüber keine Einheit in den Konfessionen gibt, darf doch ihre Darlegung zumindest als Reflex der entsprechenden Fortentwicklung in der nachkonziliaren katholischen Theologie bezeichnet werden. Mit durch die überkonfessionelle Betrachtung geschärftem Bewußtsein hebt Lachner auch die Wandelbarkeit des Ehebildes in Abhängigkeit von dem kulturellen Umfeld hervor und kann damit manches, was herkömmlich als christliche Wesensbestimmung der Ehe gekennzeichnet wird, relativieren.

Dabei ergibt sich ein auf den ersten Blick erstaunlicher Befund: Lachner hält es für eine ökumenische Gemeinsamkeit, daß die Ehe als unauflöslich verstanden wird – ausnahmslos. Alle Konfessionen erkennen Jesu Willen, daß die Ehe ein Leben lang binde und die Gatten einander die Treue halten sollen, an, doch gehen sie mit den Folgen des Scheiterns unterschiedlich um. Dabei

[3] **Lachner,** Gabriele: **Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener.** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh 1991. 284 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie 21), kart. DM 48,00.

wird erkennbar, daß die Kirchen, denen man nachsagt, sie hätten die Unauflöslichkeit aufgegeben, jedenfalls nicht positiv zur Scheidung von Ehen mitwirken, sondern sie allenfalls hinnehmen und auch das Scheitern pastoral begleiten, während für die katholische Kirche festzustellen ist, daß sie mit den Dispensen von der nichtvollzogenen und der nichtsakramentalen Ehe aktiv Ehen scheidet (Lachner vermeidet diesen Ausdruck klugerweise) und damit die Ausnahmslosigkeit der Unauflöslichkeitslehre des 2. Vatikanischen Konzils nicht praktiziert.

Den entscheidenden Wandel im Eheverständnis, nämlich den Schlußpunkt unter die prinzipielle Rechtfertigungsbedürftigkeit der Sexualität auch in der Ehe (vgl. Gaudium et Spes Art. 49 Abs. 2), thematisiert Lachner nicht. Das mag damit zu tun haben, daß sie, die sich vor jeder Zuspitzung ihrer Darstellung hütet, die Relevanz dieses Themas für ihren Arbeitsbereich nicht zuende denkt – oder zuende schreibt. Sie folgt der offiziellen Begründung des Lehramtes der katholischen Kirche, daß der Ausschluß Wiederverheirateter von der Eucharistie auf dem Bruch der ersten Ehe beruhe, auch wenn sie erkennbar macht, daß erst die Wiederheirat sanktioniert wird und (vorsichtig angedeutet) auch das nur, wenn sie zu einem eheähnlichen Sexualverhältnis führt. In ihrer Würdigung der Position der katholischen Kirche spricht Lachner von dem Verdacht, zu dem die cohabitatio-fraterna-Forderung Anlaß gebe, daß man es hier wieder einmal mit sexualfeindlichen Tendenzen zu tun habe. Zugegeben: Ihre Thematik bietet nicht den primären Ort, die amtliche kirchliche Lehre auf den Prüfstein ihrer inneren Logik zu stellen und das punctum saliens (oder sollte man besser sagen: den nervus rerum?) ins Licht zu rücken. Andererseits wird dadurch die Chance vergeben, die genannte Lehre mit dem Umdenken des Konzils zu konfrontieren und daraus eine zielgenauere Kritik an der singulären Art des Umgangs mit Scheitern und Neubeginn durch die katholische Kirche zu formulieren.

Rechtsvergleichend sind auch die beiden folgenden Bücher, doch befaßt sich ersteres[4] mit dem ganzen Eherecht und überschreitet (meistens) nicht die Grenzen der römisch-katholischen Kirche, während das zweite[5] speziell auf die Erfordernisse der gültigen Eheschließung in allen denkbaren konfessionellen und rituellen Konstellationen abhebt. Beide machen die Differenz zwischen der lateinischen und den östlichen katholischen (= unierten) Kirchen deutlich.

Der Inhalt des erstgenannten Buches, das der Altmeister der Rechtsvergleichung vor allem im Bereich des Eherechtes vorgelegt hat, ist leicht beschrieben: Nach einigen einleitenden Grundsatz-Ausführungen über die Ehe stellt Prader die Rechtsnormen des (lateinischen) CIC von 1983 und des (orientalischen) CCEO von 1990 nebeneinander und kommentiert beide. Das geschieht in aller juristischen Nüchternheit: Disziplin steht neben Disziplin, Fragen des interrituellen Rechtes kommen zur Sprache, der Umgang mit der Grenzüberschreitung zwischen Osten und Westen wird leicht gemacht. Dabei liefert Prader noch einen Beitrag zur Thematik der drei oben genannten Werke zur Eheschließungsform, nämlich eine geschichtliche Übersicht der Eheschließungsriten in den verschiedenen westlichen und östlichen Kirchen (S. 193–198).

Es ist zu bedauern, daß Prader sich auf die Darlegung der Rechtsunterschiede beschränkt und die konzeptionellen Differenzen zwischen dem Eheverständnis der lateinischen Kirche und der orientalischen Kirchen nicht unmittelbar thematisiert. An verschiedenen Stellen jedoch führt er die Abweichung in der Disziplin auf das andere Ehebild zurück, so bei der Unmöglichkeit, einen abgefallenen Katholiken nach orientalischem Recht von der Beachtung einer kirchlichen Form freizustellen (S. 219), sowie bei der engen Verbindung zwischen Eucharistie und Eheschließung nach östlichem Verständnis (S. 227–228).

Überraschend sind einzelne Auskünfte, die von meiner bisherigen Ansicht abweichen: Prader hält die von einem Diakon der lateinischen Kirche gesegnete Ehe zweier katholischer Orientalen für gültig, wenn der Diakon von einem lateinischen Ordinarius delegiert war (201). Bislang war (nicht nur) ich der Auffassung, daß die orientalische Kirche stets den ritus sacer durch den sacerdos benedicens als unerläßlich verstehe und der Diakon, nicht nur der orientalische, zum Segnen der Ehe nicht fähig sei. Mit der Auffassung Praders beschäftigt sich Janssen eingehender (S. 136–140).

Indem Prader einen lateinischen Katholiken, der actu formali von der Kirche abgefallen und einer nichtkatholischen Konfession des Westens beigetreten sei, als Nichtkatholiken im Sinne des can. 1124 begreift, hält er es für möglich, daß der Ordinarius eine Ehe, die er mit einem (glaubenden) Katholiken des Westens schließen will, von der Formpflicht dispensiert (223).

Praders Darstellung bietet Anlaß und Stoff, sich mit der Existenz zweier Ehevorstellungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche auseinanderzusetzen und nach den Möglichkeiten zu fragen, die sich daraus für die Fortentwicklung der Ehelehre nicht nur im Kirchenrecht ergeben.

Dasselbe kann man, wenn auch die Darstellung in Praders zweitgenanntem Werk viel spezieller ist, von diesem rechtsvergleichenden Werk sagen.

In der Ausfaltung und Präzisierung der Kollisionsnormen für die Eheschließung zwischen Christen unterschiedlicher Riten und Konfessionen – Prader greift damit einen vor Fertigstellung des CCEO bearbeiteten Themenkomplex wieder auf[6] – wird ein Grundsatz deutlich, den er wie folgt formuliert: „Das Recht, eine Ehe zu schließen, ist ein grundlegendes und unveräußerliches Recht des Menschen, das von der kirchlichen und der zivilen Rechtsordnung anerkannt und geschützt werden muß. . . . Da die Ehe Anfang und Fundament der menschlichen Gesellschaft ist, muß sie notwendigerweise auch vom menschlichen, kirchlichen und zivilen Recht geregelt werden“ (meine Übersetzung nach Prader, La legislazione 97).

In dieser Feststellung wird noch einmal deutlich, daß sich die Ehe nicht allein unter sakramententheologischen Gesichtspunkten begreifen läßt, ja daß die Konzeption des Sakramentes der Ehe Vorgaben zu beachten hat, die von der natürlichen Gestalt dieses Rechtsinstituts nicht abgelöst werden können.

Auch die abschließend zu nennende Autorin[7] vergleicht, besser gesagt: sie betrachtet das kanonische Eherecht mit den Augen einer evangelischen Christin. Das ist ein gerechtfertigtes Unterfangen, das katholische Kirchenrechtler davor bewahren kann, ihre Denkansätze als zu selbstverständlich zu betrachten, die Begründungsbedürftigkeit ihrer Aussagen aus dem Bewußtsein zu verlieren.

Hoeren schildert zunächst die Entwicklung des katholischen Eherechts von Trient bis zum CIC/1983 in kürzesten Zügen, befaßt sich mit dem Rechtsverständnis der Kanonistik und stellt ihm die evangelische Kritik und Alternativposition gegenüber. Dem Schwerpunkt der Arbeit entsprechend werden dann die katholischen Bestimmungen über die konfessionsverschiedenen Ehen referiert, und zwar jeweils mit kurzen Blicken auf die Entwicklung der einzelnen Komponenten.

Als Fragen, mit denen das katholische Eherecht nicht befriedigend umgeht, bezeichnet Hoeren den Ehewillen des evangelischen Partners, die Unauflöslichkeit und Sakramentalität der Ehe, die fehlende Abendmahlsgemeinschaft, die Rechtsstellung der wiederverheirateten Geschiedenen.

Nicht immer trifft die geübte Kritik ihr Ziel, so daß Lesern zu raten ist, sich zunächst der exakten Wiedergabe der kritisierten Positionen zu versichern. (Auf Detailangaben wird im Sinne der eingangs genannten Zielsetzung dieser Darstellung verzichtet.)

Die von Norbert Lüdecke aufgeworfenen Fragen werden von Hoeren am Schluß in Kürze aufgegriffen, wenn sie das Hindernis der Impotenz und die dispensative Lösung einer Ehe wegen Nichtvollzugs als aus evangelischer Perspektive unannehmbar bezeichnet. Mit Recht mahnt sie eine Umsetzung der Ehelehren des Konzils an, die zu einer anderen Ortsbestimmung der Sexualität und der Fortpflanzung im Eheverständnis hätten führen müssen.

Es muß zusammenfassend festgestellt werden, daß unter den betrachteten Werken keine direkten Beiträge zur Ausarbeitung der Konzilslehren über die Ehe im kanonischen Recht zu finden sind. Es zeigen sich aber mehr Problempunkte als nur die des Bundesbegriffs und der Stellung der Sexualität in der Ehe. Das Sakramentalitätsverständnis ist vor dem Hintergrund der Auffassungen der anderen Christen und angesichts des innerkatholischen Problems der rechten Eheschließungsfeier zu bedenken; mindestens die disziplinären Folgen des Scheiterns und Wiederheiratens Geschiedener müssen mit der Neubesinnung über den Ehebegriff zusammen durchgearbeitet werden – erste Ansätze zu einer (wenn auch uneingestandenen) Wendung in diesem Feld finden sich in dem Hirtenschreiben der Oberrheinischen Bischöfe „zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen“ vom 10. Juli 1993 –; die Unterschiedlichkeit der Konzeptionen zwischen den orientalischen und der lateinischen Kirche sollte Anlaß zur Frage nach dem Wesentlichen einer christlichen Ehe sein und damit zugleich nach der Ehe als Rechtsinstitut für jedermann. So machen die betrachteten Studien, unter diesem Gesichtspunkt beleuchtet, deutlich, daß bei allen für das Kirchenrecht wichtigen erzielten Ergebnissen noch immer viel zu forschen und zu durchdenken bleibt.

[4] **Prader,** Joseph: **Il Matrimonio in Oriente e Occidente.** – Rom: Pontificium Institutum Orientalium 1992. X, 169 S. (Kanonika 1), kart. Lit. 40 000.

[5] **Prader,** Joseph: **La legislazione matrimoniale latina e orientale.** – Rom: Edizione Dehoniane 1993. 105 S., kart. Lit. 12 000.

[6] J. Prader, Interrituelle, interkonfessionelle und interreligiöse Probleme im Eherecht des neuen CIC, in: AfkKR 152, 1983, 408–464.

[7] **Hoeren,** Christiane: **Katholisches Eherecht und das Recht der konfessionsverschiedenen Ehe aus evangelischer Sicht.** – Regensburg: S. Roderer 1992. XII, 166 S. (Theorie und Forschung 215, Theologie und Philosophie 15) kart. DM 42,00.

Keel, Othmar / **Shuval**, Menakhem / **Uehlinger**, Christoph: **Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.** Bd III: **Die Frühe Eisenzeit**. Ein Workshop. – Freiburg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1990. XIV, 455 S. (Orbis Biblicus et orientalis, 100), geb. sfr 120,00

Der Rez. reiht sich gerne in die große Zahl der Gratulanten zum 100. Bd dieser so erfolgreichen Reihe „Orbis Biblicus et Orientalis" ein, die ihm für die eigene archäologische Arbeit immer wieder Anregungen gegeben hat. Bd 1 erschien 1973. In nur 17 Jahren legten O. Keel, seine Mitherausgeber und Mitarbeiter 100 Monographien vor. Das ist eine Leistung, die für sich spricht. 47 Bde betrafen das AT, 12 das NT und die Judaistik, wobei man berücksichtigen muß, daß seit 1986 die parallele neue Reihe „Novum Testamentum et Orbis Antiquus" (Hg. M. Küchler, Freiburg) diesen Bereich abdeckt, 22 die Ägyptologie, 7 die Altorientalistik, 3 die Biblische Archäologie / historische Topographie und 9 die Glyptik / Ikonographie in Israel.

Das Besondere dieser Reihe liegt zweifelsohne in ihren interdisziplinären Beiträgen und in ihrer Offenheit „Randbereichen" der biblischen Forschung und altorientalischen Altertumskunde gegenüber. Auch wenn der Hg. (XI) bescheiden gesteht: „Es hat sich einfach so ergeben", liegt dieser Pseudo-Konzeptlosigkeit sehr wohl eine wissenschaftspolitisch gesehen wichtige Zielrichtung zugrunde, die nicht ohne Wirkung geblieben ist. Auch der starke Zuspruch und die breite Akzeptanz dieser Reihe sprechen für die Notwendigkeit ihrer Existenz. Als Benutzer und als Autoren sind wir dankbar dafür, daß es OBO und sein Team gibt. So ist zu wünschen, daß sich die jeweils nächsten 100 Bde auch „einfach so ergeben".

Eine Denkmalgruppe, nämlich die Siegelbilder, aus einem der Randbereiche in das öffentliche Interesse gerückt und dort verankert zu haben, ist das Verdienst von O. Keel als dem Leiter des Freiburger Projektes „Sammlung und Interpretation der in Israel gefundenen Stempelsiegel als Element einer israelitischen Religionsgeschichte". OBO Bd 100 stellt als Jubiläumsbd zu Recht dieses Projekt heraus. Er markiert eine Arbeitsphase dieses Projektes und ist bewußt als ein Workshop vorgelegt worden. Das ist das Sympathische daran, der Mut, wohlbegründete Zwischenergebnisse vorzutragen, Korrekturen älterer Beiträge einzugestehen, die Diskussion zu suchen. Der Bd kennzeichnet auch einen Wendepunkt innerhalb des Projektes. Dienten die älteren Arbeiten zur Thematik vornehmlich den Siegeln aus der Bronzezeit, wobei die Kenntnis der mittelbronzezeitlichen Glyptik Voraussetzung für das Verständnis der Siegeln der jüngeren Epochen ist, öffnen sich die Autoren mit diesem Bd der Eisenzeit, der Zeit des Alten Israel und seiner Nachbarn. Erstmals weisen sie ganz konkret an einzelnen Denkmalgruppen das reiche zeitgenössische Bilderrepertoire in der Lebens- und Umwelt Israels in der Eisenzeit I nach. Bd IV der Studien zu den Stempelsiegeln soll der EZ II gewidmet sein. Eine Gesamtanalyse und Synthese dieses Materials ist als Bd 134 der Quaestiones Disputatae inzwischen erschienen und wird noch für längere Zeit Forschungsgrundlage sein.

Kap. I.: Ch. Uehlinger (3–24) setzt sich mit der ägyptischen Präsenz in Südwest-Palästina im 12. Jh. v. Chr. auseinander. Gegenüber der Erstpublikation in ZDPV 1988 treten einige Nachträge (25f) hinzu.

Kap. II.: O. Keel (27–65) wiederholt seinen Beitrag über den „Bogen als Herrschaftssymbol" aus ZDPV 1977 mit Nachträgen (263–279) in Kap. V.

Kap. III.: M. Shuval (67–161) legt einen Katalog von 82 Stempelsiegeln der Eisenzeit I aus Ausgrabungen in Israel vor, dem wichtige Besprechungen (280–297) angefügt sind. In beiden Textteilen werden viele Vergleichsstücke herangezogen und abgebildet.

Der verdienstvolle Beitrag geht auf die Diss. von Sh. (Tel Aviv 1988) zurück. Er unterteilt die Siegel nach Bildmotiven in 11 Gruppen. Einige seiner Deutungen werden im Nachtrag von den Freiburgern auf Grund ihrer größeren Erfahrung und ihres reichen Bildstocks in offener Diskussion mit ihm anders dargestellt. Diese Ausführungen sollten unbedingt mitgelesen werden. Die Kritik an der Analyse des Gesamtbefunds durch Sh. (116–119) wäre noch zu erweitern. Im Bemühen, die Eigenart der früheisenzeitlichen Siegel als regional-lokale Elemente herauszustellen, mißt Sh. der Kontinuität ägyptischer Importe und der Nachwirkung ägyptischer Bildprägungen auch bei lokalen Stücken zuwenig Bedeutung zu und verkennt auch etwas die Offenheit interkultureller Vorgänge.

Wie man zu Unterscheidungen zwischen philistäischen, kanaanäischen und phönizischen Siegeln kommt, wie sie Sh. vornimmt, bedarf neben der Beobachtung regionalen Vorkommens und der Motivherleitung wohl noch weiterer Erforschung und Kriterien (wie in Kap. VI begonnen).

Die Materialbeschränkung von Sh. auf Funde aus Ausgrabungen (und selbst hier selektiv) ist nur dann sinnvoll, wenn die Kontexte mitgelesen werden und zum Verständnis der Bilder beitragen. So zeigt sich bei den tabellarischen Übersichten (120f), daß z. B. sowohl das Form- und Materialspektrum als auch das Bildrepertoire innerhalb funeraler Kontexte gegenüber Siedlungsfunden trotz teilweiser größerer Quantität in Gräbern begrenzter ist. Hier sind noch weitere Auswertungen möglich.

Gruppe A der kegelförmigen, syro-ägyptischen Siegel bindet sich mit dem Amun-Bezug in die obige Analyse von U. ein. Gruppe B zeigt den Bogenschützen im Streitwagen, Gruppe C den Bogenschützen zu Fuß. Dies sind verkürzte Wiedergaben ägyptischer Ikonographie ramessidischer Königsideologie. Dabei stehen Krieg und Jagd als parallele Aussagen nebeneinander.

Die Fundorte dieser Siegel liegen im Gebiet der Philister, wo eine Königsideologie verständlich ist. Auch sonst stammen die zusammengestellten Siegel der Eisenzeit I überwiegend von Orten, die spätbronzezeitliche Traditionen stärker fortführten als die Bewohner des Berglandes. Auf das Phänomen der zwei kulturellen Strömungen in Palästina hat vor allem R. Gonen in ihren Arbeiten zur Spätbronzezeit hingewiesen (zu einer weiteren Feingliederung O. Keel 419f). Die Bildmotive der Siegel spiegeln die Glaubens- und (entgegen Sh. 117) die Lebenswelt der Bewohner der Ebenen. In den Bereich höfischer oder kultischer Sphäre gehören wahrscheinlich die philistäischen Siegel mit dem Leierspieler (Nr. 77f). Typischerweise ist das Siegel Nr. 80 von Schilo ein Rosettenstempel von einem Vorratskrug. Er kontrastiert aufs stärkste mit den figürlichen Bildern. Funde von Tell en-Naṣbe bilden eine Ausnahme(?) im Bergland, die zu begründen wäre (philistäischer Posten?).

Gruppen D–F zeigen jeweils einen auf seinem Attributtier stehenden Gott, von denen Baʿal-Seth auf dem Löwen und Reschef auf der Gazelle identifizierbar sind, die auch nebeneinander (Gruppe G) dargestellt werden.

Bemerkenswert sind zwei Tatsachen, daß der männliche Gott innerhalb der Götterdarstellung dominiert und daß er nicht aktiv, z. B. als Kämpfer, dargestellt ist, sondern in einem wirkmächtigen „Präsenzbild", das der Amulettfunktion der Siegel entspricht.

Gruppen I und J geben einen Skorpion wieder. Gruppe K bietet das verbreitete, nordsyrische Motiv der Capride mit säugendem Kitz. Eine weitere Gruppe stellt den „Heiligen Baum" dar.

Alle diese Siegelbilder verweisen auf „die Göttin". Gegenüber dem männlichen Gott wird aber „die Göttin" nur durch ihre Symbolelemente angezeigt (116). Sie drücken den Wunsch nach Segen und Fruchtbarkeit aus.

Kap. IV: O. Keel (163–260) legt nochmals den Katalog der 35 Siegel von Tell Keisan (OBO.SA 1, 1980), aber um viele Nachträge und Klärungen (298–330) ergänzt vor.

Darunter finden sich die Belege für die Identifikation von Reschef und für die Identität zwischen Seth und Baʿal und eine Ikonographie dieses Gottes. Ch. Uehlinger (322–330) bespricht das dem Lebenszeichen ähnliche Symbol, das häufig in Astralkontexten der späten Königszeit begegnet. Er versteht es als vorderasiatische Umsetzung des ägyptischen Motivs im Sinn einer numinosen Präsenz, das sekundär in die astral geprägte religiöse Vorstellungswelt Palästina-Syriens eingebunden wurde.

Kap. VI: O. Keel (331–421) legt in Ergänzung zum Beitrag von Sh. weitere Gruppen von Siegelamuletten der Eisenzeit I zu einer Gesamtinterpretation der Glyptik der Periode neu vor.

Wie sehr beide Beiträge mangels anderer Vorgaben in der Forschung Pionierarbeiten sind, stellt K. (333) heraus. Er geht anders als Sh. jedoch nicht nur von der Ikonographie aus, sondern beachtet auch Form, Material, Maße und Stil als Kriterien für eine Klassifikation der Siegel (vgl. 360ff, 373ff, 390ff).

K. (337ff) stellt Typen „ramessidischer Massenware" und deren Derivate voran, um Entwicklungen von der Spätbronzezeit in die frühe Eisenzeit, das selektive Bildrepertoire (kennt gegenüber Sh. noch andere Götterdarstellungen) und den dominant ägyptischen Einfluß (Importe) aufzuzeigen. Als ägyptische Produkte spricht K. auch die Siegelplatten mit gebündeltem Griff und die kegelförmigen Siegel an. Alle Steatitsiegel hält K. für ägyptisch, während Kalkstein das Material für in Palästina hergestellte Siegel war. K. widerspricht vielen von Sh. angegebenen hethitisch-syrisch-mesopotamischen Herleitungen. Er vermag nachzuweisen, daß solche Elemente schon in der Bronzezeit in die ägyptische Kunst integriert worden sind.

Den ägyptischen Importen stehen gleichwohl solche aus Nordsyrien-Anatolien gegenüber (367ff), die schon im Material Hämatit und Quarz, aber auch im Stil abweichen.

Als dritten Komplex bespricht H. Keel-Leu in Palästina hergestellte Konoide (378ff; vgl. jetzt dies., OBO 110, 1991, 46ff). Es handelt sich um grobe Kalksteinsiegel einerseits mit einfachstem Gitter- und Punktdekor und Baum- und Zweigmuster, andererseits mit skizzenhafter „Beschriftung" und rudimentären Bildern von Göttern/Menschen und Tieren, die Parallelen unter den importierten Siegeln besitzen. Anders als die Importe sind diese lokalen Produkte auch im Bergland verbreitet gewesen. Der Bevölkerung dieser Region sind somit jene ikonographischen Motive nicht nur nicht unbekannt geblieben, sondern von ihnen auch rezipiert worden.

Der Bd schließt mit der Erörterung des Beitrags der früheisenzeitlichen Glyptik für die Religionsgeschichte Palästinas/Israels durch O. Keel ab. Einer allgemeinen Apologie seines forschungsgeschichtlichen Ansatzes (396–404) folgt der Überblick über die in den Siegeln vertretene Götterwelt (405–421).

K. tritt vehement für den Vorrang der Siegelbilder (und der figürlichen Amulette) vor den (meist nur fragmentarisch überlieferten) Statuetten aus Bronze und Ton ein, weil die Siegel durch ihre additive, narrative Aussage („Konstellation") konkretere Aufschlüsse bieten. Das ist zutreffend und K. fordert ebenso zu Recht eine Umkehrung der Gewichtung der Denkmäler in der Forschung (Flachbild vor Rundbild). Seine ‚Abwertung' der Effizienz der Statuetten geht mir jedoch zu weit. Sie bleiben trotz der Unsicherheit in der Benennung präzise Formulierungen (Typen) von Gottesbildern und finden gerade durch die Fundkontexte eine zusätzliche Bedeutung, die für die Siegel meist nicht gegeben ist. Beide Denkmälergruppen ergänzen sich gegenseitig. Das sieht auch K. (420) nicht anders.

Zu den Beiträgen der Siegel für die Rekonstruktion der israelitischen Religionsgeschichte gehören u. a. folgende Aussagen: Die Verehrung des Amun-Reᶜ in seinem Kryptogramm könnte die anikonische Verehrung des verborgenen JHWH mitbestimmt haben (409). Für den Aspekt des kriegerischen Nationalgottes JHWH kommt Baᶜal-Seth ein beträchtlicher Einfluß zu (411f). Elemente eines kämpferischen, auf Sieg und Unterwerfung zielenden Symbolsystems, wie sie die Siegel mit ägyptischer Königsideologie spiegeln, mögen in gewissem Sinn die Erzählwelt von Moses bis David reflektieren (415), sind aber primär Zeugnisse der Lebenswelt der Nachbarn der ‚Proto-Israeliten'. Die Verdrängung „der Göttin" in der Bildwelt bereitete die Übertragung ihrer Segensmacht auf JHWH vor (416f).

Wer auf die Anfänge und die Behauptung des JHWH-Glaubens schaut, muß auch die regionale Umwelt Israels in der frühen Eisenzeit mit in den Blick nehmen und darf an diesem Bd nicht vorbeigehen. Das vorgelegte und durch die Diskussionen erschlossene Bildmaterial ist eine wichtige Primärquelle zum Verständnis der religiösen Zeitströmungen.

Münster Robert Wenning

Tagliacarne, Pierfelice: **„Keiner war wie er."** Untersuchung zur Struktur von 2 Könige 22–23. – St. Ottilien: EOS 1989. 473 S. (Münchener Universitätsschriften. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 31), kart. DM 63,00

Seit der Bericht über die joschijanische Reform (2 Kön 22f) den Ausgangspunkt für die Datierung der Pentateuchquellen abgibt,[1] hat dieser Text die Exegeten nicht mehr in Ruhe gelassen.

In die Vielzahl der Veröffentlichungen zu diesem Thema gerade auch im letzten Jahrzehnt[2] ist die Arbeit von T. einzureihen. Sie geht auf eine von W. Richter angeregte und von T. Seidl betreute Diss. an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München vom WS 87/88 zurück.

Im Unterschied zu den o.g. Veröffentlichungen „. . . wird der Ansatz einer neuen Untersuchung diesmal von einer synchronen Betrachtung des Textes genommen . . ." (4), um dessen Aufbau und Funktionsweise zu klären. Dabei erteilt Vf. der traditionellen literarkritischen Arbeitsweise eine deutliche Absage.

Nach grundlegenden methodischen Überlegungen (3–10) nimmt T. die Abgrenzung des Textes (11–13), seine Segmentierung in Sätze (13–21) und die Transkription (21–32) vor. Zur besseren Operabilität werden die Sätze zu Satzgruppen bzw. Sektionen zusammengestellt (33–44). Dabei ergibt sich aus dem alternierenden Gebrauch von *šlḥ/swḥ* Piel (44) folgende Gesamtgliederung: 22,1f Einleitung; 22,3–10 A; 22,11–20 B; 23,1–3 A'; 23,4–15 B'; 23,16–20 A''; 23,21–24 B''; 23,25.26f. Schluß I; 23,28.29f. Schluß II.

Es folgt eine akribische „Beschreibung des Textes" (45–332), in deren Verlauf eine Sektion nach der anderen morphosyntaktisch und semantisch analysiert wird. Ziel dieser Vorgehensweise ist: 1. die Kontrolle der Segmentierung; 2. die Festlegung interpretationsrelevanter Elemente; 3. die Erarbeitung des Rasters, „. . . das das textimmanente Programm für die Lektüre bildet" (46). Sie soll die Grundlage zur Beurteilung bereits vorliegender Interpretationen von 2 Kön 22f abgeben. Als Ergebnis der Textbeschreibung hält T. fest, daß die Segmentierung bestätigt wurde (329) und daß binäre und ternäre Strukturen die Komposition bestimmen (331). Expansionen bzw. Wiederholungen dienen der Unterstreichung und Betonung. Die Entscheidung über Syn- oder Diachronie wird zwar zurückgestellt, doch deutet sich bereits an, daß T. die Expansionen tendenziell als kompositorisches Mittel versteht (332).

Die sukzessive Ausweitung der bearbeiteten Textbereiche führt im 5. Kap. (333–371) zur Frage nach Bezügen zwischen den Sektionen und Sequenzen. Dabei wird folgendes Ergebnis erreicht: „Die Gruppierung der Sektionen nach dem wechselnden Vorkommen der Verben *ŠLḤ/ŠWY* D ist berechtigt und zeigt, daß der Text 22,3–23,24 als eine nach bestimmten Mustern durchdachte und komponierte Struktur zu betrachten ist. Die in den einzelnen Sektionen gemachten Beobachtungen einer stilistischen Vorliebe für Expansionen können auch auf den gesamten Textaufbau übertragen werden" (366).

Das 6. Kap. (372–410) untersucht unter der Überschrift „Intertextuelle Bezüge" Textparallelen außerhalb von 2 Kön 22f. Dabei wird eine Häufung der textlichen Bezüge in Ex, Lev, Dtn, Jos, Ri, 1/2 Kön und Jer festgestellt. Die Berührungen zum Dtn betreffen vor allem „Rahmen"-Stellen und sind geringer als die zu Jer. Ein „historischer Kern" wird deshalb in Frage gestellt (409).

Im Schlußkapitel (411–421) wird betont, „daß 2 Kön 22–23 Merkmale einer Strukturierung aufweist, die kaum als zufällig betrachtet werden können" (411). Die Strukturübersicht (412) wiederholt erneut die von S. 44 bekannte Segmentierung und gibt als Themen an:

Sorge um den Tempel (A)	Sorge um den Kult (A')
Sorge wegen der *tōrā* (B)	Weiterführung von A'(B')
Weitergabe der *tōrā* (C)	*pash* – Abschluß von A'(C')

Das narrative Programm wird von einer tragischen Geschichtsauffassung geleitet: „YHWH behält das letzte Wort; der einzelne . . . kann ihn nicht umstimmen; es kommt zur Katastrophe" (414).

Abgerundet wird die Arbeit durch ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie Autoren-, Stellen-, Sach- und Stichwortregister. Die Einteilung des masoretischen Textes in Sätze, die Transkription und eine synoptische Darstellung der Gesamtstruktur sind als Beilage angefügt.

Die Stärke des Werkes liegt in der Fülle philologischer Beobachtungen, die teilweise auch neue Verständnismöglichkeiten eröffnen (z.B. 200; 300). Wer solche Detailinformationen sucht, hat hier eine wahre Fundgrube. Sie muß jedoch kritisch genutzt werden: so schlägt T. für 23,21 – eine neuralgische Stelle des Textes – die neue Übersetzung von עשה פסח ליהוה mit ‚das pasḥ JHWHs tun' vor (279) mit der Begründung, die Präpositionalverbindung entspreche einer Constructus-Verbindung. Das trifft nur insofern zu, als beide ein Genitivverhältnis wiedergeben können, nicht aber im Hinblick auf die Determination. Selbst die sehr ausführlich erarbeitete Struktur hat ihre Schwachpunkte: So ist zwar das prophetische Wort in 2 Kön 23,16–18 wichtig, aber das Thema dieses Abschnittes kann doch kaum mit „Erfüllung eines prophetischen Wortes" (412) angegeben werden. Ähnliches gilt für 2 Kön 23,1–3, wo es um einen Bund, nicht um die „Weitergabe der tora" (412) geht.

Auch vor allzu schnellen literarkritischen Optionen ist T. ein ernstzunehmender Warner. Doch bleibt zu fragen, ob der extensive Gebrauch von „Expansionen" nicht doch eine diachrone Lösung verlangt. Mit seiner Weigerung diachrone Aussagen zu machen, liest T. den Text letztlich als theologische Abhandlung (nach-)exilischer Zeit (420f). Über den Inhalt, das Ziel und die Urheber dieser Abhandlung würden die LeserInnen gerne mehr erfahren, als der Ausblick (411–421) verrät.

Bonn Eleonore Reuter

Zobel, Konstantin: **Prophetie und Deuteronomium.** Die Rezeption prophetischer Theologie durch das Deuteronomium. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1992. IX, 267 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 199), geb. DM 108,00

Die von G. Wallis betreute theologische Diss. (Univ. Halle-Wittenberg, 1990) untersucht die Rezeption der prophetischen Traditionen des 8. Jh.s innerhalb des Deuteronomium. Als Textbasis werden explizit Amos, Hosea, Micha und Jesaja herangezogen. Der Vf. möchte die spezifische Art der Aufnahme prophetischer Theologumena im Dtn analysieren und die Intentionen der dtn Verfasser herausarbeiten, die für die interpretierende Umgestaltung der prophetischen Worte verantwortlich sind.

Nach einer allgemein gehaltenen Einleitung in die Fragestellung (Kap. I, 1–7) folgt unter der Überschrift „Jahwe, der Gott Israels und Israel, das Volk Jahwes" in Kap. II eine Erörterung der Theologumena zur menschlichen und göttlichen Liebe (8–87). Zu den wesentlichen Ergebnissen dieses Kap.s gehören u. a. die Einsicht, daß im Dtn das aus hoseanischer Tradition kommende Konzept der Liebe JHWHs zu Israel zur Begründung der Beziehung JHWHs zu Israel wird. Das Theologumenon der Gottesliebe werde aber zum Motiv des Handelns JHWHs umformuliert, was zur Unterscheidung zwischen der Motivation göttlichen Handelns und dem Handeln, das als Erwählung verstanden wird, führe. Schließlich werde die Liebe JHWHs an die

[1] Zur Forschungsgeschichte vgl. M. J. Paul, Het Archimedisch Punt van de Pentateuchkritiek, 's-Gravenhage 1988.

[2] Exemplarisch seien nur H. D. Hoffmann, Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (AThANT 66), Zürich 1980; H. Spieckermann, Juda unter Assur zur Sargonidenzeit (FRLANT 129), Göttingen 1982; K. Višaticki, Die Reform des Joschija und die religiöse Heterodoxie in Israel, St. Ottilien 1987 sowie zuletzt N. Lohfink, The Cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22–23 as a Source for the History of Israelite Religion: FS F. M. Cross, Philadelphia 1988, 459–475, genannt.

Gebotserfüllung durch Israel gebunden. JHWHs Liebe werde so berechenbar. Im Falle der Gebotsübertretung treffe Israel das Gericht. Das nach dem Gericht wieder restituierte Verhältnis ist auf Seiten JHWHs keines der Liebe mehr, sondern des Erbarmens (רחם) und der Zuwendung (שוב).

Kap. III diskutiert dann „Israels Abkehr von Jahwe" und konzentriert sich dabei auf die Vorstellung vom Suchen JHWHs (88–107). Die Untersuchung der auf JHWH als Objekt bezogenen Verben דרש und בקש zeigt, daß בקש bei Hos, Amos, Jes und im Dtn im Gegensatz zu דרש fast ausschließlich theologisch gebraucht wird. „Bei den Propheten meint Gottessuche die Hinwendung des Menschen zu Jahwe . . . das Halten von Jahwes Geboten . . . Im Deuteronomium steht der terminus parallel mit Verben der Gesetzesobservanz . . . Jahwe zu suchen meint, seine Gesetze zu befolgen" (106). Suchen Gottes heiße in der Prophetie wie im Dtn Umkehr zu Gott, doch sei diese im Dtn an das mosaische Gesetz gebunden.

Kap. IV befaßt sich mit den „theokratischen Autoritäten" in den Ämtergesetzen Dtn 16,18–18,22 (108–215). Nacheinander werden Königsgesetz, Richterspiegel und Prophetengesetz vor allem aus literarkritischer und traditionsgeschichtlicher Perspektive untersucht. Als Ergebnis wird festgehalten, daß in allen drei Gesetzen die Sozial- und Rechtskritik der Propheten des 8. Jh.s, insbesondere jene Jesajas und Hoseas Inhalte und Formulierungen der Gesetze präformiert hat. Direkte literarische Abhängigkeiten und Zitate prophetischer Worte lassen sich nicht nachweisen.

Kap. V „Die Rezeption prophetischer Theologumena durch das Deuteronomium" faßt die Ergebnisse und Schlußfolgerungen zusammen (216–222). Das Fehlen literarischer Abhängigkeiten und Zitate im Dtn wird durch die Annahme erklärt, „daß im Deuteronomium aus einer lebendigen mündlichen Tradition geschöpft worden ist" (217). Zwar sind wesentliche Inhalte der Prophetie des 8. Jh.s rezipiert worden, doch sind sie bei ihrer Aufnahme charakteristisch umgestaltet worden. Das Dtn verwandelt am konkreten Alltag orientierte prophetische Kritik in grundsätzliche theologische Aussagen, die dann zu allgemeingültigen, von jedem Israeliten handhabbaren Gesetzen umformuliert werden. Die Funktion des Prophetenwortes, Schuld aufzudecken, wird aufgenommen in der historischen Fiktion des Dtn, die Israel noch einmal an den Beginn seiner Geschichte stellt. Diese dtn Fiktion begründet die Unheilsankündigung der Propheten und das hereingebrochene Unheil.

Ein nicht ganz fehlerfreies, im Hinblick auf die Deuteronomium-Literatur und das hier behandelte Thema Lücken aufweisendes, Literaturverzeichnis und Register (Bibelstellen, Sachworte, Autoren) beschließen die Arbeit (221–267).

Heidelberg Christa Schäfer-Lichtenberger

John and the Synoptics. Hg. v. Adelbert Denaux. – Leuven: Uitgeverij Peeters 1992. XXII, 696 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 101), kart. bfr 3000

Das Verhältnis Johannes – Synoptiker steht vor einer Neubestimmung, der vorliegende Band bestätigt dies eindrucksvoll. Er enthält Beiträge des Colloquium Biblicum Lovaniense ‚John and the Synoptics' (7.–9. August 1990).

F. Neirynck markiert in seinem forschungsgeschichtlich orientierten Eingangsvortrag (John and the Synoptics: 1975–1990) noch einmal nachdrücklich seine Position: Die Übereinstimmungen zwischen Johannes und den Synoptikern lassen sich nicht über Zwischenstufen (‚Zeichenquelle' vorjoh. Passionsbericht, ‚Grundschrift') erklären, sondern die Synoptiker selbst (speziell Markus, Lukas) bilden zumeist die ‚Quelle' des 4. Evangeliums. Kenntnisreich referiert Neirynck die neuere Diskussion und zeigt die Aporien von Lösungsmodellen auf, die den johanneischen Textbefund ohne Kenntnis der Synoptiker erklären wollen.

C. K. Barrett (‚The Place of John and the Synoptics within the Early History of Christian Thought') versucht den ausgetretenen Pfaden der Forschungsgeschichte durch eine neue Fragestellung zu entgehen: Gibt die Rezeptionsgeschichte des Markusevangeliums in der frühen Kirche Aufschluß über sein Verhältnis zum 4. Evangelium? Die umfassende Aufnahme des ältesten Evangeliums (Matthäus, Lukas, Papias, Markion, Tatian, Thomas-Evangelium) legt es nach Barrett nahe, daß auch Johannes markinische Traditionen zugänglich waren und von ihm aufgenommen wurden.

H. Thyen (‚Johannes und die Synoptiker. Auf der Suche nach einem neuen Paradigma zur Beschreibung ihrer Beziehungen anhand von Beobachtungen an Passions- und Ostererzählungen') trägt vehement noch einmal seinen gewandelten Interpretationsansatz zum Johannesevangelium vor. Allein der Autor von Joh 21 verdient es, 4. Evangelist genannt zu werden. Von ihm stammen sämtliche Lieblingsjünger- und Petrustexte, die alle auf die Lösung in Joh 21 hin angelegt sind. Er schuf absichtsvoll die Korrespondenz von Prolog und Epilog (Joh 21) und ist der Baumeister der literarischen Welt des Johannesevangeliums. In diese Welt gilt es einzutauchen und nach den Anweisungen des Autors das Abenteuer der Lektüre zu wagen.

Dabei baut Johannes sein Evangelium auf dem Fundament aller drei synoptischen Evangelien, es ist eine Art ‚Palimpsest' über synoptische Texte.

Auch R. Kieffer (‚Jean et Marc: convergences dans la structure et dans les détails') rechnet mit einer Kenntnis und (partiellen) Inanspruchnahme des Markusevangeliums durch Johannes. Er analysiert sorgfältig die Übereinstimmungen zwischen Markus und Johannes und kommt speziell für Joh 6 und Joh 18–19 zu dem Ergebnis, daß der Hinweis auf vergleichbare mündliche Traditionen zur Erklärung des exegetischen Befundes nicht ausreicht.

Das Wunderverständnis in seiner ntl. Entfaltung von Jesus bis Johannes untersucht H. Weder (‚Von der Wende der Welt zum Semeion des Sohnes'). Er geht dabei von einer bekannten traditionsgeschichtlichen Hypothese aus: Die urchristlichen Traditionen verzweigten sich auf einer frühen Stufe der Überlieferung und entwickelten sich unabhängig voneinander in Richtung Markusevangelium, Logienquelle und ‚Semeia-Quelle'. Als Spezifikum der Wunder Jesu gilt ihre eschatologische Dimension, an deren Stelle tritt sowohl in der vormarkinischen Tradition als auch in der ‚Semeia-Quelle' die christologische Dimension. „Waren die Wunder bei Jesus Ereignisse einer eschatologischen Wende der Welt, so sind sie jetzt bedeutsame Hinweise auf die eschatologische Qualität dessen, der sie vollbrachte" (a.a.O., 136). Den in der ‚Semeia-Quelle' dominierenden Zusammenhang von Wunder und Glaube nimmt Johannes positiv auf, präzisiert ihn aber zugleich (vgl. Joh 4,48; 6,15.26): „Der hier kritisierte Zeichenglaube nimmt also das Wunder gerade nicht als ein Zeichen im johanneischen Sinne wahr, sondern formalisiert es zum Aufweis einer übernatürlichen Macht" (a.a.O., 142). Insgesamt konstatiert Weder eine Vertiefung des ntl. Wunderverständnisses, die er als Bestätigung seiner traditionsgeschichtlichen Hypothesen wertet.

Die Stellung des 4. Evangeliums innerhalb der urchristlichen Literatur versucht D. M. Smith in Relation zu den synoptischen und den außerkanonischen Evangelien zu bestimmen. Smith (‚The Problem of John and the Synoptics in Light of the Relation between Apocryphal and Canonical Gospels') läßt die Frage bewußt offen, ob Johannes die Synoptiker kannte. Wichtig ist für ihn, daß das 4. Evangelium ebensowenig wie die späteren apokryphen Evangelien unter den synoptischen Evangelientyp subsumiert werden kann. „We might say that the apocryphal gospels have in common that they do not conform to or follow the Gospel of Mark, the synoptics, or the canonical gospels generally, and John has in common with them that he too is not constrained by Mark or the synoptics. Is John then the first apocryphal gospel? By this definition, of course, it is" (a.a.O., 161). Das Johannesevangelium ist somit sowohl in der Präsentation der Jesusgeschichte als auch in seiner Wirkungsgeschichte in einem tieferen Sinn das erste apokryphe Evangelium.

Ein zentraler Problemkomplex im Verhältnis Johannes – Synoptiker war schon immer die Passionsüberlieferung. A. Dauer (‚Spuren der [synoptischen] Synedriumsverhandlung im 4. Evangelium. Das Verhältnis zu den Synoptikern') erneuert am Beispiel der Synedriumsverhandlung seine These, daß die Übereinstimmungen zwischen Johannes und den Synoptikern nicht auf eine direkte Kenntnis, sondern auf eine synoptisch beeinflußte ‚vorjohanneische Quelle' zurückgehen. Dauer vermutet hinter Joh 10,22–39 die ausgefallene vorjohanneische Synedriumsverhandlung, die Motive aller Synoptiker in sich aufnahm. Dieser komplexe Verschmelzungsprozeß führt Dauer zu der Vermutung, daß sich im Verlauf der mündlichen Überlieferung einzelne Elemente der Synoptiker und sonstige umlaufende Nachrichten über den Prozeß zu einem eigenständigen vorjoh. Bericht verdichteten, „der mit allen große Ähnlichkeit besitzt, aber doch nicht mit einem der Versionen direkt identisch ist" (a.a.O., 393). – Eine Gegenposition vertritt M. Sabbe (‚The Trial of Jesus before Pilate in John and its Relation to the Synoptic Gospel'), der markante Forschungspositionen zu Joh 18,28–19,16a kritisch bespricht. Weder die These einer indirekten Beeinflussung durch die Synoptiker (A. Dauer) oder einer synoptikernahen ‚Grundschrift' (R. Baum-Bodenbender) bzw. johanneischen ‚Bearbeitungsschicht' (M.-É. Boismard) noch das Postulat der völligen Unabhängigkeit des 4. Evangeliums von der synoptischen Tradition (R. T. Fortna) werden nach Sabbe dem exegetischen Befund gerecht. Nach ausführlicher Würdigung der einzelnen Hypothesen kommt er zu dem Ergebnis, „the most probable hypothesis for understanding the relationship of John to the Synoptists appears to be one of direct depence upon them without the need of other sources" (a.a.O., 385).

R. T. Fortna (‚Diachronic/Synchronic: Reading John 21 and Luke 5') demonstriert an Joh 21/Lk 5 noch einmal seine These, daß nicht die Synoptiker, sondern ein vorjoh. ‚Zeichen-Evangelium' die Grundlage des überlieferten Johannesevangeliums bildet. Methodisch verbindet sich damit eine Kombination von diachroner und synchroner Lektüre des 4. Evangeliums, die dem unkontrollierbaren Subjektivismus einer rein synchronen Interpretation wehren soll.

Zahlreiche Vorträge und offered papers können hier nicht im einzelnen vorgestellt werden, sie enthalten wertvolle Beobachtungen zum Verhältnis Johannes – Synoptiker:

A. Denaux, The Q-Logion Mt 11,27/Lk 10,22 and the Gospel of John; M. D. Goulder, John 1,1–2,12 and the Synoptics. Appendix: John 2,13–4,54; M.-É. Boismard, Jean 4,46–54 et les parallèles synoptiques; F. Vouga, Le quatrième évangile comme interprète de la tradition synoptique: Jean 6; U. Busse, Johannes und Lukas: Die Lazarusperikope, Frucht eines Kommunikationsprozesses; H. Merkel, Frühchristliche Autoren über Johannes und die Synoptiker; H. J. de Jonge, The Loss of Faith in the Historicity of the Gospels: H. S. Reimarus (ca. 1750) on John and the Synoptics; J. Verheyden, P. Gardner-Smith and „The Turn of the Tide"; T.M. Dowell, Why John Rewrote the Synoptics?; W. Roth, Mark, John and Their Old Testament Codes; G. Geiger, Die ΕΓΩ EIMI-Worte bei Johannes und den Synoptikern. Eine Rückfrage nach dem historischen Jesus; C. C. Caragounis, The Kingdom of God in John and the Synoptics: Realized or Potential Eschatology?; M. de Jonge, The Radical Eschatology of the Fourth Gospel and the Eschatology of the Synoptics. Some Suggestions; P. Hofrichter, Johannesprolog und lukanische Vorgeschichte; J. Painter, Quest Stories in John and the Synoptics; E. Bammel, Die Tempelreinigung bei den Synoptikern und im Johannesevangelium; M. Morgen, Jean 3 et les évangiles synoptiques; J. Konings, The Dialogue of Jesus, Philip and Andrew in Joh 6,5–9; F. Segovia, The Journey(s) of Jesus to Jerusalem: Plotting and Gospel Intertextuality; B. Lindars, Rebuking the Spirit: A New Analysis of the Lazarus Story of John 11; C. Breytenbach, MNHMONEYEIN. Das „Sich-Erinnern" in der urchristlichen Überlieferung. Die Bethanienepisode (Mk 14,3–9/Joh 12,1–8) als Beispiel; I. Dunderberg, Zur Literarkritik von Joh 12,1–11; M. Menken, The Quotations from Zech 9,9 in Mt 21,5 and in Jn 12,15; P. Létourneau, Le quatrième évangile et les prédictions de la passion dans les évangiles synoptiques; W. Schenk, Die Um-Codierungen der matthäischen Unser-Vater-Redaktion in Joh 17; J. Karavidopoulos, L'heure de la crucifixion de Jésus selon Jean et les Synoptiques. Mc 15,25 par rapport à Jn 19,14–16; W. L. Craig, The Disciples' Inspection of the Empty Tomb (Lk 24,12.24; Jn 20,2–10); C. P. Bammel, The First Resurrection Appearance to Peter: John 21 and the Synoptics; B. Standaert, Jean 21 et les Synoptiques. L'enjeu interecclésial de la dernière rédaction de l'évangile.

Ohne Übertreibung wird man sagen können, daß dieser Band in zweierlei Hinsicht eine forschungsgeschichtliche Wende dokumentiert, die durch zahlreiche Beiträge in der FS F. Neirynck (The Four Gospels, Vol. I–III, hg. v. F. Van Segbroeck u. a., Leuven 1992 = BETL 100) noch verstärkt wird: 1) Die eindeutige Mehrzahl der Exegeten rechnet heute mit der Kenntnis und/oder selektiven literarischen Benutzung synoptischer Evangelien (zumeist Markus und Lukas) durch Johannes; 2) Die ‚Semeia-Quelle' oder eine vorjohanneische ‚Grundschrift' bzw. ein vorjohanneisches ‚Passionsevangelium' werden nur noch sehr vereinzelt zur Erklärung der literarischen und traditionsgeschichtlichen Jetztgestalt des 4. Evangeliums herangezogen. Die Konzentration auf die theologische und literarische Gestaltungskraft des 4. Evangelisten ermöglicht wieder den Blick für die Aufnahme und Verarbeitung synoptischer Stoffe durch Johannes.

Halle/Saale Udo Schnelle

Gemünden, Petra von: **Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt**. Eine Bildfelduntersuchung. – Freiburg (Schweiz) / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1993. XI, 541 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 18), geb. DM 155,00

Die Arbeit ist eine von Gerd Theißen betreute, 1989 in Heidelberg angenommene Diss.-Schrift. Sie widmet sich einem Thema, bei dem man auf den ersten Blick geneigt sein könnte, nach seiner Kohärenz und Relevanz zu fragen. Doch zeigt die Untersuchung, daß diese Bedenken nicht gut begründet wären. Seit langem ist aufgefallen, welche große Bedeutung im NT die Bildfelder des Säens und Erntens, der Bäume und der Früchte haben. Doch ist das Interesse der Forschung kaum einmal gezielt auf diese Metaphern gelenkt worden. Daß dies lohnend sein könnte, hat die Vf.in gezeigt.

Sie legt eine fleißige, materialreiche Untersuchung vor.

Nach einigen theoretischen Vorüberlegungen, in der die Vf.in, vor allem Harald Weinrich folgend, ihre metaphorologischen Voraussetzungen klärt (4–49), mustert sie in einem ersten Hauptteil die Vegetationsmetaphern im AT (50–92) und in den Apokryphen und Pseudepigraphen (93–121). Im zweiten Hauptteil wendet sie sich dem NT (122–339) zu, dem ihr eigentliches Interesse gilt, sodann, sehr knapp, den Apostolischen Vätern (340–349). Den letzten Hauptteil bilden Untersuchungen zur Stoa und zur Gnosis (350–411). Zwei Zusammenfassungen (411–421) bilden den Schluß. Ein Literaturverzeichnis von nicht weniger als 76 S. sowie über 50 S. Register folgen.

Der wesentliche Forschungsertrag der Arbeit liegt in der Sichtung und Präsentation des äußerst umfangreichen Text- und Bildmaterials. Der Komplexität und Differenziertheit des Gegenstandes entspricht es, daß es die Vf.in über weite Strecken bei Aufzählungen und Nebeneinanderstellungen beläßt. Darunter leidet gelegentlich die Übersichtlichkeit. Das bedeutet aber nicht, daß das Thema nicht durchgearbeitet worden wäre. Neben vielen guten Beobachtungen im Rahmen der Textuntersuchungen, etwa der Saat- und Wachstumsgleichnisse in Mk 4, gelingt es der Vf.in durchaus, so etwas wie eine Entwicklungsgeschichte des Bildfeldes zu schreiben und plausibel mit der biblischen Theologie- und Religionsgeschichte zu vermitteln. Pars pro toto sei folgendes genannt: Im AT, in der frühjüdischen Literatur, nicht bei den Synoptikern, wohl aber bei Paulus und Johannes, hernach bei den Vätern werden die Vegetationsmetaphern des Baumes und der Frucht auf soziale oder religiöse Gemeinschaften bezogen (Pflanzung, Ölbaum, Weinstock etc.), während diese Bilder sowohl beim Täufer als auch bei Jesus auf den einzelnen bezogen sind (der unvertretbar als er selbst zu Umkehr und Glaube gerufen wird). Dagegen verwenden die Synoptiker, wenn das Basileia-Geschehen als ein gemeinschaft-stiftendes Ereignis vorgestellt werden soll, Saat- und Wachstums-Metaphern: weil dies dem eschatologischen Neuanfang in Jesus entspricht und starke Differenzierungen zuläßt.

Dem Fleiß der Vf.in verdankt die exegetische Forschung, daß ihr Augenmerk (wieder) auf einen interessanten Aspekt der ntl Bildfelder gelenkt wird. Die Frage nach der Interdependenz von Form und Inhalt metaphorischer Rede wird dadurch einer Antwort nähergebracht.

Freilich wäre das Buch noch stärker zu loben, hätte die Vf.in auf den Schlußsatz verzichtet. Gewissermaßen als Quintessenz ihrer Forschungen schreibt sie: „So führen uns die ntl. Bilder nicht in die zeitlose Welt der Archetypen, sondern können als Aufforderung verstanden werden, die Wirklichkeit kreativ zu verändern." Das also wäre die Pointe jesuanischer Gleichnisrede, johanneischer Symbolik und paulinischer Bildsprache: daß es darauf ankommt, die Wirklichkeit zu verändern? Nicht, daß Gott die Wirklichkeit bereits von Grund auf verändert hat? Daß, um ein Saat-Gleichnis zu zitieren, die Gottesherrschaft „automatisch", ohne Zutun der Menschen kommt? Der Schlußsatz des Buches ist nicht nur falsch, er ist auch banal. Doch noch einmal: Es wäre ungerecht, das ganze Buch an der Qualität des Schlußsatzes zu messen.

Wuppertal Thomas Söding

Rau, Eckhard: **Reden in Vollmacht**. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 434 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT, Heft 149), Ln. DM 148,00

Das Werk von Rau ist die bearbeitete Fassung seiner Habil.schrift (Evang. Theol. Hamburg, 1987, unter der Leitung von U. Wilckens). Es umfaßt zwei dem Umfang nach ungefähr gleiche Teile. Am Ende stehen ein Literaturverzeichnis und ein Stellenregister.

Der erste Teil („Grundlegung: Jesu Kunst der Rede vom Gott Israels") enthält eine ausführliche Diskussion der Gleichnisform. Der Vf. stützt sich auf viele Einsichten, die bereits Jülicher zur Diskussion gestellt hatte. Der Form nach unterscheidet R. zwei Kategorien: besprechende und erzählende Gleichnisse. Beide haben eine metaphorische (fiktionale) Dimension; beide haben in einem Gespräch oder in einer Schrift auch eine rhetorische Funktion und sind somit argumentativ. Das Studium der Gleichnisse muß soweit möglich den Sprecher, die konkrete Situation und die Zuhörer beachten: Das Gleichnis entfaltet seine spezifische Wirksamkeit in einem Kommunikationsprozeß; es hat eine pragmatische Dimension. Im ersten Teil werden darüber hinaus zwei Arten von Gleichnissen Jesu untersucht: Reich-Gottes-Gleichnisse (vor allem Mk 4,26–29: besprechend; und Lk 13,18–19 und 20–21: erzählend) und Gleichnisse über Gottes Verhältnis zu Sündern (vor allem Mt 7,9–11: besprechend; und Lk 15,11–32: erzählend). Die Reich-Gottes-Gleichnisse sind für ganz Israel bestimmt, sind eschatologisch-verkündigend und weisen eine gewisse Nähe zur Aussendungstradition auf. Die zweite Art unterscheidet in Israel Sünder und Gerechte, und Jesus ruft darin seine Gegner – die sogenannten Gerechten – auf, in Gottes Freude über die Bekehrung der Sünder mit einzustimmen. In diesem Teil tritt der Vf. immer wieder in Dialog mit neueren Studien. Die dort vertretenen Auffassungen werden mit eigenen Argumenten weiter nuanciert oder widerlegt.

Der zweite Teil („Es gibt Parallelen! Lukas 15,11–32 als Beispiel") enthält eine detaillierte Besprechung von 21 Texten (nicht alle Gleichnisse!) die als Parallelen von Lk 15,11–32 angesehen werden können (siehe die Liste auf S. 408). Die Texte sind folgendermaßen geordnet: zuerst

zwei Papyri, eine Fabel und ein Traumbericht, dann Deklamationsthemen von einem Mann, der zwei Söhne hatte (vier Texte). Nach diesen hellenistisch-römischen Parallelen kommen drei Texte von Philo von Alexandrien, der das Paradigma von einem Vater mit zwei Söhnen in seinen Schriften gebraucht; dann vier rabbinische Gleichnisse von einem König, der zwei Söhne hatte; dann nochmals fünf rabbinische Gleichnisse von einem Vater und einem frevlerischen Sohn; schließlich folgt das Gleichnis von einem Vater und einem frevlerischen Sohn in der Sedrachapokalypse. R. behauptet: Wie für die anderen literarischen Formen „ist für die Gleichnisse zu vermuten, daß es eine Vorform des rabbinischen Maschal gewesen ist, über die die hellenistisch-römische Tradition rhetorisch fundierter Gleichnisrede auf die Gleichnisrede Jesu Einfluß gewonnen hat" (237). Jeder der 21 Texte wird gründlich analysiert; die Texte werden des weiteren untereinander und mit Lk 15,11–32 hinsichtlich Form und Inhalt bis in Einzelheiten verglichen. Nach der Untersuchung der vier rabbinischen Gleichnisse von einem Vater mit zwei Söhnen stellt R. die Frage: „Ist das Jesus bewegende Problem des Zerfalls der Einheit des Gottesvolkes im rabbinischen Judentum nicht gesehen worden?" (327). Offenbar ist „kein Rabbine auf die Idee gekommen . . ., die Tatsache der Existenz von Gerechten und Sündern innerhalb von Israel in einem Maschal zum Thema zu machen, dessen Subjekt das patriarchale Beziehungsgeflecht zwischen einem Vater und zwei moralisch gegensätzlichen Söhnen zur Grundlage hat" (327–328).

Diese gediegene Arbeit – in klarem, sachlichem Stil geschrieben – verdient auch für viele inhaltliche Aspekte Lob. Meines Wissens werden hier zum erstenmal so viele Parallelen zusammengetragen und sorgfältig wissenschaftlich analysiert. Es scheint mir, daß R.s Auffassung von der Gleichnisform ausgewogen und akzeptabel ist. Er benutzt auf verantwortliche Weise Ergebnisse der Literaturwissenschaft; er verteidigt mit guten Gründen viele Einsichten Jülichers und wahrt doch ausreichend kritische Distanz. Er verweist auf die Bedeutung der antiken Rhetorik für die Gleichnisforschung; seine Sicht zum Verhältnis zwischen Metapher und Gleichnis ist, wie ich denke, richtig. Er unterstreicht zu Recht die Verschränkung von Wirklichkeit und Bild in einem Gleichnis („die Konterdetermination von religiös qualifiziertem Kontext und nichtreligiös qualifiziertem Gleichnis", 27); er beschreibt wie das Gleichnis, eine Kleinform kommunikativer Rede, konkret seine Wirksamkeit entfaltet. Er zeigt darüber hinaus deutlich auf, wie Jesus mit seiner ‚Gottesgewißheit' ganz und gar ursprünglich ist und zugleich, was das Reden in Gleichnissen angeht, in der palästinischen Tradition wurzelt und davon abhängig ist. Er lehrt die LeserInnen, die ‚Unvergleichlichkeit der Gleichnisse Jesu' anzuzweifeln. Zu loben ist auch die ausführliche, sehr gute Behandlung von fünf ntl. Gleichnissen, deren Pointe jeweils am Ende näher beschrieben wird.

Auf seine Erörterung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn sei besonders hingewiesen. R. hat definitiv deutlich gemacht, daß es zu diesem Gleichnis Parallelen gibt. Des weiteren unterstreicht er, daß das Gleichnis nur einen ‚Gipfel' hat und daß bereits in der ersten Hälfte ein Aufruf zur Freude zu finden ist. Der ältere Sohn ist nicht verloren. R. erklärt, daß die angesprochenen Pharisäer mit Jesus hinsichtlich der barmherzigen Liebe Gottes für die reuigen Sünder einer Meinung waren, jedoch aufgrund ihrer ‚pharisäischen' Reinheitstora Jesu Kontakte und Mahlgemeinschaft mit den Sündern nicht akzeptieren konnten. Das ist die Pointe des Gleichnisses; Jesus will sie von der Richtigkeit seines Handelns überzeugen. Es bleibt allerdings fraglich, ob der Zusammenhang zwischen ‚mitfeiern' und ‚Reinheit' nicht doch zu weit hergeholt ist.

Mit dieser Frage kommen wir zu einigen kritischen Bemerkungen. Daß Jesus, was sein Sprechen in Gleichnissen angeht, vom Täufer beeinflußt sein soll, scheint sehr hypothetisch (vgl. 239–242). Auf S. 163 tippt R. beiläufig an, daß Mt 22,2–14 nicht zu Q gehöre. Das scheint mir unwahrscheinlich. In der Einleitung schreibt er, daß in seiner Arbeit wahrscheinlich auffalle, „daß die redaktionsgeschichtliche Fragestellung . . . im ganzen . . . keine besondere Aufmerksamkeit auf sich zieht" (17). Es ist jedoch zweifellos ein nicht zu entschuldigender Mangel, daß das Gleichnis in Mk 4,26–29 nicht zuerst auf seinen mk Gehalt hin untersucht wird und die Frage nicht gestellt wird, ob die Anwesenheit dieses Gleichnisses in Mk vielleicht etwas mit der Abwesenheit des Gleichnisses vom Sauerteig zu tun hat (vgl. Lk 13,20–21). Des weiteren ist zu befürchten, daß den LeserInnen viele Erwägungen weit ausgeholt erscheinen werden. Hier und da wirken die Vergleiche, die der Vf. anstellt, gezwungen. Das ist, wie mir scheint, vor allem an zwei Stellen der Fall: die ‚Tätigkeit der Erde' in Abschnitten des 4. Esrabuches und in Mk 4,26–29 (vgl. 135–138) sowie die lange, bisweilen spitzfindige Analyse des Textes in der Sedrachapokalypse, die das Ziel hat, Ähnlichkeiten mit Lk 15,11–32 zu entdecken (vgl. 377–394).

Der Text ist fast fehlerfrei. Ich nenne nur zwei Fehler, die vielleicht als störend empfunden werden: auf S. 333 (Zeile 8) muß zweimal ‚zweimalig' statt ‚dreimalig' und auf S. 353 (Zeile 14) Hosea 2,7 statt Joel 2,17 stehen.

Wer in Zukunft die Gleichnisse und insbesondere Lk 15,11–32 untersucht, kommt nicht umhin, dieses empfehlenswerte Buch ausführlich zur Kenntnis zu nehmen.

Leuven Jan Lambrecht

Hezser, Catherine: **Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1–16.** Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse. – Freiburg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 342 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 15), geb. sfr 88,00

Die hier vorgelegte Arbeit ist die nach einem Aufbaustudium in Judaistik am Jewish Theological Seminary in New York überarbeitete Fassung einer Diss. (theol. Fak. Heidelberg 1985; Doktorvater G. Theissen) über das mt Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg. Die Untersuchung besteht aus einer umfangreichen Einleitung, acht Teilen von unterschiedlicher Länge, einem Anhang mit zwölf rabbinischen und zwei islamischen Gleichnissen, Literaturverzeichnis und Stellenregister.

Die Einleitung enthält eine Übersicht über acht verschiedene Ansätze: allegorisch, religionsgeschichtlich, psychologisch, historisch, hermeneutisch, literaturwissenschaftlich, sozialgeschichtlich und redaktionsgeschichtlich. In den ersten drei Teilen werden nacheinander die sozialgeschichtlichen, traditionsgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Hintergründe von Arbeit und Arbeitslosigkeit, Lohn und Arbeitsvertrag untersucht. Im dritten Teil werden zwölf rabbinische Parallelen besprochen. In den Teilen vier, fünf und sechs kommt das Gleichnis selbst (Mt 20,1–16) zur Sprache: Auslegung, Authentizität und Bedeutung im Matthäusevangelium. Im siebten Teil geht es um Rezeption und Wirkungsgeschichte des Gleichnisses in den ersten fünf Jahrhunderten. Der achte Teil gibt schließlich eine kurze Gesamtzusammenfassung.

H. stellt fest, daß in der neueren Gleichnisauslegung vor allem der religionsgeschichtliche, der literaturwissenschaftliche und der sozialgeschichtliche Ansatz vorherrschend waren; diese wurden jedoch isoliert voneinander praktiziert. Was H. uns vorlegt ist hingegen „ein Versuch, die drei genannten methodischen Vorgehensweisen zu verbinden und sie für die Auslegung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg fruchtbar zu machen" (45).

Dieser Versuch der Vf.in ist geglückt. Vor allem kann die Exegese viel davon profitieren, daß die Vf.in rabbinische Parallelen zusammenträgt und zusammen bespricht. Nach H. sollten wir uns auch vor Augen halten, daß es nicht allen – sicher nicht den Nichtchristen – möglich ist, das Gleichnis so ohne weiteres als Sprachereignis vom Gottmenschen Jesus anzusehen und ihm „aus sich selbst heraus existenzwandelnde Kompetenz" zuzuerkennen (23). Vergleiche S. 244: „Nicht die *Basileia* ereignet sich in diesem Gleichnis, sondern Jesus will angesichts der von ihm geglaubten Nähe der Gottesherrschaft dazu anleiten, Gottes scheinbare Ungerechtigkeit, aufgrund derer er auch Menschen annimmt, die den Thorageboten und der pharisäischen *Halakha* nicht vollkommen entsprechen, als Güte zu verstehen".

Die Diss. wurde sehr sorgfältig erarbeitet und redigiert. Sie enthält zahlreiche Übersichten und Zusammenfassungen sowie viele interessante und pertinente Einsichten. Ein Gleichnis Jesu auf seinem jüdischen Hintergrund zu studieren, ist an sich schon ein lobenswürdiges und beim derzeitigen Stand der Forschung notwendiges Unternehmen.

Wir haben es jedoch als Mangel empfunden, daß diese Arbeit den mt Gehalt des Gleichnisses (Mt 20,1–16) aufgrund von Stiluntersuchungen und einer Inhaltsanalyse nicht näher erörtert. Zu Unrecht begrenzt die Vf.in auch den Lohngedanken auf Texte, in denen die Vokabel vorkommt. Eine ganze Reihe von Abschnitten im Matthäusevangelium, u. a. auch andere Gleichnisse wie die in 24,45–25,46, sind für diese Problematik relevant. Mir scheint es, daß die Exegese dessen, was Matthäus mit 19,16–30 und 20,1–16 meinte (251–290), nicht ganz zutreffend ist. Es ist sicher richtig, daß Matthäus das Gleichnis durch die Wiederholung des Logions von 19,30 über Erste und Letzte in 20,16 in gewisser Weise verändert hat. Aller Wahrscheinlichkeit nach enthält 19,30 jedoch keine Kritik an Petrus, sind die Letzten nicht die ‚Reichen', die Erste werden können, und ist 19,27–30 nicht ‚kirchenkritisch'. Es ist anzunehmen, daß Matthäus vielmehr beabsichtigte, den Unterschied zwischen zwei Arten von Christen herauszustellen. Wie mir scheint, wollte er jedoch nicht sagen, daß alle Christen denselben Lohn erhalten. ‚Ewiges Leben' braucht nicht für alle Christen dasselbe zu bedeuten.

19,28 und 29 weisen auf genügend Unterschiede hin, nicht nur in diesem Leben (vgl. 5,19). Weiter wäre zu fragen, ob Petrus wirklich ein Vertreter der Wandermissionare ist. Ich frage mich, ob Matthäus mit der Bedeutungsverschiebung in 20,16 im Vergleich zu 19,30 nicht doch bereits an Christen und Juden denkt. In 21,23–22,14 wird Matthäus deutlich darüber sprechen.

An mehreren Stellen (siehe z. B. S. 23. 45. 183. 186) scheint die Vf.in einen radikalen Gegensatz zwischen dem (irdischen, jüdischen) Jesus und dem (christlichen, dogmatischen) Christus anzunehmen. Aber ist eine solche Position haltbar?

Der gedruckte Text ist leider nicht ganz frei von Fehlern. Eine der Qualitäten dieses Buches ist zweifellos, daß H. ausgewogener als viele reformatorische Exegeten über Lohn und Verdienst urteilt: „Für Jesus ist Gott sowohl gütig, als auch gerecht" (241).

Leuven Jan Lambrecht

Wechsler, Andreas: **Geschichtsbild und Apostelstreit.** Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11–14). – Berlin, New York: W. de Gruyter 1991. XIII, 425 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 62), geb. DM 162,00

Es handelt sich bei dieser Arbeit um eine bei Otto Merk (Erlangen) angefertigte Diss.

Ihre Hauptgliederung: I. Der Antiochiazwischenfall in der gegenwärtigen Diskussion: Drei mögliche Ebenen: 1. Die innerkonfessionelle Ebene: Das Gespräch in der eigenen Kirche. 2. Die interkonfessionelle Ebene: Das Gespräch zwischen den Kirchen. 3. Die interreligiöse Ebene am Beispiel des Gesprächs zwischen Christentum und Judentum. II. Gal 2,11–14 und der rein geschichtliche Standpunkt Ferdinand Chr. Baurs. III. Weiterführende Auslegungen des Antiochiazwischenfalls im Rahmen der ‚Tübinger Schule'. IV. Der Antiochiazwischenfall im Rahmen der Überspitzung und Umkehrung des Tübinger Ansatzes durch radikale religiöse Strömungen des 19. Jh.s. V. Gal 2,11–14 und der Versuch, das traditionell-einheitliche Geschichtsbild des Urchristentums zu retten. VI. Gal 2,11–14 in der liberalen und gleichzeitig apologetisch gerichteten Position neben und nach Baur. VII. Gal 2,11–14 und die historisch-kritische Mittelposition nach Baur. VIII. Der Antiochiazwischenfall als Fragestellung in der ‚Religionsgeschichtlichen Schule' und deren Nachwirkungen – eine exemplarische Skizze (mit vier „Ausblicken": 1. Das Nachwirken der literarkritischen Quellenhypothesen von J. Weiß bis in die gegenwärtige ntl. Forschung, 2. Das Nachwirken der Hypothese über die Zeitbedingtheit und über das Werden der paulinischen Rechtfertigungslehre bis in die Gegenwart, 3. Der Antiochiakonflikt und die wiederauflebende Jesus-Paulus-Frage im 20. Jh., 4. Gal 2,11–14 als kontroverstheologisches Fundamentalproblem. Ein ökumenischer Versuch aus protestantischer Perspektive [Inge Löning]). IX. Forschungsgeschichtliche Ergebnisse und Fragestellungen zum Antiochiazwischenfall. Es folgt unter der Gliederungsnr. X. der eigene exegetische Beitrag des Vf.s zur gegenwärtigen Auslegungsdiskussion um Gal 2,11ff; hier unter X, 2.4 eine Schlußreflexion des Vf.s: Lernen aus einem Grundsatzkonflikt: Der Antiochiastreit und das Problem ökumenischer und interreligiöser Kommunikation. – Diese Schlußreflexion hätte wegen ihrer Bedeutung m. E. einer längeren Ausarbeitung bedurft, mit Rückblende zu I.

W. hat eine Diss. erarbeitet, wie man sie in dieser Qualität selten zu sehen bekommt. Sie zeugt von einer unglaublichen Quellen- und Literaturkenntnis, verrät ein überaus hohes Problembewußtsein und ist in einem durchsichtigen und klaren Stil geschrieben. Der Ton in den Auseinandersetzungen mit anderen Positionen, etwa mit meinem Galaterkommentar, ist vornehm. Die Arbeit läßt eine hohe Begabung erkennen. Sie ist fast druckfehlerfrei (z. B. müßte es in der Anm. 138, S. 215 Staechelin statt Staechlin heißen).

Einige Bemerkungen:

1. Von der Exegese W.s, der den feinsten Nuancen des Textes nachgeht, habe ich durchaus gelernt; so z. B. im Verständnis von Gal 2,14, wo ich (m. a.) übersetzt habe: „Als ich aber sah, daß sie nicht auf dem geraden Weg auf die Wahrheit des Evangeliums zugehen", stimme ich W. zu, wenn er (m. a.) übersetzt: „Als ich aber sah, daß ihr Wandel nicht richtig war nach der Wahrheit des Evangeliums" = „gemäß (entsprechend) der Wahrheit des Evangeliums" (so auch die jüngste ‚Grammatik zum NT' von Ernst G. Hoffmann / Heinrich v. Siebenthal, ²1990, 278).

2. Die Apostelgeschichte erwähnt bekanntlich nichts von dem „Antiochiazwischenfall", was die Geister schon immer wieder beschäftigt hat – W. kommt darauf wiederholt zu sprechen. Man erklärt das oft mit dem „Geschichtsbild" des Lk, dem es in der Apg um den Entwurf eines idealisierenden Bildes von der Urkirche gegangen sei, in der weithin „ein Herz und eine Seele" herrschten (vgl. etwa Apg 2,42). In Wirklichkeit ging es Lk nicht primär darum, vielmehr um die „Dokumentation" des allmählichen Trennungsprozesses der Kirche von Israel, der ja zur Zeit der Abfassung der Apg schon weithin vollendete Tatsache war (vgl. dazu Mußner, Franz: Die Erzählintention des Lukas in der Apostelgeschichte, in: Bussmann, Claus/Radl, Walter [Hg.]: Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Für Gerhard Schneider. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 1991, geb. DM 64,00, 29–41; wieder abgedruckt in: Mußner, Franz: Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 1991, 185 S., geb. DM 46,00, 101–114). Von dieser Erzählintention her erklärt es sich ohne weiteres, daß Lk den Antiochiazwischenfall nicht erwähnt, obwohl er die pln. Rechtfertigungslehre bis in ihre Formulierungen hinein durchaus kennt, sie aber dabei nicht gegen die judenchristlichen Gegner des Apostels einsetzt, vielmehr gegen die Juden (vgl. Apg 13,38 im Kontext von 13,14–47), eben im Dienst seiner Erzählintention, obwohl er um die heftigen Spannungen zwischen Paulus und Jerusalemer Judenchristen durchaus weiß (Apg 15!).

3. In seiner Schlußreflexion (X, 2.4) kommt W., wie schon erwähnt, auf die ökumenische und interreligiöse Thematik zu sprechen, mit Blick auf den „Antiochiastreit". Was die „interreligiöse" Thematik angeht, so geht es dabei um die Frage, ob sich die Rechtfertigungsbotschaft des Paulus, von ihm in Gal 2,15.16 mit aller Entschiedenheit gegen den in den „Judaismus" zurückfallenden Petrus vorgetragen, nicht doch auch gegen das toratreue Judentum als solches richtet, was leicht zum kirchlich-theologischen Antijudaismus führen und verführen kann, wie die Erfahrung bis heute zeigt. Man muß den Sätzen W.s zustimmen: „Das Evangelium, so wie Paulus es selbst als Heilsbotschaft, die seine Gotteserfahrung und Existenz umkrempelte, empfangen hatte, impliziert die Negation der Verheißung der Tora, ... es handelt sich um eine Absage an die Relevanz jüdischer Religiösität; diese Absage läßt den Streitfall zwischen den Aposteln zu einem wesentlichen theologischen Meilenstein in der Konsolidierung und Selbstbehauptung des Christentums gegenüber seinen jüdischen Wurzeln werden: das theologische Neue, also die durch das Christusgeschehen veränderte Sicht der Dinge ... ist erkannt und wird von Paulus ausgedrückt" (397f).

Wie kann dieser „theologische(n) Intoleranz gegen die Juden" (ebd.) der Stachel genommen werden?

a) Durch die Feststellung, daß Paulus die Basissätze seiner Rechtfertigungslehre, gerade nach dem Zeugnis des Gal-Briefs, gegen seine Gegner aus dem Judenchristentum formuliert hat, nicht primär gegen die Juden (vgl. dazu F. Mußner, Theologische „Wiedergutmachung" am Beispiel der Auslegung des Galaterbriefs, in: ders.: Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche. – Freiburg/Basel/Wien: Herder ²1989. 192 S., geb DM 44,00, 55–64).

b) Durch die Kenntnisnahme des genuin jüdischen Verständnisses des Lebens nach Tora und Halacha (vgl. dazu ders., Das Toraleben im jüdischen Verständnis, ebd. 13–26).

c) Durch Reflexion über das Endheil Israels nach Röm 11, mit der die Frage verbunden ist: Warum hat Gott die „Verstockung" Israels dem Evangelium gegenüber verfügt? „*Gott* gab ihnen einen Geist des Tiefschlafs, Augen zum Nicht-Sehen und Ohren zum Nicht-Hören *bis zum heutigen Tag*" (Röm 11,8)! „Niemand war sein Ratgeber" (11,34)!

4. „Evangelium" (im Sinn des Paulus) nach Gal 2,11ff bleibt „ökumenisches Kriterium" (397) – darin ist selbstverständlich W. zuzustimmen, und zwar nicht bloß auf der Dialogebene Christen–Juden, sondern auch auf der Dialogebene evangelische/katholische Kirche. Ich blende von da zurück auf die Bemerkungen W.s zu Arbeiten und Formulierungen von mir auf S. 6–9 und S. 280. Dazu nur folgendes:

a) „Die Wahrheit des Evangeliums" im Sinn des Paulus ist mir ganz gewiß nicht verborgen. Ich kenne durchaus die dynamische Kraft desselben und seine „kritische Funktion"; aber für Paulus ist „Evangelium" auch *Lehre* (sogar mit festem „Wortlaut"; vgl. nur 1 Kor 15,1–5), und die Basissätze der pln. Rechtfertigungsbotschaft in Gal 2,15f sind auch *Lehre*.

b) Wenn ich die Rechtfertigungslehre des Apostels in den „größeren Horizont der Sohnschaft" stelle, bleibe ich durchaus bei Paulus, der selbst in Gal 2,15ff die Rechtfertigungsbotschaft *unmittelbar* in 2,20 mit seiner „Christusmystik" verbindet (vgl. auch Phil 3,7–11), ohne deswegen in ein „additives Verfahren" zu verfallen; ich ganz gewiß auch nicht.

c) S. 280 bemerkt W.: „Katholisch-apologetisch zeigt sich Mußner dort, wo er gegen Luther den exegetischen Nachweis führt, daß Paulus dem Petrus kein Irren in Sachen der Lehre, sondern Inkonsequenz im Verhalten wider bessere Einsicht vorwerfe [vgl. dazu meinen Kommentar zum Gal ⁵1988, 156f]. Hier ist zu fragen, ob nicht die dogmatische Scheidung zwischen Lehre und Leben unsachgemäß ist, wenn Paulus von *hypokrisis* spricht, ob nicht also das Fehlverhalten ... unabdingbar die Fehlverkündigung einschließt." Dazu: die Feststellung, daß Paulus in Gal 2,11ff dem Petrus kein „Irren" (in Sachen der Lehre) vorwirft, wie Luther es getan hat, hat nichts mit katholischer Apologetik zu tun, sondern sie ergibt sich aus dem Gehorsam gegen den Text, der von keinem „Irren" spricht und auch nicht von einer „Fehlverkün-

digung" des Petrus. Exegese ist nämlich für mich nach einem schönen Wort J. Jeremias' „Suche des Gehorsams".

Ich habe aus der Diss. W.s viel gelernt, besonders auch, was die Forschungsgeschichte seit F. Chr. Baur angeht – und was könnte ein alt gewordener Exeget Besseres über die Arbeit eines Nachwuchsmannes sagen als dies? Die Arbeit an dem von W. behandeltem Thema mit seinen Problemen geht weiter; s. nur etwa Bachmann, Michael: Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in Gal 2,15ff. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1991 (WUNT 59).

Passau Franz Mußner

Weder, Hans: **Einblicke ins Evangelium.** Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980–1991. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 493 S., kart. DM 64,00

Der stattliche Bd versammelt die Aufsätze zur Hermeneutik und Exegese des NT.s, die der Vf. in gut zehn Jahren publiziert hat. Die Schwerpunkte sind klar zu erkennen. Sie entsprechen denen der Monographien W.s. Thematisch sind es die Theorie der Exegese, die Anthropologie, der Offenbarungsbegriff, die Christologie, textlich sind es die Gleichnisse Jesu, die Bergpredigt, der Römerbrief und das Johannesevangelium. Alle Beiträge sind von der hermeneutisch-theologischen Grundoption des Vf.s gekennzeichnet, aus der Beschäftigung mit den ntl. Texten erst die methodischen Voraussetzungen ihrer sachgerechten Interpretation zu erheben, um auf diese Weise der Wahrheit des christlichen Offenbarungszeugnisses inne zu werden. Es gibt nur wenige Beispiele in der gegenwärtigen Exegese, in denen so konsequent theologisch exegesiert und so konzentriert nach der „Sache" des Evangeliums gesucht wird.

Die Aufsätze sind in vier Sparten angeordnet.

Die erste enthält Arbeiten „Zur Hermeneutik neutestamentlicher Theologie". Sie untermauern den methodischen und theologischen Ansatz, den W. in seiner großen Hermeneutik (Zürich 1986) in Weiterführung der Konzeptionen R. Bultmanns und E. Fuchs' entwickelt hat: Die Aufgabe der Exegese ist primär eine ästhetische, von daher eine theologische; um aber das Evangelium im NT wahrnehmen zu können, muß die Exegese ihre Urteilskraft in der Sprach- und Denkschule ausbilden lassen, die das NT selbst ist. Nicht weniger als elf Aufsätze sind diesem Thema gewidmet. Die meisten von ihnen demonstrieren den hermeneutischen Zirkel, im Prozeß der Auslegung eines Textes, die auf der Basis geschichts- und literaturwissenschaftlicher Methoden erfolgt, die Kategorien für eine sachgerechte Interpretation allererst zu gewinnen und zu differenzieren.

Folgende Aufsätze sind gesammelt: S. 9–30: Zum Problem einer „christlichen Exegese". Ein Versuch, einige methodologische und hermeneutische Anfragen zu formulieren; S. 31–44: Die Gabe der ἑρμηνεία (1 Kor 12 und 14); S. 45–59: „Evangelium Jesu Christi" (Mk 1,1) und „Evangelium Gottes" (Mk 1,14); S. 60–93: Wunder Jesu und Wundergeschichten; S. 95–108: Zur Hermeneutik des Lehrens. Neutestamentliche Überlegungen zum Verhältnis von Hermeneutik und Didaktik; S. 109–136: Exegese und Dogmatik. Überlegungen zur Bedeutung der Dogmatik für die Arbeit des Exegeten; S. 137–150: Die Entdekkung des Glaubens im Neuen Testament; S. 151–166: Wirksame Wahrheit. Zur metaphorischen Qualität der Gleichnisrede Jesu; S. 167–181: Sprache und Wirklichkeit. Theologische Überlegungen; S. 183–200: Evangelische Erinnerung. Neutestamentliche Überlegungen zur Gegenwart des Vergangenen; S. 201–217: „Ich aber sage euch." Zur Begründung der Gesetzesauslegung Jesu in der Bergpredigt.

Eine Würdigung der Beiträge kann hier nicht erfolgen. Die große Intensität der Reflexion und das hohe Argumentationsniveau sprechen für sich. Die Bemerkungen etwa zum Begriff der Geschichte (12–18), der Deutung (35–40), der Sprache (151–155) und der Erinnerung (183ff), die Ausführungen zur Relevanz der Dogmatik für eine Exegese, die methodische Naivität vermeiden und theologische Schriftauslegung betreiben will (112–133), sind ebenso originell wie erhellend. Insbesondere ist hervorzuheben, daß W. immer wieder die Geschichtlichkeit Jesu als Zentrum jeder legitimen Christologie beschreibt und von daher zu berechtigter Kritik an mancherlei schnellen Relativierungen des „Historischen" durch das „Kerygmatische" gelangt (z. B. 63ff).

Freilich bleiben dem Rez. auch manche Fragen, insbesondere zur Untersuchung des Evangeliums bei Markus. Daß die Verbindung von Mk 1,1 und Mk 1,14 auf den „Wechsel vom ‚Evangelium Gottes' zum ‚Evangelium von Jesus Christus'" deutet (53), scheint mir falsch, mindestens mißverständlich zu sein. Die Pointe der markinischen Theologie des Evangeliums ist gerade die wechselseitige dialektische Erschließung von Christologie und Theo-logie. Deshalb entspricht es auch kaum speziell der markinischen Christologie, das „concretum der Existenz Jesu" als das „universale concretum der Menschwerdung Gottes" zu begreifen – so gewiß dies ein Gedanke ist, der für die ntl. Theologie (vor allem durch Johannes) zentral ist.

Die zweite Sparte enthält Beiträge zur Anthropologie („Einblicke ins Menschliche"). W.s Erörterungen kreisen um die gut protestantische Grundidee, daß der Mensch sein Leben nicht selbst in den Griff bekommen kann, daß vielmehr alle Versuche einer am Ich orientierten Selbstfindung zum Verlust der Identität führen und die personale Wirklichkeit allein durch die gratia aliena konstituiert wird. Gleichzeitig arbeitet er aber in immer neuen Wendungen heraus, daß die Geschichtlichkeit, Kontingenz und Sterblichkeit zum Wesen des Menschen gehört, das nicht zu bejahen den Verlust des wahren Ich bedeutet.

Sechs Aufsätze variieren dieses Leitmotiv. S. 219–238: Leiblichkeit. Neutestamentliche Anmerkungen zu einem aktuellen Leitwort; S. 239–246: Die Arbeit der Utopie; S. 247–262: Geistreiches Seufzen. Zum Verhältnis von Mensch und Schöpfung in Römer 8; S. 263–285: Einblick ins Menschliche. Anthropologische Entdeckungen in der Bergpredigt; S. 287–296: Die Abwesenheit der Tugend. Neutestamentliche Überlegungen zum Problem des Tugendhaften; S. 297–308: „Bessere Gerechtigkeit" als Prinzip menschlichen Verhaltens.

Die Ausführungen, von einiger kulturkritischer Skepsis beeinflußt (219–222), enthalten eine Vielzahl eindringender Hinweise auf eine Anthropologie des NT. Durchweg werden sie in einer Sprache vorgetragen, die für gebildete Zeitgenossen auch ohne spezielle biblische Vorkenntnisse verständlich ist. Auch das begründet den Wert der Beiträge. Sehr schön sind nicht zuletzt die Hinweise auf die Menschlichkeit des Trauerns und des Mitleids oder des Suchens und des Findens, die W. der Bergpredigt entnimmt (266–269.270f). Es sind ungewohnte Perspektiven, die gerade deshalb, weil sie nicht der herkömmlichen Optik exegetischen Arbeitens entsprechen, neue Wahrnehmungen im NT ermöglichen.

Doch auch hier kommen Fragen auf, von denen einige genannt sein sollen: Ist tatsächlich die Gegenwärtigkeit der jenseitigen Gottesherrschaft die große Pointe der Basileia-Predigt Jesu – oder nicht der Verweis der Menschen auf eine transhistorische Zukunft Gottes, die sich antizipatorisch schon wahrnehmen läßt (zu 242ff)? Nähert es sich nicht einer anthropologischen Allegorisierung, wenn Mt 5,25f vor allem auf das Unterwegssein als anthropologische Kategorie gedeutet wird (275ff)? Vor allem scheint der Gedanke der Tugend von W. zu sehr als sublimer Versuch des Leistungsdenkens verdächtigt zu werden, während er im NT, auch bei Paulus, doch eher als Hinweis auf das durch Gottes Gnade möglich gewordene Engagement für die Erfüllung des Willens Gottes erscheint; von einer „Abwesenheit der Tugend" kann im NT kaum die Rede sein (zu 287–296).

Die dritte Sparte enthält drei Beiträge zu Paulus. Auch sie sind namentlich an der Anthropologie und ihren Bezügen zur Soteriologie interessiert.

S. 309–322: Ἐλευθερία und Toleranz; S. 323–346: Gesetz und Sünde. Gedanken zu einem qualitativen Sprung im Denken des Paulus; S. 347–362: Der Mensch im Widerspruch. Eine Paraphrase zu Röm 7,7–25.

Die Stärke der Aufsätze zu Paulus liegt in der konsequenten Vermittlung von Theozentrik und Anthropozentrik im Horizont der Rechtfertigungslehre. Ohne einer Auflösung der Theo-logie in Anthropologie auch nur im mindesten nachzugeben, insistiert W. doch darauf, daß die Relevanz der ntl. Gottesrede entscheidend von ihrer anthropologischen Dimension abhängt. Dadurch gelangt er beispielsweise zu einer überzeugenden Kritik des spätaufklärerischen Toleranz-Begriffs vom paulinischen Gedanken der Freiheit und Liebe her.

Freilich ist die Interpretation der Rechtfertigungslehre, die W. gibt, nicht unumstritten. Er plädiert, ähnlich wie Bultmann, wenngleich differenzierter als dieser, dafür, die anthropologische Spitze der Rechtfertigungslehre in der Destruktion des Heilsvertrauens auf das eigene (fromme) Tun zu sehen, das eo ipso mit dem (jüdischen und christlichen) Nomismus gegeben sei. Doch ist diese Deutung, so aufschlußreich sie wirken kann und so leicht sie sich – gerade auch als Kritik christlicher Versuchungen – aktualisieren läßt, nicht zwingend, m. E. auch nicht überzeugend. Eine sachliche Auseinandersetzung müßte freilich den Rahmen einer Rezension sprengen. Es kann an dieser Stelle nur ein kritischer Vorbehalt angemeldet werden (vgl. Cath 46, 1992, 31–60).

Die vierte Sparte schließlich enthält drei Beiträge zu Johannes. Sie stehen unter der Überschrift „Theologie der Inkarnation". Damit ist der Schlüssel genannt, den W. konsequent bei der Interpretation des Vierten Evangeliums ansetzt. Joh 1,14 wird als Kardinalsatz johanneischer Christologie angesehen; die Idee der Menschwerdung Gottes, seines Hinabsteigens in die irdisch-geschichtliche Kontingenz, gilt dem Vf. als Mitte der johanneischen Theologie, von der her der Evangelist alle Stoffe und Themen angeht.

S. 363–400: Die Menschwerdung Gottes. Überlegungen zur Auslegungsproblematik des Johannesevangeliums am Beispiel von Joh 6; S. 401–434: Der Mythos vom Logos (Johannes 1). Überlegungen zur Sachproblematik der Entmythologisierung; S. 435–465: Die Asymmetrie des Rettenden. Überlegungen zu Joh 3,14–21 im Rahmen johanneischer Theologie.

An den Interpretationen beeindruckt die Stringenz der theologischen Deutung, auch die ständige Bemühung, in Auseinandersetzung mit aktuellen Tendenzen der Theologie und Philosophie die außerordentliche Bedeutung des johanneischen Denkens aufzuweisen, das von seiner Aktualität im Grunde nichts eingebüßt hat. Insbesondere überzeugt (bis auf den Titel) die Auslegung von Joh 6. Denn zum einen werden die Zeichen der Brotvermehrung und des Seewandels *als Zeichen* ernst genommen und in eine innere Beziehung zum großen Thema der Brotrede gesetzt: Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus ist die Mitteilung des ewigen Lebens an die Glaubenden. Zum anderen zeigt W. in kritischer Auseinandersetzung mit Bultmann, daß Johannes keineswegs nur auf das „Daß" des Gekommenseins Jesu rekurriert, sondern die Fleischwerdung des Logos durchaus bis in die Darstellung der konkreten Geschichte Jesu hinein konsequent durchreflektieren kann.

Weniger glücklich scheint mir die Qualifizierung des Johannesprologs als „Mythos vom Logos" zu sein. Zwar hat W. richtig beobachtet, daß ἐν ἀρχή nicht nur auf Gen 1,1 anspielt, sondern (auch schon von daher) die Sprache des Mythos spricht, indem er das „Unvordenkliche" als das Konstitutive erklärt. Aber das führt den Evangelisten gerade nicht zur Rückführung des Evangeliums in den Mythos, sondern zur Aufhebung des Mythos in das Evangelium. Bei der aufschlußreichen Auslegung von Joh 3,14–21 ist zu bezweifeln, daß die Verse 19ff tatsächlich die paulinische Kritik der Gesetzeswerke variieren. Schließlich scheint die geläufige Rede von der Menschwerdung Gottes für die johanneische Theologie nicht unproblematisch zu sein, da der Evangelist (trotz 1,1; 1,18 und 20,28) doch wohl zwischen Gott, dem Vater, und Jesus Christus, dem Sohn Gottes, deutlich unterscheidet.

Über alle Thesen, die W. aufstellt, läßt sich trefflich streiten. Unabhängig vom Ausgang dieses Streits: Es sind wirklich Thesen, über die zu streiten sich lohnt. Denn es sind Früchte einer Exegese, die sich nicht im Vorfeld der Theologie bewegt, sondern in jeder Hinsicht Schriftauslegung als Theologie betreibt.

Wuppertal Thomas Söding

Grappe, Christian: **D'un Temple à l'autre.** Pierre et l'Eglise primitive de Jérusalem. – Paris: Presses Universitaires de France 1992. (Etudes d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 71) 371 S., kart. FF 380,00

Die in der Straßburger prot. Fak. bei Etienne Trocmé angefertigte Diss. sucht in einer sozio-historischen Perspektive einen Zugang zur Anfangsgeschichte der Jerusalemer Urgemeinde unter der Ägide des Apostels Petrus. In einer „Préambule" (13–29) wird der Beitrag Max Webers und seiner soziologischen Methode zum Studium der Geburt einer Religion vorgestellt und erörtert; Grappe geht davon aus, daß am Beginn der Institutionalisierung jeder religiösen Bewegung ein persönliches, prophetisches Charisma auszumachen sei, das eine neue Legitimation begründe. Ist das die Rolle des Petrus beim Übergang „d'un Temple à l'autre"?

Im ersten Teil des Buches (31–136) blickt G. auf die Urgemeinde „dans une perspective socio-historique"; der Teil umfaßt die ersten drei Kap., in denen G. 1. den Kontext der Entstehung der Urgemeinde vorstellt: die Autoritäten und die Erneuerungsbewegungen im damaligen Palästina einerseits, Jesus und seinen Jüngerkreis andererseits; 2. der Frage der Beeinflussung der Urgemeinde durch die Essener (im Essenerquartier in Jerusalem?) und des Aufstiegs des Herrenbruders Jakobus neben Petrus nachgeht; 3. die Vorrangstellung der Jerusalemer Urgemeinde und ihr Selbstverständnis (neuer Tempel) innerhalb der christlichen Bewegung bespricht.

Der zweite Teil des Buches (137–308) ist „Place et autorité de Pierre au sein de l'eglise primitive de Jérusalem" gewidmet; dieser Teil umfaßt vier Kap., in denen G. 1. den Platz des Petrus in der Organisation der Urgemeinde (auf konkreter und symbolischer Ebene) erörtert; 2. den Anteil des Petrus an der christologischen Reflexion der Urgemeinde bespricht; 3. der Frage einer auf Petrus zurückgehenden besonderen Jesustradition nachgeht; 4. die Gründe für den Weggang Petri von Jerusalem diskutiert.

In der „Conclusion" (309–311) stellt G. die Entwicklung der Urgemeinde unter der Ägide des Petrus als Übergang von der makromillenaristischen Bewegung Jesu zur (unter essenischem Einfluß organisierten) mikromillenaristischen Gemeinschaft vor. Diese Entwicklung der vom offiziellen Tempel getrennten Gruppe spiegelt sich in ihrer „ecclésiologie très hardie" (309): im Anspruch, der „neue Tempel" zu sein, in dem Kephas die Rolle des Hohenpriesters (Mt 16,18–19) zufällt, mit „une autorité juridico-charismatique quasi absolue (Ac 5,1–11; 8,20–21)" (309) als Apostelführer, der die Aureole seines Prestiges von der Stellung des ersten unter den Zwölfen und der Protophanie herleitet. Die Parusieverzögerung, die entstehenden wirtschaftlichen Schwierigkeiten, die Vertreibung der Hellenisten aus Jerusalem und die damit verbundenen zentrifugalen Impulse verändern das erste Organisationsmodell der Urgemeinde. Der Herrenbruder Jakobus, eher durch ein Modell dynastischer Nachfolge legitimiert, tritt neben Petrus und löst die Fundamentsmetaphorik durch die der Säulen ab. Christologie und Ekklesiologie werden im Zusammenhang der Liturgie der großen jüdischen Wallfahrtsfeste ausgebildet. Die Hellenisten und dann die mit der Heidenmission beauftragte Antiochenische Gemeinde folgen dem eher konformistischen Weg der Urgemeinde unter Jakobus nicht mehr. Petrus geht einen eigenen Weg, in Verbindung mit ihnen, aber auch mit Paulus, mit dem er schließlich in Rom durch das Martyrium vereint ist. „Il nous semble donc légitime de penser que Pierre et l'Eglise primitive de Jérusalem ont tracé, durant la période où son autorité prévalait en son sein, une voie qui . . . s'est avérée d'une importance majeure dans le parcours qui conduisit le mouvement chrétien à affirme, d'un Temple à l'autre, sa spécificité" (311).

Eine ausführliche Bibliographie (313–326), ein Stellenregister (327–350) und ein Autorenregister (351–366) beschließen (vor dem Inhaltsverzeichnis: 367–371) den ebenso lehrreichen wie diskussionswürdigen Band.

Einige Punkte seien kurz hervorgehoben: G. hält die Nähe der Urgemeinde zu in Jerusalem wohnenden Essenern sowohl aufgrund von vergleichbaren Konzepten wie von archäologischen Zeugnissen für eher wahrscheinlich. Für die Bedeutung des Zwölferkreises (und dessen Wiederherstellung) weist er auf 4QpIs^{d2} hin: sie sind Fundament des neuen Jerusalem (vgl. Offb 21) und Richter der 12 Stämme (Mt 19,28). G. bekräftigt das Alter und den palästinischen Ursprung von Mt 16,17–19, führt das Logion aber nicht auf Jesus zurück.

Im ganzen ist die dominierende sozialgeschichtliche Perspektive nicht ausreichend, um die tief theologisch gegründete Geschichte der Urgemeinde und der in ihr agierenden Personen zu erfassen. Sie legt eher ein Konfliktmodell nahe, wo auch spannungsreiche, errungene Einmütigkeit erkannt werden könnte. Sie sieht Abhängigkeiten, wo gleichursprüngliche, im Horizont des AT und seiner (so erfahrenen) Erfüllungsgeschichte Einsichten gegeben sein können. So fordert das Buch auch eine hermeneutische Debatte über die Erfassung der Geschichte des Urchristentums neu heraus.

München Rudolf Pesch

Stambaugh, John E. / **Balch**, David L.: **Das soziale Umfeld des Neuen Testaments.** Übersetzt von Gerd Lüdemann. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 179 S. (Grundrisse zum Neuen Testament [NTD-Ergänzungsreihe] 9), kart. DM 34,00 (Subskr. DM 30,60)

Den knappen Band, der die sozialen Gegebenheiten der frühchristlichen Gemeinden beschreibt, damit man die ersten Christen im Kontext von Religion, Gesellschaft und Politik ihrer Zeit zu verstehen lerne, haben ein Neutestamentler und ein Althistoriker in mehrjähriger Zusammenarbeit geschrieben.

In den 6 Kap.n wird zunächst der Hintergrund der Geschichte des Nahen Ostens vom 3. Jh. bis zur Regierung Hadrians knapp geschildert, dann der Hintergrund der Ausbreitung des Christentums in den damaligen Kommunikationsmöglichkeiten und der Ausbreitung religiöser und philosophischer Sekten, dann die wirtschaftliche Tätigkeit in der antiken Welt (Folie für das Verständnis des Verhältnisses der Christen zum Geld), dann die palästinische Welt als soziales Umfeld der Jesusbewegung, dann die griechischen und römischen Städte als Umfeld der ersten Gemeinden und schließlich die Organisationsformen der damaligen Gesellschaft, die Licht auf die Organisation der frühen christlichen Gemeinden werfen. Die Anmerkungen (163–168) sind knapp gehalten; ausgewählte Lektürehinweise (169–173) sind angefügt, ferner 2 Register (Stellenverzeichnis; Verzeichnis der Namen und Orte).

Zur Charakterisierung des Studienbuchs stellen wir kurz das 3. Kap. „Die antike Wirtschaft" vor (59–77).

Bei der Darstellung der Ordnung der sozialen Beziehungen heben die Vf. hervor, daß im Unterschied zum Judentum Wohltätigkeit an Armen und Mittellosen in den übrigen Gesellschaften praktisch unbekannt war. Reichtum war in der antiken Gesellschaft unentbehrlich für ein „tugendhaftes" Leben, d. h. ein Leben in aristokratischer Muße. Arme „selig" zu preisen, wäre in dieser Gesellschaft lächerlich gewesen. Die ntl. Schriften verraten mehr Bewußtsein für die oft harten Realitäten der wirtschaftlichen Existenzsicherung als die meisten Werke der griechisch-römischen Literatur. Die normale Lebenshaltung bewegte sich auf niedrigem Niveau, nahe am Existenzminimum. Nur höhere Schichten konnten sich am Geldverleih beteiligen. Die städtischen Finanzen beruhten hauptsächlich auf Grundbesitz und der Hilfe von „Wohltätern", weniger auf Steuern, die beim kaiserlichen *fiscus* größere Bedeutung hatten. „Die Evangelien vermitteln uns eine Vorstellung vom damaligen Preisniveau. Für zwei As konnte man vier oder fünf kleine Sperlinge kaufen (Mt 10,29; Lk 12,6). Das Brot zur Speisung der Fünftausend wird auf 200 Denare geschätzt (Mk 6,37), woraus folgt, daß ein Denar ausreichte, um Brot für fünfundzwanzig Mahlzeiten kaufen zu können. Eine Portion hätte demnach weniger als ein As gekostet. Der gute Samariter nimmt an, daß zwei Denare für den größten Teil, aber vielleicht nicht für sämtliche Kosten mehrtägiger Kost und Logis in einem Landgasthaus ausreichen werden (Lk 10,35). Diese

Preise sind ihrer Höhe nach mit denjenigen vergleichbar, die aus Italien bekannt sind" (76).

Die Informationen eines solchen Kap.s sind zur Erhellung der „erzählten Welt" ntl. Texte dienstlich; und es ist eher ein Vorzug, daß sich die Autoren hier theologischer Interpretation und Wertung enthalten. Wo sie die Wirklichkeit des Christentums und seiner Gemeinden selbst interpretieren, ist kritische Reserve angebracht. Im 6. Kap. „Das Christentum in den Städten des römischen Reiches" (134–162) wird z. B. über die aus Juden- und Heidenchristen gemischte Gemeinde in Antiochien gesagt: Während des Übergangs des dortigen Christentums „von der jüdischen Lebensweise zu heidnischen Sitten und Ansichten" hätten sich „Machtkämpfe" ergeben: „Ein Streit entzündete sich an der Frage der Zulassung von Heiden zur Kirche (Apg 15; Gal 2,11–13). Der Konflikt kreiste darum, ob diese Heiden die zentralen kulturell-religiösen jüdischen Symbole, namentlich Beschneidung und Speisegesetze, anzuerkennen hatten oder nicht . . . Paulus bestand darauf, daß er nie irgendeinen Kompromiß zwischen seiner Freiheit und diesen sektiererischen Gebräuchen gebilligt habe. Moderne Forscher nehmen an, daß Paulus' Streit mit Petrus weit über persönliche Differenzen hinausging. Es handelte sich vielmehr um eine grundlegende Autoritätskrise im Verhältnis zwischen Paulus und Antiochien sowie zwischen Antiochien und Jerusalem. Paulus widersetzte sich dem Versuch orthodoxer Jerusalemer Christen, ihren Einfluß auf Antiochien auszudehnen, und unterlag dabei" (144).

Eine solche Darstellung weist weder den Weg zu einer angemessenen theologischen und geschichtlichen Würdigung der Vorgänge in der antiochenischen Gemeinde und zwischen Jerusalem und Antiochien, noch zur Erkenntnis der theologischen Sachverhalte, die in den ntl. Schriften überliefert sind.

Zusammenfassend wird über Antiochiens Bedeutung dann z. B. u. a. gesagt: „So wie die Seleukiden den östlichen Mittelmeerraum von Antiochien aus hellenisiert und Cäsar die syrische Provinz von hier aus romanisiert hatte, so brachen Missionare wie Paulus und seine Gegner aus dieser Stadt auf, um die *oikumene* (die bewohnte Welt) zu christianisieren. Augustus entwickelte Antiochien zu einem Zentrum der Macht. Jakobus und Petrus führten unter den Christen derselben Stadt neue Organisations- und Machtstrukturen ein. Matthäus erzählte die Geschichte Jesu in einer Weise weiter, die ihre Verkündigung seitdem beeinflußt hat . . ." (145).

Solche – alle Unterscheidungsmöglichkeiten außer acht lassenden – Passagen werden die Warnung verstehen lassen, sich auf Interpretationen dieses „Grundrisses" nicht einzulassen. Ob jedoch dann die Darstellung von gesellschaftlichen Gegebenheiten allein dem Leserkreis, für den „Grundrisse" gedacht sind, zu einem angemesseneren Verständnis der ntl. Literatur verhelfen wird, erscheint fraglich – und somit die Publikation dieser – in Teilen durchaus nützlichen – Darstellung in der NTD-Ergänzungsreihe.

München Rudolf Pesch

Jussen, Bernhard: **Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter.** Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 342 S. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 98), geb. DM 74,00

Das Thema dieses Buches steht im Schnittpunkt verschiedener Wissenschaften. Die Theologie, die Rechts- und die Sozialwissenschaften, die Anthropologie und – last not least – die Geschichtswissenschaft greifen es unter je eigenen Perspektiven auf. „Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter" fordern geradezu heraus, den Blick über die Zäune der Einzelwissenschaften zu werfen, um möglichst viele Zugänge zur „sozialen Praxis" der „künstlichen Verwandtschaften" zu öffnen. Der Vf. dieses Buches scheut diesen Blick über die Zäune keineswegs. Hervorgegangen ist es aus einer von Arnold Angenendt angeregten Diss. Daß Angenendts eigene Arbeiten wie jene zur „Kaiserherrschaft und Königstaufe" (1984) oder „Taufe und Politik im frühen Mittelalter" (1973) auch dort, wo der Vf. sich von ihnen etwas absetzt (vgl. 39f), in vielem Pate gestanden haben, ist nicht verwunderlich. Doch steht das Buch zugleich im Kontext der Erforschung der sozialen Gruppen, insbesondere der durch „künstliche Verwandtschaften" gebildeten wie Gilden, Klosterkommunitäten, Schwureinungen, ‚Freundschaften' u. ä. und damit den v. a. in Freiburg und Münster betriebenen Forschungen zu „Societas et Fraternitas" nahe. Eine neue Orientierung hat schließlich die Diss. durch die „Aufnahme soziologischer und sozialanthropologischer Denkweisen" (10) erhalten, wozu der Vf. durch O. G. Oexle und durch die Arbeit am Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen angeregt wurde. Die verschiedenen Zugangsweisen verbinden sich nicht immer glatt, sondern treten in den Einzelkapiteln mehr oder minder dominant hervor.

Den zeitlichen Rahmen seiner Untersuchungen beschränkt der Vf. auf die Merowingerzeit, eine Zeit, zu der noch nicht, wie seit dem 8. Jh. häufig, Patenschaft als *adoptio* bezeichnet wird und damit undifferenziert eine ‚geistliche Verwandtschaft' gemeint ist, deren Wirksamkeit im Mittelalter von A. Angenendt und von J. Lynch (Godparents and kinship in early medieval Europe, Princeton 1986) zur Genüge betont worden ist. Die Beschränkung des im Titel genannten „frühen Mittelalters" auf die Merowingerzeit geht indessen noch weiter, denn unter den merowingischen Zeugnissen ist Gregor von Tours († 594) so eindeutig der Kronzeuge, daß alles andere – auch die berühmteste Adoption des 7. Jh.s, die des Sohnes des austrasischen Hausmeiers Grimoald († 662) durch König Sigibert III. – nurmehr als „Parallele" erscheint (91–95) oder wie die reichhaltige merowingische Hagiographie zur Illustration der „Patenschaft als soziale Praxis" dient (271–311).

Ausgehend von den Bedenken und Reflexionen des Bonifatius († 754) über die Übertragung der Inzestregeln auf die Patenbeziehungen, d. h. die Angleichung von biologischer und geistlicher Verwandtschaft, bietet der Vf. in seinem einleitenden „Überblick" (11–46) einen Forschungsbericht, der die durch Patenschaft und Adoption geschaffene Sozialbeziehung als Gegenstand der sozialhistorischen Forschungen über Gruppenbildung und Gruppenverhalten in den Vordergrund stellt. Zum Abschluß des Überblicks referiert der Vf. dann – nach Gregor von Tours – „die Geschichte König Gunthrams aus Burgund, der keine Söhne, wohl aber zwei Neffen hatte – Childebert aus dem austrasischen und Chlothar aus dem neustrischen Teilreich" und der im Bemühen um sein Verhältnis zu seinen Neffen und in der Sorge um seine eigene Nachfolge „sowohl auf eine Patenschaft zurückgegriffen als auch mehrmals mit adoptiones gearbeitet (hat)" (42). Gunthrams Beziehungen zu seinen Neffen bzw. Gregors Aussagen darüber werden in der Literatur unterschiedlich gesehen – zitiert werden insbesondere die Arbeiten von K. A. Eckhardt, E. Ewig, E. Hlawitschka, R. Schmidt, R. Schneider, die der Vf. hier wie anderwärts zur Gruppe der „Spezialisten" zählt, wodurch ein Gegensatz suggeriert wird zwischen den eingeschränkten Erkenntnissen der Spezialisten und dem weiteren Blick der Generalisten über die Grenzen der Disziplinen hinweg. Doch ist der Vf. nicht selbst zum „Spezialisten" geworden? Denn König Gunthram wird nicht nur „zum Beispiel" behandelt (so im Titel, S. 42). Er ist, im Gegenteil, *der* Fall, der „die Untersuchung wie ein roter Faden durchzieht" (ebd.), ein durchgängiges Motiv des ganzen Buches, das das Material für die zentralen Kap. zur Adoption (Kap. 4–6, S. 64–130) und zur Taufpatenschaft (Kap. 11, S. 229–270) bietet. Alle weiteren Zeugnisse aus Gregors *Historiae* oder den Viten des 7. Jh.s wirken wie Ergänzungen oder Variationen des einen Themas.

Ausgangspunkt des zweiten, der Adoption gewidmeten Teils ist Gregors Nachricht, daß der neustrische König Chilperich, als er 581 ohne männlichen Nachkommen war, seinen austrasischen Neffen Childebert als Erben eingesetzt hatte und auch „Sohn" genannt haben soll, obwohl Childebert schon 577 durch Gunthram von Burgund adoptiert worden war. An diesem Beispiel und den gezwungenen Deutungen der Forschung erweist der Vf. die Diskrepanz zwischen der merowingischen Praxis und den Normen des klassischen römischen Rechts der Adoption und verweist auf die Wandlungen dieses römisch-rechtlichen Instituts in ‚nachklassischer' Zeit, betont aber, daß über die Praxis des römischen Vulgarrechts besonders im Westen des Reiches wenig bekannt sei. „Kurz: Was die Galloromanen des 5. und 6. Jh.s den Franken an Adoptionspraktiken vorgelebt haben, bleibt unscharf" (55).

Die merowingerzeitlichen normativen Texte, insbesondere die Leges, werden mit dem Hinweis auf die rechtsgeschichtlichen Studien zu „Aktualität und Effektivität" (H. Nehlsen, 1977; ähnlich P. Wormald, 1979; A. C. Murray, 1983) als ungeeignet für die Erfassung der sozialen Wirklichkeit beiseitegeschoben (56f), die Formelsammlungen als mit „konservativer Terminologie" überfrachtete Texte als nur beschränkt tauglich angesehen, Auskunft über „die praktischen Interessen und tatsächlichen Handlungsvollzüge" zu geben (59). Dieses pauschale Verdikt über den mangelnden Erkenntniswert der normativen Quellen steht im Widerspruch zu der vom Vf. konstatierten vollen Übereinstimmung von Norm (Lex Ribuaria und Form. Marculfi) und Praxis, wie Gregor von Tours sie jedenfalls beschreibt, im Hinblick auf die Geltung des Satzes: „Der fiktive Verwandte (also der adoptivus) war nicht mehr von Belang, sobald es einen leiblichen Nachkommen gab" (95). Der Realitätsgehalt

oder -bezug der normativen Quellen ist also doch nicht so gering? Ist die Adoptionsformel der Formelsammlung aus Tours (Nr. 23) schon allein deswegen entwertet, weil sie eine *curia publica* erwähnt und damit römische städtische Verwaltungseinrichtungen suggeriert, die es wohl in „klassischer" Form zur Zeit der Redaktion der Formel (Mitte 8. Jh.) nicht mehr gegeben hat? Ob es sich hier um ein „konservatives Element", das „schnell überholt sein konnte", handelt (58), können wir erst entscheiden, wenn wir über den Wandel der spätantiken Kurie zu einer *curia publica*, etwa im Sinne einer Gerichtsversammlung unter Assistenz der *cives*, Genaueres wissen (vgl. zum mittelgallischen Raum D. Claude, Topographie und Verfassung der Städte Bourges und Poitiers bis in das 11. Jahrhundert, 1960, 84ff). Zweifellos bieten die normativen Quellen keinen Spiegel der gelebten sozialen Praxis, aber tun dies denn wirklich die erzählenden Quellen, die der Vf. den normativen gegenüber ausspielt? Sind etwa die Erzählung Bedas über Wilfrids Aufenthalt in Lyon und das Angebot des Bischofs Aunemundus/Dalfinus, ihm seine Nichte zur Frau zu geben und ihn *loco adoptivi* zu halten oder eine Szene aus einer isländischen Saga ungebrochener Spiegel der Wirklichkeit und demnach eindeutiger in ihrer Aussagekraft? Führt nicht doch die literarische Gestaltung – in der Vita Wilfridi und bei Beda, der sie benutzt – zur Übernahme einer „fiktionalen Matrix", welche die Darstellung nicht mehr als einfaches Abbild der Wirklichkeit verstehen läßt? Das Verhältnis zwischen Beda und Stephans von Ripon Wilfridleben ist komplex und von W. Goffart (The Narrators of Barbarian History [A. D. 550–800]. Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon, Princeton 1988, bes. S. 307–324: The Abasement of Bishop Wilfrid) folgendermaßen zusammengefaßt: „Stephen of Ripon's *Life of Wilfrid* lurks behind the main narrative of the H(istoria) E(cclesiastica) as the rival to be rectified or contradicted, the mirror whose image must be meticulously reversed" (324). Gehört nicht der Hinweis auf die Herrschaft über ein gut Teil Galliens zu jenen Äußerungen, die Wilfrid ins schiefe Licht setzen? Und ist nicht *loco adoptivi* (der Vf. übernimmt hier die Übersetzung von G. Spitzbart, 1982, „an Sohnes Statt"), „an Stelle eines Adoptivsohnes" etwas anderes als das, was Stephan von Ripon Dalfinus in den Mund legt? Soviel scheint sicher: auch die erzählenden Quellen bieten keinen ungebrochenen Spiegel der sozialen Praxis der Merowingerzeit – dies hat W. Goffarts Werk für Jordanes, Gregor von Tours, Beda und Paulus Diaconus ganz deutlich gezeigt. Leider berücksichtigt der Vf. Goffarts Interpretation der frühmittelalterlichen Historiographie nirgends.

Die sehr detaillierten Erörterungen der Adoptionsverhältnisse zwischen Gunthram und seinen Neffen Childebert und Chlothar (Kap. 4–6) gehen von der uneingestandenen Prämisse aus, daß wir in Gregors Darstellung eine Art stenographischen Bericht über Gunthrams Verhalten und Reden vor uns haben. Das suggeriert jedenfalls der Vf., indem er Gregor so gut wie durchweg den „Chronisten" nennt. Gregor von Tours war kein „Chronist", sondern der Verfasser von 10 Büchern „Geschichte", über deren literarische Gestaltung und didaktische Absicht wiederum W. Goffart zu vergleichen ist. Das Gunthram-Bild ist Gregors Bild des *rex bonus* (Historiae IV, 25, S. 156); das ist wohl M. Reydellets Darstellung (La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isodore de Séville, 1981) zu entnehmen, die der Vf. übergeht, obwohl Gunthram im Mittelpunkt seiner Untersuchung steht. Gunthrams Reden bleiben eben Gregors Reden, die er seinem *rex bonus* in den Mund legt. Sie als authentische Äußerungen des Königs über sein Adoptionsverhältnis zu den Neffen zu nehmen, als Äußerungen, die der „Chronist" gleichsam nur rapportiert, setzt voraus, daß Gregor als leidlich objektiver Berichterstatter seine Historien schreiben wollte, was seine Absicht nicht war.

Der dritte Teil, bei weitem der längste (131–311), behandelt die Patenschaft. Eingeleitet wird er mit einem Überblick über die Entwicklung des Taufritus und der seit dem 6. Jh. im Westen faßbaren Übertragung der Patenschaft auf andere Personen als die Eltern; es folgt dann ein Abriß über die Forschungen zur Stellung der Bischöfe im merowingischen Reich, sozusagen als Erklärung dafür, daß zweifellos den patenschaftlichen Bindungen zwischen Bischöfen und Königskindern eine besonders herausragende, eben eine politische und nicht nur soziale Bedeutung zukommt. Die Mehrzahl der sechs erörterten Beispiele zeugt nach der Interpretation des Vf.s für eine solche politische Deutung.

Daß Praetextat, der Metropolit von Rouen, Taufpate Merowechs, des Sohnes Chilperichs wurde, scheint so auf eine bewußte und gezielte Entscheidung des neustrischen Königs zurückzuführen sein. Nach dem Tode Chariberts (567) fiel Chilperich in der Tat u. a. der Metropolitensitz Rouen zu; sicherlich wäre es da politisch klug gewesen, Praetextat durch die Patenschaft für Merowech mit dem neustrischen Königtum zu verbinden. Aber läßt sich dies aus der Notiz Gregors über Praetextats Patenschaft (zu 577), aus dem Anfall des Charibertreiches und der Geburt Merowechs als gegeben oder wenigstens als wahrscheinlich erschließen? Der Vf. berechnet als Merowechs Geburtsjahr „spätestens 558/62" und setzt seine Taufe nach 567 an, das sind immerhin mindestens 5 Jahre Wartezeit; folgt man E. Ewig (Die Namengebung bei den ältesten Frankenkönigen und im merowingischen Königshaus, in: Francia 18/1, 1991, 21–69, bes. 61 Nr. 38 oder schon ders., Studien zur merowingischen Dynastie, in: Frühmittelalterliche Studien 8, 1974, 15–59, bes. 32f), dann wäre Merowech 551/52 geboren und mithin im Jahre 567 ca. 15 Jahre alt gewesen, was für einen Taufakt wohl doch zu spät ist, auch wenn mit längeren Verzögerungen zu rechnen ist. Ferner: ist wirklich mit dem Vf. anzunehmen, Chilperich habe die Taufe so lange – u. U. also 5 bzw. 15 Jahre – hinausgeschoben, um nach Anfall des Charibertreiches über und durch die Patenschaft für Merowech mit dem Metropoliten „Beziehungen zu knüpfen"? Wenn der Vf. schreibt: „Es gab also guten Grund für Chilperich, seinen Sohn erst nach 567 taufen zu lassen" (180), müßte angenommen werden, Chilperich habe den natürlichen Tod seines Bruders und den Anfall dieses Reichsgebietes voraussehen können und deswegen die Taufe hinausgezögert. Eine solche Deutung post festum geht m. E. zu weit. Wenn Merowech schon 551/52 geboren ist, wäre eine Patenschaft Praetextats noch vor seiner Übernahme der Bischofswürde (vor 561) und noch zu Lebzeiten von Chilperichs Vater Chlothar I. († 561) unter ganz anderen politischen Bedingungen jedenfalls nicht auszuschließen.

Für Bischof Agerich von Verdun als Pate Childeberts II. (192–199) und Bischof Magnerich von Trier als Pate Theudeberts, des Sohnes Childeberts II. (199–204), betont der Vf. die wirtschaftliche Potenz (Verdun) und die politisch-kirchliche Bedeutung (Trier) dieser Bischofssitze als Grund dafür, daß die Könige gerade diese Bischöfe als Paten ihrer Söhne wählten. Für Samson, Chilperichs und Fredegunds Sohn, der 575 in Tounai geboren wurde, während Chilperich und Fredegunde von Sigibert belagert wurden und dem Tode nahe waren, versucht der Vf. den Nachweis zu führen, daß Samson nicht in dieser Notsituation von 575, auf Drängen Chilperichs und gegen den Wille Fredegundes, die ihren Sohn zu töten gewünscht hatte, von dem Bischof selbst – ab *ipso episcopo* –, was von L. Duchesne (Fastes épiscopaux 3, 1915, 115) und anderen Forschern auf den Ortsbischof, den Bischof von Tournai-Noyon bezogen wird, getauft wurde, sondern erst 577 kurz vor seinem Tode, der durch Erkrankung an der Ruhr eintrat, von einem Bischof – J. vermutet: „am ehesten Bischof Ragnemod von Paris, den Chilperich später nach des Samson Tod zum Paten eines weiteren Sohnes bestimmt hat" (205, vgl. zu Ragnemod auch S. 210–213, wo auf die politische Inszenierung der Taufe Theuderichs in Paris „am beanspruchten Residenzort zum vorgeschriebenen Termin vom ortsansässigen Bischof" hingewiesen wird, S. 213). Auch wenn der Wortlaut der Gregornotiz (Hist. V, 22, S. 229f) m. E. doch eher auf Tournai als Ort der Taufe weist und die Taufe selbst möglicherweise von Chilperich erzwungen wurde, um einem Akt der Kindstötung durch Fredegunde vorzubeugen, gilt, daß in der jeweiligen Notlage die Wahl des Paten von den Umständen diktiert und keine planvolle gewesen ist.

Unter den Patenschaften, welche die Könige übernahmen, gewinnen Chilperichs Patenschaften über die zwangsgetauften Juden (217–221) durch des Vf.s Hinweis auf die Praxis der byzantinischen Kaiser insofern an politischem Gewicht, als dies ein weiterer Hinweis für die imitatio imperii gerade dieses Merowingers ist (219). Die Taufriten im einzelnen – die Wahl und Einladung des Paten, die Bestimmung des Taufortes, das Aufheben aus dem Taufbrunnen, die Namengebung, die gegenseitige Bewirtung oder der Gabentausch – und insbesondere die (politischen) Konsequenzen der Patenschaft behandelt der Vf. sehr ausführlich an einem exemplarischen Fall: Gunthram als „Pate Chlothars" (Kap. 11, S. 229–270), bevor er im letzten Kap. (12, S. 271–311) unter Heranziehung weiterer Beispiele aus den Heiligenviten der späteren Merowingerzeit seine Ergebnisse mit jenen der sozialanthropologischen Forschungen zu verknüpfen sucht. Daß es in diesem rekapitulierenden Kap. zu manchen Wiederholungen kommt (das von Agnellus von Ravenna, Lib. pont. Eccl. Ravennatis c. 30, MG SS rer. Lang., S. 294, überlieferte, mittels Patenschaft geschlossene Bündnis zweier Kaufleute wird z. B. insgesamt sechs Mal herangezogen: S. 26, 217, 283, 296f., 302, 304), ist wohl unvermeidbar, da die Akte von Adoption und Patenschaft immer wieder unter einem anderen Aspekt gesehen werden. Die Stärke dieses Buches aber auch eine gewisse Langatmigkeit liegen eben darin, daß ein relativ eng gefaßtes Thema weite Dimensionen der „sozialen Praxis" und – so möchte ich hinzufügen – des politischen Handelns der Merowinger erschließt.

Zürich Reinhold Kaiser

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

Die anzuzeigende Diss., die aus dem von Raymund Kottje initiierten Forschungsprojekt zu den frühmittelalterlichen Bußbüchern hervorgegangen ist, widmet sich drei bislang unbekannten oder nicht genügend beachteten Bußbuchfragmenten, die in die Kompilationen der großen fränkischen Bußbücher eingegangen sind.

Kap. 1 behandelt das „Paenitentiale Ambrosianum, eine bisher unerkannte Quelle des Paenitentiale Cummeani", die erstmals 1896 von O. Sebass ediert worden ist (7–86). Anhand minuziöser text- und überlieferungskritischer Vergleiche ordnet der Vf. das zwischen 550 und 650 in einem britannischen oder irischen Kloster entstandene Paenitentiale Ambrosianum der ersten Generation der irischen Bußbücher zu. Neben dem irischen Paenitentiale Cummeani hat es auch bedeutenden fränkischen Bußbüchern als Textgrundlage gedient. Der Vf. sieht den Sitz im Leben des Paenitentiale Ambrosianum wesentlich im „monastischen Kontext" (35f). Als Beleg für diese Hypothese führt er die behandelten Vergehen, die Bußvorgaben und schließlich

einige Vorschriften an, die den spätantiken Klosterregeln von Cassian und Basilius entnommen sind: „Festzustellen bleibt, daß das Paenitentiale Ambrosianum eine Bußpraxis belegt, die in ihren Grundzügen dem frühmittelalterlichen lateinischen Mönchtum gemeinsam war. (. . .) Vergleichspunkt ist dabei vor allem der differenzierte Vorgang der Buße, nicht jedoch die durchgehende Tarifierung der Bußleistungen" (57).

In Kap. 2 geht es um „die bisher unbekannten Quellen des Pseudo-Romanum und verwandter Bußbücher" (87–251). Die vom Vf. erreichte Identifizierung des Bußbuches Oxoniense II, das „spätestens wenige Jahre vor oder nach 830 entstanden" ist, vermag vor allem die zuletzt von Raymund Kottje vorangetriebene Entdeckung zu stützen, daß das 6. Buch des Paenitentiale Halitgarii, das Paenitentiale Romanum, tatsächlich nicht aus römischen, sondern aus fränkischen Quellen schöpft. Mit dem Oxoniense II gelingt es dem Vf., eine dieser Vorlagen anhand minuziöser text- und überlieferungsgeschichtlicher Vergleiche ansichtig zu machen: „Gemeinsame literarische Strukturen, aufeinander abgestimmte Bußmaße und die sachliche und literarische Korrespondenz auch solcher Kanones, die nicht systematisch geordnet sind, lassen die ursprüngliche literarische Einheit der [eruierten] Bußkanones erkennen" (153). Im Blick auf die pastorale Anwendung des Oxoniense II resümiert der Vf.: „Der ursprünglich monastische Hintergrund der irischen Bußpraxis kommt im Oxoniense II überhaupt nicht zur Geltung, die Buße erscheint vielmehr als ausschließliche Angelegenheit des kirchlichen Amtes" (164). Ja, ebenso wie die textkritische Untersuchung bestätigen auch die Ergebnisse der sachlichen Analyse die „Eigenständigkeit des Oxoniense II; dessen Vf. hat aus keinem anderen bekannten Bußbuch geschöpft, sondern selbständig sowohl die jeweiligen Textbestände beschrieben als auch die Bußmaße festgelegt" (191). Die Bedeutung des Oxoniense II ist vor allem an seiner Rezeption in bedeutenden fränkischen Bußbüchern ablesbar: Zu nennen sind die Paenitentialia Ps.-Romanum und Merseburgense a ebenso wie die Paenitentialia Floriacense, Hubertense und Merseburgense b (203); schließlich auch das Paen. in II libr., eine vom Vf. ausfindig gemachte „Quelle des Ps.-Romanum und anderer fränkischer Bußbücher" (206–236, Zitat 206).

Als „Anhang" schließlich fügt der Vf. seinem Werk die eigenhändig vorgenommene Neuedition des Paenitentiale Ambrosianum bei (257–270).

Die vorliegende Monographie bietet wichtige und bislang unbekannte Mosaiksteine für die Geschichte der frühmittelalterlichen Bußbücher: Methodisch geht der Vf. von der Grundüberlegung aus, daß die Untersuchung der Bußbücher auf ihre Textvorlagen hin zugleich einen praktikablen Ansatz bietet, die im frühen Mittelalter zumeist anonym überlieferten Bußbücher im Blick auf ihre philologischen und sachlichen Eigenarten zu charakterisieren. Die auf diese Weise erreichte Einordnung des Paenitentiale Ambrosianum in die früheste Generation der Bußbücher ermöglicht wichtige Aussagen über den Rekurs der irischen Bußbücher auf spätantike kontinentale Bußtraditionen. Die Untersuchung des Oxoniense II bedeutet insofern eine Zäsur für die Erforschung der frühmittelalterlichen Bußbücher, als hiermit der bislang einzige Text vorliegt, „der nicht innerhalb der fränkischen Kirche aus vornehmlich insularem Material kompiliert, sondern eigenständig für die Seelsorgepraxis der fränkischen Kirche verfaßt worden ist" (252).

Insgesamt ist die große Sachkenntnis des Vf.s hervorzuheben, der bei seinen text- und überlieferungsgeschichtlichen Detailanalysen stets eine beachtliche Fülle philologischer und sachlicher Erwägungen berücksichtigt, um seine Wahl alsdann perspektivenreich in die große Entwicklungsgeschichte der Bußbücher einzuordnen.

Münster Hubertus Lutterbach

Lohmer, Christian: **Heremi conversatio.** Studien zu den monastischen Vorschriften des Petrus Damiani. – Münster: Aschendorff 1990. XXV, 149 S. (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums, 39), kart. DM 64,00

Die Benediktsregel hält das zönobitische Leben für den Regelfall und will eremitisches Leben eigentlich nur für die ganz Vollkommenen zulassen. Im Italien des 10. und 11. Jh.s entfaltete sich sowohl im Süden wie im Norden eine eremitische Bewegung. Die Arbeit geht der Frage nach, wie Petrus Damiani, der in das von dem Eremiten Romuald gegründete Fonte Avellana eintrat und dort Prior wurde, sich zur Regel Benedikts stellte.

Das Ergebnis lautet: „Als Basis seiner monastischen Vorstellungen muß . . . die ‚Benedicti regula' angesehen werden, die er mit größter Wahrscheinlichkeit in dem Exemplar des heute noch erhaltenen Kodex Hamilton 71 selbst besessen hat und aus der er im Gegensatz zu anderen monastischen Schriften wörtlich zitiert hat. Ferner ist davon auszugehen, daß er auch zweifelsohne die zentralen Schriften des eremitischen Mönchtums zumindest auszugsweise gekannt hat" (130). Vor diesem Hintergrund bezeichnet der Vf. Petrus Damiani als „Reformbenediktiner" und wertet „sein Regelwerk als klaren Beweis für den breiten Spielraum, den die Auslegung der Benediktsregel ihren Befolgern im ausgehenden 10. und 11. Jh. gewährte" (134).

Weitere Quellen allerdings lassen sich explizit nicht greifen. Der Vf. sieht den Grund darin, „daß die monastische Bescheidenheit eine Festlegung auf definitive Aussagen damals scheute und daher auch nicht beabsichtigte" (124f). Hinzu kommt das Problem, das Kassius Hallinger als allgegenwärtige monastisch-asketische Phraseologie umschrieb. Um hier weiter voranzukommen, wäre es notwendig, die einzelnen monastischen und asketischen Ideen und Praktiken herauszuarbeiten, sowohl in ihrer Genese wie auch ihrer jeweiligen Anwendung. Für Damiani wäre zum Beispiel die Selbstgeißelung zu nennen, die in der von ihm geschilderten und propagierten Art weder in der Benediktsregel noch bei den alten Eremiten üblich war, wie ebensowenig das Zählen von Psalmen und deren Umrechnung in Bußzeiten. In der Erfüllung der Buße verfolgten die Eremiten, wie übrigens die Cluniazenser, wenn auch auf je unterschiedliche Weise, gemeinsame Zielvorstellungen. Die Grundintention war dabei, für die Welt und speziell für das Seelenheil der Verstorbenen zu büßen.

Die im Brief 106 erwähnten ‚*tres per hebdomadas singulas dies sanctis assignatos habemus, ad quorum scilicet honorem missas specialiter celebramus*' dürften nicht einfach „die herausgehobenen Messen im Wochenverlauf" sein (51), sondern die an bestimmten Wochentagen zu feiernden Spezialmessen zu Ehren bestimmter Heiliger, wie sie schon Alkuin propagierte.

Münster Arnold Angenendt

Leclercq, Jean: **Bernhard von Clairvaux.** Ein Mann prägt seine Zeit. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1990. 198 S. (Große Gestalten der Christenheit), geb. DM 28,00 / sfr 27,10 / öS 219,00

Mit diesem Band liegt zum ersten Mal eine deutschsprachige Bernhard-Biographie des Luxemburger Mönchs und Historikers Jean Leclercq vor, der als gegenwärtig bester Kenner des Heiligen gilt und die lateinische Edition seiner ‚Opera omnia' besorgt hat.

Als Textgrundlage des I. Kap.s „Der heilige Bernhard. Ein geschichtliches Portrait" (7–118) greift der Vf. für Bernhards Kindheit und Jugend auf hagiographische Darstellungen zurück. Dagegen charakterisiert er Bernhards Entwicklung nach dem Klostereintritt anhand seines nunmehr einsetzenden Schriftums: den Klosterabt und politischen Berater, den monastischen Theologen und kirchlichen Organisator (Synoden, Papstwahl, Kreuzzug). Um das theologische Profil Bernhards vor dem Hintergrund des 12. Jh.s weiter herauszukonturieren, geht er im II. Kap. „Die Botschaft" (119–190) unter Beiziehung von Originalpassagen aus Bernhards Schriften (jeweils mit Werkangabe) auf seine theologischen Schwerpunkte ein: Bedeutung der menschlichen und göttlichen Liebe (124ff, 159ff), Wertschätzung des Leibes für Diesseits und Jenseits (126ff), Schrift und Erfahrung als Fundamente seiner Theologie (131ff), das menschliche Herz als Wurzel des Guten und Bösen (164ff) u. v. m.

Kurzum: Die vorliegende Biographie besticht sowohl durch ihre Lesbarkeit als auch durch ihre theologische und historische Präzision (Unterscheidung zwischen dem „Bernhard der Legende" und dem „historischen Bernhard"); ohne Zweifel erfüllt sie hohe wissenschaftliche Ansprüche. Warum aber hat man sich von seiten des Verlages für einen Verzicht auf Sekundärliteraturangaben entschieden? Dieses Defizit wiegt um so schwerer, da der Vf. wie kaum ein anderer in der Lage gewesen wäre, die nahezu unüberschaubare Literatur zu Bernhard von Clairvaux in verläßlicher Kürze zu sondieren.

Münster Hubertus Lutterbach

Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter, hg. v. Kaspar Elm / Michel Parisse. Redaktion: Thomas Frank. – Berlin: Duncker & Humblot 1992. 256 S. (Berliner Historische Studien, 18 = Ordensstudien, VIII), kart. DM 156,00

Zentrales Problem des Kolloquiums über „Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter", das der Forschungsprojektschwerpunkt „Ordensstudien" der Freien Univ. Berlin im November 1986 ausrichtete, war die Frage nach dem Nutzen einer Definition des Doppelklosters, da sich herausstellte, daß die historischen Formen des Zusammenlebens männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter wesentlich differenzierter waren, als die Forschung angesichts der bisherigen Studien über Doppelklöster annehmen konnte.[1]

[1] Vgl. Ursmer Berlière: Les monastères doubles aux XIIe et XIIIe siècles (Académie royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, Mémoires, t. 18, fasc. 3), Brüssel 1923; Stephan Hilpisch: Die Doppelklöster. Entstehung und Organistion (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 15), Münster in Westfalen 1928; Irma Bühler: Forschungen über Benediktiner-Doppelklöster im heutigen Bayern (Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 3, 1928, 197–207; 4, 1929, 1–13, 199–229; 5, 1930, 17–33, 229–251).

Darauf weist MICHEL PARISSE, auf dessen Anregung das Kolloquium zurückging, in seiner Einleitung zu dem Tagungsband hin. Nach Hilpisch lebten in einem Doppelkloster Männer und Frauen an einem Ort, aber räumlich getrennt, zusammen, die einer Regel folgten, einer Autorität gehorchten und sich wirtschaftlich von gemeinsamen Gütern ernährten. Dem stellt Parisse die Forderung gegenüber, das Doppelkloster innerhalb seiner jeweils spezifischen historischen Situation als spontane Schöpfung zu sehen, die auf praktische Bedürfnisse antwortete und sich oft als delikates Unterfangen offenbarte. Daher müsse die Forschung in Zukunft mehr auf Umstände und Intention der Gründung einer gemischten Gemeinschaft, Schismen und Eigenentwicklungen innerhalb der Konvente, die auch über den Rahmen hinausführen konnten, den die Regel setzte, die Architektur von Doppelklöstern und die Regelung der Seelsorge innerhalb eines gemischten Gemeinschaft achten („Recherches sur les formes de symbiose des religieux et religieuses au Moyen Age. Introduction", 9–11).

Diesem Anliegen versuchten insgesamt zwölf Autoren gerecht zu werden, die Beispiele von der Spätantike bis ins 17. Jahrhundert aus dem west-, mittel- und südeuropäischen Raum sowie dem Heiligen Land vorstellten. Die Mehrzahl der Autoren löste ihre Aufgabe in Form eines Überblicks, während sich Joachim Wollasch, Michel Parisse und Paulette L'Hermite-Leclercq mit Einzelbeispielen befaßten. Der Beitrag von ANNE CONRAD über „Ursulinen und Jesuiten. Formen der Symbiose von weiblichem und männlichem Religiosentum in der frühen Neuzeit" (213–238) kontrastiert die mittelalterlichen Verhältnisse mit dem Zusammenleben von Frauen in Ordensgemeinschaften, die im 16. und 17. Jahrhundert nach dem Vorbild der Jesuiten gegründet wurden und mit diesen in unterschiedlichem Kontakt standen.

SUSANNA ELM zieht aus ihrer Untersuchung zu „Formen des Zusammenlebens männlicher und weiblicher Asketen im östlichen Mittelmeerraum während des 4. Jahrhunderts nach Christus" (13–24) den Schluß, daß das asketische Leben entweder den totalen Bruch mit der grundlegendsten aller Gemeinschaftsformen, der Familie, vollzog oder sich in fast paradoxer Weise in Anlehnung an sie entwickelt habe (16).

Dieser Angleichungsprozeß fand im 4. Jahrhundert in mehreren, nicht chronologisch aufeinanderfolgenden Phasen statt, aus denen die Typen der jungfräulichen Töchter oder Bräute Christi unter Aufsicht und spiritueller Leitung des Vaters, der asketischen Ehe mit einem Kleriker oder Asketen (woraus sich das Institut der Syneisakten entwickelte) und der spirituellen Gemeinschaft aus Müttern und Töchtern oder mehreren leiblichen Schwestern hervorgingen (17f.). Außerdem gab es gemischte Gemeinschaften unter Leitung charismatisch begabter Männer, die vor allem Vertreterinnen des anderen Geschlechts anzogen, oder ehemals hochstehender Frauen, die von ihren vormaligen Dienern und Dienerinnen umgeben waren, so daß hier Standesgrenzen überwunden wurden (20f.). In echten Doppelklöstern sei der weibliche Konvent wirtschaftlich eng mit dem männlichen verbunden gewesen, wobei die Arbeitsteilung der in der Familie üblichen entsprochen habe, denn die Brüder waren in der Regel für die landwirtschaftlichen und handwerklichen Arbeiten verantwortlich, während die Schwestern Textilien und vergleichbare Produkte anfertigten (22).

GEORG JENAL kommt in seinem Beitrag über „Doppelklöster und monastische Gesetzgebung im Italien des frühen und hohen Mittelalters" (25–55) zu dem Ergebnis, daß im Italien des frühen und hohen Mittelalters die Ablehnung gemischtgeschlechtlicher religiöser Gemeinschaften überwog.

Diese Tendenz zeige sich bereits bei Hieronymus, der sich gegen Syneisakten, Agapeten und Remnuoth wandte, um sich dann auch in normativen Quellen wie päpstlichen Erlassen, Bestimmungen von Konzilien und Synoden sowie den kaiserlichen Gesetzen Justinians niederzuschlagen. Daher hätten sich in Italien keine Doppelklöster herausgebildet, wenn kirchliche Autoritäten auf die Einhaltung der kanonischen und weltlichen Gesetze achteten; und es könne auch nicht überraschen, daß im 14. Jahrhundert gemischte Gemeinschaften erneut, diesmal durch die Generalkapitel der Reformorden, verboten wurden (30, 35–39, 47, 49, 52f.). Kam es dennoch zum Zusammenleben männlicher und weiblicher Religiosen, so handelte es sich entweder um Übergangsgemeinschaften von kurzer Lebensdauer, die auf der Suche nach einer endgültigen asketischen Lebensform gegründet wurden und dann im Streit auseinandergingen, oder um Gemeinschaften, über die nicht viel mehr bekannt ist, als daß in ihnen Frauen und Männer zusammenlebten. Weitere Gruppen wurden von vornherein verboten (31f.). Längere Lebensdauer als den Gemeinschaften des 5./6. Jh.s war drei Gründungen in Padua aus dem 12./13. Jh. beschieden (41–53).

Um der vielfach in der Forschung vertretenen These zu begegnen, daß Doppelklöster gegründet wurden, weil die Frauen weder physisch noch kanonisch in der Lage waren, ihren Konvent selbst zu führen (58), versucht DAGMAR BALTRUSCH-SCHNEIDER in ihrer Untersuchung über „Die angelsächsischen Doppelklöster" (57–79) die Behauptung zu erhärten, daß alle angelsächsischen Frauenklöster, von denen mehr als der Name bekannt sei, Doppelklöster unterschiedlichster Ausprägung gewesen seien (60).

Dies gelte für 19 von 65 Frauenklöstern, die vom 7. bis zur zweiten Hälfte des 9. Jh.s in England belegt seien, ehe die Doppelklöster im 10./11. Jh. unter Einfluß der benediktinischen Reform verschwanden (59–63). In Regel und Klosterleben hatte es zuvor erhebliche Unterschiede gegeben, die sich in der Architektur und den schriftlichen Quellen der Klöster niederschlugen. Oft waren die Scheidungen in *feminae* und ältere Mönche bzw. *virgines* und Oblaten entscheidender für die Struktur eines Konvents als die geschlechtsspezifischen Unterschiede. Während arme Frauen in der Regel als Fromme innerhalb ihrer Dorfgemeinschaft lebten (63–68), handelte es sich bei den Doppelklöstern zumeist um königliche oder adlige Gründungen für hochstehende Frauen und Männer sowie ihre Gefolgsleute, stand doch im Kloster ähnlich wie im Gefolgschaftsverhältnis die *oboedientia* in einem Ergänzungsverhältnis zur *defensio* durch den Klostervorsteher. Zu der vor allem durch Frauen getragenen Schutzherrschaft für die Klostergemeinschaft zählten die Seelenführung, die Zuständigkeit für das Seelenheil, Friedensstiftung, Beratung, Rechtsprechung, geistliche Bestrafung und materielle Absicherung des gesamten Konvents und seines Umfelds. In der Liturgie vollzogen die Äbtissinnen sogar so zentrale Aufgaben wie die Assistenz bei der Bereitstellung der eucharistischen Gaben, Hören der Beichte, Zuweisung der Buße, Einkleidung der Nonnen und die Bestattung (68–78).

ANTONIO LINAGE CONDE macht in seinem Beitrag „La tardía supervivencia de los monasterios dobles en la Península Ibérica" (81–95) plausibel, daß auch in Spanien die Doppelklöster erst mit der Rezeption der *Regula Benedicti* im 11./12. Jh. verschwunden sind, nachdem sich vom 8. bis 11. Jh. unter Einfluß des sog. *Pactualismo* des visigothischen Mönchtums in den Kernzonen der Rekonquista: Galizien, Portugal und Kastilien-Rioja, verschiedene Typen von Doppelklöstern herausgebildet hatten. Die praktische Pionierarbeit im Zuge der *repoblación* im Anschluß an die Rekonquista hatte nämlich dazu geführt, daß Frauen und Männer auch in Klöstern zusammenlebten.

Weitgehend auf der Basis der Diss. seiner Schülerin ELSE MARIA WISCHERMANN[2] zeichnet JOACHIM WOLLASCH in Hinsicht auf die „Frauen in der Cluniacensis ecclesia" (97–113) die Rolle des 1055 durch Abt Hugo von Cluny gegründeten Cluniacenserinnenpriorats Marcigny-sur-Loire innerhalb der *Cluniacensis Ecclesia* nach.

Marcigny wurde nicht nur bei seiner Gründung mit Hilfe beinahe des gesamten Besitzes der Herren von Semur ausgestattet, aus deren Familie Hugo stammte, sondern im Verlauf von vier Generationen konvertierten sogar vierzehn Männer und Frauen aus diesem Geschlecht zum klösterlichen Leben in Cluny oder Marcigny. Marcigny war jedoch nach Willen seines Stifters mehr als ein Familienkloster, sollte es doch zugleich den weiblichen Angehörigen der nach Cluny strömenden Konversen eine Zuflucht bieten. Abt in Marcigny war der Abt in Cluny, während zwei zumeist dem Haus Semur entstammende Prioren für die Seelsorge und die Wirtschaftsverwaltung zuständig waren. Auch ältere und kränkliche Mönche aus Cluny kamen in Marcigny unter. Da die Nonnen von Marcigny ihre Profeß in die Hände des Abtes von Cluny ablegten und auch die Necrologien eine Gleichbehandlung der Konvente von Cluny und Marcigny deutlich werden lassen, liege es nahe, in beiden Konventen rechtlich und wirtschaftlich eine klösterliche Gemeinschaft zu sehen. Abt Hugo strebte jedoch darüber hinaus auch eine spirituelle Gleichbehandlung an, denn die Reliquienausstattung und die Kirchweihfeste Marcignys zeigen einen engen Bezug zu Cluny. Besitzrechtlich sorgte der Stifter dafür, daß sich Cluny und Marcigny nicht ins Gehege kamen. Im 11. Jh. wurden nach dem Vorbild Marcignys vier und bis zum Ende des 12. Jh.s weitere zehn cluniacensische Frauengemeinschaften gegründet, die als Priorate Cluny direkt unterstanden. Nach dem Ableben Hugos teilte Marcigny das wirtschaftliche Schicksal des Klosters Cluny, das im zweiten Drittel des 12. Jh.s von einer Krise betroffen war, nachdem zuvor ständische Unterschiede im Konvent weitgehend überwunden worden waren und allenfalls die Gefahr bestanden hatte, daß die Rivalitäten der dort vertretenen Adelsfamilien ins Kloster hinein verlängert würden. Aufgrund seiner Gastfreundschaft zog Marcigny jedoch auch weiterhin Verwandte der Äbte und Mönche Clunys aus nah und fern sowie durchreisende Mönche an, was ihm ein entsprechendes Lob durch Petrus Venerabilis eingebracht hat.

ELSANNE GILOMAN-SCHENKEL, die ihren Beitrag über „Engelberg, Interlaken und andere autonome Doppelklöster im Südwesten des Reiches (11.–13. Jh.). Zur Quellenproblematik und historiographischen Tradition" (115–133) noch an anderer Stelle publiziert hat, macht vor allem anhand der Nekrologien der benediktinischen Re-

[2] Else Maria Wischermann: Marcigny-sur-Loire. Gründungs- und Frühgeschichte des ersten Cluniacenserinnenpriorates (1055–1150) (Münstersche Mittelalter-Schriften, 42), München 1986.

formklöster im Südwesten des Reiches deutlich, daß bis auf zwei Ausnahmen alle Neugründungen zunächst als Doppelklöster konzipiert waren oder in enger Beziehung zu andersgeschlechtlichen Konventen standen, um dann gegen Ende des Berichtszeitraums in reine Männer- oder Frauengemeinschaften umgewandelt zu werden, mithin in einer Zeit, als die Geschlechtertrennung auch in den neuen Orden rigider gehandhabt wurde.

Michel Parisse stellt unter dem Obertitel „Fontevraud, monastère double" (135–148) auf erweiterter Quellenbasis das 1101 durch Robert von Arbrissel gegründete Reformkloster Fontevraud, das in der Forschungsdiskussion um die Doppelklöster schon lange eine vorrangige Stelle einnimmt, als Musterbeispiel für ein Doppelkloster vor.

In Fontevraud „lebten Männer und Frauen räumlich getrennt, waren eigenständig organisiert und teilten sich in weitere Untergruppen (Priester, Laien, Jungfrauen, Witwen, Kranke). Die Frauen hatten kontemplative und religiöse Aufgaben, während die Männer neben seelsorgerischen Pflichten die Alltagsgeschäfte erledigen und ihr Seelenheil im Dienst an den Frauen suchen sollten" (Zusammenfassung, 148). Während die Frauen der Benediktinerregel folgten, ist für die Männer eine Regulierung zunächst nicht belegt. Nach dem Tod Roberts von Arbrissel nahm die von Anfang an angelegte Dominanz der zumeist adligen Frauen in Fontevraud unter der Herrschaft einer fortan amtierenden Äbtissin zu, so daß man nun nicht mehr von einem Doppelkloster sprechen könne.

Am Beispiel der bei Brignoles unweit von Aix-en-Provence gelegenen Zelle des Klosters St. Viktor in Marseille macht Paulette L'Hermite-Leclercq in ihrem Beitrag „La Celle-les-Brignoles: Un monastère double?" (149–163) die Problematik der Definition eines Doppelklosters deutlich.

Gegen 1156 wurde nämlich auf Initiative des Grafen Raimund Berengar eine Frauengemeinschaft eingerichtet, die aus Nonnen, Mönchen und Oblaten unter Leitung eines von St. Viktor eingesetzten Priors und einer Priorin bestand. Seit dem 13. Jh. kam es zu Konflikten zwischen der kleineren Gruppe der Mönchskleriker und der größeren Gruppe von Frauen, die im 18. Jh. in einem Prozeß um die Verwaltung der *temporalia* eskalierten. Für ein Doppelkloster konstitutiv sei mithin „die bewußt vollzogene Absicht einer Männer- und einer Frauenkommunität, mit Einverständnis der kirchlichen und weltlichen Autoritäten eine Lebensgemeinschaft im rechtlichen, wirtschaftlichen und geistlichen Sinne zu bilden" (Zusammenfassung, 163).

Adalbert Mischlewski macht in seinem Bericht über „Männer und Frauen in hochmittelalterlichen Hospitälern. Das Beispiel der Antoniusbruderschaft" (165–176) darauf aufmerksam, daß der Ergotismus, der auf dem Genuß von Mutterkorn beruhte, gegen Ende des 11. Jh.s aufgrund einschneidender Klimaänderungen in den Gebieten des ehemaligen lotharingischen Zwischenreichs heimisch geworden sei.

Der Antoniterorden, nach dem der *ignis sacer* auch Antoniusfeuer genannt wurde, wurde mit dem Ziel gegründet, die Kranken in zu diesem Zweck errichteten Spitälern zu pflegen, wozu Männer wie Frauen nötig waren. Zunächst lebten Verheiratete und Ledige, Frauen, Männer und Kinder, in einer unregulierten Laiengemeinschaft zusammen, wobei den Frauen vor allem die Neuaufnahme der Kranken übertragen war. In Saint-Antoine verbrachte beispielsweise eine Frau in der Regel die erste Nacht mit dem Kranken in einem Raum nahe der Antoniusgebeine, um mit ihm zu wachen und zu beten, ihm schmerzstillende und gefäßerweiternde Kräuter zu reichen, und wohl auch, um seine Lebensgeschichte zu hören. Saint-Antoine zwischen Valence und Grenoble entwickelte sich dank der therapeutischen Fähigkeiten des Antoniusordens recht schnell zum Wallfahrtsort, weshalb sich die Laiengemeinschaft bereits um 1125 veranlaßt sah, sich einem Priester als Oberen zu unterstellen, der hinfort gewählt und vom zuständigen Erzbischof bestätigt werden sollte. Seit 1232 mußten die Frauen, denen dadurch nur noch ein niederer Status gegenüber den Brüdern zukam, die Gelübde des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut ablegen; und von 1247 an sind sie dann nur noch als Kranke und Krüppel, Konversen und Bedienstete nachweisbar.

Francesco Tommasi stellt in seinem Aufsatz über „Uomini e donne negli ordini militari di Terrasanta. Per il problema delle case doppie e miste negli ordini giovannita, templare e teutonico (secc. XII–XIV)" (177–202) anhand der Johanniterstatuten, der Templerregel und urkundlicher Quellen heraus, daß es in den meisten Niederlassungen der Ritterorden üblich war, daß sich einzelne Religiose des jeweils anderen Geschlechts dem Konvent als *conversi, oblati, (con)fratres* oder *(con)sorores* anschlossen.

Dazu zählten neben einzelnen Männern oder Frauen auch Ehepaare, die allesamt häufig einer höheren sozialen Schicht entstammten. Sie wohnten innerhalb der Gemeinschaft, wenn auch räumlich von den Ritterbrüdern getrennt und durch die Kleidung von ihnen unterschieden. Doppelklöster sind seltener nachweisbar. Hier lebte eine in sich organisierte Männerkommunität mit einer in etwa gleichwertigen Frauengemeinschaft an einem Ort zusammen.

Françoise Bériac verdeutlicht unter dem Titel „Les fraternités de lépreux et lépreuses" (203–211) am Beispiel der Leprosenbruderschaften, die vereinzelt seit der zweiten Hälfte des 11. Jh.s bezeugt sind, daß diese sich nur im Ausnahmefall zu echten monastischen Gemeinschaften entwickelten.

Allerdings fänden sich im 12. Jh. unter den Leprosenkommunitäten beinahe alle Formen des Zusammenlebens der Kranken beiderlei Geschlechts mit dem zugehörigen, ebenfalls gemischtgeschlechtlichen „Pflegepersonal" verwirklicht. An die Kranken wurden dabei seitens der Kirche geringere disziplinarische Anforderungen gestellt als an die gesunden Religiosen, doch zeichne sich gegen Ende des 12. Jh.s der Wunsch der kirchlichen Oberen ab, die Leprosengemeinschaften schärfer zu kontrollieren und zur Disziplin zu rufen.

Der Tagungsband ist durch Thomas Frank sauber redigiert, durch ihn und Michel Parisse mit Zusammenfassungen der einzelnen Beiträge versehen und zudem durch ein Register erschlossen worden. Trotzdem könnte es der Preis von 156 DM für ein Paperback von 256 Seiten verhindern, daß der an sich wichtige Sammelband von einem größeren Leserkreis wahrgenommen wird. Die Rezensentin vermißt außerdem eine zusammenfassende Würdigung der Tagungsergebnisse in Hinblick auf die von Michel Parisse formulierten Fragen.

Berlin Marie-Louise Heckmann

Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale. III: Antropologia Tomista / IV: Etica, sociologia e politica d'ispirazione tomistica / V: Problemi teologici alla luce dell'Aquinate / VI: Storia del Tomismo (fonti e riflessi). – Città del Vaticano: Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana 1991 / 1991 / 1991 / 1992. 440 S. / 454 S. / 416 S. / 392 S. (Studi Tomistici 42 / 43 / 44 / 45).

Der IX. Internationale Thomistenkongreß vom 24.–29. September 1990 in Rom stand unter dem Thema: Thomas v. Aquin, „Doctor humanitatis"; Lehrer des Menschlichen und der Menschen. In sechs umfangreichen Bänden liegen die Ergebnisse dieser Tagung in einer Themen- und Problemschau der gegenwärtigen Thomasforschung vor.

Der 3. Band mit 41 Beiträgen umfaßt die Anthropologie: die Geistseele-Leib-Natur, das Person-Sein, die Gottebenbildlichkeit, Ziel und Seligkeit, Freiheit, die Welt des Menschen und einen Vergleich mit der neuzeitl. Anthropologie.

1. L. Iammarrone begründet die Unsterblichkeit der Geistseele im All-Erkenen und Lieben, M. C. Donadío Maggi de Gandolfi im Akt des ins Bleibende und Währende ausgreifenden Aktes des Todes, A. Iodice im Begriff des unvergänglichen geistig-geistlichen Seins und I. Guiu Andreu im metaphysisch. Formverständnis. Die drei folgenden Beiträge von G. Allegro, A. Pithod und E. Zoffoli diskutieren Aporien der thomas. Unsterblichkeitsdoktrin. Grundfragen für eine feministisch. Anthropologie erörtern L. Blanca Archideo und T. Rossi. – Zur thomas. Metaphysik des Person-Seins handeln V. Rodríguez y Rodríguez (ontolog. Dignität), M. E. Sacchi (Selbstbegründung), M. Beuchot (Geschöpflichkeit), E. Forment (Männlichkeit und Fraulichkeit), A. Saavedra (Relationalität) und R. A. Pulvirenti (onto- und biogenet. Strukturen). – Bibeltheol. und anthropolog. Fragen des Gottebenbild-Seins klären R. Moretti, L.-M. de Blignières und M. Szell.

M. L. Lukac de Stier sprach über das doppelte (nicht zweifache) geistseelisch-leibliche Ziel des Menschen, A. Huerga über die geistliche Vollkommenheit und R. E. Houser über die sittl. Vollendung. – Zur Diskussion stand das thomas. Verständnis der Freiheit – in Erkenntnis und Liebe (A. Alledonne), in Wahl und Entscheidung (P. Bolberitz), in Gewissensverantwortung (J. García López) und erleuchteter Unterscheidungsgabe (S. Maris Vázquez). – Die Situation des Menschen in der Welt beleuchten: A. Silvestrelli (ökolog. Weltvertantwortung), F. Lamoureux (Zeitlichkeit), M. de Chateauvieux (menschl. Freundschaft) und M. Cuciuffo (transzendente Bestimmung).

Zwölf Beiträge konfrontieren und kontrastieren die thomas. Anthropologie mit der Philosophie I. Kants (F. Torralba Roselló), der modernen Existenzphilosophie (E. Morawiec), der Evolutionstheorie (T. Centi), der Psychologie Freuds (E. Pavesi), dem Denken Simone Weils (E. Gabellieri), der Psychoanalyse (P.-P. Lacas), der Philosophie K. Rahners (G. Cavalcolli), dem Freiheitsverständnis E. Lévinas (R. Panattoni) und in der Auseinandersetzung mit Problemen der Hermeneutik (F. Russo), der Ideologie- (E. B. F. Midgley) und Atheismusforschung (L. Clavell). Der letzte Beitrag ist ein Vergleich mit der Anthropologie Papst Johannes Pauls II (Ph. Jobert).

Die Fülle der Themen konnte in der Kürze von so vielen Statements nur einen Überblick über die gegenwärtige Thomasforschung vermitteln, aber keinen wirklichen Einblick verschaffen.

2. Der 4. Band der Akten enthält 43 Referate zur thomas. Ethik, Soziologie und Politik. Mehr als die Hälfte davon betreffen Themen

der Ethik: der Begriff der Ethik, das Sittengesetz, die moralische Verpflichtung, die sittl. Tugend und schießlich wiederum ein Vergleich mit Problemen der neuzeitl. Ethik und der angewandten Ethik.

Mit dem sehr komplexen philosoph.-theolog. Verständnis der thomas. Ethik befassen sich neben E. Kaczynski und J. Raul Mendez (metaphys. Begründung), A. Garcia Marqués und J. Garcia-Huidobro (das sittlich Gute und Böse), J. Manuel dos Santos Ferreira (moral. Würde und Glück), Cl. Marques-Pemartin (operative Selbstbewegung) und R. M. Pizzorni (Selbstbestimmung). Weitere Themen waren: die Menschenrechte (K. Wroczynski), das Sittengesetz und die „Lex nova" (L. Melina, G. Helewa und R. Garcia de Haro), der Sollens-Anspruch des Sittlichen als auctoritas des Guten im Menschen (R. Rizzello), als Anruf zur Selbstbestimmung (G. Chalmeta), zum Selbstsein (G. Eloy Ponferrada) und die Tugend als Frucht des Geistes (A. Rodriguez Luno) und Glück des Lebens (M. Mauri Alvarez). Unter der Voraussetzung der „potentia Dei absoluta-Spekulation" wurde die Unwandelbarkeit der sittl. Ordnung bereits im 14. Jh. in Frage gestellt (L. Kennedy). Die neuzeitl. Ethik ist analytische Ethik (C. Ignacio Massini-Correas), in Technik, Wirtschaft und Politik positive Ethik (C. Eugenio Palumbo), sie ist sprachlogische Ethik (G. Borgioli). Als Themen der angewandten Ethik wurde Probleme der Bio-Ethik (G. Spagnolo, L. Palazzani, E. Sgreccia), der Pädagogik (M. F. Manzanedo) der christl. Existenzphilosophie (J. A. Guéguen) und des priesterlichen Ethos' (P. Dezza) diskutiert.

Die fünf Referate zur thomas. Sozialethik beschäftigten sich mit Problemen von Recht und Gerechtigkeit (R. Rabbi-Baldi Cabanillas), vor allem in der Wirtschaft (H.H. Hernández) und Gesellschaft (M. Aparedica Ferrari), in den personalen Gemeinschaften (R. Garzia) und im Verständnis der kirchl. Soziallehre (G. Campanini).

Die 13 politologischen Beiträge betreffen teils einzelne Schriften des Thomas, teils dessen Lehre von Staat und Gemeinschaft, teils den Begriff der politischen Tugend. A. Caparello handelt über den dionysisch. Begriff des Friedens in des Thomas Commentar zu De divinis nominibus, F. Moreno Valencia und E. M. Palomar Maldonado behandeln Themen aus De regno bzw. De regimine principum. Weitere Themen: die staatl. und kirchl. Gewalt (F. Guiterrez), der Begriff des Rechtsstaates (D. Venturini), Grundzüge der Staatsphilosophie (G. Cenacchi), politische Gerechtigkeit (J.-M. Trigeaud), die zeitl. und geistliche Gewalt (A. Jayr), internationale caritas (F. A. Bednarski), politische caritas (S. Luppi), Erziehung zur politischen Tugend (M. Clement), Gemeinwohl-Gerechtigkeit und Gebet (B. de Margerie), das Bild des christl. Herrschers (J. Malmezat).

Eine Fülle von Problemen wurde angeschnitten, die aber in der Kürze der Zeit nicht in die Tiefe geführt werden konnten. So blieb die Frage nach dem Unterscheidenden von Moralphilosophie und Moraltheologie ebenso latent wie die dringende Frage nach dem Bösen („malum") in kosmischer, ethischer und theologischer Sicht.

3. Der 5. Band der Akten umfaßt 38 Beiträge zu allgemeinen „theol. Problemen in der Sicht des Aqinaten". Sie betreffen: das Verhältnis von Vernunft und Glaube, Glaube und Theologie, das dreifache Geheimnis Gottes, des Menschen und des Gott-Menschen Jesus Christus und die spirituelle Theologie. In der Auslegung der Lehre des Thomas, aber auch im Gespräch mit Thomas und modernen Autoren werden fundamentaltheolog. und dogmatische Themen diskutiert.

Zum Thema Glaube und Vernunft referierten: Y. Floucat (christl. Weisheit in christl. Philosophie), J. Schumacher (Wissen und Glauben in ihrer Einheit und Differenz), M. Gonzáles-Pola (die philos. Gotteslehre im Ganzen der Summa des Thomas), W. W. Artus (Vergleich mit dem Theologieverständnis des Ramon Llull), M. Malatesta (die wechselseitige Dienstleistung „ancillare" von Philosophie und Theologie), R. Zavalloni (die unterschiedl. Position der Franziskanerschule) und A. Vagaggini (der Evolutionsbegriff im ideolog. und bibel-theol. Verständnis).

Zur Frage nach dem thomas. Theologieverständnis sprachen: P. Cantoni (Glaubenserkenntnis und Magisterium), W. Swierzawski (der Systemcharakter der Theologie), E. Bini (Theologie in kirchl. Einbindung und biblisch. Rückbindung), J. Stöhr (die theol. Einheit von Schrift, Tradition und kirchl. Lehre), S. Biolo und M. Lu (Theologie als religiöse und als demütige Erkenntnis).

Des Thomas Doktrin vom Geheimnis Gottes beleuchten die Themen: der Beweis des Daseins Gottes aus den Wunderzeichen und Gnadentaten (R. Marimón Battló), die substantiale Relation in der Gotteserkenntnis (G. Ventimiglia), trinitarische Begründung des Schöpfungsbegriffes (G. Marengo), die bibl. Bild- und Gleichnissprache in der Theologie (L. Minuti). – Über das Gottgeheimnis des Menschen handeln: T. Ortiz Ibarz („imago creationis"), A. Stockhausen (der Schöpfungsbegriff im Kontext biogenetischer Fragen), R. Lavatori (der Engel in der Schöpfung), A. Blanco (die trinitarische Offenbarung Gottes im Menschen), P. Fernández Rodriguez (Sakrament und Zeichen). – Das Mysterium des Gott-Menschen betreffen diese Themen: Heilsgeschick des Menschen und Heilsgeschichte der Menschwerdung (A. Contat im anregenden Gespräch mit K. Rahner), die ontolog. Aussagen der Christologie und ihre aussage-logische Struktur (H. J. M. Schoot in der Diskussion mit der Sprachphilosophie), das Problem des sog. christolog. „Nihilianismus" (M. Lluch-Baixauli und M. L. Ortiz de Landázuri Busca), Communio-Ekklesiologie und „gratia capitis" (P. Rodríguez), das Gnadenhandeln Christi in der Kirche (E. Naab), die Gotteserfahrung des menschl. Gottessohnes (J. A. Riestra in der Diskussion mit modernen Autoren), die beseligende Gottesschau des Sohnes (A. B. Calkins wiederum im Gespräch mit modernen Autoren), Christi Erkenntnis als Heilswissen (R. Cessario).

Zur spirituellen Theologie des Thomas äußerten sich: J. L. Illanes („actio" und „contemplatio"), L. Magnelli (wesentl. Aspekte der Spiritualität des Thomas), M. C. Sommers (das Ringen des Thomas um das rechte Verständnis der Vollkommenheit), G. Alfano (Berufung und christl. Einsatz), L. Leloir (die ekstatische und prophetische Gnadengabe in der kirchl. Liturgie nach patrist. Quellen), R. A. Skeris (die aktive Teilnahme an der Liturgie), L. Tacconis (Spiritualität und Arbeit), und G. Roth (thomas. Grundlegung der Pastoralmedizin).

Einige umfangreichere Referate kommen über das Doxographische hinaus, führen die Diskussion weiter und machen Thomas für uns heute zum Gesprächspartner. Er kann nur Lehrer, „magister humanitatis" sein, wenn er auch unser Gesprächpartner wird.

4. Der 6. Band enthält 37 Beiträge zur Geschichte der Quellen der Theologie des Thomas und zur Wirkungsgeschichte des Aquinaten im 16.–18. und 19.–20. Jh.; schließlich einen einzigen Beitrag zu des Thomas Bedeutung für das II. Vatikanischen Konzil.

Die fundamentale Bedeutung der Bibel im Werk des Thomas behandeln: F. Ocáriz (der theol. Primat der Hl. Schrift), W. G. B. M. Valkenberg (die bibl. Begründung der Auferstehungsbotschaft), C. Izquierdo (der theol. Begriff der Tradition), C. Cariello (die Bedeutung der Kirchenväter), L. Fatica (der Väterbeweis in der Christologie) und A. Cirillo (das kirchl. und das theol. Lehramt). Themen der thomas. Schriftkommentare sind: das pneumatolog. Schriftzeugnis im Trinitätstraktat der Summa (G. Ferraro), die Sünde, welche von der Eucharistie ausschließt, 1 Kor 11,27f. (J. S. Bielsa), die Annahme an Sohnes Statt in den Kommentaren zu den Paulusbriefen (C. Bermúdez), das Väterzeugnis in der Auslegung der paulinisch. Briefe (M. M. Rossi) und das Priestertum Jesu Christi in der Summa und im Kommentar des Hebr.-Briefes (M. Caprioli).

Ein musisches Intermezzo erörtert die liturg. Dichtung des Thomas zum Fronleichnamsfest (G. Cremascoli und C. Macrelli).

Von den klassischen Quellenschriften des Thomas werden besonders erwähnt die „Elementa" Euklids (G. Arrighi) und Ciceros Schriften (V. Rolandetti). Von den patrist. Theologen werden angeführt: Augustinus als Denker der Einheit („reductio ad unum") von N. Lanzi und Ps. Dionysius mit der Idee der verhüllten Wahrheit („sacra velamina") von S. Th. Bonino. Auch Anselm v. Canterbury als Vordenker der apriorischen (intuitiven) Gotteserkenntnis war für Thomas eine „auctoritas" (O. Rossi).

Zeugen und Zeugnisse der thomas. Wirkungsgeschichte im 16.–18. Jh. sind: G.-G. Scholarios († 1473) mit der (8bändigen) griech. Übersetzung der Schriften des Thomas (A. Eszer), Juan de Zumárraga OFM (1. Erzbischof von Mexiko) in der „Regla cristiana breve (1547) (C. José Alejos), Franz v. Sales mit dem Begriff der Gottesliebe (G. Wach), Francisco de Quevedo (1580–1645) mit zahlreichen vor allem spirituellen Schriften (G. Chiappini) und der Lamberti Papst Benedikt XIV (1740–1758), Erneuerer der kirchl. und thomas. Studien, (E. Luque mit reichen Quellen- und Literaturangaben).

Die große Thomas-Renaissance des 19. und 20. Jh. bezeugen: Antonio Rosmini, voll des Lobes für Thomas, selber ebenso geschätzt wie verdächtigt (G. Radice), Giovanni B. Scalabrini (1839–1905), B. v. Piacenza und Begründer des „Divus Thomas" 1880 (R. Marcon), Michael Glossner (1837–1909), Erneuerer der Philos. aus der Tradition des Thomas, Mitbegründer des Jahrb. f. Philos. und spekulat. Theologie (M. Buschkühl mit vielen Quellen und Literatur), die Rezeption der berühmten 24 Thesen des Thomismus in Spanien (1914–1917) (J.-I. Saranyana mit Quellen und Literatur), Msg. Albert Farges (1848 – 1926), begabter Thomasinterpret, glänzender Schriftsteller und scharfer Kritiker Bergsons auf hohem Niveau (J. P. Besse mit vielen zeitgenöss. Quellen), Joachim Sestili (1862–1939), verdient als Thomasinterpret und Editor der 4bändigen Summa contra gentiles (mit Kommentar des Franz Silvestris v. Ferrara) (N. Del Re mit Literat.), P. Garrigou-Lagrange (1877–1955), 40 Jahre Lehrer am Angelicum in Rom, ein Theologe mit vielen Licht- und Schattenseiten (D. Vibrac mit vielen Lit.-Angaben), Michael Friedrich Sciacca (1908–1975) mit dem Geist und philos. Anliegen Rosminis (Br. Perazzoli), Jacque Maritain, der Philosoph der thomas. „contemplatio" (P. Adnès) und Luigi Cortesi (1913–1985), ein Enzyklopädist, mit Augustinus und Thomas vertraut, an den aktuellen Problemen der gegenwärt. Theologie und Philosophie interessiert (G. Drago).

Die letzten Beiträge berichten über die Thomas-Rezeption in Chile (J. C. Escudero) und Afrika (V. Albertini), das thomas. Personverständnis Karol Wojtylas (A. J. Reimers) und die Acht der Pastoralkonstit. des Vaticanum II auf Thomas v. Aquin (N. Brunetti).

Die Referate zur Wirkungsgeschichte des Thomas v. Aquin, die man mit Gewinn und Interesse liest, zeigen, daß sich sein Anteil an der Geistesgeschichte unseres Jh.s sehen lassen kann. Wenn das thomasische Denken aus seiner eigentlichen Anlage und Zielsetzung heraus offen ist, alle philosophischen Anliegen aufzunehmen, wie es im Programm dieses 9. Kongresses heißt (vgl. VI, 385), dann ist es

notwendig, auch die philosophischen und theologischen Aussagen des Thomas auf hohem Niveau zu diskutieren.

Bochum Ludwig Hödl

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 auctoritate Rmi P. Hermann Schalück Totius Ordinis Fratrum Minorum Ministri Generalis studio et cura Commissionis Scotisticae ad Fidem Codicum Edita. – Civitas Vaticana: Typis Vaticanis 1993. XXI, 73*, 458 S.

One of the most exacting tasks in the production of a long series of volumes of an opera omnia is to maintain a steady output of high quality work. This has been the achievement of the Commissio Scotistica established in 1927.

The Prolegomena to this volume complement and extend the dicussion of Volume XVIII on the manuscripts, and the known circumstances surrounding the composition of the *Lectura*. Vindobonae, bib. nat. cod. lat. 1449 has marginal notes which are recorded in the apparatus here. The second Codex, from S. Franciscus ad Ripas in Rome, cod. lat. AFR 422 contains only part of the text preserved in the Vienna codex. The *Lectura* is attributed to Duns Scotus in both manuscripts and on internal evidence too there can be no doubt of its authenticity.

The value of the surviving examples of commentary material on the *Sentences* from the later mediaeval centuries lies partly in the light it throws on the contemporary fashionable preoccupations of theologians, and especially the exchanges within and among the universities of Cambridge, Oxford and Paris. Here the comparison of Duns Scotus with William of Alnwick, Robert of Cowton, John of Reading and others, is both useful and tantalising, where we lack as yet editions which will facilitate fuller exploration of borrowings and sharings. The apparatus here is generous with quotations from such contemporary and near-contemporary sources.

The editors convincingly establish the text as that of Duns Scotus' Oxford lectures on the Sentences of the period 1300–1 or 1330–4, and discuss briefly the way in which he used it as a starting-point for his *Ordinatio*. The volume has been edited with cross-reference to the often parallel text of the *Ordinatio*.

In the making of the edition it proved possible to resolve a number of outstanding problems. Balíc claims that Robert of Alnwick says that in his Oxford lectures Duns Scotus modified his position on the will as he advanced it in Paris. This proves to be a misreading of what Robert actually said. It is also now possible to say that the passages which the Lectures have in common with the Questions on Aristotle's *Metaphysics*, in sense and even verbally, show that the Lectures depend on the Questions and were composed later.

The lectures are not finished work, stylistically speaking; indeed, as the editors point out, where Bonaventure and Aquinas can be brief and clear, Duns Scotus is characteristically complex in his utterances, and his sentences are hung about with provisions. This presents editorial problems to do with the distinction of error from intention. But it is also important because the failure to punctuate these involved periods correctly has been the source of a number of the controversies surrounding Duns Scotus. The present edition is of especial value because of the editor's sensitivity to these difficulties.

There is an appendix in the form of a table of questions in the first and second Books of the *Lecturae*, the *Reportatio* and the *Ordinatio*, indices of names and sources, usefully separating those explicity cited by Duns Scotus himself from those whose influence can be detected uncited; and a concordance of the questions in the Lyons edition of 1639 and the Vatican edition.

Cambridge G. R. Evans

Deckers, Daniel: **Gerechtigkeit und Recht.** Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546). – Freiburg i. Ü. / Freiburg i. Br.: Universitätsverlag / Herder 1991. 428 S. (Studien zur theologischen Ethik, 35), kart. DM 64,00

Angesichts des unbefriedigenden Forschungsstandes bezüglich der Entwicklung des Naturrechts- und Gerechtigkeitsdenkens zwischen Hochscholastik und Neuzeit sowie speziell bezüglich der Position, die Vitoria in dieser Entwicklung bezieht, stellt die vorliegende Diss. (Frankfurt, St. Georgen) einen wichtigen Forschungsbeitrag dar. In gründlicher Kenntnis der breiten einschlägigen Textbasis (unzugänglich war nur der noch unveröffentlichte Kommentar zum Tugendtraktat der STh I. II.) entfaltet der Vf. die theoretischen Grundlagen- und Ansatzprobleme der Gerechtigkeitslehre des Salmantiner Theologen. Das Ergebnis ist keine voll ausdifferenzierte, in jeder Hinsicht kohärente Systematik, sondern ein komplexer theoretischer Entwurf, der nicht frei von Ambiguitäten, Spannungen und Widersprüchen ist, der mit traditionellen und mit neuen Denkfiguren arbeitet, oft ohne beide zueinander zu vermitteln, und der nachhaltig geprägt ist vom historischen Kontext.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile. Während der erste die Grundlegung der Gerechtigkeitslehre Vitorias erörtert, geht es im zweiten um deren Anwendung auf die Themenbereiche Eigentum, Wirtschaft, Staat und Völkerrecht. Da Vitoria seinen Vorlesungen nicht mehr die Sentenzen des Petrus Lombardus, sondern die theologische Summe des Aquinaten als Lehrbuch zugrunde legte, wird Thomas zur Folie seiner Position. Dabei versucht der Vf. stets, die oft gravierenden Abweichungen von Thomas problemgeschichtlich (etwa im Rückgriff auf Duns Scotus, Wilhelm von Ockham, Jean Gerson, Gabriel Biel und vor allem Konrad Summenhart) und historisch (aktuelle Zeitprobleme der Ära Karls V.) zu erklären.

Im ersten Teil werden vor allem drei vitorianische Modifikationen der traditionellen aristotelisch-thomasischen Gerechtigkeitstheorie herausgearbeitet. Zunächst bezieht Vitoria, ganz im Sinne der Tradition, Gerechtigkeit als subjektive Tugend auf das objektiv-vorgegebene, teleologisch gefaßte *iustum*, wobei letzteres in der Differenz von *ius naturale* und *ius positivum* steht.

Die erste Modifikation betrifft die anthropologische Erklärung der Notwendigkeit dieser Tugend. Einerseits ist der Mensch von Natur aus auf soziale und politische Gemeinschaft angewiesen. Andererseits ist er dafür von Natur aus nicht nur mangelhaft, sondern sogar falsch disponiert, da er *per se* auf das Eigenwohl und nicht auf das *bonum alterius* ausgerichtet ist. Dieses Defizit muß die Gerechtigkeit als Tugend kompensieren. Diese Auffassung, die nicht thomasisch ist und vom Vf. auf Kants „ungesellige Geselligkeit" bezogen wird, verweist auch auf den Ansatz von Hobbes voraus.

Die zweite Modifikation betrifft die Bestimmung des *ius naturale* als eines objektiv-vorgegebenen, unveränderlichen *iustum*, auf welches die *iustitia* als Tugend bezogen ist. Hier wird für Vitoria das Motiv der *necessitas ad finem*, der teleologischen Notwendigkeit, ausschlaggebend, wobei als *finis* vor allem das *bonum commune* bzw. die *utilitas reipublicae* und ihr *ordo servandus* in den Blick kommen. Naturrechtliche Normen sind insofern „die notwendigen Fundamentalnormen des menschlichen Zusammenlebens in sozialer und staatlicher Gemeinschaft" (143). Daß damit die Gefahr einer Instrumentalisierung der Person durch den Staat droht, zeigt sich darin, daß nach Vitoria der Mensch als Person mehr dem Staat als sich selbst gehört (*magis est reipublicae quam sui ipsius*, 141) und daß die Tötung eines Unschuldigen auf Grund des *bonum reipublicae* erlaubt sein kann (136f).

Die dritte Modifikation besteht darin, daß Vitoria im Kontext seiner Theorie der Eigentumsbegründung im Anschluß an Summenhart einen Naturrechtsansatz ins Spiel bringt, der gegenüber dem eben skizzierten völlig kontrastiert. Recht ist hier nicht die objektiv-vorgegebene, teleologisch bestimmte Ordnung des *iustum*, sondern primär subjektive *potestas vel facultas utendi re*, die naturrechtlich fundiert wird in der naturzuständlichen Freiheit und Gleichheit aller sowie in der ursprünglichen Herrschaft *(dominum)* eines jeden über alles. Damit kommen die Denkfigur der Vertragstheorie und Gerechtigkeit als „Tugend sozialer Institutionen" (Rawls) in Sicht. Die Basis dieser (im Vergleich zur Tradition neuen) Naturrechtskonzeption ist die Annahme präpositiver, natürlicher, subjektiver Rechte. Auch hier zeichnet sich die Weichenstellung auf Hobbes und Locke hin ab. Aber Vitoria bezieht die beiden Naturrechtskonzeptionen nicht aufeinander und versucht nicht, sie systematisch miteinander zu vermitteln. Er scheint die Disparatheit der Ansätze gar nicht als theoretisches Problem erfaßt zu haben.

Im zweiten Hauptteil zeigt der Vf., wie Vitoria in den verschiedenen Anwendungsbereichen entweder mit dem Konzept einer objektiv-vorgegebenen, teleologischen Naturrechtsordnung oder aber mit der Theorie der natürlichen, subjektiven Rechte arbeitet.

In der Eigentumslehre wird vom Naturzustand und den natürlichen, subjektiven Rechten her argumentiert, was für die Rechtsstellung der „Barbaren" in der Neuen Welt, ihres Eigentums und ihrer politischen Herrschaft gegenüber der spanischen conquista von eminenter Bedeutung ist.

In der Wirtschaftsethik und in der Staatslehre jedoch kommt fast ausschließlich das objektiv-teleologische Naturrechtskonzept mit der utilitas reipublicae als finis zum Zuge. Dabei fällt in der Wirtschaftsethik auf, daß Vitoria in der Regel den Preis als gerecht faßt, der sich auf Grund der communis aestimatio, also auf dem Markt, bildet und daß er den Handel und den Beruf des Händlers sehr positiv einschätzt. In der Staatslehre wird die potestas civilis im allgemeinen und die monarchische potestas regia im besonderen unter Ausschluß aller vertragstheore-

tischen Aspekte und Mitbestimmungsrechte auf das objektive Naturrecht und das göttliche Recht zurückgeführt. – Trotz gegenteiliger Meinung des Vf.s (340) ist darin wohl doch eine Option für den monarchischen Absolutismus zu sehen, wie er dann von Jean Bodin vertreten wurde; denn die vom Vf. betonte Bindung des Monarchen an das bonum commune bzw. den Staatszweck hat bei Vitoria praktisch nur moralischen Charakter und ist angesichts des äußerst schwach gefaßten Widerstandsrechts (320–322) rechtlich nicht durchsetzbar.

Die Völkerrechtslehre Vitorias ist „ein Torso" (387). Der Vf. stellt zunächst eine Sammlung der verstreuten einschlägigen Texte zusammen (344–357), um dann den vitorianischen Begriff des ius gentium zwischen ius naturale und ius positivum zu rekonstruieren. Offenbar operiert Vitoria hier mit beiden Naturrechtskonzepten, mit dem objektiv-teleologischen Ordo und mit dem vertragstheoretischen Ansatz bei den subjektiven Rechten. Einerseits entsteht das ius gentium auf der Basis des ius naturale auf Grund einer necessitas finis, nämlich damit die Welt (orbis) als Gemeinschaft der Völker und Menschen Bestand haben kann. Andererseits wird dieses Entstehen im Sinne des zweiten, neuen Konzepts vertragstheoretisch in einem virtuellen globalen Konsens (consensus virtualis totius orbis) begründet; insofern tendiert das ius gentium zum ius positivum. Damit läßt sich das Völkerrecht bestimmen als „ein historisch gewachsenes Recht des Menschen beziehungsweise der Völker und Nationen, sofern sie sich gemeinsam auf die universelle Geltung bestimmter Normen verständigt haben" (372). – Die Herausarbeitung und Differenzierung des hier nur grob skizzierten Begriffs gehört zu den wichtigsten Forschungsleistungen des Buches.

Dieser Durchgang vermag nicht annähernd die Fülle der Themen, die Genauigkeit der Analysen und die Vielfalt der begriffsgeschichtlichen und historischen Bezüge wiederzugeben, die das Werk bietet. Die klare, durch hilfreiche Einleitungen, Wiederholungen und Zusammenfassungen abgestützte Gedankenführung gewährleistet eine gute Lesbarkeit, allerdings nur dann, wenn man die zahlreichen und umfangreichen lateinischen Zitate (und außerdem noch spanische, englische und französische) problemlos im Original lesen kann, was der Vf. voraussetzt. An manchen Stellen verwundert die Schärfe der Kritik, mit der sich der Vf. auf Thomas bezieht. In der Sache ist sie meist überzogen und berücksichtigt außerdem den Aspekt der geschichtlichen Kontextualität nicht, den der Vf. bei Vitoria vorbildlich thematisiert.

Mainz Arno Anzenbacher

Durán, Juan Guillermo: **Monumenta Catechetica Hispanoamericana** (Siglos XVI–XVIII). Vol. I–II (siglo XVI). – Buenos Aires: Ediciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica 1984 / 1991. 744 / 801 S. Karten, Faksimiles (Publicaciones de la Facultad de Teología, Estudios y Documentos, VI/IX), kart. US $ 70,–/100,–

Die beiden ersten Bde eines Quellenwerkes von höchstem wissenschaftlichen Standard, das Hg. und Fakultät als «modesto aporte a la celebración del V Centenario» bezeichnen, liegen nach Bewältigung schier unüberwindlicher finanzieller Schwierigkeiten endlich vor. Die ursprüngliche Intention des verdienten Hg.s, alle zwei Jahre einen Bd drucken zu lassen, läßt sich aufgrund der in Argentinien weiter galoppierenden Inflation leider nicht verwirklichen. Die Druckerei der Salesianer in Buenos Aires, der für die hervorragende Ausstattung (mit zahlreichen teils farbigen Faksimiles) besonderer Dank gebührt, die Katholische Univ. und alle Institutionen, die das Erscheinen der nun ausgedruckten Bde ermöglicht haben, verdienen höchste Anerkennung. Weitere Bde liegen bereits im Manuskript vor und harren der Finanzierung.

Hg. weist bescheiden darauf hin (20), daß er weder mit neuentdeckten noch mit bislang unveröffentlichten Dokumenten aufwartet, sondern in modernem Spanisch eine Edition von Texten bietet, denen in den Originalausgaben jeweils Fassungen in den Eingeborenensprachen juxtaponiert sind. Die ausgewählten Texte sind für die erste Evangelisierung Spanisch-Amerikas grundlegend gewesen. Obwohl zweifellos manchen Fachgelehrten bekannt – wenn auch nicht selten nur durch bibliographische Referenzen – sind sie zahlreichen Forschern und Geschichtsschreibern wegen der Seltenheit der Exemplare bisher unzugänglich geblieben.

D. legt nicht nur eine umfassende Edition der wichtigsten katechetischen Literatur vor, sondern bietet gleichzeitig eine Gesamtschau des kirchen- und missionsgeschichtlichen Substrats, aus dem diese erwachsen ist. Sämtlichen ausgewählten Dokumenten hat er Einführungen vorausgeschickt, in denen er «bio-bibliographische Aspekte» entfaltet und deren inneren Aufbau sowie inhaltliche Schwerpunkte analysiert.

Als eines der interessantesten Kap. des ganzen Werkes bietet Bd I zunächst eine ausgreifende Einführung in die Gesten- und Bildersprachen der ersten Missionare, die sich an mexikanische Náhuatl-Piktogramme anlehnen und den eigentlichen linguistischen Studien vorausgingen (Catecismos pictográficos. Notas en torno a la primitiva catequesis indiana, 67–167). Unter diesen missionsmethodischen Leistungen verdient das Werk des Petrus von Gent (ca. 1480–1572, LThK VIII, 363), der 1523 mit zwei flämischen Gefährten OFM nach Mexiko kam, Hervorhebung.

Die editionstechnischen Angaben bei Streit (Bibliotheca Missionum II, 62) und D. ergänzen sich gegenseitig, nicht nur in bezug auf Petrus von Gent. Leider fehlt Streit unter den «Repertorios bibliográficos» (63f), wo das Sigel BM für die «Bibliografía Mexicana del siglo XVI» von Joaquín García Icazbalceta (Mexiko 1886) steht, die Streit zwar (II, 27*) in das Abk.-Verz. der «Bibliographischen Hilfsquellen» ebenfalls als BM aufgenommen, in seinem alphabetischen Verzeichnis dieser Hilfsquellen jedoch vergessen hat, obwohl er (18*) bei Nicolás León darauf hinweist, daß dieser nicht die Bedeutung von García Icazbalceta erreicht. Um diese Rez. in angemessenem Rahmen zu halten, muß auf einen exhaustiven systematischen Vergleich zwischen D. und Streit verzichtet werden. Punktuell werden jedoch sachdienliche Hinweise eingestreut. Die reichhaltigen Quellen- und Literaturverzeichnisse, die D. sämtlichen ausgewählten Dokumenten vorausgeschickt hat, seien als Ergänzung und aggiornamento zu Streit und zur «Bibliografia (seit 1986: Bibliographia) Missionaria» empfohlen.

Der 2. Beitrag (169–283) führt mit der «*Doctrina cristiana*» des Pedro de Córdoba OP (1482–1521, Streit II, Nr. 186; LThK VIII, 358), der gemeinsam mit Las Casas einer der bedeutendsten Anwälte der unterdrückten und ausgebeuteten Indios war, in die Karibik. Die Drucklegung besorgte später Bischof Juan de Zumárraga OFM (Mexiko 1544) in seiner 1539 gegründeten Druckerei, der ersten in der Neuen Welt.

Als 3. Beitrag folgen (285–352) die «*Coloquios y doctrina con los que los doce frailes franciscanos enviados por el papa Adriano VI y el emperador Carlos V convirtieron a los Indios de la Nueva España en lengua mexicana y española*» aus der Feder des Ethnologen, Sprachforschers und Historikers Bernardino de Sahagún OFM (ca. 1500–1590, LThK II, 252).

Die Transkription besorgte D. nach dem im Vatikanischen Geheimarchiv aufbewahrten Ms, das Pascual Saura OFM kurz vor seinem Tode dort entdeckt und das José Mª Póu y Marti OFM (Rom 1924) in den «Miscellanea Ehrle» III (= Studi e Testi XXXIX), 281–333 erstmals ediert hat. Bei Streit (XXIV, Nr. 50) findet sich eine ausführliche Inhaltsangabe, leider ohne Verweis auf die «Miscellanea Ehrle», die doch vielerorts greifbar sind, sondern nur auf einen Separatdruck mit eigener Paginierung. Eine dt. Übers. aus dem Mexikanischen und Spanischen besorgte Walter Lehmann: Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft (Stuttgart 1949). Warum die Hg. von Streit XXVI (1968) für diese dt. Übers. (Nr. 8578) als Standort nur die Library of Congress angeben, ist nicht erfindlich und sei als Kuriosum angemerkt. Erst unlängst – senescens iam – habe ich mein Exemplar nach Louvain-la-Neuve gegeben. In der Univ. Münster steht diese Übers. dreimal: UB, Missionswissenschaft, Völkerkunde. Überdies hätten die Hg. von Streit XXVI unbedingt auf die von ihnen selbst erstellte Nr. 50 in Bd XXIV verweisen müssen (und nicht nur auf II, Nr. 940).

Alonso de Molina OFM (*1511, LThK VII, 525f) war als Kind mit seinen Eltern nach Mexiko gekommen und hatte sehr schnell Náhuatl gelernt, so daß er den zwölf Franziskanern, die 1524 aus Spanien ankamen, gleich als Sprachlehrer dienen konnte. Mit fünfzehn Jahren wurde er als Franziskaner eingekleidet und von seinen ehemaligen Schülern auf das Priestertum vorbereitet. Er soll der erste in Amerika geweihte Priester gewesen sein. Seine katechetischen Schriften: *Doctrina cristiana* (1546), *Confesionario menor* (1565) und *Confesionario mayor* (1569) sind Gegenstand des 4. Beitrags (353–541).

Streit (II, p. 314–318) bietet vielfältige Erläuterungen in einem Appendix. Leider fehlt Molina im Autorenverzeichnis und kann nur wegen seiner Kurzbiographie (317) aus dem Personenverzeichnis erhoben werden.

Als Beiträge 5 (543–604) und 6 (605–663) folgen zwei Katechismen, die Dionisio de Sanctis OP (Cartagena de Indias 1576) und Juan de la Anunciación OSA (Mexiko 1577) zu Vf.n haben.

Zu Juan Bautista OFM, dem Vf. eines *Confesionario*, gibt es kaum biographische Unterlagen.

Es steht fest, daß er 1555 in Mexiko geboren wurde, Lektor der Theologie in Mexiko und später Guardian des berühmten Kollegs für Indianer in Tlatelolco war. Er starb zwischen 1607 und 1613. Seine Sprachkenntnisse waren überragend. Er galt als «Cicerón de la lengua mexicana», «*uno de los más fecundos y elocuentes autores en lengua de Tenochtitlán*». Neben dem edierten Confesionario hat er ein ausgedehntes literarisches Werk hinterlassen, das D. analysiert und aufgliedert in: Impresos conocidos, Impresos desconocidos, Impresos dudosos, Impresos inconclusos, Manuscritos, Traducciones al náhuatl (manuscritas e impresas). D. hat sich sehr intensiv mit Fr. Juan Bautista be-

schäftigt und gesteht, daß es nicht möglich ist, einen vollständigen Katalog seiner Werke zu erstellen, da zahlreiche Titel, auf die Juan Bautista selbst in anderen Schriften hinweist, nicht mehr identifiziert werden können. Im Prolog zu einem Sermonario sagt er: «Ich habe noch viele andere Traktate und Bücher geschrieben, die ich drucken lassen möchte, wenn Gott mir Leben schenkt. Non recuso laborem.» Da Fr. Juan Bautista weniger bekannt ist und in der Literatur kaum auftaucht, seine faszinierende Persönlichkeit jedoch zu den ganz großen Gestalten seiner Epoche gehört, sollte er hier etwas eingehender vorgestellt werden. Ihm ist der letzte Beitrag von Bd I gewidmet (665–734).

In Bd II werden drei allgemein bekannte Erzbischöfe, bedeutende Verteidiger und Apostel der Indios, mit ihren Hauptwerken vorgestellt: Juan de Zumárraga OFM (Mexiko, 1468 [1528]–1548, LThK X, 1412f), Luis Zapata de Cárdenas OFM (Bogotá, 1510 [1570]–1590) und der hl. Toribio de Mogrovejo (Lima, 1538 [1579]–1606, Fest am 23. März – Kakographie seines Namens im gesamten deutschen liturgischen Schrifttum, jedoch korrekt im LThK X, 407).

In den drei sehr ausführlichen bio-bibliographischen Präliminarien erweist sich D. als souveräner Kenner der gesamten spanisch-amerikanischen Kirchengeschichte, indem er – ohne jede triumphalistische Lyrik – große Zusammenhänge aufzeigt und die drei prägenden Gestalten des 16. Jh.s mit ihren je charakteristischen Zügen eindrucksvoll zeichnet. Durch ihr evangelisatorisches Wirken in den drei ersten großen Jurisdiktionen des amerikanischen Festlands (Mexiko, Kolumbien, Peru), vor allem im Bemühen um eine den Menschen gemäße Katechese, die in den veröffentlichten schriftlichen Zeugnissen ihren konkreten Niederschlag fand, haben sie sich eingereiht in die Phalanx der großen Zeugen in der Nachfolge der Apostel. D. betont, daß er nicht Biographien im eigentlichen Sinn bieten will, sondern nur hervorstechende Aspekte zusammenstellen möchte. Bemerkenswert ist da z. B., daß sowohl Zumárraga als auch Zapata und Mogrovejo erst im Alter von sechzig Jahren zu Bischöfen ernannt wurden.

Bei Zumárraga kommt der Umstand hinzu, daß er nicht schon zuvor als Missionar in die Neue Welt gekommen war, sondern durch Karl V. unmittelbar aus der Stille seines spanischen Konvents nach Mexiko katapultiert wurde, wo er gleich bei seiner Ankunft von einer großen Schar Indios am Hafen festlich empfangen wurde und deren Beschwerden entgegennahm, wobei Petrus von Gent als Dolmetscher vermittelte. Er weilte dann 1532–1534 wieder in Spanien, um vor Karl V. die Sache der Indios eindrucksvoll zu vertreten, was ihm schwere Konflikte mit den weltlichen Behörden in Mexiko einbrachte. Im Alter von 77 Jahren wollte er unbedingt zum Konzil nach Trient, doch Karl V. verhinderte, daß amerikanische Probleme vor das Forum der Allgemeinen Kirchenversammlung getragen wurden. Zuvor hatte der greise Bischof bereits den Plan gefaßt, an einer Expedition spanischer Missionare nach China teilzunehmen (65f). Solche Unternehmungen starteten von Mexiko aus, da ihnen portugiesisches Hoheitsgebiet verschlossen blieb. Sie erreichten die Philippinen. So war Manila 1579–1595 Suffraganat von Mexiko (vgl. auch ThRv 63, 1967, 90–92).

Zumárragas katechetische Schriften waren mehr für die Missionare bestimmt als für die Indios, deren Sprache er kaum beherrschte. Seine Missionare hat er immer wieder angeregt, für die Indios zu schreiben. Es ist erstaunlich, wieviel er selbst in seinem sehr bewegten Leben als Bischof eines ausgedehnten Sprengels geschrieben hat (80). Als eines der bedeutendsten Dokumente ediert D. ein «Suplemento» zur «Doctrina cristiana más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras . . .» (Mexiko 1546). Zumárraga bestand darauf, daß «cualquier persona por simple que sea» die Möglichkeit erhielte, in ihrer Sprache die Evangelien und die Briefe des hl. Paulus zu lesen (109). Die Bibliographie zu Zumárraga ist besonders reichhaltig (110–114).

Der Katechismus, den Luis Zapata de Cárdenas OFM anläßlich der Diözesansynode von 1576 herausgab, trägt den Titel *«Catecismo para la edificación y conversión de los naturales del arzobispado del Nuevo Reino de Granada»* (235–330). Da Zapata in Bogotá nicht über eine Druckerei verfügte und es mit großen Schwierigkeiten verbunden war, in Spanien oder Mexiko drucken zu lassen, sorgte er dafür, daß zahlreiche handgeschriebene Kopien – die er für authentisch erklären und mit seinem Siegel versehen ließ – in Umlauf gelangten (217). Das Original scheint leider verloren zu sein. D. nimmt eine kritische Sichtung von drei authentischen Exemplaren vor (218–220: Arch. SJ Bogotá; Arch. SJ Madrid; The New York Public Library, Lenox Collection, Nr. 11752). Es handelt sich eigentlich um Synodalakten, die allgemein *«Catecismo del Señor Zapata»* genannt wurden, um keinen Argwohn bei der Zivilverwaltung zu erregen. Zum Inhalt dieser Synodalakten gehörte jedoch auch ein wirklicher Katechismus (Kap. 24–27), den D. analysiert (226–229), sowie Predigtschemata (230f). D. hat seiner Edition den Text von Bogotá zugrunde gelegt. Streit erwähnt Zapata de Cárdenas überhaupt nicht. So kommt der von D. recherchierten Bibliographie erhöhte Bedeutung zu.

Der bio-bibliographischen Einleitung (331–415) zu Toribio de Mogrovejo sowie seinen Hauptwerken (417–786) widmet D. den meisten Raum. Um 1581 hatte Antonio Ricardo sich als «primero impresor de los Reinos del Perú» in Lima niedergelassen. Er erhielt 1583 den Auftrag, die katechetischen Texte zu drucken, die das Dritte Provinzialkonzil von Lima (1582–1583) erarbeitet hatte, um die Evangelisierung der Eingeborenen zu fördern. Innerhalb von zwei Jahren erschienen: *Doctrina Cristiana y Catecismo* (1584), *Confesionario para los curas de Indios (1585), Tercero Catecismo y Exposición de la Doctrina Cristiana por Sermones* (1585). Da die Texte in die Hauptsprachen der Inka – Quechua und Aymara – übersetzt wurden, sind diese «amerikanischen Inkunabeln» als linguistische und ethnographische Zeugnisse hoch zu bewerten. Sie liefern Ethnologen, Religionswissenschaftlern und Sprachforschern reiches Material. Hauptautor der spanischen Fassungen war José de Acosta SJ (1539–1600, LThK I, 113), dessen Lebenslauf D. in elf Etappen aufgliedert (391–395), mit sehr ergiebigen bibliographischen Angaben.

Durch sein Werk *«De procuranda Indorum salute»* (Salamanca 1588) gilt Acosta als einer der bedeutendsten Pioniere der Missionswissenschaft. Der *«Catecismo Limense»* ist eine «obra realmente creativa», durch die der «Katechismus von Trient» akkommodiert wird. Für die Fassungen in den Inkasprachen wurden ausgewählte kompetente Übersetzerteams bestellt. Über deren akribische Arbeitsweise hat D. sehr intensiv geforscht (400–406). Die Texte liefern reichhaltiges und sehr präzises Informationsmaterial über die religiösen Bräuche, Riten und Zeremonien der Inka, über ihre Gesellschaftsordnung und das Regierungssystem, das die Spanier bei ihrer Ankunft vorfanden, astronomische Daten und vieles andere mehr, um die Missionare mit der Mentalität der Inka vertraut zu machen.

D. arbeitet mit bemerkenswerter Akribie. Bei einem solch monumentalen Werk können jedoch kleinere Unstimmigkeiten nicht vollständig vermieden werden.

Einige Hinweise sollen auf Bd I beschränkt bleiben. Es muß heißen: Los Monumenta (nicht: La, 14, 19, 20, 41, 45), übrigens in Bd II korrekt; ebenfalls: Los Miscellanea (290, 310). – Bernardo Buil war als Amerikamissionar nicht mehr Benediktiner, sondern Minimit (oder Minime, 37, 71; cf. Miscellanea Ehrle III, 269–280; DHGE IX, 523–528). – Zu Hispaniola kann nicht gesagt werden: «hoy República Dominicana» (173), da die gesamte Insel – wenn auch zu Unrecht – heute Haiti genannt wird. – Überdies wäre korrekt: Catechesi tradendae (11); en calidad de Presidente (21); Montalbán (167, letzte Z.); ideográfico, ideogramas (nicht: idiográfico, 92, 95, 101, 102, 106, 113, 116, 740); Les anciens missionnaires belges (147, Anm. 69); cuidado (nicht: ciudado, 156); juntamente (420, 1. Z., nicht: justamente); consanguinea (713, nicht: consangüinia) etc. Daß Bd I den Bd II im Regal um 6 mm überragt, sei als Schönheitsfehler angemerkt.

Das in großen Zügen vorgestellte Werk spricht für sich und bedarf keiner Empfehlung.

Verviers Werner Promper

America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493–1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo secreto Vaticano existentibus collegit, edidit Josef Metzler mandatu Pontificii Comitatus de Scientiis Historicis. – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1991. Vol. I–II: 1527 S., 14 Faksimiles (Collectanea Archivi Vaticani XXVII; Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Atti e Documenti, III), Ln. Lit 280 000

Zum 500. Jahrgedächtnis der Entdeckung der ‚Neuen Welt' erscheinen unzählige Veröffentlichungen unterschiedlichsten Gehalts und divergierender Tendenz. Unusquisque iudicat prout affectus est. Nicht wenige erliegen dem Irrtum, missionarische Leistungen vergangener Epochen mit Kriterien der Gegenwart zu verurteilen. Oberstes Gebot geschichtlicher Forschung ist objektive Wahrheitssuche durch vorurteilsfreies Quellenstudium und Deutung der Ereignisse im Kontext der jeweiligen Zeitumstände, ohne ideologische Voreingenommenheit sowie jede Einseitigkeit bei der Darstellung vermeidend. Dies gilt in besonderer Weise für die Kirchengeschichte. Dazu möchte das Päpstliche Komitee für die historischen Wissenschaften durch die vorgelegte Edition, mit der es den Präfekten des Vatikanischen Archivs betraute, eine grundlegende Handreichung bieten.

Die römischen Erlasse enthalten wichtige Direktiven für die Katechese sowie kirchenrechtliche und pastorale Akkommodation. Die Päpste haben mit ganzem Herzen an der Ausbreitung des Glaubens im Sinne des Evangeliums teilgenommen. Einige von ihnen betrachteten die Missionserfolge in Amerika als Kompensierung für die durch die Kirchenspaltung erlittenen schmerzlichen Verluste in Europa. Nur im Hinblick auf die Evangelisation gestatteten sie den iberischen Mächten die Besetzung der entdeckten Gebiete und verliehen ihnen Patronatsrechte für die zu organisierenden neuen Kirchen. Übergriffe, Grausamkeiten und Unterdrückung von seiten der Eroberer werden durch Mahnschreiben ebenso deutlich wie mannigfaches Fehlverhalten nicht weniger Glaubensboten. Verschiedene Urkunden belegen das Eintreten der Päpste für die Rechte der amerikanischen Urbevölkerung und deren menschenwürdige Behandlung. Gegen anfänglichen Widerstand und nach längeren Aus-

einandersetzungen zielten die Gesetze der iberischen Patronatsherren mit der Zeit in die gleiche Richtung.

Dem Hg. wurde keine leichte Aufgabe gestellt. Das Entziffern und die Transkription der alten Schriften erwiesen sich als äußerst schwierig, da die päpstlichen Beamten (Minutanten) die später in Großschrift zu expedierenden Erlasse zunächst in Kleinschrift (scriptio minuta) auszufertigen hatten. Diese Minutae – ‚saepe haud faciles lectu' (nicht: ad legendum, 8) – verblieben im Archiv. Zahlreiche Dokumente wurden bereits früher nach den Originalen veröffentlicht. So gebührt M. und seinen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen aufrichtiger Dank. Durch Hinweise zu Form und Anlage der Edition soll die erbrachte Leistung in keiner Weise geschmälert werden. Obwohl nicht das geringste periculum in mora bestand, machte der Präsident des Komitees die Publikation zu einer Terminsache und schaltete sogar das Päpstliche Staatssekretariat ein, so daß der – als Archivpräfekt bereits voll ausgelastete – Hg. auf höhere Weisung unter Zeitdruck arbeiten mußte. Hinzu kommt, daß er als Missionshistoriker und Paläograph nicht eigentlich auf Lateinamerika spezialisiert ist und somit überfordert war. So war es ihm leider nicht vergönnt, mit der nötigen Muße dem säkularen Opus den letzten Schliff angedeihen zu lassen. Ultra posse nemo tenetur. Da Hg. den Auftrag nur reluctanter angenommen hat, verdient er nicht eigentlich ein «Ne sutor supra crepidam», wie es die nachfolgenden sachdienlichen Ausführungen nahelegen könnten.

Der Titel klingt triumphalistisch-vereinnahmend und fordert im Licht rezenter Geschichtsschreibung Kritik von seiten der ‚Entdeckten' geradezu heraus. Das ‚ex registris' steht im Gegensatz zu dem in der Praefatio ausschließlich (fünfmal) gebrauchten Terminus ‚regesta'. Der Sinn dieser Abweichung ist nicht eingängig. Leistungen und Name des Hg.s hätten dem Hinweis auf den Auftraggeber (chrono-)logisch nachgestellt werden sollen. Auf das ‚edidit' hätte ein ‚introduxit' folgen müssen. Das AnPont 1988 (1143) hat noch die Übersetzung ‚Pontificium Consilium' für ‚Pontificio Comitato'; erst die letzten Ausgaben bringen die kuriose Neuformulierung ‚Comitatus', abgeleitet von ‚comitari', nicht aber von ‚committere' (wie Komitee).

In der Praefatio (5–8) werden ‚viri docti' zu vergleichenden Textstudien eingeladen (5). Warum der Zusatz ‚viri', wo doch in der gleichen Praefatio (8) zwei ‚doctae dominae' genannt werden, die ‚magna cum peritia' an der Edition mitgewirkt haben? Weiter ist vom Gebrauch bestimmter Klammern: unci [] (mir nur als ‚uncini quadrati' geläufig) und unci angulosi « » (mir nur als ‚uncini' vertraut – wenn schon Germanismus, dann höchstens: angulati) die Rede (8). In den Texten kommen jedoch dann (auch anstelle der angekündigten « ») lediglich [] zur Anwendung, da wohl klargeworden war, daß « » nicht eigentlich Klammern, sondern die in den romanischen Sprachen üblichen Anführungszeichen (frz. guillemets) sind, die der Drucker Guillaume erfunden hat.

In einer ausführlichen Introductio (9–45) wird eine Zusammenfassung der insgesamt 579 päpstlichen Urkunden versucht und in 160 Anmerkungen hauptsächlich auf diese verwiesen. Hat Hg. wohl darüber nachgedacht, wie kompliziert sein Verweissystem ist? Es gibt zwei Wege zum Auffinden der zitierten Dokumente: 1) durch langwieriges Blättern das angegebene Datum zu erreichen und anschließend noch in einer Reihe gleichen Datums hin- und herzusuchen; 2) im Index initialium verborum die Nummer des gesuchten Dokuments zu ermitteln und dann durch langwieriges Blättern das Dokument zu erreichen. Der zweite Weg birgt jedoch die zusätzliche Schwierigkeit, daß nicht wenige der durchlaufend numerierten Urkunden gleichlautend anheben. Wie einfach wäre es gewesen, in den Anmerkungen der Introductio die Seite anzugeben, wo das Zitat zu finden ist. – Bei aufmerksamer Lektüre der Introductio spürt man allzu deutlich, daß weder Hg. noch Übersetzer mit der spanischen und lateinamerikanischen Realität hinreichend vertraut sind. Hinzu kommen zahlreiche Verstöße gegen die lateinische Grammatik und Semantik und nicht wenige Germanismen, die an Thomas von Kempen erinnern. Da fällt z. B. der fälschliche Gebrauch von ‚iterum' auf, das nur iterative Bedeutung hat, nicht aber kongruent ist mit dem deutschen ‚wieder' (bei Zusammenschreibungen = zurück: lat. nur rursus oder re-). Es kann nicht gesagt werden: dioeceses iterum seiunctae sunt (12), wenn nicht zuvor schon einmal effektiv deren Trennung erfolgt war; ebenso falsch sind: dioecesis iterum suppressa (13) . . . et alia eiusdem generis (93, Anm. 7; 119, Anm. 2; 202, Anm. 1). – Etliche Inkonzinnitäten mögen durch einige Beispiele verdeutlicht werden: 1531 wurde das Bistum Venezuela mit Sitz in Coro errichtet (16) und es in das Ermessen des Patronatsherrn gestellt, den Bischofssitz zu verlegen. Dann heißt es, daß Karl V. den Sitz ‚mox' – warum kein Datum? – nach Caracas verlegt hat. Für die Zeitspanne von 1531 bis 1637 (päpstliche Bestätigung 1638) kann wohl kaum ‚mox' gesagt werden. Daß die Verlegung durch Karl V. erfolgte, ist frei erfunden. Der Verweis auf Anm. 27 läßt den Leser im Stich. Wahrscheinlich hat Hg. (statt 1637) 1537 verlesen und somit Karl V. und ‚mox' ins Spiel gebracht. Anm. 27 sagt: Coro 1922 iterum in propriam dioecesim (korrekt wäre: in dioecesim sui iuris) erigitur. Warum der ständige Wechsel zwischen Perfekt und Präsens? Zudem ist dieser Hinweis auf 1922 inadäquat, da für andere Sprengel (z. B. Tlaxcala 1959) solche späteren Entwicklungen auch nicht referiert werden. Wenn in einer Urkunde von 1541 (434) von einem ‚episcopus nuper Corensis' die Rede ist, so ist in der Zusammenfassung der Zusatz ‚(Caracas)' irrig, ebenso für 1561 (701). Korrekt wäre zudem (701, Anm. 1): Va-lladolid. Später heißt es (702, Anm. 2 [nicht: 1]: «Bartholomaeus de Ballesteros idem esse videtur ac Michael Hieronymus de Ballesteros.» In der Urkunde kommt ‚Ballesteros' überhaupt nicht vor; dort ist nur von ‚Bartholomaeus' die Rede, offensichtlich eine Verschreibung von ‚Ballesteros'. Die Koppelung ‚Bartholomaeus de Ballesteros' ist also wieder eine freie Erfindung. Zu ‚Coro' vgl. AnPont und DHGE, die Hg. in keiner Weise herangezogen hat. Warum wohl nicht? – Ebenfalls 1531 wurde das Bistum Honduras gegründet (mit Sitz in Trujillo, seit 1539 in Sonaguera, seit 1561 in Comayagua – zur Klarstellung des S. 16 Gebotenen). Korrekt wäre (25, bei Trujillo in Peru): Haec civitas de Trujillo distinguenda est a (oder: hanc civitatem ne confundas cum, darf nicht verwechselt werden, nicht aber: permutari non debet cum). Im übrigen handelt es sich bei sämtlichen vier durch vel bzw. neque getrennten Schreibweisen um ein und dasselbe Trujillo in Honduras. Da 1541 der Bischofssitz in Sonaguera etabliert war, kann im Titel der Urkunde (423) nicht ‚(Comayagua)' zugefügt werden. Im übrigen wäre korrekt (ibid.): munere se abdicavit (nicht: munus abdicavit). Dazu ist anzumerken, daß der CIC nur immer ‚officio renuntiare' formuliert, wie bei dem Übersetzer für S. 13 – einem Kanonisten – korrekt. Es besteht da eine subtile Nuance; ‚de munere abdicare' (216, Anm. 1) ist zudem ein Solözismus. Anm. 1 (745) zu einer Urkunde von 1566 nennt Honduras als Suffraganat von Mexiko, während es 1546 in den neuen Metropolitanverband von Santo Domingo gekommen war. Hg. sieht da kein Problem. Zu dem Wechsel bringt er keine Urkunde. Eine solche wurde mit Spannung erwartet. Auch Johannes Meier hat sich um die Aufhellung dieser Frage bemüht (Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln [Immensee 1991] 13). 1096, Anm. 1 lautet sage und schreibe: «Non est permutandum [statt: confundendum] cum ‚Truxillos' vel ‚Trugillensis' (Comayaguensis) in Guatemala, nec cum ‚Truxillo' in Honduras.» Fernand Van Steenberghen meinte unlängst in einer Rez. (RPhL 1989, 331): «La faculté fabulatrice de certaines personnes est vraiment déconcertante.» – Wenn schon vor Verwechslungen von gleichnamigen Jurisdiktionen gewarnt wird, dann vermißt man einen Hinweis auf die Unterscheidung von La Plata (Charcas, seit 1924 Sucre) und Río de la Plata. Bei seinen intensiven Forschungsarbeiten im Archivo General de Indias (Sevilla) hat Dussel festgestellt, daß Urkunden zu Río de la Plata (legajo 138) bei La Plata (legajo 135) eingeordnet waren (Les évêques hispano-américains, défenseurs et évangélisateurs de l'indien, 1504–1620 [Wiesbaden 1970] 286, Anm. *). Manches wirkt geradezu grotesk, z. B. «. . . dioecesim erexit nomine Río de la Plata, vel, uti anno 1579 primum nominatur, Fluminis Argentei» (21f). – 1536 wurde das Bistum Michoacán (mit Sitz in Zintzunzán, seit 1544 in Pátzcuaro, seit 1580 in Valladolid [heute Morelia]) errichtet, 1924 in Morelia umbenannt (zur Klarstellung des S. 18 Gebotenen). – Wenn die Einführung einen Sinn haben soll, dürfen geographische Irrtümer, die in den Urkunden auftauchen, nicht kritiklos übernommen werden. Oder haben Hg. und Übersetzer wirklich angenommen, daß ein Bistum Terra Florida in Yukatan (14) errichtet wurde? Zu Potosí wird gesagt: in Peruvia (41). Ein Hinweis, daß Hochperu 1825 selbständige Republik Bolivien wurde, wäre angebracht gewesen; idem für das seit 1810 argentinische Tucumán (24, 849) etc. Das 1543 gegründete Vizekönigreich Peru umfaßte zunächst das gesamte spanische Südamerika. – Während immer wieder unterschiedliche Schreibweisen (z. B. Guadalaxara [Guadalajara, gleiche Aussprache] 22) unnötig referiert werden, fehlen Hinweise nicht selten dort, wo sie angebracht wären, z. B. daß ‚Civitas Regum' Lima meint, hätte bereits S. 23 vermerkt werden sollen, nicht erst 24. Übrigens lautete damals das toponymische Adjektiv ‚Limensis' (nicht: Limanus, 21, 25, 32), wie den Urkunden ad hoc zu entnehmen ist. Aus zahlreichen lateinischen Formulierungen (vorab Germanismen) der Introductio geht eindeutig hervor, daß der Übersetzer bei seiner Arbeit die Dokumente nicht laufend eingesehen, sondern lediglich den deutschen Text des Hg.s vor Augen gehabt hat, z. B.: Cum . . . in nonnullis conventibus pauciores quattuor Fratribus existant (Dok. 122, S. 510) wurde zu ‚conventus cum minus quam quattuor membris' (34) verballhornt. Filii ex Hispanis et Indis (Dok. 320, S. 1030) – also Mestizen – wurden zu ‚homines mixti' (39). Die lateinamerikanischen Konzilstexte (vgl. ThRv 1986, 130–134) verwenden die Bezeichnungen Mixti ab Indis, Mixti a Mauris, Filii ex altero parente Aethiope (Mulatten) etc. – S. 13 und 216 (Anm. 1) heißt es, daß Jan de Witte 1525 auf sein Amt verzichtete, S. 136 (Anm. 1) hingegen 1527. Solche Diskrepanzen erheischen Überprüfung. Es muß lauten: 1525 (Belege bei Meier, Die Anfänge . . . 50, Anm. 219). De Witte ist nie in Westindien gewesen, um sein Amt anzutreten. So ist «munere se abdicavit et in civitatem Brügge reversus est» (136, Anm. 1) irreführend, da er aus Spanien nach Flandern zurückkehrte. Die Eindeutschung ‚Brügge' in einem lateinischen Text (statt: Brugas oder in civitatem Brugensem [Brugge]) sei als Kuriosum angemerkt, ebenfalls im Index locorum. Dort übrigens weitere Kuriosa: Habana, La Habana: jeweils mit Verweis auf ‚Havanna'; Marocco (warum italienisch?) etc. – S. 30 (Anm. 85): Certamina taurina . . . iterum permisit, im Titel zum Dok. (1176): iterum permittuntur. Wenn Gregor XIII. 1581 zu den von Pius V. dekretierten ‚poenas' . . . «quas 1575 . . . sustulimus et amovimus» erklärt, daß er diese hinfort auch für die portugiesischen Gebiete aufhebt, kann weder ‚iterum' noch ‚permittere' gesagt werden, In der juristischen Fachsprache sind ‚poenas tollere et amovere' und ‚permittere' keineswegs austauschbare Begriffe. – Korrekt wäre überdies: neque (nicht: neve, 10; 107, Anm. 19); García de Padilla (nicht: Garcías, 12); quod Clemens VII concessit (nicht: etiam concessit [Germanismus], 14); sed primum (oder: primo, prius) dicemus (nicht aber: anteā, 17); Ecuador (nicht: Equador, 20); São Salvador (nicht: San, 22, 1519); dioeceses quae suppressae vel quarum sedes in aliam civitatem [oder: alio] translatae sunt (nicht aber: quae iterum suppressae vel ad alium locum translatae sunt, 25); accommodatione (26); de activitate missionali (nicht: mis-

sionaria, cf. Ad gentes, passim – 26); oppressionem Indorum (nicht: suppressionem, 26); Revista Eclesiástica Brasileira (26, Anm. 73); ad litteram (nicht: litteraliter, 27); ad effectum duceretur (nicht: affectum, 28); quaenam prima fuisset (30); Pius IV documentum curavit quo (nicht: documentum, in quo, 34); illicitos (35); Micha-elis (40); Relaciones (45, Anm. 160) etc. – Die sachlichen und sprachlichen Unstimmigkeiten der Introductio übersteigen das Maß des Angängigen. Bei einem so grundlegenden und teuren Werk mußte solito longius darauf eingegangen werden, auch um dem Vorwurf der Übertreibung zu entgehen, den mir eine andere Rez. (vgl. ThRv 66, 1970, 369f) einbrachte, bei der ich mich mit einigen allgemeinen Hinweisen begnügt hatte. Damals wurde mir mitgeteilt, daß meine Rez. sich von sämtlichen anderen (ausschließlich lobenden) abhob. Nicht Stimmenmehrheit ist des Rechtes Probe!

Auf die Introductio folgen Abbreviationes et sigla (46). Da fällt primo obtutu auf, daß zwischen bedeutende Archivalien et alia huiusmodi vier Banalitäten eingestreut sind: al., Cfr., Ibid. (vgl. aber Ibidem: 64, 110, 151), Misc. (aber Miscell. 63). Welchen Leserkreis hat Hg. vor Augen? Da genaue Hinweise fehlen, ist anzunehmen, daß außer den in die Bibliographie aufgenommenen Stücken alles im Geheimarchiv ruht. Oder?

Es ist nicht erfindlich, nach welchen Kriterien die Bibliographie (47–67) zusammengestellt wurde. Zum Vergleich sei hingewiesen auf Dussels Standardwerk: El episcopado hispanoamericano – Institución misionera en defensa del indio (1504–1620), 9 Bde (Sondeos. Colección de estudios sobre el fenómeno religioso en América Latina, 32–38, 71–72) (Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación 1969–1971), das leider fehlt. Warum wohl? Vgl. ZMR 1969, 295f; 1971, 53f. Dussels bereits erwähntes Kompendium (Wiesbaden 1970) steht zwar im Lit.-Verz., Hg. scheint es jedoch nicht eingesehen zu haben. Er hätte Gesichtspunkte gewinnen und zahlreiche Unstimmigkeiten vermeiden können. Auch dort ein hervorragendes wissenschaftliches Quellen- und Lit.-Verz. (XX–LXI); dazu sehr hilfreiche Anhänge (Übersichten und Listen, 228–286). Bei der ‚Annotatio', daß die ‚Bibliotheca Missionum' und die ‚Bibliographia Missionaria' (bis 1985: Bibliografia [ital.] – Warum wohl die Änderung?) einen ‚elenchus [nicht: elencus] bibliographicus magis completus' bieten, drängt sich erneut die Frage auf, welchen Leserkreis Hg. vor Augen hat. Es wäre ratsam gewesen, ausschließlich solche Titel aufzulisten, die in den Anmerkungen zitiert werden. So wäre auch die Überfülle der Unstimmigkeiten und Druckfehler vermieden worden. Korrekt wäre: Aranciba (Erscheinungsjahr?); Burrus . . . 1966/1967; Castañeda . . . Teocracia; García Icazbalceta . . . (Icazbalceta, Joaquín García . . . tilgen); García Villoslada . . . (Villoslada, Ricardo G. . . . tilgen); Hernáez . . . 1879 (nicht: 1895), übrigens: Reprinted by Kraus (1964); Lopetegui – Zubillaga . . . Biblioteca . . . 248; Mesa . . . Jerarquía de Tierra Firme, María del Darién, Eucarísticas, María la Antigua; Morin . . . Mede-llín; Ortega . . . Ciudad Trujillo; Pérez, Eutimio . . . primer obispo diocesano; Pérez San Vicente . . . México; La Provincia Eclesiástica Chilena; Rodríguez . . . Culmen [sic]; Santarém . . . Lisboa; Schwaller . . . 1985/1986; Soares . . . História da Igreja; Streit . . . Zweiter Band. Americanische . . . Aachen 1924 . . . Reprographischer Nachdruck . . . 1963; Tapia y Rivera, Alejandro (editor) . . . Puerto Rico . . . San Juan de Puerto Rico 1854, ^{2}1945; Vázquez Vázquez . . . Historia; Victoria . . . Dión; Witte . . . Ecclésiastique. Louvain . . . 49 (1954) 438–461 [fehlt], 51 (1956), 53 (1958); Ybot . . . Eclesiásticos etc. – Die Regeln für die Silbentrennung im Italienischen sind auf das Spanische nicht übertragbar. So wäre z. B. zu trennen: obis-po (50), Francis-co (54), Nues-tros (65), etc. durch das ganze Werk hin. Was die Akzentsetzung für spanische Wörter betrifft, so spürt man deutlich eine diesbezügliche Revision. Dennoch ist die Zahl der Akzentfehler beträchtlich geblieben. Nicht jeder Muttersprachler ist auch schon ein guter Korrektor.

Auf die Präliminarien, die sämtlich von einem (auch sprachlich versierten) LA-Fachmann hätten überprüft werden sollen, folgt das eigentliche Corpus documentorum. Einige Hinweise und Korrekturen zum Dokumentationsteil (69–1492) – vor allem zu den Zusammenfassungen und Anmerkungen – mögen hilfreich sein: Allzuoft stehen am Ende einer Seite nur der Titel eines Dokuments und das Datum. Da gilt die Faustregel für den Schriftsatz: wenigstens zwei Textzeilen. Keinesfalls zulässig sind lediglich Titel und Datum vor dem Umblättern (z. B. 209, 297, 339, 427, 559, 917, 1023, 1177, 1373, u. ö.). – Während Hernáez (Colección de Bulas . . .) benutzerfreundlich die gesamte Materie übersichtlich aufgliedert (Privilegios de los Reyes y de los Indígenas, Privilegios de los Obispos de América, Privilegios de los Regulares, Privilegios comunes a todos los fieles, Erecciones de obispados etc.) und jeweils sehr ausführlich spezifizierende Register (sämtliche Erlasse mit treffenden kurzen Inhaltsangaben in alphabetischer und chronologischer Folge) mit Seitenangaben bietet, begnügt M. sich damit, die Urkunden en bloc chronologisch aneinanderzureihen.

Die Indices (1493–1527: initialium verborum, personarum, locorum, rerum notabilium) verweisen auf die Folgenummern der 579 Dokumente. Diese Nummern hätten oben auf den Seiten durchlaufend ausgeworfen werden sollen. Auf die zahlreichen Inkonsequenzen und Inkohärenzen, die beim Durchforsten der Register zutage treten (z. B. Stichwort ‚Bolivien' für La Plata, nicht aber für Potosí et alia multa huiusmodi), kann im Rahmen dieser Rez. nicht eingegangen werden. Solche Register können nur von mit der Materie vertrauten Fachleuten erstellt werden. Zum Vergleich sei hingewiesen auf das mit großer Sachkenntnis erstellte akribische Register bei Johannes Meier (Die Anfänge . . ., 195–313). – Im Hinblick auf die in diesem Gedächtnisjahr überwiegend einseitige Berichterstattung wäre es ratsam gewesen, die in der Introductio rezensierten Urkunden zur Verteidigung der Indios in einer eigenen Sektion zusammenzustellen. Der Kommentar (26–29) hätte dann in einer modernen Sprache dieser Sektion vorangestellt werden können. Die „Frankfurter Allgemeine" titulierte ihre Ankündigung (22. Jan. 1992, 12): „Nur in Latein" und brachte zu dem Breve „Pastorale officium", das Paul III. 1537 gegen die Sklaverei erließ, die Übersetzung „Seelsorgedienst" (statt: Hirtenamt). Hg. solcher Werke sollten stets deren Auswirkung auf die Berichterstattung in den Medien vor Augen haben. – Die Urkunden zur hierarchiegeschichtlichen Entwicklung hätten ebenfalls in einer eigenen Sektion untergebracht und durch eine tabellarische Übersicht aufgeschlüsselt werden sollen. Das «Resumen de las erecciones de los obispados de la América Española, Brasil y Filipinas» (Hernáez II, 702–745) hätte Berücksichtigung finden sollen.

Im Rahmen der Gesamtplanung hätten etliche in die Bibliographie aufgenommene Titel abgekürzt zitiert werden sollen: Leturia (75), Frías (213), Meier (225), Sáenz (298), Pérez (309), León (327), Torres (349), Dammert (367), Olmedo (367), Rodríguez Cruz (nicht: Rodríguex Crux, 388), Henkel (1341, 1399). Akribischer Schliff verbietet da jede Willkür. Bernardis (75) und Navarro (225) fehlen im Lit.-Verz.

Die Anm. S. 1217 ist zu tilgen. Der Wortschatz der Vg war damals Allgemeingut (vgl. z. B. 1 Petr 4,10). Zu dem von verschiedenen Päpsten eingeschärften Verbot, Alaun nach Europa zu transportieren, wäre allerdings eine erklärende Anm. (987) erforderlich gewesen. Zu diesem Problem vgl. z. B.: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I (Berlin/Leipzig 1927), 239f; Siegfried Seligmann, Die magischen Heil- und Schutzmittel . . . (Stuttgart 1927) 241–243; Johanna M. Schupp, Alternative Medizin in Lima (Münster 1991) 36–45. Übrigens fehlt ‚alumen' im Sachregister, wohingegen ‚taurorum . . .' und etliche andere Hapaxlegomena aufgenommen wurden. Ebenfalls vermißt man ‚indulgentiae', deren Gewährung Gegenstand einer ungewöhnlich großen Zahl von Urkunden ist, die im letzten Drittel des Werkes bei weitem überwiegen.

Korrekt wäre: primo^{10} (75, letzte Z.); Hinweis auf den Grund der Zweitausfertigung: Absicherung gegen Portugal, da anderenfalls das ‚Confirmatur' keinen Sinn macht; dazu Verweis auf die Beiträge von Staedler, die im Lit.-Verz. fehlen: AkathKR 1937, 363–402; 1938, 377–417 (79); Hinweis auf die Verschreibung ‚Minorum' (statt: Minimorum, 83. Cf. Miscellanea Ehrle III [= Studi e Testi 39. Rom 1924] 269–280; DHGE IX [1937] 523–528); Colección (84, Anm. 1); Hinweis auf die Zurückdatierung: gegen Portugal (87); Hinweis auf die Verschreibung ‚Baimía' (95, Anm. 1); wörtliche Zitate ausnahmslos präzise abzuheben (96f, Anm. 2 u. ö.); quo advenit (nicht: ubi, 96f, Anm. 2, 349, 582, 617); in civitatem advenit (nicht: civitate, 174, 255, 616: in Cubam, 916: Romam confluere, et alia eiusdem generis); neque (nicht: quoque non, 96f, Anm. 2); solveretur (nicht: solvetur, ibid.); communibus (ibid.); Hernáez (107, Anm. 18); a Summo Pontifice (141); quae deinde Tlaxcalensis denominata, anno 1539 in civitatem Angelopolitanam translata et Tlaxcala-Puebla nuncupata est (142). Also nicht ‚seu': Tlaxcala liegt etwa 1 Busstunde nördlich von Puebla (vgl. auch LThK VIII, 897); Hinweis, daß in dem Dok. von Patronat keine Rede ist und nicht der Kaiser, sondern die Bischöfe von Canarias und Palencia mit der Gebietsabgrenzung beauftragt wurden (144–146, dazu die Erklärung: 170, Anm. 1); a quibusvis . . . ligaminibus quae (nicht: ligamine quod, 150); a quocumque . . . communionem . . . habente (151); postquam munus consecrationis susceperit (Fut. II, wie es korrekt im Dok. steht, 152f); accedente consensu ei praeficit (logische Wortfolge, 154); Valle de Veragua (heute Bistum Santiago de Veraguas – Ob ‚Vella' Druckfehler, Verlesung der Paläographin oder bereits Verschreibung des Minutanten, kann ich nicht ausmachen, 159); facultates quas (nicht: quae, ibid.); Huius documenti hactenus nonnisi versio hispanica innotuit (164, Anm. 1); 1525 erecta (nicht: 1526 eresta, 196, Anm. 2); populo quoque civitatis (Wortfolge nur so, 202, 254); communicatur (298); Sevi-lla (325); quattuor regulas . . . observandas (361); munus (376, Anm. 1); advenit in dioecesim (486); enixe (494); Garcí Díaz Arias (513); 73 (nicht: 75, 604, Anm. 1); cura atque administratio . . . committuntur (627); Venezuela (745, Anm. 1); Summo Pontifici supplicavit ut sibi . . . (757); Particeps esse vult . . . (774); Tilgung des Zusatzes ‚(Concepción)' (784), da der Bischofssitz erst 1603 von La Imperial nach Concepción verlegt wurde; Catholic Church (807); Vi-llalpando (813); Synodi . . . celebrandae (bis) . . . consumeretur (821); ipsi bzw. ipsis commendat (832, 834); gaudet quod aliqui ex his . . . caeteris . . . (Text nicht verstanden, 843); Antonius Ruiz de Morales y Molina, 1568–1572 (843, Anm. 1); satisfaciendum (845); fungebantur (855); quas in infidelitate duxerant (894); Hinweis auf die Tatsache, daß Manila 1579–1595 Suffraganat von Mexiko war, sowie auf die Forschungen von Johannes Beckmann (vgl. ThRv 1967, 90–92 – 903f); in aliqua universitate studii generalis studentes (so korrekter Wortlaut in der Urkunde, 926 bzw. 928); Antequera (938, vgl. ThRv 1982, 248 in calce); addiscere (988); Bahia de Todos os Santos (995); Pro . . . ingredientibus (nicht: ingrediendis, 1038); delitueris (nicht: delicueris, 1077, 5. Z.); quae iurispatronatui . . . subest (1087); Ecclesia haec denuo erecta est (nicht: noviter, 1087, Anm. 1); ad ecclesiam . . . accedere (1089, 1313); insigniuntur (1103); Moya de Contreras (1112, 1133); abusus (1143); gerant (nicht: gereant, 1152); Summus Pontifex rogatus est (nicht – horridum auditu –: supplicatus est, 1195); Summo Pontifici supplicaverunt bzw. supplicavit (217, 1216, 1317); oriundus ex provincia (1271); Deputatio in poenitentiarium minorem (1303, 1306 – war nicht verstanden und wurde ohne Sachkenntnis verschlimmbessert); altari privilegiato . . . decoratur bzw. decorat (1337f); immiscent (nicht – aurium offensio –: immiscunt, 1385); quod duae sorores germanae . . . (Das für den Sachverhalt wesentliche Epitheton war nicht verstanden und wurde weggelassen, dazu der Solözismus ‚duas', 1455) etc.

Nach Stowasser (^{3}1910) bedeutet ‚recensio' bei Cicero: Zensorische Musterung.

Verviers Werner Promper

Drumm, Joachim: **Doxologie und Dogma.** Die Bedeutung der Doxologie für die Wiedergewinnung theologischer Rede in der evangelischen Theologie. – Paderborn: F. Schöningh 1991. 341 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, 22), kart. DM 68,00

Die vorliegende Diss. beschäftigt sich mit einem Thema, das in den letzten Jahren sowohl in der dogmatischen Theologie als auch in der Liturgiewissenschaft ständig an Bedeutung gewonnen hat: dem Verhältnis von doxologischer Rede und theologischer Reflexion. Der (katholische) Vf. beschränkt seine Untersuchung des sehr weiten Gebiets auf einen ganz spezifischen Bereich: die „evangelische Theologie", wie der Titel es beschreibt. Allerdings ist die Untersuchung selbst noch sehr viel enger gefaßt, als es dieser Titel vermuten läßt. Im Grunde geht es dem Vf. primär um den Doxologie-Begriff zweier deutscher evangelischer Theologen: Edmund Schlink und Wolfhart Pannenberg. Deshalb findet z. B. die für die Wiedergewinnung der Bedeutung der Doxologie für die theologische Rede in der evangelischen Theologie so wichtige Dogmatik von Geoffrey Wainwright, Doxology (The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology, London, New York 1980) keine Erwähnung, ebenso wie die wichtigen Ansätze von Dietrich Ritschl in seiner Logik der Theologie (Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984).

In einem einleitenden Kap. skizziert der Vf. den Kontext, innerhalb dessen der Doxologiebegriff in der evangelischen Theologie um die Mitte dieses Jh.s neu aufgegriffen wurde, nämlich die Auseinandersetzung mit einem überspitzten theologischen Personalismus, dem die Neubesinnung auf die ontologische Problematik der Gotteserkenntnis entgegengesetzt wird (zum weiteren Kontext vgl. auch T. Berger, „Doxologie und Theologie: die Problematik und ihr Umfeld in der neueren Diskussion", in: dies., Theologie in Hymnen. Zum Verhältnis von Theologie und Doxologie am Beispiel der Collection of Hymns for the use of the People called Methodists' (1780), (MThA 6), Altenberge 1989, 31–65).

D. widmet die nächsten beiden Kap. seiner Arbeit den geistesgeschichtlichen Ursprüngen und Voraussetzungen dieser Diskussion in der neueren evangelischen Theologie. Er skizziert die „Krise des Ontologischen" in der evangelischen Theologie nach Kant und konzentriert sich dann auf G. W. F. Hegel und K. Barth, deren Anliegen, nämlich die Begründung eines theologischen Redens von Gott selbst, als in Übereinstimmung mit dem von Schlink und Pannenberg beschrieben wird.

Das Zentrum von D.s Arbeit bilden die beiden Kap. zu Edmund Schlink und Wolfhart Pannenberg. Detailliert und sorgfältig zeichnet der Vf. die Bedeutung der Doxologie im theologischen Denken Schlinks nach, sowie die Vertiefung des Doxologie-Begriffs bei Pannenberg (wobei der Vf. beiden Theologen durchaus nicht unkritisch gegenüber steht).

In einem letzten, kürzeren Kap. versucht D. zu zeigen, daß Doxologie und Analogie keine Alternativen sind, sondern daß zwischen beiden Denkformen ein Brückenschlag möglich ist – der natürlich auch für das ökumenische Gespräch wichtig und hilfreich ist.

D.s Arbeit stellt eine sorgfältige und detaillierte Untersuchung eines bis jetzt unterbelichteten Themas der neueren evangelischen Theologie dar. Man ist dankbar für die breit angelegte geistesgeschichtliche Einordnung und die ebenso breit angelegte Einzelinterpretation des Doxologie-Begriffs im theologischen Denken von Schlink und Pannenberg. Wenn man dennoch den Verdacht einer Engführung nicht ganz beiseite schieben kann, so hängt dies einerseits mit schon genannten evangelischen Theologen zusammen, die D. nicht einmal in einem Nebensatz erwähnt (Wainwright und Ritschl, letzterer immerhin Nachfolger auf Schlinks Lehrstuhl in Heidelberg), sowie mit theologischen Strömungen, die sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Theologie einen fruchtbaren Nährboden bildeten für die Wiedergewinnung der Doxologie als theologischer Kategorie (z. B. die Liturgische Bewegung oder die theologische Neuorientierung an der Patristik), die bei D. keine Erwähnung finden.

Zu D.s Untersuchung hätte man sich ein Namensregister gewünscht. Auch ist die Zitationsweise nicht immer einheitlich (vgl. z. B. S. 44, 77ff). Einige kleinere Fehler sind anzumerken: S. 22 Z. 18: der Begriff „Sin" muß entfallen; S. 79 Z. 12 von unten: falsches Satzzeichen; S. 157 Z. 14: muß heißen „Auffassung" statt „Aufasung"; ebd. Z. 18: muß heißen Doxologie statt „Doxlogie"; S. 323 Z. 13 von unten: falsche Trennung des Begriffs „Metaphysik"; S. 329 Z. 6: muß heißen „spiritu" statt „siritu", ebenso S. 334 Z. 8.

Durham, NC (USA) Teresa Berger

Maria in der Evangelisierung. Beiträge zur mariologischen Prägung der Verkündigung. Im Auftrag der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie. Hg. v. Anton Ziegenaus. – Regensburg: Pustet 1993. 200 S. (Mariologische Studien 9), kart. DM 38,00

Der Band dokumentiert die Jahrestagung 1992 der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie. Man wollte darüber nachdenken, in welchem Maße Maria als Typus der Kirche diese in ihrer missionarisch-apostolischen Existenz und Sendung formt.

Im Einleitungsreferat versucht J. Schumacher, mit dem Thema „Mariologische Verkündigung vor dem Hintergrund gegenwärtiger Zeitströmungen" (9–31) eine aktuelle Situationsbeschreibung zu geben. Welche Momente stehen der Evangelisierung heute entgegen? Der Vf. sieht in zunehmender Immanentisierung und zugleich latentem Pelagianismus das zentrale Problem heutiger Theologie. Mit dem Blick auf Maria möchte er dem Verlust des Übernatürlichen entgegentreten.

Im Unterschied zum von Schumacher erkannten horizontalen Verständnis des Christentums kann mit der Zeit der Gegenreformation eine Epoche lebendig werden, die in besonderem Maße religiös geprägt war und unter dem Zeichen Marias stand. Das konkretisiert A. Schmidt mit dem Thema „Die Marienverehrung Kurfürst Maximilians I. v. Bayern" (33–57). Er zeichnet eine Herrschergestalt, deren persönliche Marienfrömmigkeit geradezu mystische Züge trägt. Zugleich hat dieser absolutistische Monarch seinem Land mit markanten gesellschaftlich-politischen Maßnahmen ein unübersehbares marianisches Gepräge gegeben. Es kommt dem Vf. darauf an, diese beiden Aspekte in ihr rechtes Verhältnis zueinander zu bringen.

A. Ziegenaus referiert über „Die mariologische Struktur der Evangelisierung" (59–73). Er sieht das Schlüsselereignis der Heilsgeschichte in der hypostatischen Union: Auf sie ist Maria als leibliche Mutter des Erlösers bleibend hingeordnet. Von der marianischen Struktur der Evangelisierung zu sprechen, heißt für Ziegenaus, von der zugeordneten Mitwirkung der Mutter Jesu am Heil der Menschen zu sprechen und demgemäß Verkündigung und Pastoral zu gestalten.

Kl. Guth blickt mit seinem Beitrag in Vergangenheit und Gegenwart: „Wallfahrtsstätten des Christentums. Orte des Glaubens, Zentren religiöser Kultur" (75–98). Dieser volkskundliche Artikel ist mehr als eine rückwärts gerichtete Bestandsaufnahme religiösen Brauchtums. Er legt dar, daß sich die an den Wallfahrtsstätten gepflegte Einheit von Glaube und Kultur auch in kritischer Zeit fortsetzt.

Pastorale und religionspädagogische Linien zeigen auf: F. Weidmann, „Impulse für eine christlich verantwortete Erziehung unter Berücksichtigung mariologischer Grundthemen" (99–117); A. M. Kothgasser, „Marianische Grundzüge für die Jugendpastoral Don Boscos" (119–140); J. Gruber, „Marianische Grundelemente in der pfarrlichen Seelsorge" (141–150).

L. Scheffczyk berichtet über „Die Mariologie als Aufgabe und Impuls der Ökumene" (151–168). Die zentrale Frage ist für den Vf. das Thema Mittlerschaft. Er sieht die Mutter des Herrn ontisch wie tathaft am Erlösungswerk ihres Sohnes beteiligt. Das reformatorische „solus Christus" bringe die menschliche Verankerung des Heiles nicht hinreichend zur Sprache.

Aus missionswissenschaftlicher Perspektive ist der Beitrag von H. Rzepkowski verfaßt: „Die Bedeutung des Marianischen für die Inkulturation des Glaubens bei der Missionierung" (169–199). Der Vf. glaubt anhand reichen Materials zeigen zu können, daß Maria leichter zu inkulturieren ist als Jesus Christus. Er werde den Menschen gegenüber als erhaben empfunden. Maria dagegen als nahe.

Insgesamt liegt hier ein facettenreicher Band vor. Er vermag zu zeigen, daß die Verehrung der Mutter Jesu nicht eine beliebige Privatfrömmigkeit darstellt, sondern dem christlichen Glauben in seiner existentiellen wie in seiner kirchlichen Gestalt wesentlich ist und ihm nachhaltige missionarische Impulse zu geben vermag. Gerade die beiden systematischen Artikel von L. Scheffczyk und A. Ziegenaus unterstreichen deutlich das Kennzeichnende des katholischen Marienbildes: den seinsmäßigen und bleibenden Einbezug der Mutter in die gläubige Antwort des Christen. Ob dies von den pastoralen Themen genügend aufgegriffen und im Hinblick auf die Vermittlung reflektiert worden ist?

Vallendar Franz Courth

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

Die vorliegende Studie lag der Kath. Theol. Fak. Münster als Diss. vor und wurde von ihr 1992 angenommen. Die Vf.in geht von der These aus, daß die vorkonziliare Mittlerschaftsdiskussion allzu subjekthaft auf Maria blickte. Sie greift hierfür das Stichwort „Privilegienmariologie" auf und sieht darin das Marienbild jener Epoche sowie dessen lehrhafte Entfaltung schwerpunktmäßig zusammengefaßt. Das Konzil habe hier insofern eine Wende gebracht, als es Maria nuancierter von der Kirche her sehen lehrte. Mittlerschaft ist danach keine vorzugsweise marianische Kategorie, sondern eine fundamental christlich-kirchliche. Eine die Impulse des II. Vatikanums weiterführende Theologie zeige dies deutlich.

So wenn H. U. v. Balthasar von der grundlegend marianischen Grundform der Kirche spricht, oder wenn G. L. Müller eine Theologie der Heiligenvereh-

rung entwirft. Breiten Raum widmet die Vf.in der pneumatologischen Perspektive H. Mühlens. Für ihn ist Maria „das Paradigma christlicher Faszination, das heißt der Erfahrbarkeit und Vermittlung des Geistes in den verschiedensten Formen und Bekundungen geistbewirkter Selbstweggabe, und stellt so den prägend-geschichtlichen Beginn der sozialen Geisterfahrung dar, in der geschichtliche Gotteserkenntnis ermöglicht wird durch die Erfahrung des Liebe-seienden Gottes in mitmenschlicher Vermittlung" (274f). Mit K. Rahner kann die Vf.in einen Theologen anführen, der das Thema wieder deutlicher an die biblische Mariengestalt zurückbindet. Für ihn ist die Gottesmutterschaft der entscheidende Mittlerdienst Mariens; er ist die höchste Ausdrucksform der allgemeinen Heilsmittlerschaft aller Menschen untereinander. Es gehört für Rahner zur Fundamentalstruktur der Erlösung, daß das Heil Gottes nicht angenommen werden kann, ohne daß es für andere durchlässig und heilswirksam wird (294). In der lateinamerikanischen Befreiungstheologie hat die Vf.in ein Beispiel für Gesellschaft und Kirche verändernde Impulse der marianischen Volksfrömmigkeit.

Die Studie vermag zu zeigen, wie zentral für die nachkonziliare Theologie das Thema Vermittlung des Glaubens und der Gnade ist. Das gilt besonders im Hinblick auf die zeitgenössische Ekklesiologie. Ob die Vf.in deshalb diesen Fragenkreis nicht deutlicher auf die Ökumene hin hätte entfalten können? Dieses Desiderat ergibt sich etwa, wenn man an die Bemerkung von U. Wilckens (vgl. ThRv 89, 1993, 139f) denkt, die Rede von der Mittlerschaft Mariens bleibe sowohl für das Konzil wie auch für die einschlägigen nachkonziliaren päpstlichen Dokumente sehr verschwommen. Mit insgesamt strafferer Darlegung, besonders bei H. Mühlen, wäre Raum für diese aktuellen ökumenischen Fragen frei geworden. Deutlichere Differenzierung hätte das Stichwort „Privilegienmariologie" gefordert. Ist damit die vorkonziliare Marienlehre hinreichend gekennzeichnet? Namen wie Scheeben, Feckes, Guardini, Schmaus bleiben unerwähnt. Die Position von H. M. Köster verdiente mehr Aufmerksamkeit. Eine deutlichere Loslösung etwa von R. Laurentin hätte eine vielschichtigere Analyse ermöglicht. Für die gegenwärtige Diskussion ist L. Scheffczyk erwähnenswert. Ein letzter, systematischer Gesprächspunkt: Ist eine christozentrisch ansetzende Mariologie wirklich so problematisch, wenn man an Röm 6,1–11 denkt? Dort wird christliche Existenz als Annäherung, ja Angleichung an Christus verstanden. Die Patristik ist für ihr Marienbild dieser Perspektive gefolgt. Der Ansatz muß jedenfalls nicht besagen, daß er zu einer Entfernung Mariens von den Gläubigen führt.

Einige formale Anmerkungen: Die Diss. E. Canos als vertiefende Literatur zur Konzilsgeschichte anzuführen, ist ungeschickt (49 ff). Verschiedentlich zitiert die Vf.in nach Sekundärliteratur, zum Beispiel S. 24, Anm. 76, 77, 78; S. 46, Anm. 146; 96, Anm. 77; usw. S. 39 muß es wohl heißen Pius X. (statt Pius XII.). Ungewöhnlich sind Wortprägungen wie „Belastetheit" (XI), „konklusierende Mariologie" (6), „sakramentell" (201), „Visibilisierung" (239).

Im ganzen zeigt die Vf.in Fähigkeit zur begrifflichen Unterscheidung, Sinn für die Vielschichtigkeit theologischer Probleme sowie systematische Kraft. Eine Arbeit, die sich dem Thema „Mittlerschaft Mariens nach dem II. Vatikanum" textgeschichtlich zuwendet, ist mit dieser Diss. nicht überflüssig geworden. Sie bleibt ein dringendes Desiderat.

Vallendar Franz Courth

Pahud de Mortanges, René: **Zwischen Vergebung und Vergeltung**. Eine Analyse des kirchlichen Straf- und Disziplinarrechts. – Baden-Baden: Nomos-Verlagsgesellschaft 1992. 308 S. (Rechtsvergleichende Untersuchungen zur gesamten Strafrechtswissenschaft, 3. Folge, Bd 23), brosch. DM 78,00

Es bedarf vielleicht einer Begründung, warum in dieser Zeitschrift das Buch eines Ziviljuristen rezensiert wird, das in einer Reihe rechtsvergleichender Untersuchungen zur Strafrechtswissenschaft erschienen ist. Geht doch die herrschende Meinung unter den Kanonisten davon aus, das Kirchenrecht sei eine dem weltlichen Recht allenfalls analoge Disziplin, deren Gegenstand und Aufgabe vom staatlichen Recht kategorial unterschieden werden müsse, weil es sich – mit einer besonders pointierten Auffassung formuliert – um eine ordinatio fidei handele (Corecco).

Gerade das kirchliche Strafrecht stellt sich als eine Insider-Wissenschaft dar. Seine Normierung im CIC/1983 ist ohne Kenntnis der vorangegangenen Doktrin überhaupt nicht verständlich, und der Gesetzgeber verfährt mit dem Adressaten nach dem Grundsatz „Wir wissen schon beide, was wir meinen", z. B. wenn in can. 1395 § 1 die Sexualdelikte von Klerikern in die theologisch anmutende, inhaltlich aber völlig fehlgehende Formel des „peccatum contra sextum Decalogi praeceptum" gekleidet werden, oder wenn der erarbeitende Coetus der Codex-Reform-Kommission sich immer wieder auf den Standpunkt stellte, daß Definitionen in die Handbücher für den Unterricht gehörten, nicht aber in das Gesetz.

So ist es also mindestens interessant zu erfahren, welchen Eindruck dieses Strafrecht auf den rechtsvergleichenden Juristen macht. Und man kann sich freuen, den einen oder anderen eklatanten Mangel dieses Normenkomplexes beim Namen genannt zu finden, was man in der nicht eben problembewußten kanonistischen Strafrechtsliteratur fast gänzlich vermißt.

Dabei leistet Vf. Erstaunliches: Er arbeitet sich so weit in das Selbstverständnis der kirchlichen Strafrechtslehre ein, daß er deren Denkweise adäquat wiederzugeben vermag und in seinen Anfragen vornehm und respektvoll bleibt.

Dabei soll hier nicht der Anschein erweckt werden, das Buch befasse sich nur mit dem kanonischen Recht.

Nach einem rechtshistorischen Teil (25–55), der von Gratian ausgehend die theoretischen Ansätze und die verfahrensrechtlichen Aspekte des kirchlichen Strafrechtes zu skizzieren bemüht ist, widmet sich der zweite Teil (57–183) dem Strafrecht des Codex Iuris Canonici von 1983: zuerst seiner Entstehungsgeschichte, dann seinem Allgemeinen und schließlich seinem Besonderen Teil. Dabei geht es primär um den Aufweis von Parallelen und Vergleichbarkeiten mit den zivilen Strafrechten des deutschsprachigen Raumes. Im dritten Teil (185–281) befaßt Vf. sich mit den Sanktionsbestimmungen des evangelischen Kirchenrechts, und zwar mit der rechtstheoretischen Konzeption, der sogenannten Kirchenzucht, dem Lehrbeanstandungsverfahren und dem Disziplinarrecht der Landeskirchen. In einem abschließenden Punkt werden Resultate und Perspektiven zusammengestellt, bevor Quellen- und Literaturverzeichnisse das Buch abrunden.

Es fällt zunächst auf, daß Vf. die Fülle des Stoffes mit glücklicher Hand strafft, ohne sich auf die parallelisierbaren Materien zu beschränken. Vielmehr bleibt das Gesamtbild des kanonischen Strafrechts erhalten und sichtbar.[1] Es wird mit der Souveränität eines Autors dargestellt, der offenkundig – nicht nur durch die Fülle, Vieldimensionalität und Vielsprachigkeit der beigezogenen Literatur belegt – weit mehr darüber weiß, als er an dieser Stelle niederschreibt.

Der Respekt des Autors vor dem Selbstverständnis des betrachteten Rechtes hindert ihn leider daran, bestimmte Ungereimtheiten ans Tageslicht zu heben oder Behauptungen der herrschenden Meinung unter den Kanonisten am Gesetz selbst zu messen. So übernimmt er unbezweifelt den Deliktsbegriff der Doktrin – das Gesetz hat keinen –, nach dem die Straftat eine schwere Sünde darstellen müsse (86), auch wenn er die Folgeprobleme sieht (z. B. 109–110, 114). Ähnlich verfährt er bei den Begriffen von Vorsatz und Fahrlässigkeit, wo er ebenfalls (vorsichtig) der herrschenden Lehre folgt und die Gesetzeslage nicht hinreichend prüft (111–114). Dafür erkennt er die Problematik einer „Resozialisierungsstrafe" im kirchlichen Recht deutlicher als die meisten Kanonisten, wie er überhaupt mit den Strafzwecken nachdenklicher umgeht als üblich (97–104). Zu Recht stellt er fest, daß den kodikarischen Bestimmungen über die Strafmodifikationen keine Stufung der Strafen korrespondiert (119). In rechtsanalytisch geschultem Nachdenken arbeitet er einen „materiellen Verbrechensbegriff" des kanonischen Strafrechtes heraus, der sich „bei einem Teil der Straftatbestände aus der Schädlichkeit eines Verhaltens für die Kirche als in der Welt verfaßte Gemeinschaft (Sozialschädlichkeit), bei einem anderen Teil aus der Verletzung zentraler Glaubenswerte" ergebe, die er „Glaubensschädlichkeit" nennt (140). Damit bietet er einen Schlüssel für ein Verständnis des kirchlichen Strafrechtes, mit dessen Hilfe es bei konsequenter Anwendung dieser Gesichtspunkte noch eine gewisse Funktion für die kirchliche Disziplin entwickeln könnte.

Im dritten Teil, der das vielfältige Material des Rechtes der evangelischen (Landes-) Kirchen in Deutschland, Österreich und der Schweiz zusammenträgt, finden sich auch Hinweise auf katholisches Teilkirchenrecht und Parallelen zum CIC. Sie lassen Elemente eines Disziplinarrechtes in der katholischen Kirche erkennen, das es als formalisierte Kategorie nicht gibt. Man wird davon ausgehen dürfen, daß der dritte Teil des Buches genauso sachgerecht gearbeitet ist wie der zweite: Damit stellt er eine wertvolle Zusammenschau und Informationsquelle dar.

Das im allgemeinen sorgfältig gedruckte Buch weist Fehler schwerpunktmäßig in fremdsprachigen, vor allem lateinischen Wendungen auf. Die Multiplikationswirkung der EDV teilt darüber hinaus dem Autor Pio Ciprotti stets ein überflüssiges „i" zu. Mehr als gewöhnungsbedürftig ist die Zitation von

[1] Man verzeihe mir, daß ich mich in meiner Würdigung auf den zweiten Teil der Arbeit konzentriere, in dem ich mich besser bewandert fühle als im evangelischen Sanktionsrecht.

Kommentaren ohne Angabe des Bearbeiters (noch nicht einmal im Literaturverzeichnis, vgl. 306–308) und nach Seitenzahlen statt nach kommentierter Gesetzesvorschrift und Gliederungsnummer.

Es bleibt das Fazit zu ziehen, daß man dem Vf. Beachtung im Bereich der Kirchenrechtswissenschaft wünscht, mehr aber noch letzterer, daß sie sich mit der Anfrage aus juristischer Perspektive auseinandersetzen möge, die leider nicht zu Unrecht zu der Feststellung kommt: „*Rechtsgleichheit* und *Rechtssicherheit* haben im kanonischen Recht offenbar nur eine *untergeordnete Bedeutung*" (126, Hervorhebung im Original).

Münster Klaus Lüdicke

Rendtorff, Trutz: **Vielspältiges.** Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1991. 302 S., geb. DM 68,00

Die Veröffentlichung des in München lehrenden protestantischen Ethikers entstand aus verschiedenen, zum Teil noch unveröffentlichten Artikeln und Beiträgen der vergangenen zehn Jahre.

Die Überlegungen gliedern sich in fünf Kap. Während ein erstes Grundlagenkapitel sich in fundamentalmoralischer Absicht dem Zusammenhang von Glaube und Leben widmet, führt das zweite Kap. diese Gedanken konkreter im Blick auf den politischen Protestantismus weiter, wohingegen das dritte Kap. die Konkretion in sozialetischer Absicht auszieht. Hier werden zumal aktuelle sozialethische Themen wie der Disput um die soziale Marktwirtschaft, die Bewahrung der Schöpfung, die Aufgaben technischer Kultur und die Sicherung des Friedens unter explizit theologisch-ethischer Perspektive angesprochen. Das vierte Kap. kehrt wieder zu einer mehr theologisch-ekklesialen Sichtweise zurück, indem die Ethik innerhalb des protestantischen Kirchentums thematisiert wird, etwa hinsichtlich einer intraekklesialen Ethik, der Taufe als ethischer Grund- und Schlüsselerfahrung oder der Aufklärung als Herausforderung einer protestantisch-kirchlichen Ethik. Im letzten Teil sind schließlich insbesondere Beiträge versammelt, die Bezug nehmen auf konkrete Anlässe und aktuelle Entwicklungen in Deutschland und im deutschen Protestantismus (Politik und Kirche in der DDR, Deutsche Einheit, Protestantismus und Verfassungsdiskussion, Deutschland in Europa). Ein Namensregister und der bibliographische Nachweis der Beiträge beschließt den Band. Ein ausführliches Sachregister bleibt leider Desiderat.

Vf. strebt eine Sammlung heterogener Elemente der protestantischen Ethik an, und gibt diese Absicht auch deutlich mit dem zunächst ungewohnten Titel „Vielspältiges" zu erkennen. Der Begriff geht zurück auf E. Troeltsch, dem sich Vf. auch sonst mehrfach verpflichtet weiß, etwa im Hinweis auf die Ethik als „Grundwissenschaft" (11), im Gegensatz zu K. Barths negativem Begriff theologischer Ethik. Der Titel verleiht der Überzeugung Ausdruck, eine mögliche Synthese der Ethik könne nicht Ausgangspunkt, sondern höchstens Ziel des ethischen Diskurses sein. Diese Überzeugung wird als roter Faden im Gang der einzelnen Überlegungen immer wieder sichtbar. Dies macht etwa der Beitrag zum Thema „Zum ethischen Sinn evangelischer Theologie" sichtbar. Zwar ist „die ethische Frage für das Grundverständnis evangelischer Theologie seit der Reformation konstitutiv" (11), dennoch hindert das nicht an einer höchst unterschiedlichen Ausfaltung des ethischen Themas innerhalb der protestantischen Theologie, eine Ausfaltung, deren Pluriformität etwa durch Namen wie Schleiermacher und Barth belegt werden kann. Für Vf. stellt die Ethik eine mögliche Antwort auf die soteriologische Grundfrage des Menschen als Konstitutivum protestantischer Theologie dar. Ethik verbleibt damit, anders als bei Luther, nicht bloß im Raum des Rechtes, sondern findet ihren Abschluß in der „theologischen Dimension der Lebenswirklichkeit" (14). Der theologische Horizont der ethischen Frage wird sodann sozialethisch bestimmt: Empfangen und Geben von Leben wird zum leitenden Paradigma evangelischer Ethik. Für den katholischen Theologen und Ethiker ist hierbei nicht bloß die protestantische Parallele zum Grundlagenstreit in der katholischen Moral am Ende des 19. Jh.s interessant, sondern zumal auch der explizite Verweis auf die Geltung des Axioms „Das Sollen gründet im Sein", dessen naturalistische Fehldeutung abgewehrt wird unter Hinweis auf den übergreifenden Seinsbegriff „Leben". Unter Hinweis auf M. Webers Überlegungen zur protestantischen Ethik plädiert Vf. abschließend für den Vorrang der Verantwortungsethik vor der bloßen Gesinnungsethik, er bezeichnet dies als „Richtung des theologisch-ethischen, christlichen ‚Utilitarismus'"(18).

Der erwähnte Beitrag steht pars pro toto: immer geht es um die Verlebendigung ethisch-protestantischer Tradition im Blick auf aktuelle Probleme, und immer geht es, und dies zeichnet den Band besonders aus, um das Bemühen der korrelativen Synthese von Dogmatik und Ethik. Dies wird eindrucksvoll deutlich in den Überlegungen zur Schöpfung in theologischer Sicht, oder zur Taufe als Grundlage protestantischer Ethik: es ist gerade das Sein, die Annahme durch Gott, der Empfang des Lebens, was dem Sollen vorausliegt. Insofern ist die Taufe „Symbol der Menschenwürde" (212) und jede soziologische oder psychologische Reduktion des Menschen Sünde wider die Freiheit des Menschen. Diese geschenkte und zur Auf-Gabe gegebene Freiheit ist nicht bloß zutiefst protestantisch-ethisches Urgestein, sondern ein wertvoller Baustein für das zu errichtende Gebäude einer ökumenischen Ethik. Vorliegender Band sammelt eine ganze Anzahl solcher Bausteine. Darin liegt zumal für den katholischen Theologen und für das ökumenisch-ethische Gespräch sein bleibender Wert.

Schwerte Peter Schallenberg

Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, hg. v. Axel Honneth – Frankfurt a. M. / New York: Campus 1992. 226 S. (Theorie und Gesellschaft. Bd 26), kart. DM 39,00

Unter dem Namen „Kommunitarismus" wird seit Anfang der achtziger Jahre in Nordamerika ein sozial- und moralphilosophischer Ansatz diskutiert, der auch hierzulande zunehmende Beachtung erlangt. Diese dokumentiert sich in einer Anzahl in rascher Folge erscheinender Sammelbände, zu der H. jetzt ein Buch beigesteuert hat, in dem die Protagonisten der Debatte selbst zu Wort kommen. Der Bd deckt mit Ausnahme des fehlenden R. Bellah das ganze Spektrum kommunitaristischer Positionen ab: von M. Walzer über C. Taylor bis zu M. Sandel und A. MacIntyre. Als „liberale" Kritiker sind J. Rawls, A. Gutman und C. Larmore vertreten.

Nach einer Einleitung A. Honneths (7–16) eröffnet M. Sandel die Debatte mit seiner Kritik an Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, die auf kantischer Grundlage die Priorität des Rechten vor dem Guten behauptet und Kants transzendentales Subjekt zu einem ungebundenen Selbst transformiert, das, atomistisch konzipiert, einen verkürzten Person- wie Gemeinschaftsbegriff als freiwilligem Zusammenschluß impliziert und damit der konstitutiven Bindungen nicht gewahr wird, derer Personen bedürfen. Solche Bindungen sind laut S. nicht nur im Privat-, sondern auch im öffentlichen Leben vonnöten, weshalb die verfahrensrechtliche Republik nicht ausreiche. Sie habe zudem zwei problematische Tendenzen, die das gegenwärtige Dilemma der USA ausmachten: „zum einen eine Tendenz, demokratische Spielräume zu verdrängen; zum anderen eine Tendenz, die Art von Gemeinschaften zu untergraben, von der sie nichtsdestoweniger abhängt" (33).

Im Gegenzug zu Sandel reformuliert und präzisiert J. Rawls die Grundgedanken seiner Gerechtigkeitstheorie, wobei er explizit auf den politischen und praktischen Charakter seiner Konzeption von Gerechtigkeit als Fairneß abhebt, die weder eine metaphysische Implikation habe, noch eine Anthropologie formuliere, noch eine umfassende Morallehre darstelle. Vielmehr suche sie eine Konzeption politischer Gerechtigkeit zu präsentieren, „welche in den grundlegenden intuitiven Gedanken wurzelt, die in der politischen Kultur eines demokratischen Verfassungsstaates gefunden werden" (61).

A. Gutmann nimmt die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus aufs Korn; statt wie Sandel und MacIntyre den Liberalismus untergraben und ersetzen zu wollen, plädiert sie für eine kommunitaristische Ergänzung der liberalen Werte sowie dafür, innerhalb des liberalen Staates als auf die Verwirklichung von Gerechtigkeit orientierter umfassender gesellschaftlicher Vereinigung durch möglichst viele lokale Vereinigungen Gemeinschaft und Demokratie zu gestalten.

A. MacIntyre erörtert die Frage: „Ist Patriotismus eine Tugend?" (84–102), wobei er dem neutralen, leeren, kontextlosen liberalen Moralbegriff einen alternativen Moralbegriff entgegenstellt, demzufolge eine spezifische Moral aus der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft entspringt, so daß „die Loyalität zu dieser Gemeinschaft, zur Hierarchie besonderer Verwandtschaft, zu einer besonderen lokalen und besonderen natürlichen Gemeinschaft, eine Bedingung der Moral" (93) sei. Von daher erscheinen ihm auch der Patriotismus und verwandte Loyalitäten als zentrale Tugenden. Die Moral des Patriotismus ist für ihn lebensgeschichtlich verwurzelt. Für sie gilt, „daß ich eine wesentliche Dimension des moralischen Lebens übergehe und verliere, wenn ich nicht das gelebte Narrativ meines eigenen individuellen Lebens als Teil der Geschichte meines Landes verstehe" (99).

Stellen die ersten vier Beiträge wichtige Dokumente aus der Anfangsphase der Debatte um den Kommunitarismus dar, die darin dezidiert Position beziehen, so stammen die weiteren Texte aus einer zweiten Phase, in der es um Differenzierungen und Bemühungen um Verständigung zwischen den Kontrahenten geht.

C. Taylor zeigt auf, wie in der Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus aneinander vorbei geredet wird, weil ontologische Fragen (Atomismus vs. Holismus) und solche der Parteinahme (Individualismus vs. Kollektivismus) vermischt werden. Mit Sandel sieht er den „prozeduralistischen" Liberalismus, konfrontiert mit den ontologischen Fragen von Identität und Gemeinschaft, als problematisch an, hält den Ausschluß einer gesellschaftlich getragenen Konzeption des Guten seitens des prozeduralen Liberalismus für unrealistisch (eine solche Gesellschaft

ist nicht lebensfähig) wie ethnozentrisch (eine solche Theorie trifft allenfalls auf die USA zu). Im Anschluß an die republikanisch-humanistische Tradition fordert er, deren über die prozedurale Republik hinausgehendes, zentrales Gut der partizipatorischen Selbstregierung aufzunehmen und damit im Gegenüber zum dominierenden Atomismus den Holismus des republikanischen Patriotismus stark zu machen, der s. E. eine Kraft in modernen Gesellschaften sowie ein durch nichts zu ersetzendes „Bollwerk der Freiheit" (122) bleibt.

C. Larmore trägt Argumente zugunsten eines politischen Liberalismus vor, der das liberale Prinzip der staatlichen Neutralität gegenüber Auffassungen des guten Lebens mit Berufung auf die beiden Normen des rationalen Dialogs wie des gegenseitigen Respekts rechtfertigt, welche s. E. keine individualistische Voreingenommenheit implizieren, sondern durchaus „mit der Bejahung der Werte der Tradition und der Zugehörigkeit verträglich sind" (155).

Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus wird von M. Walzer als dessen immer wiederkehrende Begleiterscheinung erkannt. Sie bringe zwei verschiedene und einander widersprechende Einwände zum einen gegen die liberale Praxis, zum anderen gegen die liberale Theorie vor. Verstehe die kommunitaristische Kritik die liberale Theorie einerseits als exaktes Spiegelbild liberaler gesellschaftlicher Praxis, die zu Aufsplitterung, Fragmentierung und dem Verlust von Gemeinschaft führe, so laute der zweite Vorwurf, daß die liberale Theorie die Realität, nämlich die kommunitaristische Tiefenstruktur auch der liberalen Gesellschaft von Grund auf verkenne. W. arbeitet heraus, daß und inwiefern beide Kritikversionen partielle Berechtigung haben, weshalb wir uns im Rahmen der liberalen Gesellschaft als immer unsicherem und gefährdetem Zusammenschluß von Zusammenschlüssen darauf beschränken müssen, darin kommunitaristisch inspirierte Korrekturen und Verbesserungen vorzunehmen.

R. Forst markiert in einem sehr hilfreichen Überblick schließlich die Stationen der Debatte zwischen Kommunitarismus und Liberalismus und faßt deren Hauptthemen zusammen (181–212).

Dabei geht es 1) um die Konstitution des Selbst, 2) die Frage der ethischen Neutralität und des Vorrangs von Gerechtigkeitsprinzipien vor dem Guten, 3) politische Integration, Legitimation und Staatsbürgerschaft und 4) um Kontextualismus und Universalismus.

H.s Band bietet, indem er wichtige Originalbeiträge auf deutsch zugänglich macht, einen hervorragenden Einblick in die Debatte um den Kommunitarismus. Dabei wird sowohl die ursprüngliche Konfrontation der Kontrahenten deutlich, wie auch Stationen wechselseitigen Lernens voneinander zutage treten, was bisweilen wie im Fall von Walzer und Rawls bis zum Rollentausch zu gehen scheint (vgl. Forst 205ff). Der Bd erhellt präzise den nordamerikanischen Kontext sowie die dementsprechende Prägung dieser Diskussion; zugleich ergeben sich fruchtbare Anregungen für deren Weiterführung, die hierzulande gerade im Gespräch und in Auseinandersetzung mit der Diskursethik zu geschehen hätte.

Ein Manko dieses im übrigen verdienstvollen Buches: der nahezu im gesamten Spektrum des amerikanischen Kommunitarismus von Walzer bis MacIntyre (freilich auf höchst unterschiedliche bis kontroverse Weise) reflektierte und insbesondere von der Bellahgruppe thematisierte Beitrag religiöser Traditionen und Gemeinschaften zu den moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften (vgl. R. N. Bellah et al., Habits of the Heart, Berkeley 1985; deutsch 1987; dies., The Good Society, New York 1991) bleibt in H.s Präsentation unberücksichtigt.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Tremmel, Hans: **Grundrecht Asyl.** Die Antwort der christlichen Sozialethik. Mit einem Geleitwort von Wilhelm Korff. – Freiburg: Herder 1992. XII, 324 S., kart. DM 48,00

Migrationsbewegungen ungeheuren Ausmaßes lassen unsere Zeit als eine „Epoche der Flucht" (W. Frühwald) erscheinen: Bedingt durch Kriege, Hunger, wirtschaftliche und ökologische Not, und nicht zuletzt durch (individuelle oder kollektive) politische Verfolgung verlassen Menschen ihre angestammte Heimat, um in der Fremde Zuflucht und neue Lebensgrundlagen zu finden. In der Bundesrepublik Deutschland, die bisher über keine Einwanderungsgesetzgebung verfügt, ist das – in den vergangenen Jahren in peinlicher Weise zum politischen Zankapfel gewordene – Asylrecht die Tür, durch die die Hilfe Suchenden hineinzukommen verlangen. Freilich öffnet sie sich nur für einen kleinen Teil, während so viele draußen oder gleichsam im Windfang stehen, daß die Tür zu bersten droht: sie ist zu klein, es müßte andere Eingänge geben, sagen die einen, während andere meinen, die Menschen vor und in der Tür seien das eigentliche Problem.

Die zahlreichen und schwierigen Fragen, die hier im Bild erst angedeutet sind, stellen nicht nur für Juristen, Psychologen, Sozialwissenschaftler und natürlich für die Politik-Verantwortlichen eine immense Herausforderung dar, sondern auch für Theologie und theologische Ethik, insofern die Sorge für die Fremden, die Armen von jeher vom biblischen Gebot der Nächstenliebe gefordert ist und so Grundbestand einer jeden christlichen Ethik sein muß.

Nachdem die Diskussion des Themas von seiten der Theologie in den vergangenen Jahren verschiedentlich in Sammelbänden aufgegriffen wurde, legt der Korff-Schüler Hans Tremmel nun eine monographische Abhandlung zum Asyl-Grundrecht vor. Der Rechtsbegriff im Titel läßt bereits erkennen, daß er darin insbesondere auf die bundesrepublikanische Situation abhebt, die durch das weltweit einmalige Rechtsinstitut eines subjektiven Asylrechts gekennzeichnet ist – bzw. war, wenn man die nach dem Erscheinen des Buches ausgehandelten Ergänzungen des Art. 16 GG in die Betrachtung einbezieht, die faktisch auf eine Beschneidung dieser Menschenrechtsgarantie im Grundgesetz hinauslaufen.

Gleichwohl setzt T. mit seiner Untersuchung breiter an, indem er zunächst der Geschichte des Asylgedankens von dessen etwas dunklen Anfängen in der Antike her nachgeht. In seiner Skizze der „historischen Entwicklung vom Gnadenrecht zum Anspruchsrecht" (1–64) wird deutlich, wie sich der Asylgedanke im Laufe der Geschichte in einer wechselvollen und keineswegs geradlinigen Entwicklung grundlegend verändert hat: von der sakral-magischen Vorstellung des (heiligen) Asylortes (Rechtssubjekt ist der Ort oder die an ihm „wohnende" Gottheit) zunächst zu einem von gesellschaftlichen oder kirchlichen Instanzen zu gewährenden Gnadenrecht und – trotz gewisser Anfänge in der griechischen Polis – erst in der Neuzeit zu einem völkerrechtlichen Institut, dessen Subjekt jedoch die souveränen Staaten, nicht der einzelne Asyl suchende Mensch ist. Erst unter dem Eindruck der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs wurde in der UNO-Menschenrechtscharta ein subjektives Menschenrecht auf Asyl verankert, das jedoch – wie gesagt – nur im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland geltendes Recht geworden ist, worin sich die Erfahrungen von politischer Verfolgung und Exil so vieler Deutscher während der Nazi-Herrschaft widerspiegeln dürften.

Vor dem Hintergrund der historischen Orientierung unternimmt der Vf. im zweiten Kap. eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Asylproblematik (65–194), wobei er zunächst die globale Perspektive eröffnet, indem er gegenwärtige Wanderungsbewegungen, Fluchtursachen und Aufnahmeländer nach Erdteilen spezifiziert darstellt. Mit dem Aufweis der Dimension des Flüchtlingsproblems als Weltproblem ist der Horizont abgesteckt, vor dem die bundesrepublikanische Situation betrachtet und die hiesige Politik in ihrer über die Grenzen des deutschen Staates hinausreichenden Verantwortung bewertet werden muß. Daher prüft T. in den folgenden Abschnitten – stets in Tuchfühlung mit der aktuellen Situation, der politischen Diskussion und den Produzenten der öffentlichen Meinung (bis Anfang 1992) – Anspruch und Wirklichkeit des Umgangs mit dem Asylgrundrecht in Deutschland. Normativer Maßstab ist Art. 16, der ein individuelles Recht auf Asyl als „Not-Menschenrecht" festschreibt; damit ist es als Grundrecht sowohl der Abstimmbarkeit (was nicht alle Politiker wahrhaben wollen) als auch der Sphäre des „Almosengebens" oder des Gnadenerweises prinzipiell entzogen.

In bedrückender Weise zeigt die von T. vorgenommene Realitätsprüfung, daß die Behandlung von Asylbewerbern in Deutschland, die dazu beschlossenen sog. „flankierenden Maßnahmen" (wie Residenzpflicht, Unterbringung in Sammelunterkünften, Kürzung der Sozialhilfe, Arbeits- und Ausbildungsverbot für fünf Jahre [inzwischen teilweise aufgehoben]) als öffentlich auch so bezeichnete „Abschreckungspolitik" in vielfacher Hinsicht der grundgesetzlichen Vorgabe entgegenstehen. Ebenso deutlich wird, daß in der politischen Behandlung des Asylthemas wie in der öffentlichen Meinungsbildung über bestimmte Medien Kräfte wirksam sind, die eher Ängste der Bevölkerung schüren als zur Versachlichung der Auseinandersetzung und zur Aufklärung über die tatsächliche Bedeutung beitragen, die Ausländer in Deutschland in demographischer, kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht (etwa als potentielle oder faktische Konkurrenten auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt) haben. Hier nimmt T. die Auseinandersetzung insbesondere mit der rechtsorientierten Politik (als deren Exponent er besonders gerne den CSU-Politiker Edmund Stoiber aufs Korn nimmt) sowie mit rechtsradikaler Propaganda auf, ohne indes in eine „einäugige" Sichtweise zu verfallen. Freilich hat die sehr stark aktualitätsbezogene Orientierung (sie wird auch bibliographisch in der umfangreichen Verwendung von Tageszeitungen, insbes. der Süddeutschen Zeitung, deutlich) dieses Kap.s ihren Preis: Zum einen ist die Aufnahme des „empirischen Befundes" bei der Brisanz der anstehenden Thematik kaum „sine ira et studio" zu leisten. Das Engagement, das den Vf. beflügelt, stellt ihn zugleich in das Dilemma, Darstellung und Wertung nicht immer sauber auseinanderhalten zu können. – Zum anderen hat die politische Entwicklung das Buch schon zum

gegenwärtigen Zeitpunkt in gewisser Weise „überholt", was jedoch weder dessen dokumentarischen Wert mindert noch vor allem die sozialethischen Optionen, die den Vf. leiten und die er im dritten Kap. (195–284) bündelt, obsolet werden läßt.

Der systematischen Ausfaltung der christlichen Sozialethik als Verantwortungsethik, wie sie von Wilhelm Korff in unterschiedlichen Zusammenhängen vorgelegt wurde, folgend, geht T. von der Würde des Flüchtlings als deontologischer Grundlage, die es teleologisch einzulösen gelte, aus. Letzteres ist nur möglich im Kontext einer Ethik des Kompromisses, deren Aufgabe es ist, konkurrierende Interessen zu einem gerechten Ausgleich zu führen. In dieser Hinsicht untersucht der Vf. noch einmal die zuvor dargestellten rechtlichen und politischen „Lösungsversuche", ausgehend von der von ihm formulierten „sozialethischen Grundregel": „Personale Grundbedürfnisse, die als solche von der Natur der Sache her für jedermann moralisch einsichtig sind, nämlich als Konkretionen des ethisch-personalen Anspruchs, wie er sich aus dem ... obersten Materialprinzip des Sittlichen [der unantastbaren Menschenwürde] ergibt, sind von anderen Personen oder Institutionen in entsprechender Weise und im Rahmen der jeweiligen tatsächlichen Möglichkeiten (also nicht deontologisch, einfachhin und unbedingt) auch befriedigungspflichtig" (241f). Von diesem Grundsatz her kann T. aus sozialethischer Sicht zeigen, daß die sog. flankierenden Maßnahmen nicht geeignet sind, um den Flüchtlingen als Personen gerecht zu werden. Darüber hinaus weist er auf deutliche Mängel in der Gesetzgebung hin, die insbesondere die Lage der Defacto-Flüchtlinge nicht adäquat einholt. Schließlich kann im Horizont einer politisch einzulösenden Weltverantwortung auch das Thema „Einwanderungsgesetzgebung", das in der deutschen Politik in völlig irrationaler Weise emotionalisiert worden ist, nicht unbehandelt bleiben. Während T. hier auf der Basis des Solidaritätsprinzips argumentiert, holt er über das Subsidiaritätsprinzip den der Einwanderungsthematik komplementären Zusammenhang von Asylpolitik und Entwicklungspolitik ein.

Damit hat er in seiner Studie vor dem Hintergrund historischer und empirischer Orientierungen ein Panorama zur sozialethischen Verortung der Asyldebatte entworfen und mit der Verdeutlichung des Status, der dem Asylrecht als subjektivem Menschenrecht zukommt, einen Standard namhaft gemacht, den eine seriöse Politik nicht unterschreiten darf und an dem sich alle faktische Asylpolitik messen lassen muß. Diese Standards auch gegen den Trend geltend zu machen, dürfte freilich eine immer dringlicher werdende Aufgabe christlicher Sozialethik sein. T.s materialreiche und engagierte Arbeit gibt dazu einen wichtigen Diskussionsimpuls.

Münster Marianne Heimbach-Steins

Scherer, Georg: **Glaubens-Krise und Erwachsenen-Bildung**. Gutachten für die Erwachsenenbildung im Bistum Essen von 1985–1992. – Essen: Plöger 1993. 414 S.

Der vorliegende Bd dokumentiert die intensive Begleitung der Erwachsenenbildung des Bistums Essen durch den Autor. Dabei geht es insbesondere um die inhaltliche Ausrichtung und damit um die Profilierung des kirchlichen Angebotes innerhalb des Spektrums pluraler Träger der Erwachsenenbildung. Ohne gründliche Reflexion wird jedes pädagogische Handeln orientierungslos. Insbesondere die Erwachsenenbildung kann kurzatmigen und sogar modischen Aktualitäten nachgeben und darüber das vernachlässigen, was in einer Zeit als Beitrag der Kirche wichtig, ja notwendig ist.

Dem Gutachten der einzelnen Jahre sind 35 S. einer grundlegenden Standortbestimmung vorangestellt. Der Vf. entwickelt darin – ausgehend von anthropologischen und theologischen Voraussetzungen – einen Bildungsbegriff, der einerseits eine ungeschichtliche Fixierung auf ein festes christliches Menschenbild andererseits aber auch einen perspektivlosen Pragmatismus vermeidet. Die in der Katholischen Erwachsenenbildung zu vermittelnden Qualifikationen oder Kompetenzen müssen aus den anthropologischen Grundstrukturen der Personalität, der Selbstgehörigkeit und Würde des einzelnen und der Sozialität entwickelt werden. Sie müssen an die Aufgabe der Weltgestaltung heranführen, in der der Mensch sich zu sich selbst und zur Welt verhält und sich für eine absolute Transzendenz öffnet. Darin ist er auf den letzten Horizont der Eschatologie verwiesen. – Im Blick auf die geistige Situation unserer Zeit sieht der Vf. es als besonders vordringlich an, sich mit zwei Gefährdungen des Menschen auseinanderzusetzen: mit dem individualisierenden Kreisen um die eigene Wohlbefindlichkeit und mit der Einrichtung auf die Endlichkeit. Katholische Erwachsenenbildung soll dagegen öffnen und offenhalten für die tiefsten Sehnsüchte im Menschen, die grenzenlos sind.

Die folgenden acht Kap. sind nicht Gutachten über eine ohne den Gutachter entworfene und durchgeführte Praxis. Sie sind konzeptionelle Gutachten, d. h. bieten jeweils eine die geistige Situation analysierende Perspektive und entwickeln im Blick darauf ein inhaltliches Konzept für eine Antwort der katholischen Erwachsenenbildung. Bewußt soll das Mißverständnis von Jahresthemen vermieden werden, die nach einem Jahr als erledigt zurückgelassen werden. Vielmehr soll von Jahr zu Jahr anwachsend eine Art Inhaltskatalog entwickelt werden, der eine Orientierung aus dem Glauben im Blick auf die langfristig wirkenden Umbrüche in unserer Gesellschaft bietet. Einige der gründlich bedachten Themen sind: Sinnfrage und Nihilismus – Der Auftrag der christlichen Verkündigung – Der Rückzug in die Endlichkeit – Alternativen zur Rationalität – Erwartungen an die Philosophie – Der Schöpfungsglaube – Die kirchliche Soziallehre – Leben ohne Wahrheit oder aus der Wahrheit. Der Vf. legt dazu qualifizierte Skizzen vor, die sich oft bereits in Vorträgen und anderen Bildungsveranstaltungen bewährt haben. Wer sich eigenständig weiterorientieren will, findet dazu hilfreiche Literaturhinweise.

Der Vf. ist sich dessen bewußt, daß sein vorwiegend an Inhalten interessiertes Konzept heute in der Erwachsenenbildung nicht unbestritten ist. Er selbst spricht in seinem Versuch eines Bildungsbegriffes auch eher von Qualifikationen oder Kompetenzen. Beide Ansätze sind nicht gegeneinander auszuspielen, sondern zusammenzudenken. Dann stellt sich die Frage, welche Qualifikationen oder Kompetenzen an den jeweiligen Inhalten entwickelt werden können und sollen. Hier ist es wichtig, daß sich neuere Entwicklungen in der Didaktik an die unverzichtbare Bedeutung von Inhalten erinnern lassen, und dazu ist das vorliegende Werk ein wertvoller Beitrag. Zur anderen Seite hin bleibt es aufgegeben, die vorgestellten Inhalte didaktisch weiter zu bedenken und die Ziele zu formulieren, die den Inhalten implizit sind und die mit Lernenden (mit deren Zustimmung) zu verfolgen sind, damit sie ihre Möglichkeiten als Menschen zur Entfaltung bringen.

Münster Dieter Emeis

Wentz, Richard E.: **Religion in the New World.** The shaping of religious traditions in the United States. – Minneapolis: Augsburg Fortress 1990. XIII, 370 S.

Der Vf., Prof. für Religious Studies an der Arizona State University in Tempe, versteht sein Buch als seine Antwort auf das große Bedürfnis des amerikanischen Volkes, jene religiösen Traditionen kennenzulernen, die die amerikanische Geschichte gestaltet haben und gestalten. Diese sei um so dringlicher gewesen, als immer weniger Menschen um die Geschichte ihres Landes und dessen religiöse Traditionen wüßten, wie Fragen seiner Studenten, z. B. ob Protestanten Christen seien, zur Genüge belegten. In einer säkularen und pluralistischen Zeit sei es zur Ignoranz des Religiösen gekommen, nicht beachtend, daß man, gleich ob man sich selbst für religiös erachtet oder nicht, durch dessen Einfluß auf Kultur und Alltagsleben geprägt ist. Lächerlich sei es, daß im Geschichtsunterricht an öffentlichen Schulen über die religiösen Traditionen nicht mehr vermittelt würde, als daß die „Pilgrims celebrated Thanksgiving" und die Puritaner Hexenjäger waren. Keine Gesellschaft existiere ohne religiöse Grundlage; Gesetzgebung, Politik und Wirtschaft seien ohne Kenntnis des religiösen Hintergrunds mißverstanden (Vorwort XIf).

Es fragt sich allerdings, wie solch weitverbreitete Unkenntnis in Einklang zu bringen ist mit den Ergebnissen immer wieder durchgeführter Umfragen unter US-Bürgern zu ihren religiösen Einstellungen, die nämlich etwas anderes aussagen, zumindest, daß sich viele als religiös bezeichnen, ohne sich zu einem bestimmten Glauben oder einer bestimmten Kirche zugehörig zu bekennen. – Muß diese Vorrede vielleicht als Rechtfertigung für das Buch herhalten, das nicht mehr als eines unter vielen wäre, würde nicht der Vf. selbst im weiteren Verlauf seines Vorworts die Unvergleichlichkeit seines Werkes hervorheben: sind andere Bücher an Wissenschaftler, an Mitglieder der eigenen Kirche usw. gerichtet, so wendet sich allein sein Buch an die Öffentlichkeit schlechthin, was sich in Gestaltung, Sprache usw. niederschlagen soll.

Das Buch ist in 20 Kap. untergliedert, die je zur Hälfte zwei Teilen (Anfänge bis frühes 19. Jh.: The age of transmission and reformation/19. Jh. bis Gegenwart: The age of restoration and regeneration) zugewiesen sind. Quasi drei Einführungskapiteln, eines zur Frage nach dem Studium von Religion (3/16), eines zu Formen religiöser Traditionen und europäischen Erwartungen an Amerika als „gelobtem Land" (17/26) und eines zum Christentum und der Reformation im 16. Jh., speziell der Reformation in England (27/44), folgen im ersten Teil Darstellungen jener christlichen Konfessionen in ungefähr der Reihenfolge, in der sie während der Kolonialzeit amerikanischen Boden betreten haben: 5. Puritaner (Kongregationalisten, Baptisten, Quäker) (63/82); 6. Anglikaner bzw. Episkopalisten (83/96); 7. „Reformierte Traditionen" (iro-schottische, englische, holländische und deutsche) (97/112); 8. Lutheraner (113/28); 9. Katholiken (129/50); 10. Methodisten (151/68); diese sind ihrerseits eingeleitet durch ein Kap. (4.) über die religiösen Traditionen, die in Amerika vorgefunden wurden (45/62). Der Aufbau der einzelnen Kap. folgt weitgehend dem gleichen Schema: Verbal Expression, Practical Expr., Social Expr., History in the United States. Abweichungen hiervon finden sich vor allem in den Kap.n über die Puritaner und die Kath. Kirche mit einem eigenen Abschnitt über „Papal Authority". Der zweite Teil enthält Kap. zu solchen religiösen Traditionen, die entweder auf amerikanischem Boden entstanden sind oder erst seit dem 19. Jh. Ein-

fluß gewannen: 11. Erweckungsbewegung (171/89); 12. „Öffentliche" religiöse Tradition (190/206); 13. Mormonen und andere restaurative Gruppierungen (207/28); 14. Juden (229/50); 15. Orthodoxe (christl.) Kirchen (251/67); 16. Afrikanische Traditionen (268/83); 17. Neues/Positives Denken (284/98); 18. „Dritte-Kraft"-Christentum (299/312); 19. Fundamentalisten (313/28); 20. Asiatische und islamische Traditionen (329/50). Das obengenannte Schema konnte teilweise beibehalten werden. Beschlossen wird der Bd mit Anmerkungen und Literatur zu den einzelnen Kap.n (und einem Register), die dem deskriptiven Charakter des Buches entsprechend eher mager ausfallen; zum Kap. über die kath. Kirche finden sich z. B. zwei Anmerkungen und sieben Buchtitel, die meisten zur Geschichte der kath. Kirche in den USA.

Es erübrigt sich, hier auf Einzelheiten einzugehen. Dem Kenner, an den das Buch vorrangig nicht gerichtet ist, bietet es wenig Neues. Betrachtet man etwa den sprachlich kompliziert gestalteten Versuch des Vf.s, z. B. die Messe als Zentrum des kath. Glaubens und die Mariendogmen als seine Besonderheit darzustellen, so bleibt doch fraglich, ob W. in seinem weitgespannten Adressatenkreis auf Verständnis stößt. Ohne Zweifel gelingt es ihm, die in Amerika lebendigen Religionen bzw. religiösen Traditionen (es fehlen – einzuordnen etwa bei den Fundamentalisten – jene pseudo-religiösen Gruppen, die, finanziert durch amerikanisches Kapital, vor allem in Lateinamerika den „american way of life" predigen und die Bibelarbeit als politisches Instrumentarium mißbrauchen [Summer Institute of Linguistics, New Tribes Mission, World Vision u. a.]) insbesondere eben hinsichtlich ihrer Geschichte in Amerika vorzustellen, freilich in unterschiedlicher Intensität. Insofern ist einem Rezensenten des Buches, W. H. Capps von der Univ. of California in Santa Barbara, dessen Begeisterung werbewirksam die Umschlagrückseite ziert, zuzustimmen, daß das Buch „invites . . . to explore anew America's vast religious landscape". Daß es aber helfe, die eigene religiöse Identität zu finden, entspricht eher dem für Amerika typischen Befund, demzufolge Religion zwar ein Bedürfnis ist, das aber wie andere Bedürfnisse auch in einer Art Warenhaus (oder via Bildschirm) befriedigt werden kann, was dazu geführt hat, daß viele Amerikaner sich aus dem Überangebot ein ihnen gemäßes Glaubensgebäude konstruieren, das sie außerhalb bestehender religiöser Gemeinschaften leben läßt oder zur Gründung neuer führt.

Bonn Norbert M. Borengässer

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Bücher und Zeitschriften bearbeitet von Martin Jahndel und Klaus-Manfred Henze

Kirchengeschichte

Allgemeines

Mönchtum, Orden, Klöster. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein Lexikon, hg. v. Georg Schwaiger. – München: C. H. Beck 1993. 482 S., geb DM 39,80 ISBN: 3-406-37314 3

RBén 103, 1993: S. 289–306: Halewyck, J. Cl.: La version latine du Livre d'Esther dans le ›Monacensis‹ 6239 (*suite et fin*); S. 307–338: Dolbeau, F.: Sermones inédits de saint Augustin prêchés en 397 (4e série) (*à suivre*); S. 339–365: Verstrepen, J.-L.: Origines et instauration des Quatre-Temps à Rome; S. 366–379: Breen, A.: An Apocryphal Tradition in Pseudo-Jerome, Commentarius in Marcum; S. 380–413: Conner, P. W.: Sources Studies. The Old English *Guthlac A'* and the English Benedictine Reformation; S. 414–444: Cauwe, M.: La Bible d'Étienne Harding; S. 445–481: Leclercq, J. †: La ›paternité‹ de S. Bernard et les débuts de l'Ordre cistercien; S. 482–531: Wright, N.: ›Industriae Testimonium‹: William of Malmesbury and Latin Poetry revisited

Cristianesimo nella storia 14, 1993, S. 1–12: Mariaux, P. A.: Images According to Gregory the Great and the Issue of Missionary Art; S. 13–32: Lusini, G.: Christianity and Monastic Life in Ethiopia: the Case of Eustatians; S. 33–68: Ganzer, K.: Aspects of Catholic Reform Movements in the XVIth Century; S. 69–98: Menozzi, D.: The Organisation of the Indian Church during Napoleon's Age; S. 99–124: Jossua, J. P.: Le Saulchoir: a Theological Community in its History

Das Bistum Augsburg 1: Die Benediktinerabtei Benediktbeuern. Im Auftrage des Max-Planck-Instituts für Geschichte bearbeitet von Josef Hemmerle. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1991. XVII, 768 S. (Germania Sacra. Neue Folge, 28), Ln DM 328,00 ISBN: 3-11-012927-2

Hohmann, Joachim S.: Der Zölibat. Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen Gesetzes. Mit einem Anhang wichtiger kirchlicher Quellentexte. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 413 S., kart DM 98,00 ISBN: 3-631-45635-2

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte, Bd 12, hg. v. Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart. – Sigmaringen: Jan Thorbecke 1993. 376 S., kart DM 44,00 / öS 350,00 / sFr 44,00 ISBN: 3-7995-6362-8: S. 11–34: Kustermann, Abraham Peter: Die erste Generation der „Katholischen Tübinger Schule" zwischen Revolution und Restauration; S. 35–56: Schilson, Arno: Erneuerung aus dem Geist der Restauration. Ein Blick auf den Ursprung der Liturgischen Bewegung bei Prosper Guéranger; S. 57–67: Reinhardt, Rudolf: Johann Sebastian Drey und das Limburger Rituale von 1838. Neue Quellen; S. 69–93: Rief, Josef: Die Idee des guten Rituale. Johann Sebastian Dreys dogmatische Theologie als Grundlegung der Liturgie; S. 95–112: Reinhardt, Rudolf: Martin Joseph Mack (1805–1885). Theologieprofessor – Universitätsrektor – Dorfpfarrer; S. 113–120: Reinhardt, Rudolf: Moritz Aberle nach Würzburg? Ein Beitrag zum theologischen Profil der „Tübinger Schule"; S. 121–130: Hösler, Matthäus: Josephus a Virgine Maria O.Carm., ein unbekannter Barockprediger. Sein Leben und Predigtwerk; S. 131–143: Schmid, Dankwart: Das Rottweiler Jesuitenkolleg (1652–1671; 1692–1773). Ein Beispiel für Geschichte, Schicksal und Ende eines Kollegs im schwäbischen Raum; S. 145–168: Seibert, Hubertus: Leben nach der Benediktsregel. Zu den Benediktinerbänden der Helvetia Sacra; S. 169–173: Reinhardt, Rudolf: Zur Schulpolitik Karl Theodor von Dalbergs. Zugleich ein Beitrag zu seiner Bibliographie; S. 175–245: Wolf, Hubert: ‚Damals noch jung, frei und lebensfroh, jetzt viel geplagt und voller Sorgen.' Die Korrespondenz Carl Joseph von Hefeles mit Albert Graf von Rechberg; S. 257–260: Rentschler, Elke: Bibliographie Martin Joseph Mack (1805–1885); S. 261–270: Bronner, Birgit: Franz Xaver Linsenmann (1835–1898). Verzeichnis seiner gedruckten Schriften; S. 271–272: Rödel, Volker: Neue Möglichkeiten zur Erforschung des Katholizismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts

The Relationship between Neoplatonism and Christianity. Ed. by Thomas Finan and Vincent Twomey. With a Foreword by John J. O'Meara. – Dublin: Four Courts Press 1993. viii, 170 S., geb 25.00 ISBN 1-85182-090-6: S. 7–26: Dillon, John: Origen and Plotinus: The Platonic Influence on Early Christianity; S. 27–53: Moran, Dermot: Origen and Eriugena: Aspects of Christian Gnosis; S. 55–78: O'Rourke, Fran: Being and Non-Being in the Pseudo-Dionysius; S. 79–99: Carabine, Deirdre: Gregory of Nyssa on the Incomprehensibility of God; S. 101–125: O'Loughlin, Thomas: The *Libri Philosophorum* and Augustine's Conversions; S. 127–140: Cassidy, Eoin: The Recovery of the Classical Ideal of Friendship in Augustine's Portrayal of *Caritas*; S. 141–154: Finan, Thomas: Modes of Vision in St. Augustine: *De Genesi ad litteram* XII; S. 155–170: McEvoy, James J.: Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discernment?

Alte Kirchengeschichte

Wolfram: Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der alten Kirche bis Eusebius. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 702 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 58), geb DM 198,00 ISBN: 3-525-55166-5 (Heidelberg, Univ., Habil.-Schr., 1991/92)

Eckert, Günter: Orator Christianus. Untersuchungen zur Argumentationskunst in Tertullians Apologeticum. – Stuttgart: Franz Steiner 1993. 278 S. (Palingenesia, 46), kart DM 98,00 ISBN: 3-515-06392-7 (Saarbrücken, Univ., Diss., 1992)

Strutwolf, Holger: Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 405 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 56), geb DM 130,00 ISBN: 3-525-55164-9 (Heidelberg, Univ., Diss., 1991)

Witte, Bernd: Die Schrift des Origenes „Über das Passa". Textausgabe und Kommentar. – Altenberge: Oros 1993. II, 247 S. (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 4), kart DM 65,80 ISBN: 3-89375-089-4 (Berlin, Univ., Diss., 1989/90)

Witte, Bernd: Das Ophitendiagramm nach Origenes' Contra Celsum VI 22–38. – Altenberge: Oros 1993. 163 S. (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 6), kart DM 45,80 ISBN: 3-89375-090-8

Adolph, Anneliese: Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprian. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 263 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie, 460), kart DM 74,00 ISBN: 3-631-44895-3 (Tübingen, Univ., Diss., 1991)

Aubineau, M. / Leroy, Fr. J.: Homélie grecque inédite attribuée à Éphrem: «Lorsque les mages se présentèrent à Jérusalem» (BHG 1912M, CPG 4107) – Orph NS 14, 1993, S. 41–75

Dassmann, Ernst: Augustinus – Heiliger und Kirchenlehrer. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1993. 185 S., kart DM 29,80 ISBN: 3-17-012468-4

Soennecken, Silvia: Misogynie oder Philogynie? Philologisch-theologische Untersuchungen zum Wortfeld Frau bei Augustinus. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 193 S. (Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie, 13), kart DM 59,00 ISBN: 3-631-46069-4 (Gießen, Univ., Diss., 1992)

Gregor von Nyssa: Contra Eunomium I,1–146. Eingeleitet, übers. u. komm. von Jürgen-André Röder. – Frankfurt: Peter Lang 1993. XI, 312 S. (Patrolo-

gia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter, 2), kart DM 89,00 ISBN: 3-631-46077-5 (Mainz, Univ., Diss., 1992)

Petersen-Szemerédy, Griet: Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike. Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 239 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 54), geb DM 68,00 ISBN: 3-525-55162-2 (Erlangen, Nürnberg, Univ., Diss., 1990)

Brunert, Maria-Elisabeth: Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts. – Münster: Aschendorff 1994. XLVIII, 465 S. (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums, 42), kart DM 118,00 ISBN: 3-402-03977-X (Bonn, Univ., Diss., 1989)

Mittelalter

Schwarz, Heinz Wilhelm: Der Schutz des Kindes im Recht des frühen Mittelalters. Eine Untersuchung über Tötung, Mißbrauch, Freiheitsbeeinträchtigung, Gefährdung und Eigentumsverletzung anhand von Rechtsquellen des 5. bis 9. Jahrhunderts. – Siegburg: Franz Schmitt 1993. XXXIX, 237 S. (Bonner Historische Forschungen, 56), kart DM 78,00 ISBN: 3-87710-203-4 (Bonn, Univ., Diss., 1990)

Hage, Wolfgang: Das Christentum im frühen Mittelalter (476–1054). Vom Ende des weströmischen Reiches bis zum west-östlichen Schisma. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 192 S., 11 Karten (Zugänge zur Kirchengeschichte, 4), kart DM 24,80 ISBN: 3-525-33590-3

Laudage, Johannes: Gregorianische Reform und Investiturstreit. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993. VI, 195 S. (Erträge der Forschung, 282), kart DM 42,00 ISBN: 3-543-08566-3

Die Kartäuser und ihre Welt – Kontakte und gegenseitige Einflüsse, Bd 1, hg. v. James Hogg. – Salzburg: Institut f. Anglistik u. Amerikanistik 1993. 408 S. (Analecta Cartusiana, 62) ISBN: 3-7052-0619-2: S. 7–17: Gioia, Guiseppe: Maestro Bruno, il „mondo" e l'uomo contemporaneo; S. 18–25: Leo, Pietro de: Il monasterio di S. Stefano del Bosco e la comunità di Spadola; S. 26–43: Cowdrey, H. E. J.: The Carthusians and their Contemporary World; S. 44–65: Clark, J. P. H.: The *Cloud of Unknowing* and the Contemplative Life; S. 66–99: Martin, Dennis: „The Honeymoon Was Over": Carthusians Between Aristocracy and Bourgeoisie; S. 100–139: McGuire, Brian Patrick: Loving the Holy Order: Jean Gerson and the Carthusians; S. 140–159: Dijk, Rudolf Th. M. van: Geert Grote und die Volkssprache bei Kartäusern; S. 160–170: Blevec, Daniel le: Le Chartreux de Villeneuve-les-Avignon et leurs Bienfaiteurs; S. 171–188: Ward, Laviece: Authors and Authority: The Influence of Jean Gerson, and the „Devotio Moderna" on the *Fasciculus Temporum* of Werner Rolevinck; S. 189–226: Beutler, Werner: Weltabgeschieden und weltzugewandt zugleich: Die Kölner Kartause St. Barbara im 15. und 16. Jahrhundert; S. 227–243: Goder, Harald: Ackerbau und Viehzucht in der Stadt Köln. Der Fall des Priors Gregorius Meyer (1600–1605); S. 244–256: Bertrand, Regis: Les Chartreux d'Aix et Marseille et leur entourage aux XVIIe et XVIIIe siecles; S. 257–280: Klos, Friederike: „Ichno Topographica Idea Carthusiae Vallis Omnium Sanctorum in Mavrbach 1675"; S. 281–289: Witkowski, Raphael: The Bibliography in the Former Charterhouse in Zips (Spisz); S. 290–299: Witkowski, Raphael: Bibliography of the Charterhouse in Kartuzy (German Karthaus) in the Vicinity of Gdansk (German Danzig); S. 300–350: Hogg, James: Cristina de Arteaga and Dom Edmund Gurdon; S. 351–363: Peter, Ruedi: Meine Beziehungen und Erfahrungen mit den Kartäusern

Die Kartäuser und ihre Welt. Kontakte und gegenseitige Einflüsse, Bd 3, hg. v. James Hogg. – Salzburg / Lewinston NY: Institut für Anglistik und Amerikanistik / Edwin Mellen Press 1993. 254 S. (Analecta Cartusiana, 62) ISBN: 3-7052-0620-6: S. 5–41: Hogg, James: Antonio Calla'; S. 42–117: Leoncini, Giovanni: Iconografia della vita di San Bruno nelle incisioni del XVI e del XVII seculo; S. 118–212: Beutler, Werner: Die beiden Brunozyklen der Kölner Kartause St. Barbara; S. 213–234: Grauwe, Jan de: Une carte de visite des moniales de Sainte-Anne de 1693; S. 235–254: Hogg, James: A Visit to the Parisot „Carthusians" in the Easter Week of 1993

Haverkamp, Alfred: Aufbruch und Gestaltung. Deutschland 1056–1273. – München: C. H. Beck 1993. (2., vollständig überarb. Aufl.) 411 S. (Die Neue Deutsche Geschichte, 2), kart DM 38,00 ISBN: 3-406-37755-6

Wendelborn, Gert: Bernhard von Clairvaux. Ein großer Zisterzienser in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 238 S., kart DM 59,00 ISBN: 3-631-45557-7

Anonymus, Tractatus adversus Judaeum (1122), hg. v. Wolfgang Bunte. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 192 S. (Judentum und Umwelt, 40), kart DM 59,00 ISBN: 3-631-45826-6

Liessem, Franz J.: Irische Legende. Mysterien, Mythen, Metamorphosen. – Frankfurt: Peter Lang 1992. 350 S., kart DM 89,00 ISBN: 3-631-44385-4

Bonaventura: De triplici via: lateinisch/deutsch. Über den dreifachen Weg. – Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York: Herder 1993. 229 S. (Fontes Christiani, 14), kart DM 28,00 ISBN: 3-451-22118-7

Hödl, Ludwig: Der Begriff der göttlichen Unendlichkeit in der Summa des Heinrich von Gent († 1293) – MM 22, 1994, S. 548–568

Tanz, Sabine / Werner, Ernst: Spätmittelalterliche Laienmentalitäten im Spiegel von Visionen, Offenbarungen und Prophezeiungen. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 303 S. (Beiträge zur Mentalitätsgeschichte, 1), kart DM 84,00 ISBN: 3-631-44099-5

Seuse, Heinrich: Das Buch der Wahrheit. Mittelhochdeutsch – Deutsch. Kritisch hg. v. Loris Sturlese / Rüdiger Blumrich. Mit einer Einleitung von Loris Sturlese. Übersetzt von Rüdiger Blumrich. – Hamburg: Felix Meiner 1993. LXXVII, 90 S. (Philosophische Bibliothek, 458), geb DM 48,00 ISBN: 3-7873-1140-8

Studies in St. Birgitta and the Brigittine Order, Vol 1. Ed. by James Hogg. – Salzburg / Lewinston NY: Inst. f. Anglistik u. Amerikanistik / Edwin Mellen Press 1993. 305 S. (Analecta Cartusiana 35/19, Spiritualität heute und gestern, 19) ISBN: 3-7052-0631-1: S. 7–28: Sr. Patricia O.SS.S: Birgitta Birgersdotter; S. 29–48: France, James: Bridget Gathers Cistercian Flowers; S. 65–84: Fröjmark, Anders: The Miracles of St. Bridget and her Daughter St. Katherine; S. 85–90: Halborg, John E.: A Possible Gestation of Bridget's Vision of the Nativity; S. 91–107: Sr. Patricia O.SS.S: Karin Ulfsdotter; S. 108–128: Sahlin, Claire L.: „A Marvelous and Great Exultation of the Heart": Mystical Pregnancy and Marian Devotion in Bridget of Sweden's *Revelation*; S. 129–141: Gill, Penny: The Judgment of the King; S. 142–179: Voaden, Rosalynn: The Middle English *Epistola Solitarii ad Reges* of Alfonso of Jean: an Edition of the Text in British Library. Ms. Cotton Julius F ii.; S. 180–191: Morris, Bridget: Swedish Foreign Policy of the 1340s in the Balance: an Interpretation of Book IV Chapter 2 of Bridget's *Revelations*; S. 192–208: Nyberg, Tore S.: The Thirteen Apostles in the Spiritual World of St. Bridget; S. 209–233: Ellis, Roger: The Divine Message and its Human Agents; St. Birgitta and her Editors; S. 234–262: Hogg, James: St. Birgitta's *Revelations* Reduced to a Book of Pious Instruction; S. 263–275: Johnston, F. R.: English Defenders of St. Bridget; S. 276–295: Pezzini, Domenico: The Meditacion of Oure Lordis Passyon‹ and Other Bridgettine Texts in Ms. Lambeth 432; S. 296–305: Klockars, Birgit: S. Birgitta and Mysticism

Die Historienbibel des Johannes von Udine (Ms 1000 Vad). ausgew. und bearb. v. Renate Frohne. – Frankfurt: Peter Lang 1992. 216 S., kart DM 68,00 ISBN: 3-261-04557-4

Scriptores Sacri Ordinis Cartusiensis Dom Stanislas Autore, Vol 4: Joannes Aldendorff – Jacobus Vateau. Ed. by James Hogg. – Salzburg / Lewinston NY: Inst. f. Anglistik u. Amerikanistik / Edwin Mellen Press 1993. 159 S. ISBN: 3-7052-0634-6

Le Mystère de la Résurrection. Angers (1456) Tome I/II. Edition critique par Pierre Servet. – Genève: Droz Librairie 1993. 1004 S. (Textes Littéraires Français, 435)

Reformation und Neuzeit

Peters, Christian: Johann Eberlin von Günzburg (ca. 1465–1533. Franziskanischer Reformer, Humanist und konservativer Reformator. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1994. 392 S. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 60), geb DM 178,00 ISBN: 3-579-01686-5

Neidiger, Bernhard: Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen. Konkurrierende Reformansätze in der württembergischen Kirchenpolitik am Ausgang des Mittelalters. – Stuttgart: Klett-Cotta 1993. 180 S. (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart, 58) ISBN: 3-608-91619-9

Gause, Ute: Paracelsus (1493–1541). Genese und Entfaltung seiner frühen Theologie – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. XI, 199 S. (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe, 4), geb DM 148,00 ISBN: 3-16-146090-1 (Münster, Univ., Diss., 1991/92)

König, Hans-Joachim: Entdeckung und Eroberung Amerikas. Motive – Abfolge – Rechtfertigung. – Frühneuzeit-Info 4, 1993, hg. vom Institut für die Erforschung der Frühen Neuzeit, S. 125–136

Herbstrith, Waltraud: Teresa von Avila. Lebensweg und Botschaft. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt 1993. 199 S. ISBN: 3-87996-295-2

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Heft 5: Der Südwesten, hg. v. Anton Schindling / Walter Ziegler. – Münster: Aschendorff 1993. 323 S., 14 Karten (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 53), kart DM 39,80 ISBN: 3-402-02974-X: S. 8–49: Schindling, Anton / Ziegler, Walter: Kurpfalz, Rheinische Pfalz und Oberpfalz; S. 50–71: Molitor, Hansgeorg: Kurtrier; S. 72–95: Rapp, Francis: Straßburg, Hochstift und Freie Reichsstadt; S. 96–122: Châtellier, Louis: Lothringen, Metz, Toul, Verdun; S. 124–166: Press, Volker: Baden und badische Kondominate; S. 168–192: Ehmer, Hermann: Württemberg; S. 194–212: Enderle, Wilfried: Ulm und die evangelischen Reichsstädte im Südwesten; S. 214–230: Enderle, Wilfried: Rottweil und die katholischen Reichsstädte im Südwesten; S. 232–254: Reden-Dohna, Armgard v.: Weingarten und die schwäbischen Reichsklöster; S. 256–277: Stievermann, Dieter: Österreichische Vorlande; S. 278–323: Berner, Hans / Gäbler, Ulrich / Guggisberg, Rudolf: Schweiz

V.D.M.I.Æ. Gottes Wort bleibt in Ewigkeit. 450 Jahre Reformation in Osnabrück, hg. v. Karl Georg Kaster / Gerd Steinwascher. – Bramsche: Rasch 1993. 656 S. (Osnabrücker Kulturdenkmäler – Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte der Stadt Osnabrück, 6), kart DM 50,00 ISBN: 3-922469-78-7: S. 29–38: Steinwascher, Gerd: Stadt und Hochstift Osnabrück zu Beginn der frühen Neuzeit; S. 39–67: Sinner, Emilie: Kirche und Frömmigkeit vor der Reformation; S. 69–90: Weber, Ulrich: Sprache in Osnabrück zur Zeit der Reformation; S. 102–107: Moeller, Bernd: Die öffentliche Disputation des Predigers Dietrich Buthmann 1532 [mit Quelle:] *Die 44 Thesen des Dietrich Buthmann. 1532*; S. 109–125: Ehbrecht, Wilfried: Der Oberg-Aufruhr von 1525 – Zu antikirchlichen Tendenzen in den

Stadtkonflikten Osnabrücks zwischen Mittelalter und Neuzeit [mit Quelle:] *Beschwerdeartikel der Gildemeister der Stadt Osnabrück. 1525*; S. 127–142: LAUBACH, Ernst: Osnabrücks Berührung mit der Täuferbewegung, der „Radikalen Reformation"; S. 143–154: MAGER, Inge: Die Rolle der Frauen in der Reformation; S. 155–191: HAUSCHILD, Wolf-Dieter: Von der reformatorischen Bewegung zur evangelischen Kirche: Die Einführung der Kirchenordnung in Osnabrück 1543 [mit Quelle:] *Christlicke Kercken Ordenungh. Der Statt Ossenbrügge, Dorch M. Hermannum Bonnum Verfatet. Gedrücket Jm Jahr 1543*; S. 193–200: BÖLSKER-SCHLICHT, Franz: Die Reformation in Quakenbrück [mit Quelle:] *Verordnung von Burgmännern und Rat zu Quakenbrück zur Einführung der Kirchenordnung des Hermann Bonnus. [1543]*; S. 201–215: STEINWASCHER, Gerd: Reformation und Gegenreformation im Niederstift Münster [mit Quelle:] *Kerckenordnunge vor de landkercken des stifts Osenbrugge. [1543]*; S. 217–239: SEEGRÜN, Wolfgang: Die Ordensinstitute der Diözese Osnabrück in Erneuerung, Reformation und katholischer Konfession [mit Quelle:] *Ordinatio Magistri Hermanni Bonni. Exercitium quotidianum in sacris scripturis et psalmis contandis pro ecclesiis collegatis, ubi praedicatur evangelium, als dar is Quakenbrugge und anders mer. Anno 1543*; S. 241–250: PETTKE, Sabine: Hermann Bonnus – ein Reformator der zweiten Generation; S. 251–266: STRATENWERTH, Heide: Das Interim – der Solmssche Vertrag; S. 267–283: MOELLER, Bernd: *Van den predicanten und eren arbeyde* – Die Neugestaltung des kirchlichen Amtes; S. 293–302: KRÜGER, Friedhelm: *Ordenung der Evangelischen Missen, de to Ossenbrugge in den Kerspels geholden worden* – Die neue Ordnung des Gottesdienstes; S. 303–312: BECKER, Rolf: *Van der Döpe* – Das neue Ritual der deutschen Taufe; S. 313–325: MEINZ, Manfred: *Dadt sacramente schal in beider gestalt uhtgedelet werden nach dem befehle Christi* – Die liturgischen Gefäße nach der Reformation; S. 327–347: SAVVIDIS, Petra: *Van den festen und virdagen* – Die reformatorische Umgestaltung des Kirchenjahres; S. 349–364: SAVVIDIS, Petra: *Van den Ceremonien* – Die musikalische Gestaltung der Gottesdienste in der Reformationszeit: Kirchenlied und liturgischer Gesang; S. 365–391: KARRENBROCK, Reinhard: Bau und Ausstattung evangelischer Kirchen im Hochstift Osnabrück; S. 395–412: QUECKENSTEDT, Hermann: *Van den doden to halten* – Begräbnis und Totengedenken; S. 413–438: BERGER, Eva: *Van ehesaken, wertschoppen und tohopegeven* – Veränderungen von Hochzeit und Ehe am Übergang zur Neuzeit [mit Quelle:] *Revidirte und verbesserte Ordnung ... Wie es hinfüro bey Ehelichen versprechnussen, Zuthetigungen, Hochzeiten ... gehalten werden solle. Publicirt ... im Jahre 1618*; S. 439–446: BRECHT, Martin: *Und dit ist die rechte Christliche Ban* – Das Problem der Sittenzucht; S. 447–163: SCHUBERT, Ernst: *Van dem gemenen Kasten vor de Armen* – Die Antwort der Osnabrücker Kirchenordnung auf das Armutsproblem des 16. Jahrhunderts [mit Quelle:] *Armenordnung der Stadt Osnabrück. 1587 (1573?)*; S. 465–486: SEEBASS, Gottfried: Lehre und Seelsorge in der Reformation; S. 487–498: FIEGERT, Monika: *Van den scholen und scholmesteren* – Die Erweiterung des mittelalterlichen Schulwesens in Osnabrück durch die Reformation; S. 499–525: PETERS, Christian: *Van dem superintendenten* – Die Ausbildung des lutherischen Bekenntnisses; S. 531–540: BEHR, Hans-Joachim: Die Haltung der Osnabrücker Ritterschaft zur Reformation; S. 541–552: HEUVEL, Christine v. d.: Der Ausbau der Territorialherrschaft im konfessionellen Zeitalter; S. 553–570: SPECHTER, Olaf: Vom mittelalterlichen Patriziat zum neuzeitlichen Honoratiorentum – Neue Formen der Elitebildung im 16. Jahrhundert; S. 571–586: SCHORMANN, Gerhard: Die Hexenprozesse in den 1580er und 1630er Jahren; S. 587–602: JÜRGENSMEIER, Friedhelm: Konfessionelle Weichenstellung für das Bistum Osnabrück in den Jahren 1623 und 1625; S. 603–621: LANGER, Herbert: Schweden als Bewahrer des Erbes der Reformation [mit Quelle:] *Christliche kirchen regulen des fürstenthums Oßnabr(ück) ... auf gnädigen befehl des hochgebohrenen herrn ... Gustav Gustavson ... verfertiget. 1634*; S. 623–644: SCHINDLING, Anton: Der Westfälische Frieden 1648: Die Regelung im konfessionellen Nebeneinander

Nordiskt Forum För Studiet av Luther och Luthersk Teologi 1. Referate des ersten Forums für das Studium von Luther und lutherischer Theologie in Helsinki 21.–24. 11. 1991, hg. v. Tuomo Mannermaa mit Petri Järveläinen / Kari Kopperi. – Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1993. 103 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 28) ISBN 951-9047-31-X: S. 7–23: KJELDGAARD-PEDDERSEN, Steffen: Der finnische Beitrag zur heutigen Lutherforschung; S. 24–36: SÖDERLUND, Rune: Motivforschung und Lutherforschung; S. 37–53: MANNERMAA, Tuomo: Theologische Ontologie bei Luther?; S. 54–66: GRANE, Leif: Johann Reuchlin – Erasmus von Rotterdam – Martin Luther. Verschiedene Ziele und gemeinsame Feinde; S. 67–103: KOPPERI, Kari: Luthers Theologische Zielsetzung in den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation

Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers. Referate der Fachtagung des Instituts für Systematische Theologie der Universität Helsinki in Zusammenarbeit mit der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki, hg. v. Anja Ghiselli, Kari Kopperi, Rainer Vinke. – Helsinki / Erlangen: Luther-Agricola-Gesellschaft / Martin-Luther-Verlag 1993. 185 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 31) ISBN: 3-87513-088-X: S. 9–27: MANNERMAA, Tuomo: Hat Luther eine trinitarische Ontologie?; S. 28–34: RADLER, Aleksander: Theologische Ontologie und reale Partizipation an Gott in der frühen Theologie Luthers; S. 35–69: PEURA, Simo: Wort, Sakrament und Sein Gottes; S. 70–93: BEUTEL, Albrecht: Antwort und Wort; S. 94–113: BAYER, Oswald: Luthers Verständnis des Seins Jesu Christi im Glauben; S. 114–141: RAUNIO, Antti: Sein und Leben Jesu Christi im Glauben bei Luther; S. 142–154: JØRGENSEN, Theodor: Wort und Bild bei Luther; S. 155–166: MARTIKAINEN, Jouko: Bild und Sein Gottes in der Theologie Luthers; S. 167–182: SAARINEN, Risto: Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung

BUCHHOLZ, Armin: Schrift Gottes im Lehrstreit. Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung in seinen drei großen Lehrstreitigkeiten der Jahre 1521–28. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 275 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 487), kart DM 79,00 ISBN: 3-631-46389-8 (Hamburg, Univ., Diss., 1993)

BAUMANN, Eduard, H. L.: Thomas More und der Konsens. Eine theologiegeschichtliche Analyse der „Responsio ad Lutherum" von 1523. – Paderborn, München, Wien Zürich: Ferdinand Schöningh 1993. 336 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, 46), kart DM 48,00 ISBN: 3-506-70196-7 (Regensburg, Univ., Diss., 1990)

CZERNIN, Ursula: Gattinara und die Italienpolitik Karls V. Grundlagen, Entwicklung und Scheitern eines politischen Programmes. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 245 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 559), kart DM 63,00 ISBN: 3-631-44315-3

DENIS, Philippe / ROTT, Jean: Jean Morély (ca. 1524 – ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église. Avant-propos de Bernard Roussel. – Genève: Librairie Droz 1993. 405 S. (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 278)

WILHELMSEN, Elisabeth: Knowledge and Symbolization in Saint John of the Cross. – Frankfurt: Peter Lang 1993. (2., korr. u. überarb. Aufl.) XX, 287 S. (European University Studies, Series 24, Ibero-Romance Languages and Literature, 41), kart DM 89,00 ISBN: 3-631-43153-8

Vatikanische Dokumente zur Geschichte der Reformation und der Katholischen Erneuerung in Westfalen. Die Korrespondenz geistlicher und weltlicher Landesherren Westfalens mit dem Heiligen Stuhl 1547–1683, bearb. v. Alois Schröer. – Münster: Aschendorff 1993. XLIII, 477 S., Leinen DM 98,00 ISBN: 3-402-03986-9

HÄNISCH, Ulrike Dorothea: „Confessio Augustana triumphans." Funktionen der Publizistik zum Confessio Augustana-Jubiläum 1630 (Zeitung, Flugblatt, Flugschrift). – Frankfurt: Peter Lang 1993. 365 S. (Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung, 35), kart DM 89,00 ISBN: 3-631-45586-0 (München, Univ., Diss., 1992)

WEYER, Stefan: Die Cambrigde Platonists. Religion und Freiheit in England im 17. Jahrhundert – Frankfurt: Peter Lang 1993. 181 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 540), kart DM 59,00 ISBN: 3-631-45684-0 (Trier, Univ., Diss., 1991)

Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland, hg. v. Harm Klueting in Zusammenarbeit mit Norbert Hinske und Karl Hengst. – Hamburg: Felix Meiner 1993. VIII, 443 S. (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 15), geb DM 138,00 ISBN: 3-7873-1107-6: S. 1–35: KLUETING, Harm: „Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht." Zum Thema *Katholische Aufklärung* Oder: Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Eine Einleitung; S. 36–39: HINSKE, Norbert: „Katholische Aufklärung Aufklärung im katholischen Deutschland?"; S. 40–53: MAIER, Hans: Die Katholiken und die Aufklärung. Ein Gang durch die Forschungsgeschichte; S. 54–66: SCHÄFER, Philipp: Die Grundlagen der Aufklärung in katholischen Beurteilungen der Aufklärung; S. 67–103: BIANCO, Bruno: Wolffianismus und katholische Aufklärung. Storchenaus' Lehre vom Menschen; S. 104–118: RAAB, Heribert †: Die „katholische Ideenrevolution" des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch der Geschichte in die Kanonistik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongreß; S. 119–141: KRAUS, Andreas: Probleme der bayerischen Staatskirchenpolitik 1750–1800; S. 142–162: HAMMERSTEIN, Notker: Was heißt Aufklärung in katholischen Universitäten Deutschlands?; S. 163–191: TRAUTH, Michael: „Status pristinus" und „nova medendi ratio". Lagerungsbedingungen, Verlauf und Grenzen der Reformen an der Medizinischen Fakultät Trier im 18. Jahrhundert; S. 192–207: JÄGER, Hans-Wolf: Mönchskritik und Klostersatire in der deutschen Spätaufklärung; S. 208–224: HEILINGSETZER, Georg: Die Benediktiner im 18. Jahrhundert. Wissenschaft und Gelehrsamkeit im süddeutsch-österreichischen Raum; S. 225–245: MÜLLER, Winfried: Der Jesuitenorden und die Aufklärung im süddeutsch-österreichischen Raum; S. 246–259: KOVÁCS, Elisabeth: Katholische Aufklärung und Josephinismus. Neue Forschungen und Fragestellungen; S. 260–270: BAUER, Roger: Katholisches in der josephinischen Literatur; S. 271–301: HAEFS, Wilhelm: „Praktisches Christentum." Reformkatholizismus in den Schriften des altbayerischen Aufklärers Lorenz Westenrieder; S. 302–318: JÜRGENSMEIER, Friedhelm: Kurmainzer Reformpolitik in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts; S. 319–334: HANSCHMIDT, Alwin: Aufgeklärte Reformen im Fürstbistum Münster unter besonderer Berücksichtigung des Bildungswesens; S. 335–345: OER, Rundolfine F. v.: Franz Wilhelm von Spiegel zum Desenberg und die Aufklärung in den Territorien des Kurfürsten von Köln; S. 346–368: HAMMERMAYER, Ludwig: Das Erzstift Salzburg, ein Zentrum der Spätaufklärung im katholischen Deutschland (ca. 1780–1803); S. 369–409: CHRIST, Günter: Das Hochstift Bamberg und die Aufklärung

ARNOLDI, Udo: Pro Iudaeis. Die Gutachten der hallischen Theologen im 18. Jahrhundert zu Fragen der Judentoleranz. – Berlin: Inst. Kirche und Judentum 1993. 286 S. (Studien zu Kirche und Israel, 14), geb DM 26,80 ISBN: 3-923095-65-1 (Bochum, Univ., Diss., 1991)

SIEBEN, Hermann: Die Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert. – Paderborn, München, Wien, Zürich: F. Schöningh 1993. XX, 432 S.

(Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen), geb DM 128,00 ISBN: 3-506-74725-8

Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, Bd III: Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke, hg. v. Erwin Gatz. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 317 S., geb DM 58,00 ISBN: 3-451-23227-8: S. 19–36: Gatz, Erwin / Ullrich, Lothar: Grundsätzliches zur Minderheitensituation der katholischen Christenheit; S. 39–142: Aschoff, Hans-Georg: Diaspora; S. 145–212: Raem, Heinz-Albert: Die ökumenische Bewegung; S. 215–305: Rivinius, Karl Josef: Die Entwicklung des Missionsgedankens und der Missionsträger

Schleiermachers Bibliothek. Bearbeitung des faksimilierten Rauchschen Auktionskatalogs und der Hauptbücher des Verlages G. Reimer. Besorgt von Günter Meckenstock. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1993. 349 S. (Schleiermacher-Archiv, 10), Ln DM 198,00 ISBN: 3-11-013619-8

Kaufmann, Michael OSB: Säkularisation, Desolation und Restauration in der Benediktinerabtei Metten (1803–1840). – Metten: Abtei-Verlag 1993. XIX, 487 S. (Entwicklungsgeschichte der Benediktinerabtei Metten, IV. Teil) ISBN: 3-9801820-8-8

Hübner, Wolfgang: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Bayern (1817–1850). Analyse und Interpretation der Akten und Protokolle der Freisinger Bischofskonferenz von 1850. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 759 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 40), kart DM 158,00 ISBN: 3-631-44871-6 (Regensburg, Univ., Diss., 1991)

Evertz, Wilfried: Seelsorge im Erzbistum Köln zwischen Aufklärung und Restauration 1825–1835. – Köln, Wien: Böhlau 1993. XII, 359 S. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, 20), geb DM 88,00 ISBN: 3-412-00593-2 (Diss.)

Newman, John Henry: Sermons 1824–1843. Vol. II: Sermons on Biblical History, Sin and Justification, the Christian Way of Life, and Biblical Theology. Ed. from previously unpublished manuscripts by Vincent Ferrer Blehl, SJ. – Oxford: Clarendon Press 1993. XX, 472 S., geb. 50,00 ISBN: 0-19-920401-2

Neueste Zeit

Hass, Otto: Hermann Strathmann. Christliches Denken und Handeln in bewegter Zeit. – Bamberg: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft Bamberg 1993. IV, 505 S., kart DM 27,00 ISBN: 3-927392-41-3 (Erlangen, Nürnberg, Univ., Diss., 1993)

Eber, Jochen: Einheit der Kirche als dogmatisches Problem bei Edmund Schlink. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 301 S. (Forschung zur systematischen und ökumenischen Theologie, 67), kart DM 88,00 ISBN: 3-525-56274-8 (Erlangen, Nürnberg, Univ., Diss., 1990)

Tillich, Paul: Frühe Predigten 1909 – 1918. Hg. und mit einer Einl. versehen v. Erdmann Sturm. – Berlin, New York: de Gruyter 1994. XVI, 694 (Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den gesammelten Werken von Paul Tillich, VII), geb DM 218,00 ISBN: 3-11-014083-7

Fundamentaltheologie

Küng, Hans: Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch, hg. v. Hermann Häring / Karl-Josef Kuschel. – München, Zürich: Piper 1993. 935 S. ISBN 3-492-03620-1: S. 65–86: Wohlmuth, Josef: Kirche aus konziliarer Tradition. Aspekte einer Fundamentalekklesiologie; S. 88–128: Pesch, Otto Hermann: Die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes. Unerledigte Probleme und zukünftige Perspektiven; S. 129–160: Greinacher, Norbert: Cui bono? Über Vergeblichkeit und Nutzen öffentlicher Erklärungen von Theologinnen und Theologen; S. 161–181: Hebblethwaite, Peter: Zwischen Luzern und Krakau. Europäischer Pluralismus und das Lehramt der Kirche; S. 182–191: Biedenkopf, Kurt: Mut zum Glauben. Gedanken über die Rolle der Kirchen für die Einheit Deutschlands; S. 193–210: Tracy, David: Wahrhaftigkeit in der katholischen Theologie; S. 211–233: Riplinger, Thomas: Eine katholische Denkform? Über Irrtum und Wahrheit in der katholischen Tradition; S. 234–249: Koch, Kurt: Katholizität und Ökumenizität. Kurzplädoyer für die Rehabilitierung eines Theologen; S. 250–269: Fraijó, Manuel: Exegese und Dogma. Eine notwendige Versöhnung; S. 270–295: Jeanrond, Werner G.: Die Rationalität des Glaubens. Zur theologischen Methodologie; S. 297–324: Fries, Heinrich: Theologie im Dienst der Ökumene. Katholische Perspektiven; S. 325–343: Vischer, Lukas: Theologie im Dienst der Ökumene. Evangelische Perspektiven; S. 344–363: Brosseder, Johannes: Konsens im Rechtfertigungsglauben ohne Konsens im Kirchenverständnis? Zur Bedeutung des Rechtfertigungsstreits heute; S. 364–386: Boff, Leonardo: Christentum mit authentischem Antlitz. Überlegungen zur Zukunft der Kirche in Lateinamerika; S. 387–400: Grosser, Alfred: Ethik und Politik in und für Europa heute; S. 401–415: Hole, Günter: „Freud und die Zukunft der Religion." Kritische Lektüre mit den Augen eines Psychiaters und Psychotherapeuten; S. 417–453: Kuschel, Karl-Josef: „Jesus Christus ist das entscheidende Kriterium." Die Aufhebung von Barth und Hegel in einer Christologie „von unten"; S. 454–477: Brewer, Kenneth W.: Die Einzigartigkeit Christi und die Herausforderung der pluralistischen Religionstheologie; S. 478–518: Häring, Hermann: Vertrauen als Widerstand gegen das Nichts. Zur Gottesfrage anhand von „Existiert Gott?"; S. 520–526: Küng, Hans: Meine Begegnungen mit dem Judentum; S. 527–529: Ben-Chorin, Schalom: Handbuch der Belehrung und Einführung; S. 530–532: Lapide, Pinchas: Kein vorgefaßtes christliches Denkschema; S. 533–540: Levinson, Nathan Peter: Wider den mörderischen Antijudaismus; S. 541–545: Küng, Hans: Antwort auf Nathan Peter Levinson; S. 546–554: Ehrlich, Ernst Ludwig: Die richtigen Fragen gestellt; S. 555–568: Küng, Hans: Antwort an Ernst Ludwig Ehrlich und andere Kritiker; S. 569–571: Middleburgh, Charles: Erstaunliche Vitalität des Judentums; S. 572–574: Friedlander, Albert H.: Ein Katholik über die Juden; S. 575–578: Bayfield, Anthony M.: Die Juden verstehen; S. 579–581: Küng, Hans: Antwort auf Albert H. Friedlander und Anthony M. Bayfield; S. 582–587: Bayfield, Anthony M. / Küng, Hans: Ein Briefwechsel; S. 589–606: Cobb, John B. Jr.: Interreligiöser Dialog, Weltethos und die Problematik des Humanum; S. 607–622: Moltmann-Wendel, Elisabeth: Religionsdialoge ohne Frauen? Frauen-Perspektiven in den abrahamitischen Religionen; S. 623–650: Abe, Masao: „Leuchtende Finsternis." Zum Verständnis von „letzter Wirklichkeit" in Buddhismus und Christentum; S. 651–661: Falaturi, Abdoldjavad: Christliche Theologie und westliches Islamverständnis; S. 663–673: Elshahed, Elsayed: Die Problematik des interreligiösen Dialogs aus islamischer Sicht; S. 675–690: Bowden, John: Dialog zwischen den Religionen? Anfragen aus Großbritannien; S. 691–705: Modras, Ronald: Eine Symbolfigur für das Konzil. Wirkungen in den Vereinigten Staaten von Amerika; S. 706–723: Moretto, Giovanni: Philosophie des Ökumenismus. Aspekte aus Italien; S. 724–735: Baumann, Urs: Kein Respekt vor „Gesslerhüten." Katholizität und demokratisches Selbstverständnis in der Schweiz; S. 736–746: Barabanow, Evgenij: „Christ sein" im Untergrund. Russische Erfahrungen; S. 747–756: Floss, Karel: Erfahrungen mit der Katholischen Tübinger Schule. Tschechische Perspektiven; S. 757–777: Bulányi, György: Treue zum jesuanischen Erbe. Wirkungen in Ungarn; S. 779–794: Brand, Paul / Häring, Hermann: Aggiornamento als wissenschaftliches Projekt. Über die Anfänge und Programmatik der Internationalen Zeitschrift für Theologie „CONCILIUM"; S. 795–809: Mott, Sir Nevill: Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit? Ein Physiker liest „Existiert Gott?"; S. 810–814: Schwab, Klaus: Wertewandel. Reflexionen eines Weltwirtschaftlers; S. 815–819: Hajek, Otto Herbert: Brief an Hans Küng; S. 820–824: Jens, Walter: Mein Freund Hans Küng; S. 825–829: Piper, Klaus: Was hat mich als Verleger zu Hans Küng geführt?; S. 831–915: Vollständige Bibliographie 1955–1993; S. 919–921: Küng, Hans: Stellungnahme zu Händen des Papstes vom 20. 12. 1979; S. 922–923: Rahner, Karl: Brief an den Papst vom 7. 12. 1981; S. 924–929: Greinacher, Norbert / Haag, Herbert: Appell an den Papst vom 24. 4. 1980

Rosenau, Hartmut: Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1993. X, 544 S. (TBT, 57), geb DM 212,00 ISBN: 3-11-013738-0 (Marburg, Univ., Habil-Schr., 1991)

Kruttschnitt, Elke: Ernst Bloch und das Christentum. Der geschichtliche Prozeß und der philosophische Begriff der „Religion des Exodus und des Reiches". – Mainz: Matthias-Grünewald 1993. 425 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 7), kart DM 52,00 ISBN: 3-7867-1722-2 (Tübingen, Univ., Diss., 1992)

Schank, Gerd: Dionysos gegen den Gekreuzigten. Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches „Ecce homo". – Frankfurt: Peter Lang 1993. 166 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie, 394), kart DM 47,00 ISBN: 3-906750-63-9

Dallmann, Hans-Ulrich: Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1994. 232 S., kart DM 79,00 ISBN: 3-17-012689-X (Heidelberg, Univ., Diss., 1988)

Rüegger, Heinz: Kirche als seelsorgliche Gemeinschaft. Dietrich Bonhoeffers Seelsorgeverständnis im Kontext seiner bruderschaftlichen Ekklesiologie. – Frankfurt: Peter Lang 1992. 302 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 469), kart DM 71,00 ISBN: 3-261-04591-4 (Heidelberg, Univ., Diss., 1990)

Conway, Eamonn: The anonymous Christian – a relativised Christianity? – Frankfurt: Peter Lang 1993. 189 S. (European University Studies, 23, Theology, 485), kart DM 59,00 ISBN: 3-631-46209-3 (Maynooth, Pontifical Univ., Diss., 1991)

Sopata, Marian: Zur Theologie des Todes. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 362 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 489), kart DM 89,00 ISBN: 3-631-46381-2 (Würzburg, Univ., Diss., 1993)

Niedballa, Thomas: Christliches Sprachspiel und religiöse Erfahrung – Wittgenstein und die Theologie. – Münster, Hamburg: Lit 1993. 281 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 3), kart DM 58,00 ISBN: 3-89473-661-5

Horvath, Tibor: Eternity and Eternal Life. Speculative Theology and Science in Discourse. – Waterloo (Ontario): Wilfrid Laurier University Press 1993. IX, 174 S., geb US$ 35,00 ISBN: 0-88920-224-9

Feministische Theologie im europäischen Kontext. Feminist Theology in a European Context. Théologie féministe dans un contexte européen. – Mainz / Kampen: M. Grünewald / Kok Pharos 1993. 255 S. (Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die Theologische Forschung von Frauen, 1), kart DM 39,00 ISBN: 3-7867-1724-9 / 90-390-0047-6: S. 11–37: Halkes, Catharina: Towards a History of Feminist Theology in Europe; S. 38–55: Schiele, Beatrix: Differenz und Solidarität von Frauen im europäischen Kontext; S. 56–67: Schottroff, Luise / Schroer, Silvia: Bibelauslegung und europäischer Kontext; S. 68–83: Grey, Mary / Opocenska, Jana: Upheavals and Change in Eastern Europe and its Reflection in Feminist Theology: a Dialogue; S. 84–94: Martinho Pereia, Teresa: 500 ans de colonisation en Amérique Latine vus d'une perspective européenne; S. 95–110: Osorio

Sierra, Rosa Adela: Kunaite – A Dream filled with Hope: A Latin American perspective; S. 111–128: Bechmann, Ulrike: „Unser Volk speisen und befreien" – Reflexionen zum Weltgebetstag der Frauen; S. 129–139: Hunt Overzee, Anne: I am My Relationships: a Personal Reflection on Creating Theology in a Multi-faith Context; S. 140–152: Markert-Wizisla, Christiane: Feministische Theologie aus der ehemaligen DDR – Tradition und Perspektive; S. 153–160: Gilligan, Ann Luise: „Finding a Voice Where They Found a Vision" – Feminist Theology and Spirituality in Ireland; S. 161–168: Gössmann, Elisabeth: Hildegard von Bingen; S. 169–175: Rudnick, Ursula: „Es kehrt auch niemand heil zu seinem Gott zurück" – Nelly Sachs und die Sprache der Sehnsucht

Dogmatik

Bayer, Oswald: Theologie. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. 547 S. (Handbuch Systematischer Theologie, 1), kart DM 128,00 ISBN: 3-579-04911-9

Zeindler, Matthias: Gott und das Schöne. Studien zur Theologie der Schönheit. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 452 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 68), kart DM 98,00 ISBN: 3-525-56275-6 (Bern, Univ., Diss., 1991/92)

Piolanti, Antonio: Dio Nel Mondo e Nell'Uomo. – Vaticana: Libreria Editrice Vaticana 1994. (2ª edizione riveduta e aggiornata) 866 S., kart Lit 60.000

Courth, Franz: Der Gott der dreifaltigen Liebe. – Paderborn: Bonifatius 1994. 306 S. (Amateca, 6), geb DM 48,00 ISBN: 3-87088-757-5

Der dreifaltige Gott und das Leben des Christen. Internationales theologisches Symposion zur Trinitätslehre (28./29.11.1991). – St. Ottilien: EOS 1993. S.192 (Studien zur Theologie und geschichte Bd. 11) ISBN 3-88096-911-6: S. 8–32: Schumacher, Josef: Der moderne Mensch und sein Weg zum dreieinigen Gott; S. 33–73: Stöhr, Johannes: Verborgenheit und Offenbarkeit des Mysteriums. Hilfen und Hindernisse für den Trinitätsglauben; S. 74–87: Elders, Leo: Geheimniscarakter und Rationalität in der Trinitätslehre nach Thomas von Aquin; S. 88–114: Holböck, Ferdinand: Trinitarische Heilige; S. 115–118: Roth, Elisabeth: Die Dreifaltigkeit in der bildenden Kunst (Kurzübersicht); S. 119–129: Margerie, Bertrand de SJ: Die Bedeutung der Pneumatologie der Kirchenväter aus den Jahren 350–450 für das heutige christliche Leben; S. 130–150: Hauke, Manfred: Die Diskussion um die weibliche Symbolik des Gottesbildes in der Pneumatologie; S. 151–168: Scheffczyk, Leo: Die trinitarischen Sendungen als Quellgrund christlichen Lebens; S. 169–181: Stöhr, Johannes: Christliches Leben im Geist der Gotteskindschaft; S. 182–191: Aranda, Antonio: Die trinitarische Dimension der christlichen Spiritualität

Coda, Piero: Jesus von Nazareth. Die Geschichte einer Entdeckung. Übers. aus dem Ital.: Andreas Tapken. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1993 (Dio tra gli uomini. Breve cristologia, 1991). 224 S. (Theologie und Glaube), geb DM 29,80 ISBN: 3-87996-287-1

Balthasar, Hans Urs von: Gottbereites Leben. Der Laie und der Rätestand. Nachfolge Christi in der heutigen Welt. – Einsiedeln: Johannes 1993. 244 S., geb DM 36,00 ISBN: 3-89411-318-9

Konfessionskunde und Ökumenische Theologie

Irén 66, 1993, S. 7–37: Legrand, Hervé: Une éventuelle relance de l'uniatisme pourrait-elle s'appuyer sur Vatican II? S. 38–51: De Halleux, André: Nestorius, Histoire et Doctrine; S. 52–68: Hill, Christopher: Récents documents romains et oecuménisme de Vatican II. Perspective anglicane

Russische Osterlichter. Zusammengestellt v. Wolfgang Dietrich. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. 96 S. (GTB, 1126), kart DM 14,80 ISBN: 3-579-01126-X

Pro Ecclesia. A Journal of Catholic and Evangelical Theology, 2, 1993: S. 389–392: Braaten, Carl E.: Impressions of Russia; S. 393–400: Benjamin, Hegumen: The Russian Idea in the Present Day; S. 400–403: Jenson, Robert W.: An Orthodox/Reformation Consensus; S. 404–423: Pannenberg, Wolfhart: Must the Churches Continue to Condemn Each Other?; S. 424–432: Wood, Susan K.: Communion Ecclesiology: Source of Hope and Controversy; S. 433–450: Hütter, Reinhard: Ecclesial Ethics, the Church's Vocation and Paraclesis; S. 460–472: Breck, John: Mary in the New Testament; S. 473–484: Norris, Frederick W.: Gregory the Theologian; S. 485–492: The Future of Biblical Theology. Brevard S. Childs. Biblical Theology in the Old and New Testaments. Reviewed by Paul C. McGlasson

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8–10, D-48163 Münster; Prof. Dr. Arno Anzenbacher, Univ. Mainz, FB Kath. Theologie, D-55099 Mainz; Priv. Doz. Dr. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-60594 Frankfurt; Prof. Dr. Dr. Teresa Berger, Hopfenstr. 40, D-63454 Hanau; Norbert Maria Borengässer, Verlagshaus Borengässer, Kirchweg 12, D-53123 Bonn; Prof. Dr. Franz Courth, Postfach 1406, D-56174 Vallendar; Prof. DDr. Dieter Emeis, Fritz-Berend-Str. 9, D-49090 Osnabrück; Dr. G. R. Evans, Faculty of History, West Rd., GB-Cambridge; Dr. Torsten Habbel, Horstmarer Landweg 306a, D-48161 Münster; Dr. Marie-Luise Heckmann, Friedrich-Meinecke-Inst. d.FU Berlin, Habelschwerdterallee 45, D-14195 Berlin; Dr. habil. Marianne Heimbach-Steins, Südstr. 83, D-48153 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität Dogm. Seminar Postfach 102148, D-44721 Bochum; Prof. Dr. Reinhold Kaiser, Historisches Seminar, Künstlergasse 16, CH-8006 Zürich; Prof. Dr. Jan Lambrecht, Minderbroedersstraat 11, B-3000 Leuven; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-80336 München; Dr. Werner Promper, Rue Crapaurue, 71- Bte 4, B-4800 Verviers; Dr. Eleonore Reuter, Küdinghovener Str. 149, D-53225 Bonn; Dr. theol. Peter Schallenberg, Körnerstr. 3, D-58239 Schwerte; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Udo Schnelle, Sekt. Theol. der Univ. Halle-Wittenberg Universitätsplatz 8/9, D-06108 Halle/Saale; Priv. Doz. Dr. Christa Schäfer-Lichtenberger, Hauptstr. 84, D-69117 Heidelberg; Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, D-48161 Roxel b. 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	Einzelhefte	Jahresabonnement	Studenten-Abonnement	Im Inland jeweils
Jeweils zuzüglich Porto	DM 34,– / öS 272,– / sFr 34,–	DM 178,– / öS 1424,– / sFr 178,–	DM 142,40 / öS 1140,– / sFr 142,40	7 % MwSt. inkl.

© 1994 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, 1994

ISSN 0040-568X

Rechts-, Völker-, Kultur- und Kirchengeschichte in einer Gesamtschau:

Hans Hattenhauer

Europäische Rechtsgeschichte

2., verbesserte Auflage



Aus Besprechungen zur Vorauflage:

„Ihn trägt eine elementare Freude am Erzählen und an der einleuchtenden Gestaltung des historischen Stoffs... Er schreibt ein gemeinverständliches, kräftig wertendes Deutsch, und er illustriert seinen Gedankengang durchweg mit Belegen aus den Quellen. Auf diese Weise gelingt es ihm, in dreizehn großen Kapiteln einen Zeitraum von zweitausend Jahren zu durchschreiten und den Leser auf verschlungenen Pfaden am Ende bis zum modernen Europa-Recht zu führen."

Frankfurter Allgemeine Zeitung, 29.9.1992

„Einen großen literarischen Wurf gilt es anzuzeigen, ein Werk, dessen erzählerischer Fluß den Leser durch anderthalb Jahrtausende trägt, ohne ihn zu ermüden oder gar zu verdrießen."

Neue Juristische Wochenschrift 1/93

Europäische Rechtsgeschichte
Von Prof. Dr. Hans Hattenhauer, Kiel.
2., verbesserte Auflage. 1994. XI, 826 Seiten. Leinen. Gebunden. DM/sFr 164,- öS 1280,- ISBN 3-8114-3894-8

C. F. Müller Heidelberg

CFM

Im Weiher 10 · 69121 Heidelberg

0452337

Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte

58: Wolfram Kinzig
Novitas Christiana

Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius. 1994. 702 Seiten, gebunden DM 198,– / öS 1545,– / SFr 198,–
ISBN 3-525-55166-5

In der Forschung ist bis heute heftig umstritten, welche Rolle das Christentum bei der Ausbildung der Idee des sozialen und politischen Fortschritts gespielt hat. Diese Arbeit liefert für die Zeit des Urchristentums und der Alten Kirche dazu eingehende Quellenuntersuchungen und erbringt den Nachweis, daß erst das Christentum einen alle wesentlichen Lebensbereiche umfassenden Fortschrittsbegriff ausgebildet hat. Dieser findet seinen klassischen Ausdruck in der Reichstheologie des Eusebius und ist bedeutsam für Wesen und Verständnis der sogenannten Konstantinischen Wende.

57: Adriaan H. B. Breukelaar
Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul

The Histories of Gregory of Tours interpreted in their historical context. 1994. 391 Seiten, gebunden DM 110,– / öS 858,– / SFr 111,50. ISBN 3-525-55165-7

Die Historien Gregors von Tours (594) sind bekannt als die ausführlichste und fast einzige, aber wichtigste erzählende Quelle für unsere Kenntnis einer grundlegenden Epoche in der Geschichte Europas. Das vorliegende Werk stellt nicht Gegenstand und Quellenwert der Historien in den Mittelpunkt, sondern die Darstellungsinteressen des Autors, der einen der angesehensten Bischofsitze Galliens innehatte und ein Repräsentant der gallorömischen Aristokratie in jener Umbruchszeit war. Es bietet eine methodisch explizite Gesamtinterpretation der Historien.

55: Matthias Schlicht
Luthers Vorlesung über Psalm 90

Überlieferung und Theologie. 1994. 183 Seiten, gebunden DM 58,– / öS 453,– / SFr 59,50. ISBN 3-525-55163-0

Die Vorlesung über Psalm 90, die Martin Luther 1534/35 in Wittenberg hielt, ist in der Forschung oft herangezogen und unterschiedlich interpretiert worden. Vor einer eigenen Interpretation untersucht der Verfasser ihre Überlieferungsproblematik. Ein Vergleich der Vorlesungsnachschrift Rörers mit der Druckausgabe Dietrichs bringt Ergebnisse hervor, die für die weitere Darstellung der Auslegung von weitreichender Bedeutung sind. Die ausführliche Quellenanalyse zeigt außerdem Konsequenzen für die Interpretation aller späten Vorlesungen des Reformators auf.

Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum

1: **Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter**

Festschrift für Heinz Schreckenberg unter Mitarbeit von Karina und Thomas Lehnardt herausgegeben von Dietrich-Alex Koch und Hermann Lichtenberger. 1993. 400 Seiten mit 10 Tabellen, gebunden DM 98,– / öS 765,– / SFr 99,50. ISBN 3-525-54200-3

Die in diesem Band gesammelten Aufsätze widmen sich den vielfältigen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. Einen Schwerpunkt bilden Untersuchungen zur Auslegungsgeschichte biblischer Texte; besonders geht es dabei um die Rezeption jüdischer Traditionen bei christlichen Autoren. Einen weiteren, mit dem Lebenswerk des Jubilars ebenso eng verbundenen Schwerpunkt stellen Untersuchungen zur Geschichte und Literatur des hellenistischen Judentums dar. Dabei werden die vielfältigen Wirkungen des Judentums in der Geschichte des Christentums deutlich.

2: Gerbern S. Oegema
Der Gesalbte und sein Volk

Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba. 1994. 351 Seiten mit 3 Tabellen, gebunden DM 98,– / öS 765,– / SFr 99,50
ISBN 3-525-54201-1

Dieses Buch widmet sich den vielseitigen Beziehungen zwischen den messianischen Erwartungen und den politischen Ereignissen in der Antike. Einen Schwerpunkt bilden Untersuchungen zur Auslegungsgeschichte messianischer Texte: besonders geht es dabei um den Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Vorstellungen in palästinisch-jüdischen, hellenistisch-jüdischen und (juden-) christlichen Schriften. Der Verfasser hat einem oft verhandelten Thema insofern einen neuen, erkenntnisträchtigen Aspekt abgewonnen, als er auch apokalyptische Situationen in der Geschichte zu ermitteln versuchte, in denen jeweils ältere messianische Konzeptionen überhaupt erst rezipiert und aktualisiert werden konnten.

Kirchengeschichte

Gert Haendler
Die Rolle des Papsttums in der Kirchengeschichte bis 1200

Ein Überblick und achtzehn Untersuchungen. 1993. 271 Seiten, kartoniert DM 74,– / öS 577,–/ SFr 75,50. ISBN 3-525-58159-9

Der Band enthält Untersuchungen zur Rolle des Papsttums in der Kirche bis 1200. Ein einleitender Überblick setzt ein mit den Anfängen der christlichen Gemeinde in Rom, die das Neue Testament bezeugt. Namen römischer Bischöfe tauchen im späteren 2. Jahrhundert auf. Mehrere Arbeiten gelten den biblischen Begründungen des Papsttums, die es seit dem späten 4. Jahrhundert häufiger gibt. An der Missionierung der Germanen im römischen Reich auf der Völkerwanderung hatten Päpste kaum Anteil. Im Mittelalter jedoch war der Zusammenhang mit dem Papsttum wichtig für die Missionare Bonifatius, Ansgar, Otto von Bamberg und Berno von Schwerin.

Barbro Lovisa
Italienische Waldenser und das protestantische Deutschland 1655 bis 1989

(Kirche und Konfession, 35). 1994. 329 Seiten mit 3 Abbildungen, kartoniert DM 68,– / öS 531,– / SFr 69,50. ISBN 3-525-56539-9

Wer sich heute für die Ökumene interessiert, kommt um die Waldenserkirche als bedeutendste evangelische Minorität im Heimatland des Katholizismus nicht umhin. Savoyen-Piemont 1655: Blutige Ostern in den Tälern der Waldenser! Im Zuge der Gegenreformation wird die kleine protestantische Minderheit Italiens Opfer eines Massakers. Wer überlebt, flieht nach Norden. Deutsche Landesfürsten nehmen die Verzweifelten auf.
1815 – Piemontesische Restauration. Die Not der italienischen Waldenserkirche wird zur Sache des deutschen Volkes. Zum Ausgang des 19. Jahrhunderts spannt sich ein dichtes Netz ökumenischer Beziehungen zwischen Waldensern und ihren deutschen Glaubensbrüdern über die Alpen hinweg. Der Band gibt Aufschluß über mehr als drei Jahrhunderte glaubensbrüderlicher Verbundenheit zwischen Evangelischen diesseits und jenseits der Kottischen Alpen.

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

ASCHENDORFF
VERLAG

Georg Wieland

Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen

2., unveränderte Auflage

In der „Rezeption des Aristoteles", welche die Hochscholastik maßgeblich bestimmt, ist Alberts großes Kommentarwerk zweifellos der entscheidende Durchbruch. Diese Untersuchungen gelten einem der wichtigsten Teile dieses Werkes, dem Metaphysikkommentar, der seit 1964 in der kritischen Ausgabe von Bernhard Geyer vollständig vorliegt (Alberti Magni Opera Omnia XVI – Verlag Aschendorff).

Georg Wieland analysiert Alberts Auffassung der metaphysischen Grundbegriffe wie Form, Substanz, Universale, geht ferner auf die Gegenstandsproblematik der Metaphysik ein und zeigt dann, daß Alberts Lehre vom Sein vor allem den Versuch darstellt, die aristotelische Substanzmetaphysik mit Bezug auf die gesamte Tradition zu interpretieren, die ihm gegenwärtig ist. Das Ergebnis ist eine Umdeutung, welche in eine neue Konzeption eingeht, die freilich keine zwingende Synthese darstellt.

Aber Albert der Große legitimiert hier die Selbständigkeit des philosophischen Denkens. Diese ist eines seiner Hauptanliegen und ein wichtiges Moment seiner Wirkungsgeschichte.

1992, VIII und 120 Seiten, kartoniert,
DM 46,– / öS 368,– / sFr 46,– · ISBN 3-402-03901-X

Neue Folge, Band 7 der Reihe
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters

Riccardo Quinto

„Doctor Nominatissimus"

Stefano Langton e la tradizione delle sue opere

Stephan Langton († 1228), englischer Theologe und Erzbischof von Canterbury, hat die Geistesgeschichte der Pariser Universität maßgebend mitgestaltet. Sein literarisches Werk umfaßt den Gesamtbereich der theoretischen und praktischen Theologie. Der Großteil seiner Arbeiten ist zwar nicht unbekannt, aber nicht kritisch und authentisch gesichert, und blieb darum unediert. Dank moderner Datenverarbeitung konnte Riccardo Quinto die weit verstreuten, vielfältigen Quästionen Langtons in ihrer ursprünglichen Sammlung aufweisen. Er sondierte die echten und pseudonymen Schriften und schuf so die in diesem Band vorliegende literarkritische Grundlage für weitere Forschungen.

Riccardo Quinto (1961) si è laureato e ha conseguito il dottorato di ricerca in filosofia presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Ha quindi proseguito le proprie ricerche nel campo della Storia della filosofia medievale con soggiorni presso le Università Cattoliche di Leuven e di Louvain-la-Neuve, e presso l'Institut for græsk og latinsk middelalderfilologi di København. Ha dedicato indagini alla nascita, al concetto e all'immagine storiografica della scolastica medievale. Oltre alla presente monografia su Stefano Langton, ha pubblicato su riviste specializzate di vari paesi numerosi saggi dedicati sopratutto ad indagini di lessicografia filosofica (mettendo in opera le risorse della linguistica computazionale), allo studio di fonti inedite del pensiero medievale e all'edizione di testi, con particolare riguardo alle *quaestiones* teologiche del periodo 1180–1230.

1994, XXXIV und 325 Seiten, kartoniert,
DM 98,– / öS 784,– / sFr 98,– ISBN 3-402-03934-6

Neue Folge, Band 39 der Reihe
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters

ASCHENDORFF
VERLAG

Gisela Muschiol

Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern

Klösterliche Liturgie ist in ihren Anfängen eine Laien-Liturgie. Für die ersten Frauenklöster im Abendland hat diese Feststellung eine besondere Bedeutung: Im Kern des Alltags der Klosterfrauen steht eine in den wesentlichen Zügen von ihnen selbst gestaltete und gefeierte Liturgie unter dem Vorsitz der Äbtissin.

Die konkreten Formen dieser Liturgie in spätantiken und frühmittelalterlichen gallischen Frauenklöstern stehen im Mittelpunkt der Untersuchung. Auf der Basis von Klosterregeln, Synodalentscheidungen, Bestimmungen der Bußbücher, vor allem aber der merowingischen Frauenviten zeichnet die Autorin ein farbiges, differenziertes Bild klösterlichen Alltags.

Als besonders markant erweist sich in den Viten die Rede von der *famula Dei*. Diese „Dienerin Gottes" ist das weibliche Pendant zum von der Forschung seit langem beachteten *vir Dei*. Die Heiligkeit dieser Frauen wird für die Zeitgenossen sichtbar in Askese, Gebet und Wundern. Sowohl innerhalb ihrer Klöster als auch außerhalb besitzen die *famulae Dei* in der Merowingerzeit hohe rituelle Kompetenz, wird ihnen größte Wirkmächtigkeit zugeschrieben.

Insgesamt ersteht in diesem Werk erstmals ein aus vielen Mosaiksteinchen zusammengesetztes, nahezu komplettes Bild der Realität des geistlichen Alltags in frühmittelalterlichen, merowingischen Frauenklöstern.

1994, LI und 396 Seiten, kartoniert,
DM 98,– / öS 784,– / sFr 98,–
ISBN 3-402-03975-3

Band 41 der Reihe
Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums

Maria-Elisabeth Brunert

Das Ideal der Wüstenaskese

und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts

Im 4. Jahrhundert entstand im Osten des Römischen Reichs die christliche Wüstenanachorese. Bald gelangten Berichte über die Eremiten in die westlichen Provinzen und erregten dort neidvolle Bewunderung. Die Faszination, die von den Wüstenmönchen ausging, war so groß, daß Asketen danach trachteten, unter den im Westen möglichen Bedingungen „eremitisch" zu leben. Das besonders von Hieronymus propagierte Lob von Wüste und Einsamkeit hatte zur Folge, daß zum einen Klöster nach Möglichkeit außerhalb der Städte angesiedelt wurden und zum anderen die asketische Anachorese zahlreiche Anhänger fand. Trotz gegenläufiger Tendenzen in der Hagiographie des 6. Jahrhunderts, in der die Abwendung vom eremitisch-anachoretischen Ideal gelobt wurde, hat es immer wieder Christen gegeben, die dem Vorbild der ältesten orientalischen Wüstenväter nacheiferten.

In der Studie werden lateinische Quellen über orientalische und gallische Asketen des 4. bis 6. Jahrhunderts interpretiert. Einige dieser Quellen zählen zu den einflußreichsten des ganzen Mittelalters. Die in ihnen verwendeten Motive bilden einen Fundus, aus dem spätere Autoren immer wieder geschöpft haben. Deshalb kann die vorgelegte Analyse auch dazu beitragen, mittelalterliche Hagiographie besser zu verstehen.

1994, XLVIII und 465 Seiten, kartoniert,
DM 113,– / öS 904,– / sFr 113,–
ISBN 3-402-03977-X

Band 42 der Reihe
Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** **Jährlich DM 178,– / öS 1424,– / sFr 178,–**

Nummer 4 **1994** **90. Jahrgang**

Seebass, Horst: Hat das Alte Testament als Teil der christlichen Bibel für christliche Theologie und Kirchen grundlegende Bedeutung? . . . . . Sp. 265

Zenger, Erich: Zum Versuch einer neuen jüdisch-christlichen Bibelhermeneutik. Kleine Antwort auf Horst Seebass . . . . . Sp. 273

Seebass, Horst: Bemerkung zur „kleinen Antwort" von Erich Zenger . . . . . Sp. 277

Neusner, Jacob: Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition (Adrian Schenker)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 279

Hübner, Hans: Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd 1: Prolegomena (Henning Graf Reventlow)

Maier, Gerhard: Biblische Hermeneutik (Otto B. Knoch †)

The story of David and Goliath. Textual and literary criticism, hg. v. Dominique Barthélmy / David W. Gooding / Johan Lust / Emanuel Tov (Ludger Schwienhorst-Schönberger)

Die vergessene Wurzel. Das Alte Testament in der Predigt der Kirchen, hg. v. Rolf Zerfaß / Herbert Poensgen (Beate Ego)

Jesus und das jüdische Gesetz, hg. v. Ingo Broer. Mit Beitr. v. Jens-W. Taeger, Peter Trummer, Ingo Broer, Karlheinz Müller, Traugott Holtz, Gerhard Dautzenberg, Johann Maier (Thomas Söding)

Sevenich-Bax, Elisabeth: Israels Konfrontation mit den letzten Boten der Weisheit. Form, Funktion und Interdependenz der Weisheitselemente in der Logienquelle (Hermann von Lips)

Dahm, Christof: Israel im Markusevangelium (Rainer Kampling)

Johnson, Luke Timothy: The Acts of the Apostles (Gerhard Schneider)

Feneberg, Wolfgang: Paulus der Weltbürger. Eine Biographie (Franz Mußner)

Beker, J. Christiaan: Heirs of Paul. Paul's Legacy in the New Testament and in the Church Today (Thomas Söding)

Aletti, Jean-Noël: Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains (Michael Theobald)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 300

Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. von Bavel. Publiés par Bernard Bruning / Mathijs Lamberigts / Jozef van Houtem (Maria-Barbara von Stritzky)

Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Protokolle einer Ring-Vorlesung, gehalten im Sommersemester 1989 an der Universität Wien, hg. v. Helmut Birkhan (Gerd Mentgen)

Religionsgespräche im Mittelalter, hg. v. Bernard Lewis / Friedrich Niewöhner (Walter Euler)

Johannes Eck (1486–1543) im Streit der Jahrhunderte. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum aus Anlaß des 500. Geburtstages des Johannes Eck v. 13. bis 16. Nov. 1986 in Ingolstadt und Eichstätt, hg. v. Erwin Iserloh (Jared Wicks)

Ziegelbauer, Max: Johannes Eck. Mann der Kirche im Zeitalter der Glaubensspaltung (Hans-Jörg Gerste)

Hägler, Brigitte: Die Christen und die „Judenfrage". Am Beispiel der Schriften Osianders und Ecks zum Ritualmordvorwurf (Remigius Bäumer)

Arnoldi, Udo: Pro Iudaeis. Die Gutachten der hallischen Theologen im 18. Jahrhundert zu Fragen der Judentoleranz (Martin Brecht)

Röhm, Eberhard / Thierfelder, Jörg: Juden, Christen, Deutsche: 1933–1945. Bd 1: 1933–1935. Ausgegrenzt. Bd 2: 1935–1938. Teil 1 (Kurt Nowak)

Strübind, Andrea: Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im ‚Dritten Reich' (Ernst Laubach)

Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, hg. v. Leonore Siegele-Wenschkewitz (Georg May)

Hass, Otto: Hermann Strathmann. Christliches Denken und Handeln in bewegter Zeit (Eduard Lohse)

May, Georg: Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung? Ein Beitrag zu dem gegenseitigen Verhältnis von Nationalsozialismus und christlichen Bekenntnissen (Walter Ziegler)

Breuer, Thomas: Verordneter Wandel? Der Widerstreit zwischen nationalsozialistischem Herrschaftsanspruch und traditionaler Lebenswelt im Erzbistum Bamberg (Herbert Schott)

Clemens August Graf von Galen. Neue Forschungen zum Leben und Wirken des Bischofs von Münster, hg. v. Joachim Kuropka (Peter Löffler)

Meldungen aus Münster 1924–1944. Geheime und vertrauliche Berichte der Polizei, Gestapo, NSDAP und ihren Gliederungen, staatlicher Verwaltung, Gerichtsbarkeit und Wehrmacht über die politische und gesellschaftliche Situation in Münster. Eingeleitet und bearbeitet von Joachim Kuropka (Dietmar von Reeken / Michael Stephan)

Blumberg-Ebel, Anna: Sondergerichtsbarkeit und „Politischer Katholizismus" im Dritten Reich (Georg May)

Aichelin, Albrecht: Paul Schneider. Ein radikales Glaubenszeugnis gegen die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus (Günther van Norden)

Würth, Johannes: Priester im Dritten Reich. Erinnerungen eines Pfarrers (Johannes Merz)

Molette, Charles: «En haine l'Evangile.» Victimes du décret de persécution nazi du 3 décembre 1943 contre l'apostolat catholique français à l'æuvrre parmi les travailleures requis en Allemagne (1943–1945) (Reimund Haas)

Hofmann, Karl: Eine katholische Generation zwischen Kirche und Welt. Studien zur Sturmschar des Katholischen Jungmännerverbandes Deutschlands (Adolf Kolping)

Fundamentaltheologie und Dogmatik . Sp. 337

Schüssler, Fiorenza: Francis: Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren. Gekürzte Ausgabe von Foundational Theology. Jesus and the Church. Aus dem Amerikanischen von Franz-Rudolf Hartwich (Hansjürgen Verweyen)

Bayer, Oswald: Theologie (Gunther Wenz)

Franke, Thomas: Leben aus Gottes Fülle. Zur trinitarischen Reich-Gottes-Theologie Herman Schells (Karl-Heinz Menke)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 340

Ecclesia Lacensis. Beiträge aus Anlaß der Wiederbesiedlung der Abtei Maria Laach durch Benediktiner aus Beuron vor 100 Jahren am 25. November 1892 und der Gründung des Klosters durch Pfalzgraf Heinrich II. von Laach vor 900 Jahren 1093, hg. v. Emmanuel von Severus, Benediktiner von Maria Laach (Klemens Richter)

Berger, Teresa: Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung (Albert Gerhards)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . Sp. 343

Das zumutbare Kind. Die zweite Bonner Fristenregelung vor dem Bundesverfassungsgericht, hg. v. Hans Thomas / Winfried Kluth (Josef Dohrenbusch)

Staatslexikon, Bd 6 / Bd 7: Die Staaten der Welt I. Europa – Amerika / II. Afrika – Asien, Australien – Ozeanien, Antarktis, hg. v. der Görresgesellschaft (Franz Furger)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 346

Scheidler, Monika: Christliche Communio und kommunikatives Handeln. Eine Leitperspektive für die Schule (Johann Hofmeier)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 348

Timm, Hermann: Wahr-Zeichen. Angebote zur Erneuerung religiöser Symbolkultur (Josef Sudbrack)

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke . . . Sp. 347

Hat das Alte Testament als Teil der christlichen Bibel für christliche Theologie und Kirchen grundlegende Bedeutung?

von Horst Seebass, Bonn

Vier gewichtige, dezidiert katholische Schriften zum Thema sind anzuzeigen. Sie alle haben nicht nur die Bedeutung des Alten Testaments im Christentum, sondern auch das Verhältnis von Christen und Juden bzw. das christlich-jüdische Gespräch im Auge, wollen also eminent praktisch auf die Kirchen und die Christen in deren Umgang mit dem Alten Testament, der „Bibel Israels" (Chr. Doh-

BS: theol A 425

J 210

men), einwirken. Drei der vier Schriften sind populär und doch nicht abseits der gelehrten Diskussion gehalten. Die vierte ist eine Sammlung wissenschaftlicher Auseinandersetzungen und soll wegen ihres fundierenden Charakters zuerst besprochen werden.

I Der Neue Bund im Alten[1]

Hervorgegangen aus der Jahrestagung der „Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Alttestamentlerinnen und Alttestamentler" 1991, enthält dies Buch neben einem Vorwort des Hg.s E. Zenger acht Beiträge, die kurz vorgestellt werden müssen.

E. Zenger, Die Bundestheologie – ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel – Kirche (S. 13–49). Der Beitrag gliedert sich in zwei Teile: a) Forschungsgeschichte. b) Neue Fragen.

Zu a) führt Z. m. E. überzeugend aus, daß der scheinbare Konsens, den die Arbeiten von E. Kutsch zur Semantik von *Berit* und von L. Perlitt zur Bundestheologie nahelegten, wegen vielfältiger offener Fragen sich auflöse, also das Thema „Bund" nun auf breiter Front neu aufgenommen werden müsse.

Unter b) bietet Z. eine Reihe wichtiger Anregungen, die nur z.T. wiedergegeben werden können. Einmal verweist Z. auf die Multiperspektivität des Gebrauchs von *Berit* im Dtn (Väterverheißung, Dekalog, Volksverpflichtung) und in der P (Noach-Erde; Abraham: Verheißung ein für allemal; Beschneidung: *Berit* und Zeichen der *Berit*; Sabbat: S. 26–29). Die Entstehung von *Berit* als theologischer Metapher in der Zeit Manasses (Perlitt) will Z. sodann kräftig untermauern (S. 30–34, schwerlich durchschlagend). Zur Übertragung der Vertrags- oder Bundesvorstellung auf das Verhältnis zu Gott führt Z. m. R. vor allem die sog. Vasallenverträge Asarhaddons an, in denen der Terminus *adê* wahrscheinlich eine öffentliche Beeidigung solcher Abmachungen „als eine Angelegenheit zwischen den Schwurgöttern und denjenigen, welche den Eid leisten", bezeichnet (S. 36 nach K.Watanabe, Die *adê*-Vereidigung anläßlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons, 1987). S. 37f ergänzen: durch die Entwicklung von Vertragsbund einerseits, Verheißungsbund andererseits im Exil wird „Bund" ein theologisches Konzept, das Israels Spezifikum gegenüber anderen Gottesvorstellungen artikuliert. Schließlich fordert Z. die Berücksichtigung späterer Belege als Dtr und P zu *Berit* ein. S. 41–49 bündeln dies für das Konzept einer Biblischen Theologie, indem sie die atl Zunft auffordern, im Interesse einer sinnvollen Debatte zu „Bund" im Neuen Testament die reiche inner-atl Tradition zur Geltung zu bringen.

Gerade weil die letzte Forderung sachgemäß ist, können kritische Bemerkungen nicht fehlen. Auffällig ist die (freilich das ganze Buch durchwaltende) Tendenz, die Bedeutung von Jer 31,31–34 einzuebnen (S. 29.47–49, s. dazu u.). Der Umgang mit dem Bund von Gen 15,18 (S. 30f.34) leuchtet m. E. nicht ein, weil es Gen 15,18 um die Grenzen Davids geht und ein anti-assyr. Affekt nicht nachweisbar ist. Überraschend schreibt S. 44 A.109 die Entdeckung, daß Röm 11,27a auf Jer 31,33f anspiele, F. Mußner zu, obwohl meine uralte Ausgabe des N.T. graece dies längst am Rande notierte. Schließlich muß angefochten werden, daß S. 48f Kirche und Israel auseinanderhalten (s. u.).

Chr. Dohmen, Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19–34 (S. 51–83) hat eine sachlich und sprachlich ausgezeichnete *synchrone* Analyse von Ex 19–34 und des dortigen Gebrauchs der Berit vorgelegt (E. Blum übertreffend).

Die im Titel enthaltene These, daß der Sinaibund dort als neuer erscheine, kann D. nicht belegen – schon der Sprachgebrauch steht dem entgegen. Vielmehr zeigt D., daß die Gebrauchsweisen nirgendwo einen vorher genannten Bund außer Kraft setzen, sondern in einem Geflecht unterschiedlicher Nuancen fortsetzen. Dies Geflecht stehe unter dem Vorzeichen der sehr späten Einführung 19,3–8, in der der Verheißungsbund mit Abraham bereits vorausgesetzt werde. Überzeugend ordnet D. 34,9f, den Vergebungsbund, einer späten Redaktion zu, der der Bundesschluß 34,*12–27 geschichtlich (JE) vorangegangen sei.

D. hat seine Ergebnisse S. 82f tabellarisch zusammengefaßt, so daß nur noch auf zwei Einzelheiten eingegangen werden muß: a) Daß 34,6f mit 34,*12–27 eine Tradition bildeten, kann D. m. E. nicht ausweisen, so gern man einen Dekalogvorläufer rekonstruiert sähe. b) Daß der Vergebungsbund 34,9f Jer 31,31–34 an den Sinai verlege, trifft nicht zu, da das in Jer 31,31–34 alles Entscheidende die Einschreibung der Tora in Israels/Judas Herz durch Gott ist (V.33a), die in Ex 34 fehlt (s. Weiteres u.; dtr Reflex erst Dt 30,6?).

A. Schenker, Der nie aufgehobene Bund. Exegetische Beobachtungen zu Jer 31,31–34 (S. 85–112) untersucht Jer 31,31–34 in den je unterschiedlichen Kontexten von Jer 30f MT und Jer 37f LXX – dies ist für sich ein nicht zu unterschätzender Wert. Das Ergebnis lautet nicht nur, daß die LXX-Fassung (abgesehen von Textfehlern) für MT die Vorlage bildete (viele Argumente!), sondern auch daß die Botschaft vom Neuen Bund mehr der LXX-Fassung entspricht. – S. 87 bemerkt Sch. m. R., daß Jer 31,31–34 außer der Bundesformel V.33b keine spezifisch dtr Formulierung aufweist, aber viel Verwandtschaft mit Bildern und Wendungen Jer.s. Dieser Beitrag ist sehr förderlich.

H.-W. Jüngling, Eid und Bund in Ez 16–17 (S. 113–148) gibt eine beachtenswerte Analyse von Ez 16f, die sich dadurch auszeichnet, daß J. stets die Hypothetik seiner Schlüsse anzeigt, ohne auf Hypothesen zu verzichten.

Einleuchtend erklärt J. zu 17,11–21, daß *Berit* dort den Vertrag zwischen Großkönig und Zidkija bezeichnet, ohne diesen zum Sinaibund o. ä. zu transzendieren. Ebenso leuchtet ein, daß Ez 16,8 einen Bund mit Jerusalem allein (nicht mit ihr als Repräsentant Israels) bezeichnet und zum Bild eines Übermaßes an Verpflichtung des göttl. Ichs zugunsten des Findelkindes gehört. Für das übergeordnete Thema des Buches bleibt damit Ez 16,59–63. Unter vorsichtiger Auswertung der schwierigen Textverhältnisse kommt J. zu dem Ergebnis (S. 148): „Ez 16,59–63 spricht nicht von einem neuen Bund. Das Stück spricht von der unbeirrbaren Treue Gottes, mit der er die erwählte Stadt Jerusalem wie eine Geliebte zur bevorzugten Empfängerin seiner Gaben macht und sie über extreme Irritationen der Liebe hinweg in die Stellung einer Mutter einsetzt."

W. Gross, Israel und die Völker: Die Krise des YHWH-Volk-Konzepts im Jesajabuch (S. 149–167) beschäftigt sich nicht mit der *Berit*, sondern mit der Idee des Gottesvolkes in Jes 19,19–25 und 66,19–23.

Die Exegese begleiten jeweils ausführliche Kontextanalysen (nach dem Modell von O. H. Steck, ohne dies allzusehr zu strapazieren). Jes 19,19–25 belege, daß Ägypten und Assur (Ptolemäer u. Seleukiden) neben Israel als Volk Jhwhs zählen und Israel in ihrer Mitte die Rolle der Segensvermittlung erhält. Weil die Ägypter Schlacht- und Speiseopfer darbringen und Jhwh kultisch dienen (V.21.23), sei auch an selbständige Priesterschaften zu denken. Ein übergeordnetes Konzept für die Aufsprengung des Gottesvolkes Israel zugunsten Ägyptens und Assurs finde der Text nicht. 66,19–23 interpretiert G. spitz, aber m. E. überzeugend dahin, daß Entronnene aus den Israel benachbarten Völkern bis an die Enden der Erde gehen und diese der Herrlichkeit Jhwhs zuführen, während Israel selbst nicht in seiner Gänze das Heil empfängt, nur die Erwählten, und die Völker nicht in ihrer Gänze vernichtet werden. Tempel u. Heiligtum spielen keine Rolle, und auch hier gibt es keinen Oberbegriff für die dem Heil Zugeführten, nur „alles Fleisch". Beide so radikalen Lösungen haben im Alten Testament keinen Widerhall. Um die Tora gehe es je nicht, es herrsche nur kultisches Interesse. Für die Ekklesiologie ergebe sich die Warnung, den Gottesvolk-Begriff nicht zu selbstverständlich auf die Kirche anzuwenden.

F.-L. Hossfeld, Bundestheologie im Psalter (S. 169–176) unterscheidet drei Gruppen von Belegen:

a) Unter den Fest-Pss 50; 81; 95 redet nur Ps 50 vom Bund, in V.5 wohl auf Ex 24 anspielend, in V.16f auf Gottes Einzelgebote bezogen (die nur mit den Lippen befolgt werden).

b) Eine zweite Gruppe ist von der dt-dtr Bundestheologie abhängig (Ps 44,18f; 78,7.37; 103,17f; 132,12; 25,10.14): *Berit* als Maß zur eigenen Sündenerkenntnis.

c) Eine dritte Gruppe bezeugt den Einfluß der P-Bundestheologie: unzerbrechliche Stiftung Gottes im Väterbund, dem Ps 89,4.39ff den Davidbund unterstellt; vgl. 105,8–11.42–45; 106,45 (weniger sicher 111,5; 74,20). Daß die Tora-Pss 1; 19; 119 trotz der Vielfalt der Äquivalente für Tora die *Berit* nicht erwähnen, deutet eine Entwicklung zur Trennung der Begriffe „Tora" und „*Berit*" an.

J. Marböck, Die „Geschichte Israels" als „Bundesgeschichte" nach dem Sirachbuch (S. 177–197) entfaltet instruktiv, daß *diatheke* sowohl *brjt* als *ḥq* wiedergibt, so daß in erster Linie die hebr. überlieferten Teile zur Geltung kommen müssen.

Nach Übersicht über die Belege konzentriert sich M. auf Sir 44–50 und zeigt eine Kette von 7 Bundesschlüssen auf (Noach, die 3 Erzväter, Aaron u. Pinchas, David), die das Ganze als eine bewußte Komposition, mündend im Lob des Hohepriesters Simon, herausarbeitet – nach B. L. Mack „a mythic charter for Second Temple Judaism" (S. 192). Deutlich zeichnet sich als Pointe der Bund mit den Aaroniden ab, dem auch der mit David untergeordnet wird. Auffallend sei die Zurückhaltung gegenüber der Berit mit Mose am Sinai und die Trennung zwischen *Berit* und Tora, die durch ihre Identifikation mit der Weisheit als universales Konzept erscheint. Eben deswegen hebt Sir nicht auf einen Bundesbruch Israels d. h. auf die Exilskrise ab.

B. Lang, Der Becher als Bundeszeichen: „Bund" und „neuer Bund" in den ntl Abendmahlstexten (S. 199–212) liefert eine eigene Deutung der vier Herrenmahlstraditionen (Mk, Mt; Pls, Lk).

L. rekonstruiert wie folgt: am Anfang stehe ein echtes Jesuswort „Dieser (Becher) – mein Blut" (eine ähnlich bei Justin belegte Formel). Es sei nicht Jesu Blut gemeint, sondern Jesu Tischgemeinschaft mit der Darbringung eines

[1] **Der Neue Bund im Alten.** Zur Bundestheologie der beiden Testamente. Hg. v. Erich Zenger. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 212 S. (Quaestiones disputatae 146), kart. DM 49,80.

blutigen Tieropfers verglichen. Die Mk-Fassung sei die früheste nachösterliche, die Jesu Tod als Opfer zur Bekräftigung oder Wiederherstellung des (Sinai-)Bundes zwischen Gott und Israel gemäß Ex 24,8LXX deute (schriftgelehrte Arbeit). Indem die Mt-Fassung „zur Vergebung der Sünden" ergänze, ziehe sie Lev 17,11 bei, wonach Blut als Leben Sünden sühnt, d. h. zwischen Gott und Israel Versöhnung stiftet. Die Paulus-Fassung hält L. entweder für eine von Paulus zitierte, aber nicht übernommene Tradition oder eher für eine nachpaulin. Interpolation (entsprechend bei Lk: nachlukanisch). Es sei die späteste Fassung, in der Jesu Wort nicht mehr erhalten bleibe. Vielmehr deute sich hier (neuer Bund als endgültiger) die rituelle Verselbständigung der Jesus-Gemeinschaft von der Tempelgemeinschaft an, der Weg zur selbständigen Religion sei begonnen. Die Passadeutung zeige jedoch, daß die Bundeskategorie nicht allein die Deutung des Herrenmahles getragen habe.

Methodisch bedenklich scheint mir die grundlegende Annahme einer Sinnänderung von einem Jesuswort zur tatsächlichen Überlieferung.

Nun erst ein Wort zur Einführung! E. Zenger faßt das Buch dahin zusammen, daß „neuer Bund" zuallererst eine durch und durch atl Kategorie sei, „mit der – unabhängig vom Neuen Testament – eine, wenn nicht *die* Grundbotschaft der jüdischen Bibel/des Ersten Testaments zusammengefaßt ist" (S. 7).

M. E. hat das Buch nicht erwiesen, daß es außer Jer 31,31–34 einen Beleg für den *neuen* Bund gibt, und Jer 31,31ff wird stark verschliffen. *Die* Grundbotschaft des Alten Testaments erreicht das Wort „*Berit*" wohl kaum; aber gern möchte man dem folgen, daß mit ihm äußerst Gewichtiges, gerade für Christen zu Hörendes angesprochen ist. Daher ist das Buch für die Forschung und speziell für die Biblische Theologie ein Gewinn. Schade, daß es viele Druckfehler enthält!

II Chr. Dohmen / F. Mussner, **Nur die halbe Wahrheit?**[2]

Die beiden populären Schriften von E. Zenger gehören sachlich zusammen. Die zweite kennt das jetzt zu besprechende Buch, deshalb ziehe ich es hier nach vorn. Es enthält drei Beiträge von Dohmen, einen von Mußner.

Viel Weiterführendes liest man bei Dohmen.

Eine einführende Problemskizze (S. 9–15) deutet die Zweiteilung der Hl. Schrift aus der Ursprungsgeschichte, nach der für die frühe Christenheit nur das Alte Testament als Hl. Schrift galt (D. schlägt als möglichen Terminus „Bibel Israels" vor: passabel, wenn man Kirche und Israel nicht als eindeutig verschieden ansieht). „Es ist sicherlich keine Frage, daß wir uns als Christen auf den Weg vom (bekannten) Neuen Testament zum (unbekannten) Alten Testament machen müssen, um die ganze Schrift als Ur-Kunde und Fundament unseres Glaubens wieder kennenzulernen. Doch um das Christentum zu *verstehen*, müssen wir wohl auch – wie die ersten Christen – wieder *von vorne anfangen*." Dies führt D. in seinem Hauptteil „Das Alte Testament nicht kennen heißt das Christentum nicht kennen" (S. 16–74) näher aus.

In einem 1. Schritt möchte D. aufgrund atl Beispiele folgern, daß israelitisches Traditionswachstum das dominierende Deute-Element *vor* das zu Deutende stelle (S. 16–25). Ein 2. Schritt gilt dem bemerkenswerten Faktum, daß die Christenheit das Alte Testament völlig unverändert übernommen, also nirgendwo versucht hat, dem überlieferten Text ins Wort zu fallen (S. 25–30 mit Verweis auf B. S. Childs). Insbesondere werde die Voranstellung der Tora (5 Bücher Mose) nicht verändert. Die Sammlung der ntl Schriften aber sei nicht durch eine autoritative kirchliche Entscheidung zur Hl. Schrift geworden, sondern nur durch Zusammenführung mit der „Bibel Israels" (S. 31–35). Der äußerst wichtige, aber kurze 3. Teil erläutert, daß nicht eine christologische Interpretation der Bibel Israels diese als Teil der Hl. Schrift hat aufnehmen lassen, sondern daß umgekehrt das Alte Testament für die christologische Deutung vorgegeben und solche Deutung nicht selbstverständlich war, sondern sich aus der Offenbarung des Christus Jesus ergab (vgl. 2 Kor 3,15f; Lk 24,44ff; Mt 16,13ff). D. h. man war sich dessen bewußt, daß das Alte Testament nicht zwangsläufig von Christus redet, sondern daß die Christus-Offenbarung von sich aus auf die Kontinuität wert legt, weshalb man Israels Bibel „rein und unvermischt" übernommen habe (S. 35–42). Der 4. Schritt führt aus, daß schon in der Weltliteratur, zumal bei Lebensweisheiten, „alt" nicht meint „überholt", sondern Maßstäbe setzt. Wichtiger noch: „neu" bedeutet ntl ein ausschließliches Korrelat zu „alt" in der Einheit der Hl. Schriften. Es folgt die Konsequenz auf den 3. Schritt: die Kanonbildung ließ und läßt ausdrücklich offen, daß es für das Alte Testament eine doppelte Deutung gibt: die ohne und die mit Christus Jesus. Schließlich folge aus dem Gebrauch der Urgemeinde die richtige Reihenfolge: noch Origenes habe gewußt, daß man für die Theologie beim Alten Testament ansetzen und mit dem Neuen fortsetzen muß (S. 42–60). Der 5. und letzte Schritt wendet sich gegen die Versuchung der Bibelhäresie (Häresie = Beschränkung auf Teilwahrheiten), sich als Christ nur mit dem Neuen Testament zufrieden zu geben und die Einheit der zweigeteilten Hl. Schrift zu mißachten (S. 60–74).

Der Beitrag von Mussner, Die Auslegung des Alten Testaments im Neuen Testament und die Frage nach der Einheit und Ganzheit der Bibel (S. 75–121) hat eine so gewichtige Pointe, daß man ihn gern empfiehlt.

Zwar gibt es eine Reihe kleinerer Ungenauigkeiten, die ideologisch wirken wie S. 75, drittletzte Z. „*Die* Juden . . .", S. 85 Z. 4 „*der* Juden . . .", S. 98 letzte Z. „*die* Juden" (es gibt auch heute Judenchristen), S. 93 drittletzte Z. (Lk sagt keineswegs, daß die Kirche sich von *Israel* trenne). Gerade in einer populären Schrift schiene es mir gut, solche Pauschalurteile zu meiden.

Auch möchte ich auf die Tragweite der Ausführungen zur Interpretation des Alten Testaments im Neuen nicht eingehen. Denn mit der Grundidee „Jahwe setzt sich durch, auch und gerade in der Offenbarung des Christus Jesus" finde ich mein Konzept „Der Gott der ganzen Bibel" (1982) wieder. Die Explikation „*Jahwe war für Israel . . . ein Oktroi!*" scheint mir zwar der atl Selbstdarstellung nicht zu entsprechen, die großen Wert darauf legt, daß Israel auch von sich aus seinen Gott (etwa Jos 24) und dessen Maßstäbe (große Prophetie) gewollt hat; aber daneben (S. 107f) stehen die schönen Sätze: „Der ‚Jahwismus' war keine ‚Idee' Israels, er wurde nicht aus der ‚Seele' Israels geboren, er entsprang nicht dem *desiderium naturale* Israels. Israel sträubte sich mit Händen und Füßen gegen JHWH."

So habe ich nur zwei Fragen:

a) Etwa S. 76f.92 verwahrt M. (ebenso Dohmen S. 40f) den Titel „Israel" für das Judentum. Wie kann er das, wenn er S. 77 das paulin. Bild von der Wurzel zitiert (Röm 11,17), das nach Auskunft sowohl kath. als ev. Neutestamentler eben nicht Israel, sondern Abraham als Repräsentanten der Verheißung Gottes meint, so daß Christen zweifellos an Israel partizipieren? Natürlich geht es nicht darum, dem Judentum den Titel Israel abzusprechen, sondern umgekehrt um die schwierige Frage, wieweit die Christen Israel und Nichtisrael sind. Eine einfache Antwort wäre gewiß eine falsche, vgl. etwa R. Smend, Ges.St. I (1986) 84 A.251.

b) Die Ausführungen S. 108ff zu Jahwe als Widersprechendem und Rettendem erfassen nicht viel vom Alten Testament. Dient diese starke Vereinfachung dazu, allzu direkt das Judentum als den Haupterben Altisraels auszugeben?

In den Ausführungen von Chr. Dohmen finde ich unter den 4 Schriften den z. Z. größten Fortschritt sowohl für die Biblische Theologie als auch für das christlich-jüdische Gespräch. Daß ein katholischer Forscher evangelischen Forschern wie etwa O. Kaiser oder R. Smend die (zweigeteilte) Hl. Schrift nahebringen muß, läßt nach dem Zustand der gegenwärtigen atl Wissenschaft fragen. B. S. Childs hat Dohmen nicht übersehen (Mußner nicht H. D. Preuß: S. 111), und es nimmt für seine Darstellung ein, daß sie nicht von Polemik lebt.

III.1 E. Zenger, **Das Erste Testament**[3]

Dies kleine, ebenso polemische wie höchst engagierte Büchlein, inzwischen in 3. Aufl. vorhanden, bedarf einer ausführlicheren Anzeige, als sein Umfang nahelegt. Es stammt aus der Feder eines der begnadeten akademischen Lehrer, der m. R. von sich sagt, er habe „das Alte Testament" vielen Menschen nahebringen können (9). Auch wenn das Buch vornehmlich für eine breite Öffentlichkeit bestimmt ist, hat man sich fachlich seiner Provokation (und der des Folgebändchens) zu stellen.

Das Buch entfaltet seine Thesen in 8 Kap. Im 1. Kap. (Nach Auschwitz muß die Kirche das Alte Testament anders lesen) sucht Z. zu belegen, daß das Alte Testament in Praxis und Ritus der (kath.) Kirche zu wenig Raum hat. Dies begründet folgendes Programm:

„. . . vor allem ist es der Beitrag eines Christen, der von der Wahrheit des biblischen Gotteszeugnisses über Israel und über die unaufkündbare Bindung der Kirche an Israel gepackt ist und zur *christlichen* Anerkenntnis dieser Wahrheit mithelfen will – um Israel und der Kirche willen!" Daher behandelt Z. in einem ersten Schritt christliche Vor/Fehlurteile (Kap. 2–5). In einem zweiten Schritt geht es um das Selbstverständnis des Alten Testaments, wie es als jüdische Bibel (Tanach) und als Teil der christlichen sich darstellt (Kap. 6–7). Ein dritter Schritt (Kap. 8) soll bedenken, „was es theologisch bedeutet, daß die christliche Kirche die jüdische Bibel und das Neue Testament als ihre eine Heilige Schrift kanonisiert hat . . .".

Aus dem Programm ersieht man, daß die letzten Kap. die Zuspitzung enthalten, die die Kap. 4–5 vorbereiten. Kap. 2 (Ist der Gott des Alten Testaments ein anderer Gott als der Gott Jesu?) und Kap. 3

[2] **Nur die halbe Wahrheit?** Für die Einheit der ganzen Bibel. Hg. v. Christoph Dohmen / Franz Mußner. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 143 S., kart. DM 22,80.

[3] **Zenger**, Erich: **Das Erste Testament.** Die jüdische Bibel und die Christen. – Düsseldorf: Patmos [1]1991, [4]1994. 208 S., kart. DM 26,80.

(Ein „ewiges" Klischee: der Gott der Rache und der Gewalt?) wiederholen vielfältig Gesagtes, aber immer wieder zu Sagendes. Freilich werden Kritiker der Auffassungen Z.s recht scharf angegangen („Nörgelei", „dümmlich"). Läßt man die Polemik beiseite, erfahren die Leser hier viel Lesenswertes.

Nicht einleuchtend scheint mir der Absatz zu christlichen Übersetzungen (54–64). Das wirkliche Problem ist m. E. das je sachlich treffender Interpretationen, vgl. nach wie vor Est 8,11 (53f) und Ps 99,8 (56f).

Theologisch nicht zureichend finde ich den Absatz zur Urgeschichte der Genesis (73: „Apologie des biblischen Gottes"?; Gott hilflos beim Morden der Menschen?, vgl. S. 76 unten: Gott liebt bedingungslos?, S. 78 oben: Hebr 10,30 voller Strafbedürfnis gegen die Botschaft von Gottes Liebe im Alten Testament; im Kontrast wird die Botschaft der großen Prophetie S. 81f verschleiert).

Auch Kap. 5 (Ist das Alte Testament nur „Vorgeschichte" und „Vorbereitung" des Neuen Testaments?) enthält neben oft Gesagtem und viel Treffendem auch Bedenkliches, zumal in einer populären Schrift. Denn das Neue Testament kann man zwar nicht einfach als Erfüllung des Alten verbuchen, und dieses verlangt von sich aus nicht die Fortsetzung des Neuen (trotz deutlicher Offenheit für ein neues Handeln Gottes), Z. sagt aber nicht in gleichem Atem: auch nicht die des Talmud. Vielmehr behauptet er (mit anderen namhaften Gelehrten), die Kontinuität der mündlichen Tora, wie sie im Talmud vorliege, sei historisch und theologisch „enger und konsequenter als die zwischen Altem und Neuem Testament." (137, s. dazu u.) S. 158f nennt Z. gar das Neue Testament in einem Atemzug mit dem Talmud „in *literarischer* Hinsicht sinnpflegende und aktualisierende ‚Kommentare' zum Kanon des Tenach". Weder literarisch noch sachlich kann man das Neue Testament einen Kommentar zum Alten nennen. Der Talmud kommentiert zwar manche Einzelheit, ist aber ein torabezogen-systematischer Neubau.

Gewichtig und eigenartig ist das 4. Kap. „Der Alte Bund – ein alter Bund?". Z. trägt hier zu Unsicherheiten der gegenwärtigen Diskussion im christlich-jüdischen Verhältnis vor. M. R. führt er an, daß 2 Kor 3, wo der Terminus „alter Bund" fällt, sich nicht antijüdisch auslegen läßt (106; das Sachproblem von 2 Kor 3 wird nicht aufgenommen). Ebenso gibt es Gemeinsamkeiten zur Bergpredigt, die ihrer Intention nach nicht gegen die *atl* Tora gerichtet ist (103f). Gottes Bund mit Israel gilt nirgendwo im Alten oder Neuen Testament als von Gott gekündigt, was Z. u. a. mit Jes 54,10 (christl. vielfach verwandt!) sowie Röm 9–11 belegt. Merkwürdig aber ist schon der Titel des 3. Abschnitts „Der Alte Bund ist von seiner Mitte her immer schon ein ‚neuer' Bund" (108ff), da der Abschnitt atl argumentiert und das Alte Testament nicht vom alten Bund redet. Gegen Z. (116f) versteht Ex 34 den Bund mit Mose, in den Gott das Volk aufnimmt, nicht als neuen, obwohl er auf Versöhnung (V.9f) beruht. Denn Versöhnung/Vergebung haben in Ex 34 und Jer 31,31–34 eine unterschiedliche Funktion (s. o. I; Ps 51 gehört nicht hierher!). Da Jes 51,7 nicht im Spannungsfeld von gebrochenem Bund und neuem steht, kann es nicht als Einlösung von Jer 31 gelten (zu 99f). Richtig ist nur, daß Jer 31 keine Kündigung des Sinaibundes *durch Gott* äußert, sondern eine sachlich notwendige Erneuerung desselben durch eine Einwirkung Gottes auf Israels/Judas Herz (s. u.).

Kap. 6 begründet den Titel des Buches. Der Terminus „Altes Testament" habe zu Diffamierungen geführt: alt als abgetan, alt als überholt; sei auch belastet durch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in falscher Gleichung des Alten Testaments mit Gesetz und des Neuen mit Evangelium (weiterführend dazu o. II Dohmen „Bibel Israels"). Daß es auch einen richtigen Gebrauch des Terminus „Altes Testament" geben kann, führt Z. selbst an. Vor allem wird er sich der Frage stellen müssen, ob „Erstes Testament" bei ihm nicht das Neue abwertet, s. die ständige Wiederholung, das erste Testament sei das eigentliche, das grundlegende Fundament für die Christen (153, s. auch u.).

Das 7. Kap. „Vom (relationalen) Eigenwert des Tenach und des Ersten Testaments" möchte die vorher vorbereitete These mit Substanz füllen, daß Judentum und Christentum zwar eine gemeinsame Bibel haben, ihr jeweiliges Kanonverständnis aber grundsätzlich zu respektierende Unterschiede setze. Das ist im Grundsatz richtig. Aber das, was Z. inhaltlich zur Form des Tenach ausführt, hängt z. T. an der Buchgliederung der BHS, die z. Z. der Kanonbildung nicht galt (H. P. Rüger, JBTh 3,1988, 175–189: Rut bzw. sogar 1.2 Chr vor den Psalmen!). Wäre es nicht wegen des christlich-jüdischen Gesprächs hier passend gewesen, einen durch und durch positiven Aspekt anzuführen, nämlich den, daß eine Chance der Gemeinsamkeit von Judentum und Christentum heute in der Wiedergewinnung der Bibel Israels für beide besteht, nachdem die historisch-kritische Forschung beiden eine Verfremdung ihres traditionellen Verständnisses aufnötigte?

Das 8. Kap. „Die spannungsvolle Einheit der christlichen Bibel" enthält neben dem 2. Abschnitt, der jedem Bibelleser viel Wohltuendes sagt, den zukunftweisenden Abschnitt 4. In Anlehnung an F. Rosenzweig wird dem Judentum m. R. die Wirkung zugeschrieben, die Christen an das Nichteingelöste, an das noch Ausstehende, an das Nichterfüllte zu erinnern (Messianische Gemeinschaft von Israel und Kirche). Der erste Abschnitt will hervorheben: Gott, der im Ersten Testament aufs Vielfältigste geredet hat, ist der, der u. a. auch durch Christus Jesus gehandelt hat. Die Bibel Alten und Neuen Testaments ist theo-, nicht christozentrisch. In Verbindung damit ist es der 3. Abschnitt, der erneut die Frage hinterläßt (s. o. Mußner): Wer oder was ist genau Israel? Sind die Christen nur Nichtisrael? Hier schließt sich das 2. Bändchen an:

III.2 E. Zenger, **Am Fuß des Sinai**[4]

Am eindrucksvollsten spricht Z. dann, wenn er jüdische Traditionen zur Erläuterung und Erklärung biblischer Sachverhalte heranzieht, ohne den Vergleich mit dem Christentum zu suchen. Das geschieht bes. im 4. Kap. „Die Tora: Gotteslehre als Lebenslehre" (S. 133–173), aber auch in einer schönen Eingangsreflexion (S. 13f) zur Gottes-Suche, in der Z. richtig und wichtig sagt: Was die Bibel über Gott zu sagen hat, ist nicht in erster Linie Antwort auf alle Fragen des Lebens und der Welt. Vielmehr ist es ein Rufen Gottes dahin, das Leben und die Welt mit ihm und vor seinem Angesicht zu bestehen. Z. geht es aber darum, in Praxis und Leben der Christenheit durchzusetzen, daß a) die Bibel Alten Testaments sich in erster Linie an die Juden wendet, indem Israel ihr wesentlicher Adressat ist, was man nicht zu spiritualisieren habe, und b) daß das Neue Testament vom Alten abhängig sei.

Hier ergeben sich erhebliche Probleme, die eine knappe Darstellung von Inhalten erforderlich machen.

Im 1. Kap. „Von der Unverzichtbarkeit des Ersten Testaments für die christliche Gottesrede" (S. 13–50) beschäftigt sich Z. neben dem schönen Passus über die Gottsuche (s. o.) mit Markionismen außerhalb der Theologie. Erst der 4. Teil argumentiert weitergehend: Den Gott des Ersten Testaments nicht verstehen, heißt Jesus nicht verstehen (S. 35ff).

Einigermaßen überraschend begründet Z. dies mit den Rahmungen der vier Evangelien. Beispiel sei Markus: daß die Frauen die Engelbotschaft im leeren Grab nicht verstehen und verstummen (Mk 16,1–8), sei ein ungeeigneter Schluß, der erst vom Anfang seine Erhellung empfange, daß also der Anfang des Evangeliums die Geschichte Gottes mit Israel sei, in die das Wort über Johannes den Täufer weise. Dabei dient Z. der Terminus „Einspielen" dazu, die Assoziation größerer Zusammenhänge durch ein knappes ntl Zitat zu erfassen.

Unter der Hand verschiebt sich freilich das, was im Neuen Testament eingespielt wird, zu einer nachdrücklichen Anerkennung der Grundlegung im Alten Testament, speziell in der Tora (bes. eklatant S. 46f zu 2Chr 36,22f; S. 47f zu Mt 28,18–20, wo der Bibeltext nicht „Tora" hat). Wie eine neue christologische Formel wirkt die Erläuterung zur Freudenbotschaft von Jes 52,10: „die auch und abermals in und durch Jesus erklingt". Der nächste Satz betont aber, daß Jes 52,10 für das Judentum auch abgesehen von Jesus gilt, das Judentum in Kontinuität zu Zion, Juda und Jerusalem also unabhängig von Jesus die Freudenbotschaft hört (S. 45).

Das 2. Kap. „Der eine Gott in der Zweiheit der einen christlichen Bibel" (S. 51–84) enthält so etwas wie eine Grundlegung für das in den beiden folgenden Kap. geführte Gespräch mit jüdischer Bibelauslegung.

Der 1. Teil (S. 55–59) gibt den mehrfach, u. a. von mir (in „Der Gott der ganzen Bibel" 1982) geäußerten Gedanken wieder, daß die Bibel keine Einheit, sondern eine Sammlung komplexer, auf Gott bezogener Erfahrungszusammenhänge bilde (S. 56 behauptet Z. wie andere Autoren irrtümlich, ich sähe die Mitte des Alten Testaments in der „Herrschaft Gottes"; mir ging es um die Eigenart des atl Gottes für die ganze Bibel).

Im 2. Teil macht Z. m. R. darauf aufmerksam, daß die Überlieferung konträre Aussagen zusammenzubinden vermag. – Nicht fair in einer populären Schrift finde ich, wenn Z. S. 61f wiss. Gegner als „Textzerstörer" hinstellt: interpretiert Z. denn Psalmen anders?

[4] **Zenger**, Erich: **Am Fuß des Sinai.** Gottesbilder des Ersten Testaments. – Düsseldorf: Patmos 1993. ²1994. 174 S. (Altes Testament 7), kart. DM 29,80.

Der 3. Teil des 2. Kap.s „Eckdaten für den Umgang mit der (zweigeteilten) christlichen Bibel" (S. 67–84) enthält in der Tat die entscheidenden Gedankengänge. Durchgängig findet man die Idee, daß die ntl Autoren atl Zusammenhänge zur Explikation des Christusgeschehens einspielen, um dieses gegenüber der jüdischen Majorität zu legitimieren.

An keiner Stelle habe ich den Hinweis gefunden, daß die ntl Autoren von einem neuen, ganz neuen Handeln Gottes in Christus Jesus Kunde geben, und zwar für Israel ebenso wie für die ganze Welt, und daß ihnen gewiß war: hier handelt derselbe Gott wie der der hl. Schriften, so überraschend das Christusgeschehen auch gewesen war. Z.s Betonung liegt, soweit ich sehe, ausschließlich auf der Abhängigkeit des ntl Zeugnisses vom Alten Testament, so daß die Kunde von Gottes Handeln in Christus Jesus sich diesem unterordnet. Daß die ntl Zeugen aber von einem Handeln *Gottes* Kunde geben, das trotz des Alten Testaments Fleisch und Blut einem Juden wie Simon gen. Petrus in Israel nicht mitteilen konnte, aber mitgeteilt werden sollte (Mt 16,13ff, s. o. Dohmen), scheint mir bei Z. zu fehlen. Denn die Juden (als gäbe es keine christlichen) sind für Z. nicht mit dem Handeln Gottes in Christus Jesus zu konfrontieren.

Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, sei erneut betont, daß ich nicht daran denke, dem Judentum den Bund, die Erwählung und die Verheißungen abzusprechen (vgl. Röm 9,1ff). Geschichte ist ein sonderbares Ding: wie Gott dabei seine Hand im Spiele hat, ist uns wohl großenteils verborgen. Aber Geschichte hat es u. a. mit sich gebracht, daß Evangelische und Katholiken inzwischen wieder begierig aufeinander hören, weil es nicht nur um die gemeinsame Sache, sondern erst recht um einen Gott in Jesus Christus geht, den man nicht schwarz auf weiß ein für allemal fassen kann. Geschichte hat es, noch erstaunlicher, mit sich gebracht, daß Christen und Juden sich in einigen Regionen der Erde wieder zuhören, weil sie zweifellos im Zeugnis vom Gott der Bibel eine Gemeinsamkeit haben. Aber so wie es sinnlos wäre, wenn alle Evangelischen katholisch würden, so wäre es sinnlos, wenn Christen im Gespräch mit Juden nicht mehr Christen wären. Das Christsein überhaupt erst ermöglichende Zeugnis von Christus Jesus vermisse ich bei Z.

Mögen also in den beiden folgenden Kap. im einzelnen schöne Meditationen im Gespräch mit dem Judentum zu finden sein (schwer lesen sich m. E. die S. 109–122 zur Theorie der Gottsuche, schwierig die Interpretation S. 104–108 zu einem Gedicht P. Celans), von denen manche Gehör finden sollten, ist doch der Appetit daran verdorben. Ist es bezeichnend, daß am Ende, als Nachwort, zwei jüdische Geschichten stehen, aber keinesfalls ein zu Herzen gehendes Wort des Neuen Testaments? Solche gibt es nämlich. Und dann: zu Jer 31,31–34 wäre der atl Zunftgenosse gefordert, wie Z. es verlangt (s. o. I). Es geht nicht an, den neuen Bund herunterzuspielen. Daß an ihm das Neue nicht die Tora sein konnte, versteht sich im Exil von selbst, da die großen Propheten z. T. aus ihren Sätzen die Katastrophe *Israels* begründet hatten. Nicht die Tora, sondern „Israel" war gescheitert. Daß nach jenem furchtbaren Unheil nichts ohne Gottes Vergebung gehen würde, auch das war und ist selbstverständlich. Aber ist es wirklich eine Kleinigkeit, wenn Gott die Tora in die Herzen schreibt? Wird dies nicht mindestens erreicht, wenn Christen in den Tod Christi Jesu getauft werden, damit sie in einem neuen Leben wandeln sollen (Röm 6)? Wir erkennen doch wissenschaftlich echte Prophetie nach allg. Konsens daran, daß sie sich nicht Wort für Wort, sondern *ad sensum* erfüllt hat.

IV **Würdigung**

M. E. kann kein Zweifel daran bestehen, daß vor allem die beiden ersten Bücher die Diskussion um die Geltung des Alten Testaments in den christlichen Kirchen und Theologien sehr gefördert haben. Es ist wichtig, aus der Zeit der Urgemeinde wiederzugewinnen, daß die Hl. Schrift ihren Anfang mit den Schriften des Alten Testaments nahm und daß, diese zu verlieren, die Christen mit einer halben Wahrheit ließe (Dohmen mit B. S. Childs). Es ist auch richtig, daß Christen mit dem Fundus leben können, das Alte Testament doppelt, d. h. aus sich selbst heraus zu verstehen, und zugleich mit der Offenbarung, die Fleisch und Blut nicht vermitteln, daß das Christusereignis in notwendiger Kontinuität zu den Schriften Israels steht (Dohmen). U. a. wird dies bedeuten, daß man die Nachfahren der ursprünglichen Adressaten im Horizont einer christlichen Deutung nicht übergeht (Zenger). Dazu kann man inzwischen dankbar auf das unaufdringliche, aber wirksame wiss. Gespräch zum Alten Testament blicken. Schließlich ist es gut, daß wieder substantiell und auf neuer Basis über Wort und Sache des Bundes als einer theologischen Grundkategorie geredet wird. Freilich wird sich niemand darin täuschen können, daß die Arbeit am exeget. Detail angesichts des kulturellen und oft auch sachlichen Abstands viel Mühe machen wird. Auf der Wissenschaftsebene scheint viele Forscher das 19. Jh. mit Macht einzuholen; auch theologisch?

Ohne zu viel zu wiederholen, sollten der weiteren Diskussion vor allem zwei Sachverhalte nahegelegt werden.

1) Die hier besprochenen Bücher setzen alle eine Trennung von Israel und Kirche voraus. Wie o. unter II (Mußner) dargelegt, ist das zu einfach. Aus ideologischen Gründen gerät man heute in den Verdacht, mit dieser Annotation dem Judentum den Titel Israel streitig zu machen. Ich betrachte es als abgemacht, daß das nicht geht. Was aber nicht einfach ist, kann man nicht im Gewaltstreich einfach machen. Das mit Abstand beste zur Sache findet man z. Z. bei U. H. J. Körtner, Volk Gottes – Kirche – Israel. Das Verhältnis der Kirchen zum Judentum als Thema ökumenischer Kirchenkunde und ökumenischer Theologie, ZThK 91 (1994) 51–79.

Welch gute Möglichkeiten von „commonality" darin enthalten sind, Israel als Name der Kontinuität zur Geltung zu bringen, zeigt (als Zufallslektüre) ein noch nicht veröffentlichter Beitrag von J. D. G. Dunn (Durham/England), Two Covenants or One? The question of Jewish and Christian Identity.

Dunn weist nach, daß in den ersten Jhh. n. Chr. sowohl viele Christen sich an jüd. Gebräuchen und Vorschriften beteiligten als viele Juden sich zu Christus Jesus bekannten, ohne jeweils Kirche oder Synagoge aufzugeben: freilich der Forderung der kirchl. und rabb. Führung zuwider. Ferner sei der Terminus „Judentum" bekanntlich als Abgrenzung gegen den Hellenismus entstanden (2 Makk 2,21; 8,1; 14,38) und der Terminus „Christen" in Abgrenzung von Juden, während der Name „Israel", den beide für sich benötigten, die bestehende Verwandtschaft nicht verleugne.

Sollte nicht in der Tat die Bibel Israels uns lehren, die inzwischen festgeklopften Systemgrenzen im gemeinsamen Hören auf das zunächst einmal fremde Gotteswort der Bibel Israels durchlässiger zu machen?

2) Wenn man den Terminus „Bibel Israels" einmal akzeptiert, so scheint für den historisch Gebildeten fundamental, daß sie relativ abgeschlossen für sich steht, inhaltlich aber zweifellos eine große Offenheit für eine noch ausstehende Zukunft Gottes hat. Die Bibel Israels benötigt weder die Fortsetzung des Neuen noch des Talmud. Umgekehrt versteht sich das Neue Testament nicht als Kommentar zum Alten, sondern als Urkunde von einem neuen, grundlegend Gottes endgültige Zukunft charakterisierenden Ereignis, das in Kontinuität zu Gottes Handeln nach der Bibel Israels steht. Wäre es dann nicht für alle Beteiligten ein Gewinn, die Zäsur hinreichend zu beachten, die man wissenschaftlich heute glücklicherweise durch den Terminus „Frühjudentum" (statt Spätjudentum) erfaßt?

Zum Versuch einer neuen jüdisch-christlichen Bibelhermeneutik
Kleine Antwort auf Horst Seebass

von Erich Zenger, Münster

Christliche Theolog(inn)en, die sich um eine Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses und insbesondere um eine „Theologie nach Auschwitz" mühen, haben es in vielfacher Hinsicht nicht leicht. Sie stehen, zumal in Deutschland, christlicherseits schnell unter dem Vorwurf, den 13 Professoren und Professorinnen der Göttinger Ev.-Theol. Fakultät 1992 in einer Erklärung unter der Überschrift „Christliches Zeugnis gegenüber Juden" so formuliert haben: „Die deutsche Schuld an der Judenvernichtung wird nicht dadurch gemindert, daß Christen die Botschaft des Neuen Testaments verändern und verschweigen." Noch schärfer war die Kritik, die 13 Professoren der Ev.-Theol. Fak. Bonn an der von der Rheinischen Synode 1980 verabschiedeten Erklärung und

Handreichung zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden übten: „Das Bekenntnis zu Schuld oder Mitschuld an der mörderischen Judenverfolgung und das Entsetzen über das Geschehen sollten den Blick für klare theologische Erkenntnisse und Distinktionen nicht verwirren, wie es in der Handreichung geschieht." Aber auch jüdischerseits melden sich zunehmend Bedenken und Kritik zu Wort, und zwar in doppelter Weise: Zum einen wird der Vorwurf erhoben, hier werde das Judentum abermals und neu für christliche Theologie und christliche Schuldbewältigung instrumentalisiert. Und zum anderen wird darauf insistiert, Judentum und Christentum seien zwei verschiedene Religionen, die zwar gemeinsame biblische „Wurzeln" hätten; doch käme es gerade im Interesse des Judentums darauf an, die jeweilige Eigenständigkeit zu respektieren.

Um vor diesem Horizont meine jüdisch-christlich engagierten Publikationen vor Mißverständnissen zu schützen, möchte ich angesichts mehrerer „Zwischentöne" in der voranstehenden Rezension von H. Seebass einige kurze Klarstellungen formulieren:

1. Theologie ist Glaubensreflexion unter den „Zeichen der Zeit", die es im Licht des Glaubens wahrzunehmen und in der Kraft der Gnade Gottes zu bearbeiten gilt. Ein solches „Zeichen der Zeit" ist für mich (wie für viele andere) „Auschwitz" als „die Signatur eines epochalen Einschnitts: Christliche Theologie, die mehr und anderes ist als situations- und gedächtnislose Heilslehre, ist fortan ‚Theologie nach Auschwitz'" (J. B. Metz). Eine Exegese des sog. Alten Testaments, die nicht nur historisch-deskriptiv, sondern kirchlich-theologisch sein will, muß als „Bibelhermeneutik nach Auschwitz" bedenken, daß Juden in und über Auschwitz hinaus ihre jüdische Identität nicht zuletzt in der Treue zu ihrem „Buch", das auch der erste Teil der christlichen Bibel ist, bewahrt haben.

2. „Ohne den Aufbau einer ‚Theologie nach Auschwitz' gibt es keinen wirklichen Abbau des christlichen Antijudaismus" (F. Mußner). Gerade die „kritische" alttestamentliche Bibelwissenschaft hat, geleitet von unreflektierten, pseudo-christlich inspirierten Klischees, bei der Auslegung alttestamentlicher Bücher zahlreiche Antijudaismen hervorgebracht oder hervorgerufen. Deshalb brauchen wir auf diesem Feld eine neue Sensibilität.

3. Theologisch engagierte Kommentierung des Alten Testaments im Versuch, die bleibende Bindung der Kirche an das Judentum mit einzubeziehen, ist zumindest nach katholischem Verständnis seit der Erklärung *Nostra aetate* des Vatikanum II von 1965 gut kirchlich. Johannes Paul II. hat 1985 die Bedeutung dieser Erklärung in einer Rede am 20. Jahrestag ihrer Promulgation folgendermaßen bewertet: „Die katholische Kirche ist immer bereit, mit Hilfe der Gnade Gottes alles in ihren Haltungen und Ausdrucksmöglichkeiten zu revidieren und zu erneuern, von dem sich herausstellt, daß es zuwenig ihrer Identität entspricht, die sich auf das Wort Gottes gründet, auf das Alte und Neue Testament, wie es in der Kirche gelesen wird. Sie tut das nicht aus einer Zweckmäßigkeit noch um irgendeinen praktischen Vorteil zu gewinnen, sondern aus einem tiefen Bewußtsein von ihrem eigenen ‚Geheimnis' und aus einer erneuerten Bereitschaft, dieses Geheimnis in die Tat umzusetzen. Die Konzilserklärung sagt mit großer Exaktheit, daß sie, die Kirche, bei ihrer Besinnung auf dieses ‚Geheimnis' des ‚Bandes gedenkt', durch das sie ‚mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden ist'. Dieses ‚Band', das die Erklärung weiter anschaulich erläutert, ist das eigentliche Fundament unserer Beziehung zum jüdischen Volk. Eine Beziehung, die man wohl als eine tatsächliche ‚Abstammung' bezeichnen könnte und die wir nur zu dieser Religionsgemeinschaft haben, trotz unserer vielfältigen Kontakte und Beziehungen zu anderen Religionen, besonders zum Islam, die von der Erklärung in eigenen Abschnitten behandelt werden. Dieses ‚Band' muß als ein ‚geheiligtes' Band bezeichnet werden, da es vom geheimnisvollen Willen Gottes herstammt."

4. Als bibelwissenschaftliche Konsequenz aus der Bejahung dieses „geheiligten Bandes", durch das die „jüdische Religion ... für uns nicht etwas ‚Äußerliches' ist, sondern in gewisser Weise zum ‚Inneren' unserer Religion gehört" (Johannes Paul II. 1986 in der Großen Synagoge Roms), ergibt sich für mich eine stärkere Berücksichtigung des *jüdischen* Umgangs mit den Texten des Alten Testaments. Daß ich in meinem Büchlein „Am Fuß des Sinai" deshalb so stark das Gespräch mit dem Judentum gesucht habe, „ohne den Vergleich mit dem Christentum zu suchen" und daß „am Ende, als Nachwort, zwei jüdische Geschichten stehen, aber keinesfalls ein zu Herzen gehendes Wort des Neuen Testaments" (H. Seebass), kann eigentlich nur einem Leser „den Appetit verderben" (H. Seebass), der dieses besondere Anliegen nicht akzeptiert. Ich halte es da mit dem Wort Dietrich Bonhoeffers, das er am zweiten Advent 1943 in seiner Zelle niederschrieb (wohl wissend, daß er selbst, in einer anderen Zeit und in anderem Kontext, das Alte Testament sehr stark christologisch gelesen hat): „Ich spüre übrigens immer wieder, wie alttestamentlich ich denke und empfinde; so habe ich in den vergangenen Monaten auch viel mehr Altes Testament als Neues Testament gelesen ... Wer zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist m. E. kein Christ." Um es klar zu sagen: „Ich schäme mich des Evangeliums Jesu Christi nicht" (Röm 1,16), aber ich sehe das Defizit christlicher Exegese des Alten Testaments, so sie (leider viel zu selten) theologisch sein wollte, nicht primär darin, daß sie die alttestamentlichen Texte zu wenig mit dem Neuen Testament in Verbindung brachte (typologisch, offenbarungsevolutionistisch, christologisch u. a.), sondern daß sie dabei die jüdischen Implikationen praktisch völlig ausgeblendet hat. Nicht weil ich ein Christsein ohne Neues Testament propagieren möchte, lege ich *derzeit* so starkes Gewicht auch auf die nachbiblische jüdische Tradition, sondern weil ich hier den großen (auch meinen eigenen) Nachholbedarf wahrnehme. Im übrigen weiß ich von zahlreichen Reaktionen auf die von H. Seebass rezensierten Bücher, daß sie *dieses* mein Anliegen richtig verstehen und „mit Appetit" aufnehmen.

5. Mit meinen Arbeiten wollte und will ich eine *Diskussion* in Gang setzen; ich habe deshalb „Das Erste Testament" ausdrücklich als „Streitschrift" bezeichnet. Mit der Polemik wollte ich auch nicht die namentlich genannten Kollegen diskriminieren, sondern bestimmte Positionen, die mir problematisch erscheinen, plakativ anführen; deshalb habe ich meist wörtliche Zitate gebracht. Gerade von dieser Intention her ist es unangemessen, meine Beiträge so zu systematisieren, daß sie nach dem abgeurteilt werden, was fehlt (z. B. eine Christologie). Mit der Diskussion stehen wir m. E. erst *am Anfang* und es wäre fatal, sie nun mit Vorwürfen wie „Das Christsein überhaupt erst ermöglichende Zeugnis von Christus Jesus vermisse ich bei Z." zu blockieren bzw. zu beenden. Statt einer langen Erörterung, die hier nicht möglich ist (ich arbeite übrigens an einer jüdisch-christlichen Christologie), zitiere ich aus meiner im Druck befindlichen „Einleitung in das Alte Testament" (Kohlhammer) einen zusammenfassenden Passus, der auch den Vorwurf von H. Seebass beantwortet, ich würde das Neue Testament gegenüber dem Alten Testament abwerten: „Das Neue Testament ist für Christen kein bloßer Zusatz oder Anhang zum Ersten Testament und das Erste Testament ist kein bloßes Vorwort oder nur eine (eigentlich unwichtig gewordene) Vorgeschichte des Neuen Testaments, sondern sie bilden ein polyphones, polyloges, aber dennoch zusammenklingendes Ganzes, das nur als *solches* ‚Wort Gottes' ist, das vom dramatischen Geschehen der Erlösung der ganzen Welt kündet, dessen ‚letzter' Akt mit dem Messias Jesus Christus verbunden ist ... Mal 3,22–24 als Schlußtext des Ersten Testaments bildet die Überleitung zum Neuen Testament. Der Text wird im Neuen Testament mehrfach zitiert (vgl. Mt 17,10–13; Mk 9,11f; Lk 1,17), um Johannes den Täufer als den in Mal 3,23 für die Endzeit verheißenen ‚Elija' zu deuten. Durch Johannes als ‚Elija' von Mal 3,23 (wie immer dies im einzelnen zu interpretieren ist) werden das Neue Testament und seine Botschaft vom Messias Jesus Christus, der das eschatologische Kommen der Gottesherrschaft ‚beschleunigen' soll, eng mit dem Ersten Testament verzahnt. Zum einen wird damit das Neue Testament ‚kanonisch' legitimiert. Zum anderen erhält so das Erste Testament die Aufgabe, die neue Heilsinitiative des Gottes Israels in seinem Sohn Jesus als toragemäß zu deuten und die Christen zu *ihrem* Leben mit der Tora JHWHs in der Jesus-Nachfolge zu motivieren – auf dem Weg zu dem in Mal 3,23 verkündeten Tag JHWHs: nicht gegen, sondern neben und mit den Juden. In der Bildsprache der Bibel könnte man die gemeinsame und doch unterschiedliche Leseweise von Juden und Christen ihrer jeweiligen Bibel so charakterisieren: Die Juden gehen hinter der Feuer- und Wolkensäule des Sinaigottes her; die Christen gehen hinter Jesus her, der nicht die Feuersäule ersetzt, sondern eine Stimme dieser Feuersäule ist. Wenn beide am Ende ihr Ziel erreicht haben werden, wird die Überraschung groß sein: daß Juden und Christen den gleichen Gott hörten, auch wenn dies auf unterschiedliche Weise geschah" (aaO. 23).

6. Der Hauptdissens zwischen Seebass und mir liegt gewiß in der fundamentalen Frage nach der angemessenen Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zu Israel. Daß Seebass (in Übereinstimmung mit dem von ihm zitierten U. H. J. Körtner, dessen „Tora-Theologie" und „Kanontheologie" eine kritische Diskussion verlangte!) den Titel „Israel" dem Judentum streitig macht, kann sich m. E. neutesta-

mentlich *nicht* legitimieren, zumindest nicht von Röm 9–11 her. Das kann man im jüngsten Römerbriefkommentar von M. Theobald nachlesen: „Paulus raubt dem jüdischen Volk seinen durch Schrift und Tradition geheiligten Ehrennamen ‚Israel' nicht (vgl. auch 9,4!), um ihn polemisch auf die Kirche (aus Juden und Heiden) zu übertragen (so vielleicht noch in Gal 6,16), sondern definiert ihn im Licht seiner Rechtfertigungsbotschaft (vgl. 9,11f!) nur neu: Nicht Blutsbande und auch nicht Toratreue (= Werke, vgl. 9,12!) konstituieren Israel, sondern allein Gottes Gnadenwahl. In diesem Sinn repräsentieren Abraham, Isaak und Jakob, aber auch die Juden der Gegenwart, die in die endzeitliche Heilsgemeinde Jesu berufen wurden, jenes *innere* Israel . . ., das auf Gottes Erwählung zurückgeht. Mag Israel in der Gegenwart auf jenen ‚Rest' geschrumpft sein (9,27.29), Paulus ist sich gewiß . . ., daß am Ende ‚*ganz* Israel (und das heißt außer jenem ‚Rest' auch die *übrigen*, jetzt noch abseits stehenden Juden) gerettet werden' . . . (11,26). Paulus widersteht also im Römerbrief der Versuchung, den Ehrennamen ‚Israel' polemisch für die *Kirche* zu reklamieren (‚Wir sind das *wahre* Israel! *Wir* sind jetzt das Volk Gottes – nicht mehr ihr!')" (SKKNT/6,1, Stuttgart 1992, 267).

7. Eine jüdisch-christliche Bibelhermeneutik, die dem Alten Testament seine relationale *Eigenständigkeit* als Eigenwort mit Eigenwert in der christlichen Bibel beläßt und die darüber hinaus das auch für christliche Theologie kanonisierte Faktum bejaht, daß diese Texte die oft vergessene, aber unaufgebbare Bindung des Christentums an das jeweils zeitgenössische Judentum sind, ist ein Projekt, das erst noch vor uns liegt. Dazu brauchen wir noch viel Zeit, aber auch Geduld miteinander.

Bemerkung zur „kleinen Antwort" von Erich Zenger

von Horst Seebass, Bonn

Da ich 1980 mit voller Absicht aus mancherlei hier nicht zu erörternden Gründen die Erklärung der 13 Professoren aus der Bonner Evang.-Theol. Fak. nicht unterschrieben habe, fühle ich mich an keiner Stelle des Beitrags von Herrn Zenger getroffen. Nur der Punkt 6 bedarf einer Richtigstellung. Wie man aus meinem Beitrag ersehen kann, habe ich an keiner Stelle dem Judentum den Titel Israel abgesprochen (Näheres in dem von Ch. Dohmen herauszugebenden Sammelband „Eine Bibel – zwei Testamente"). Im übrigen sehe ich keinen Anlaß, meinen Beitrag an irgendeiner Stelle zu ändern.

Neusner, Jacob: **Jews and Christians.** The Myth of a Common Tradition. – London: SCM Press 1991. XI, 158 S., kart. 10,50

Der berühmte jüdische Historiker der Mischna und des antiken Judentums, Jacob Neusner, vereinigt in diesem Band Aufsätze und Vorträge zur gegenwärtigen Situation des christlich-jüdischen Gesprächs. Die Essays stammen aus den letzten fünf Jahren. Sie wurden z. T. für Christen konzipiert (Lateran Universität, brasilianische Bischofskonferenz, Communità di S. Egidio). Das einzigartige Wissen des Vf.s über Geschichte und Eigenart des Judentums beleuchtet Gegenwart und Erfordernisse des jüdisch-christlichen Gesprächs.

N. vertritt eindeutig, mit persönlichem Feuer und mit Warmherzigkeit die Notwendigkeit dieses Gesprächs. Die Religionen müssen ihren Beitrag zum Frieden leisten, soll das 21. Jh. den Frieden bewahren. Das ist eine Überlebensbedingung. Aber es ist etwas Neues! Die Religionen im allgemeinen und Christen und Juden im besonderen haben bis jetzt nicht miteinander gesprochen. Denn sie haben sich bisher nicht wirklich füreinander interessiert. Religionen stellen nach N. Systeme dar, die eine Weltanschauung und eine Lebensweise (Ethos) für eine bestimmte Gruppe bereitstellen. Was außerhalb dieser Gruppe liegt, liegt auch außerhalb ihres vitalen Interesses. Vf. zeigt in zwei sehr tiefen und schönen Aufsätzen (Kap. 6 Schalom, u. Kap. 7 Kann das Judentum überhaupt etwas vom Christentum begreifen? Am Beispiel von Maria, der Gottesmutter), wie Christen und Juden von ihren eigenen Voraussetzungen aus und im Rahmen ihrer eigenen Religion Möglichkeiten finden müssen und vielleicht finden können, die Religionsinhalte des Partners zu verstehen.

Die Notwendigkeit ist um so dringender, als sie bisher wie gesagt kaum wahrgenommen worden ist. Das ist N.s These und Herausforderung. Nach ihm gab es bis jetzt keinen echten Dialog zwischen Juden und Christen, weil es überhaupt keine gemeinsame jüdisch-christliche Tradition gibt. Diese ist ein Mythos im schlechten Sinn eines Märchens, eine „Lüge" (IX).

Warum? Vf. begründet dieses als Religionshistoriker. Das rabbinische Judentum (wie übrigens auch andere Formen des Judentums in der Antike in ihrer Weise) ist ein religiöses System, das Christentum (in seinen verschiedenen Formen) ist ein anderes. Zwar haben sie Schriften des Alten Testaments gemeinsam. Aber diese spielen in den Religionsgemeinschaften jeweils eine ganz andere Rolle. Für die Christen gehört das Alte Testament zur Bibel, für die Juden zur doppelten, der schriftlichen und mündlichen Tora. Kap. 8 zeigt in einer brillanten Synthese die Genese des „jüdisch-rabbinischen Systems" (Pentateuch–Mischna–babylonischer Talmud) im Vergleich mit der Entstehung des christlichen biblischen Kanons, der das „christliche System" rekapituliert.

Das Fehlen einer sog. gemeinsamen jüdisch-christlichen Tradition ist für N. ein geschichtliches Faktum. Beide Religionen entstanden unabhängig voneinander nach Gesetzen der eigenen geschichtlichen Logik. Vf. vertritt damit jedoch nicht die Nutzlosigkeit des jüdisch-christlichen Dialogs. Im Gegenteil! Er will dieses Gespräch auf eine solide Grundlage stellen. In diesem Zusammenhang formuliert er eine zweite Herausforderung und These: Die einzige echte christlich-jüdische Diskussion der Geschichte fand im 4. und am Anfang des 5. Jh. n. Chr. statt, obwohl Juden und Christen damals paradoxerweise gerade nicht miteinander, sondern jede der beiden Religionsgemeinschaften nur zu sich selber sprachen. Aber sie hatten dieselben Themen: was sind entscheidende Momente der Geschichte? Ist der Messias gekommen, und wer ist er? Was ist das wahre Israel? Christliche Zeugen für diese Fragen sind Eusebius, Chrysostomus, Aphrates und viele andere; auf der jüdischen Seite sind es der Kommentar Genesis Rabba, der palästinische Talmud und andere um 400 entstandene rabbinische Werke. Der Vergleich mit der 200 Jahre älteren Mischna zeigt die Neuheit dieser Themen. Kap. 4 und 5 stellen diese gemeinsamen Themen dar, die Juden und Christen zur gleichen Zeit beschäftigten und die sie je für sich und gesondert behandelten. Das war ein indirektes Gespräch. Die direkten Konfrontationen zwischen Juden und Christen im späteren westlichen Mittelalter waren demgegenüber überhaupt keine Dialoge. M. E. ist die Diskussion der Tora, der lex vetus, die im 13. Jh. im Anschluß an den Moreh nebuchim von Maimonides in der Scholastik einsetzte, ein anderes Beispiel für ein indirektes Gespräch, in dem Juden und Christen innerhalb ihres eigenen theologischen Rahmens die gemeinsame Frage nach dem Sinn der Gebote der Tora aufwarfen.

Kap. 6 (Die Absolutheit des Christentums und die Einzigartigkeit des Judentums) illustriert am Beispiel von Jesu Austreibung der Geldwechsler aus dem Tempel die Verschiedenheit der beiden religiösen Welten. Auf dem Hintergrund des Traktates Scheqalim der Mischna ist eine solche Austreibung sinnlos, denn der Geldwechsel war ein unentbehrlicher Bestandteil des täglichen Ganzopfers zur Sühnung Israels, eine für Israel lebensnotwendige Einrichtung. Aber im Zusammenhang des Neuen Testamentes wird sie einsichtig. Denn dort hängt sie mit dem Abendmahl zusammen, das Sühne für die vielen schafft. Dieses Fallbeispiel zeigt, daß sich Juden und Christen je für anderes interessieren, von anderem sprechen und andere Adressaten anreden.

Der Stil ist von großer Klarheit und Eindringlichkeit. Leider macht das Buch stellenweise einen etwas hastigen, nicht ganz ausgearbeiteten Eindruck, z. B. fehlt die genaue Quellenangabe für das wundervolle Zitat aus den Klageliedern Rabba auf S. 124–127, die historische Einordnung Chrysostomus' wird dreimal wiederholt (48, 50, 51); die Interpretation von Paulus (Röm 9–11) durch Ruether, die N. als Autorität zitiert (67–68), ist m. E. unrichtig, und es ist unverständlich, warum N. Paulus nicht selbst zitiert; u. a. m.

Aber vor allem muß gesagt werden, daß es ein außergewöhnlich lesenswertes Buch ist! Es stellt eine überragende Kenntnis der Religionsgeschichte in den Dienst eines klar situierten Dialogs, der nicht auf Unkenntnis und Mißverständnissen basieren darf. Wissen über

Religion und Liebe zu ihr verbinden sich hier in bewunderungswürdiger Weise zum Plädoyer für einen echten, tiefen Dialog von Judentum und Christentum.

Freiburg/Schweiz Adrian Schenker

Hübner, Hans: **Biblische Theologie des Neuen Testaments.** Bd 1. Prolegomena. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 307 S., Lw. DM 62.–

Was H. unter Biblischer Theologie versteht, hat er bereits mehrfach angedeutet;[1] er formuliert das Vorhaben, das er mit diesem Bd zu realisieren beginnt, jetzt prägnant: für ihn ist „die Aufarbeitung des theologischen Umgangs der ntl Autoren mit dem AT die primäre und fundierende Aufgabe einer Biblischen Theologie" (28). Nun wird man über die verschiedenen Möglichkeiten, eine Biblische Theologie zu entwerfen, gewiß streiten können; die unterschiedlichen Modelle, die dazu in der neueren Diskussion vorgeschlagen worden sind, zeigen, daß damit eine sehr vielfältige Problematik angesprochen worden ist.[2] Man wird aber auf jeden Fall sagen können, daß die von H. gestellte Frage großes Gewicht hat, denn für Christen kann jedenfalls das Alte Testament nicht ohne das Neue Testament Heilige Schrift sein, beide sind das nur zusammen. Daß H. dies – gegen mancherlei andersartige Bestrebungen – so nachdrücklich betont, darin liegt ein besonderes Verdienst seines Werkes.

H.s Biblische Theologie ist also programmatisch eine Biblische Theologie des NT, nicht nur, weil sie von einem Neutestamentler geschrieben wird. Methodisch bedeutet das, wie H. in ausdrücklicher Gegenüberstellung zum Vorgehen G. von Rads und H. Geses postuliert (15ff – zu Gese vgl. auch 162ff), die vom AT ausgehend den Weg zum NT hin beschreiten, den Weg zum AT zurück vom Neuen. Das macht er auch am Unterschied zu G. Kittels Entwurf[3] deutlich (7). Im Unterschied zu diesen steht auch die Unterstreichung von Diskontinuität neben Kontinuität zwischen beiden Testamenten (ebd.). Andererseits – und das ist wichtig – kann der Vf. vorausnehmend erklären, „daß die Rezeption alttestamentlicher Gehalte so konstitutiv zur Theologie des jeweiligen neutestamentlichen Autors gehört, daß diese ohne die rezipierten atl Traditionen ihre Identität verlöre" (31f). Inhärent ist der Vorgehensweise auch eine starke Selektivität von Anfang an, denn zumindest der Ausgang wird genommen bei den im NT rezipierten Texten aus dem AT. Die Schwierigkeit, dann überhaupt zu einer beide Testamente umfassenden gesamtbiblischen Theologie zu gelangen, wird von H. selbst gesehen und unterstrichen (18).

Das Unternehmen H.s ist auf mehrere Bände angelegt, von denen zunächst ein Bd Prolegomena vorgelegt wird.

Auch dafür entwickelt der Vf. ein eigenes Konzept. Als Aufgabe von Prolegomena definiert er, zunächst die fundamentaltheologischen Probleme zu klären. Damit meint er die „Interpretation" (32), d. h. die hermeneutisch-theologische Prüfung der Art der Interpretation des AT durch die ntl Autoren. Unter Fundamentaltheologie versteht er, „das theologische Koordinatensystem", innerhalb dessen die Theologien der ntl Autoren darzustellen sind (35). Wie sich dann in der konkreten Durchführung zeigt, geht es dabei um einige grundlegende theologische Themen, die in verschiedene theologische und historische Unternehmungen zerfallen.

Die Hauptabschnitte handeln von der Kanonfrage (1.1), vom „Bund" (1.2), von „Offenbarung" (1.3), schließlich über „Der eine Gott und die beiden Testamente" (1.4).

Der komplexe Charakter dieser vier Basisprobleme bringt es mit sich, daß unter diesen Generalthemen eine Vielzahl von historischen und theologischen Einzelfragen erscheinen. Das gilt schon für das Kanonproblem. Hierzu weist der Vf. gleich zu Beginn sehr deutlich auf seine Prämissen hin:

Er versteht sein Urteil als „das theologische Votum des evangelisch-lutherischen Theologen, der auch die römisch-katholische Position vor Augen hat" (42f). Dafür ist H. durch seine Herkunft gewiß besonders befähigt. Er vertritt aber auch einen besonderen Anspruch als Neutestamentler: Die neutestamentliche Forschung entscheidet nach seinem Verständnis ziemlich exklusiv, „wie das in einem geschichtlichen Prozeß zur Schriftlichkeit geronnene Wort Gottes in seiner Geschichtlichkeit zu verstehen ist" (41). Hier bleiben dem Alttestamentler, der sich auch als christlicher Theologe versteht, doch Zweifel!

Im übrigen enthalten eigentlich alle Abschnitte der Prolegomena eine angenehm zu lesende Zusammenfassung der Problematik auf den verschiedenen Gebieten.

Der Vf. hat sich, wie er selbst andeutet (261), durch eine Fülle von Literatur hindurchgelesen und orientiert über die wesentlichsten Ergebnisse der neueren Diskussion. Eigene Forschungsresultate sind in der Regel nicht beabsichtigt und nicht zu erwarten, doch läßt sich der Bd auch als gut informierender Überblick über die behandelten Themen benutzen. An manchen Stellen tritt auch ein durchaus kontroverser Standpunkt hervor. Zustimmung und Kritik (mit der der Vf. rechnet, vgl. 5) werden je nach Einstellung der Leser unterschiedlich ausfallen.

Wichtig und richtig findet der Rez., daß der Vf. mit solchem Nachdruck eine heute populäre Auffassung zurückweist, die einfach in der Biblia Hebraica die christliche Bibel sieht (und diese nicht mehr mit „Altes Testament", sondern mit „Hebräische Bibel" wiedergibt), wofür er u. a. auf die Septuaginta als Kanonform der ältesten Christenheit verweist (1.1.2.4; 62ff). Auch daß diese bereits eine jüdische Bibel war (1.1.2.3; 57ff), ist es wert, dabei bedacht zu werden.

Bedenklicher ist die in diesem Zusammenhang eingebrachte Tendenzkritik, in welcher der Vf. die in der exilisch-nachexilischen Kanonredaktion dominant gewordene „Südperspektive" in ihrer theologischen Relevanz ablehnt und statt dessen Jerobeam I und das Nordreich rehabilitieren möchte (59f, vgl. 65). Die Geschichte moralisch zu beurteilen, ist ein aufklärerischer Zug, der Kanon etwas selbstverständlich historisch Gewordenes, aber in dem Kontingenten, nirgendwo anders, geschieht Gottes Offenbarung! Auch für das Verhältnis zwischen alttestamentlicher Messiaserwartung und neutestamentlichem Christus (65) möchte man lieber wirkungsgeschichtlich als ideenvergleichend urteilen – die „begriffliche Affinität" dürfte kaum der richtige Maßstab sein.

Damit wäre auch die Grunddifferenz angerührt, die möglicherweise zwischen dem Vf. und dem Rez. besteht, aber vielleicht auch nur möglicherweise: der Vf. betont die „Diastase zwischen Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum" (66, vgl. 18 u. ö.) und scheint nur letzterem eine Bedeutung für die Biblische Theologie zuweisen zu wollen. Dann aber spricht er auch von einer möglichen *inhaltlichen* Konvergenz zwischen diesem engeren und dem weiteren Kanon (67). Was hier an Öffnung gewonnen scheint, geht gleich darauf aber wieder verloren, wenn „die Differenz zwischen Vetus Testamentum per se und Vetus Testamentum in Novo receptum" die Differenz zwischen der neuen Wirklichkeit „in Christus" und der „religiösen Wirklichkeit Israels" innerhalb eine historischen und theologischen Kontinuität zwischen beiden bezeichnen soll (69). Wenn neutestamentliche Autoren aus der Schrift zitierten, und seien es besondere ausgewählte Texte, so doch, weil sie diese Schriftensammlung als ganze als ihre Heilige Schrift betrachteten! Freilich nur von seiner Mitte her und nicht von seinen Rändern aus kann der Kanon bestimmt werden, und so hilft es auch nicht, darüber zu diskutieren, ob dieses oder jenes Buch (wie Esther) im NT zitiert wird oder nicht.

Zum Problem der „Mitte" des AT hat der Vf. gleich zu Anfang seines Buches Stellung genommen (18ff). Er neigt dort der Auffassung zu, das Ereignis der Offenbarung Gottes als diese Mitte anzunehmen (23). Dies spielt dann eine gewichtige Rolle im Mittelteil über die Offenbarung, der für das Alte Testament darauf hinaus läuft, „daß Gott die Mitte des Alten Testamentes ist" (149, vgl. 150) – eine Meinung, die der Rez. schon früh selbst vertreten hat.[4] Für eine gesamtbiblisch konzipierte Theologie müßte man von dort aus gleich zu dem Schlußabschnitt (1.4) vorausblicken, der die Frage nach dem einen Gott im Hinblick auf die beiden Testamente zunächst mit dem wiederum *inhaltlich* bestimmten Blick auf das „Gemeinsame zwischen der ursprünglichen alttestamentlichen Monolatrie und dem ... neutestamentlichen Monotheismus" (254) zu bestimmen sucht. Hier leuchtet wieder eine Warnlampe auf. Doch erweckt gleich darauf (256) eine Verschiebung der Blickrichtung zu dem sich manifestierenden „Ich" Gottes die Hoffnung, daß weiteres Nachdenken den Vf. doch zu einer anderen Lösung führen wird. Sein behutsames Überlegen in vielen Dingen ermutigt dazu.

Zum „Bund" (1.2) fällt auf, daß der Vf. der Auffassung E. Kutschs, der Begriff *Berit* sei mit „Verpflichtung" wiederzugeben,[5] so vorbehaltlos folgt. Man urteilt hier doch neuerdings wieder differenzierter (so spielt *Berit* als Verheißung in vielen Texten eine Rolle).

Anregend sind Referat von und Auseinandersetzung mit Pannenbergs Offenbarungsverständnis (bes. 105–160). Dieser Mittelabschnitt (1.3) ist überhaupt so etwas wie eine Biblische Theologie in nuce, denn er verfolgt das Offenbarungsverständnis an ausgewählten Beispielen durch das gesamte AT und NT hindurch. Im ntl Teil profitiert der Nicht-Neutestamentler von vielen Einsichten des Fachmannes (vgl. bes. zu Paulus: 1.3.2.1).

Auch auf den Exkurs mit der Diskussion zu B. Childs (1.1.2.4.1) sei hingewiesen, wobei aber wohl stärker zwischen Absicht und Methode bei Childs

[1] Vgl. insbesondere: Biblische Theologie und Theologie des Neuen Testaments, KuD 27 (1981), 2–19.

[2] Vgl. dazu Rez., Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1983 (EdF 203).

[3] Gisela Kittel, Der Name über alle Namen, I/II, Göttingen 1989/90.

[4] Grundfragen der alttestamentlichen Theologie im Lichte der neueren deutschen Forschung, ThZ 17 (1961), 81–98, 96.

[5] Vgl. E. Kutsch, Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund" im Alten Testament, Berlin–New York 1973 (BZAW 131).

unterschieden werden müßte. Wer die Methode nicht hinreichend findet, wird das Anliegen nicht sofort abschreiben müssen.

Die Folgebände werden verschiedene offengebliebene Fragen möglicherweise doch einlösen. Möge das Anlaß zur Fortsetzung eines fruchtbaren Dialogs sein!

Bochum Henning Graf Reventlow

Maier, Gerhard: **Biblische Hermeneutik.** – Wuppertal: Brockhaus 1990. 404 S., kart. DM 49,80

Der Vf., ein streng auf die Bibel als einzig legitime Urkunde der Offenbarung und damit als die alleinige Glaubensautorität bezogener evangelischer Theologe, will mit diesem Werk ein Auslegungssystem der Bibel vorlegen, das von dieser selbst ausgeht und nicht von der kritischen Vernunft und das deren Offenbarungs- und Wahrheitsanspruch grundsätzlich vertrauend und glaubensgehorsam begegnet („Offenbarungstheologische H."). Insofern hat der Titel programmatischen Charakter: hermeneutica biblica (sacra). M. führt für diese Sonderform der Hermeneutik als Gründe an: die Einzigartigkeit des Stoffes nach Form und Inhalt, Gott als der eigentliche Urheber der Bibel, der besondere existentielle Anspruch der Botschaft an den Ausleger, zu glauben und sich verändern zu lassen, die speziellen Schwierigkeiten einer sachgemäßen Auslegung. „Biblische Hermeneutik setzt bei der schriftgewordenen Offenbarung an und ordnet alle anderen Ansprüche diesem Hören auf die Schrift unter" (28). Zu den bibelfremden Ansprüchen rechnet M. auch dogmatische Sätze, die nicht voll bibelgemäß sind (Abgrenzung gegenüber den sog. Fundamentalisten).

M. entfaltet zunächst die vielfältigen Versuche, vor allem auf protestantischer Seite ab der Reformation und der Aufklärung, eine zureichende Hermeneutik zu finden und nimmt dazu von seinem eigenen Ansatzpunkt Stellung. Die katholische Position, vor allem seit dem II. Vaticanum, wird von Fall zu Fall beachtet. Der sog. modernen Exegese wirft er vor, sie verstehe die Bibel nicht als Offenbarungsurkunde im Vollsinn, räume durch das Prinzip der sog. Sachkritik der menschlichen Vernunft ein Urteil über die Offenbarung ein und deute alles Supranaturale weg, vor allem dort, wo es nicht in das Schema der in sich geschlossenen Natur und in das moderne Wertsystem paßt.

Näherhin beschäftigt er sich mit folgenden Teilaspekten einer zureichenden Hermeneutik: Der Ansatz (beim Menschen/bei der Offenbarung); Theol. H. als Wissenschaft; Der Ausleger (Kongenialität, Glaube als Verstehenshilfe; der Unterschied zwischen wiedergeborenem Ausleger und dem nicht wiedergeborenen Ausleger; Das Werk des Geistes am Ausleger); Wege des Offenbarungsverständnisses (Die Offenbarung als Ausgangspunkt; das historische, dynamische, ethische, kognitive, dogmatische, typologische, allegorische, prophetische Verständnis und deren Wechselbeziehungen); die Inspiration der Schrift (Reichweite: personale, reale, verbale, die Ganzinspiration; Verhältnis von Gotteswort und Menschenwort, von Inspiration und Geschichte; Fehler der Schrift?); Der Kanon (Abgrenzung, Infragestellung, Bindung an den Kanon); Die Autorität der Schrift (Begründung aus der Offenbarung; Umfang und Konsequenzen: die Schrift als einzige norma normans, Klarheit, Heilsgenügsamkeit); Die Einheit der Schrift (Begründung aus der Offenbarung; Einheit und heilsgeschichtliche Auslegung, Einheit und Mitte, Einheit und Harmonistik); Die Geschichtlichkeit der Schrift (Verhältnis: Glaube – Geschichte; Offenbarung und Faktum, Wunder, Prophetie, Chronologie); Offenbarung und Kritik (die historische Kritik und deren Quellen; der Verlust der Bibelautorität und der Inspirationslehre durch die Kritik; die Trennung von Schrift und Offenbarung; die Unvereinbarkeit von historischer Kritik und Offenbarung); Offenbarung und Methode (vorkritische Bibelauslegung, pneumatische Auslegung, fundamentalistische, gemäßigt-kritische, z. B. Stuhlmacher); Die Entwicklung einer biblisch-historischen Auslegung (Offenheit und Gebundenheit, der Text als Ausgangspunkt, synthetische Auslegung im Ganzen der Schrift, kommunikative, d. h. gemeindebezogene Auslegung).

M. geht grundsätzlich induktiv, d. h. vom Text und vom kanonischen Gesamt der Bibel her vor und ist jeder Theorie abhold, die sich aus der Geschichtlichkeit der Bibel als ganzer und deren Wirkung in der Heilsgeschichte nicht begründen läßt. Insofern ist er kritischem Denken an der Bibel durchaus offen, auch fundamentalistischen oder pneumatischen Auslegern gegenüber. Dabei setzt er voraus, daß der sich offenbarende Gott wollte, daß die Offenbarung schriftlich gefaßt wird und dafür sorgte, daß in der Bibel alles aufgezeichnet wurde, was er offenbaren wollte und will. Daher ist die Bibel grundsätzlich irrtumsfrei und wahr. Weil M. sich nicht festlegen will auf Real-, Verbal- oder Personalinspiration, wählt er den Begriff Ganzinspiration. Der biblische Vf. ist der Bote Gottes. Dabei verschlingen sich in seinem Zeugnis Gottes Auftrag und Mitteilung mit seiner Aussage und Mitteilung auf unlösbare Weise. „Inspiration (stellt) einen geschichtlichen Gesamtvorgang dar, dessen Verlauf von Gott so gelenkt wird, daß am Schluß das Gott offenbarende Wort entstanden ist" (115). Die Bibel dient „dem Zweck unserer Errettung" (123). Insofern ist zu fragen, wie daraufhin der Einzeltext auszulegen ist. Daraus folgert er: „Im Bereich des dynamischen und ethischen Verstehens ist die Bibel fehlerlos. Im Bereich des kognitiven Verstehens ist sie ebenfalls fehlerlos, sobald sie im Sinne ihrer göttlichen Zwecksetzung verstanden wird . . . (a) Das zur Schrift gewordene Wort Gottes ist vollkommen verläßlich im Sinne seiner göttlichen Zwecke, also von Gott her betrachtet. (b) Der menschliche Ausleger muß die Offenbarung sagen lassen, was sie selbst sagen will" (125).

Nach M. ist die Schrift als ganze inspiriert, aber sie „hat Lücken", sie stellt eine Auswahl der heilsgeschichtlich wichtigen Ereignisse dar. Jedoch lehnt er eine Revision der Apokryphenentscheidung der Reformation ab. Andererseits wendet er sich gegen jeden Versuch, eine Mitte der Schrift als allgemeines Deuteprinzip festzulegen. Dazuhin ist zu beachten, daß alle Teile der Schrift in einer höheren Einheit stehen, also eine Konvergenzmethode für die Auslegung erfordern.

M. lehnt jede Nebenautorität für den christlichen Glauben neben der Bibel ab. Insofern ist sie „als schriftgewordene Offenbarung" die einzige norma normans, „die höchste und allein maßgebliche Norm für die Gemeinde Jesu Christi" (152). Daher genügt die Schrift zum Heil; auch ist sie dort, wo ihr im Gehorsam gläubigen Vernehmens begegnet wird, hinreichend klar und verständlich und bedarf keiner anderen Auslegungsinstanz. Vor allem muß der Ausleger ihr geistig entsprechend begegnen, bedarf also der Wiedergeburt aus dem Geist durch die Taufe und der Bereitschaft, sich von der Bibel verwandeln zu lassen.

Energisch betont aber M., daß die Schrift auf die Glaubensgemeinde zielt und daher erst in der Auslegung auf die Gemeinde hin und von deren Glauben her ihre letzte Aussagetiefe gewinne. Erst dort, wo der Ausleger zum Zeugen des Wortes Gottes wird, gewinnt auch das Wort der Schrift seine offenbarende und rettende Kraft.

Abschließend stellt M. fest: Die biblisch-historische (nicht: historisch-kritische!) Auslegung hat in die kommunikative Auslegung zu münden. „In Fortsetzung seiner Glaubens- und Lebensgeschichte ist der Ausleger an den Text herangetreten. Sein erneutes Gespräch mit der Offenbarung, sein Auslegungsprozeß, mündet wieder in seine ganzheitliche Lebensgeschichte. Er kommuniziert mit anderen, was er ‚gefunden' hat. Aus dem ‚Finden' stammt seine Gewißheit. Mit dieser Gewißheit tritt er in seine Umwelt . . . (so) wird seine Auslegung selbst zum Zeugnis. – Nur in diesen Kategorien: im Gespräch, in der Kommunikation, im Zeugnis und in der Begegnung ist der Vorgang der Auslegung richtig faßbar. Daraus muß notwendig eine ‚Hermeneutik' der Begegnung entstehen. Denn Begegnung ist der Grundcharakter der Offenbarung" (358).

Dieser durch Kenntnis der Bibel, der Auslegungsgeschichte und der Kriterien der Bibelauslegung seit der Reformation, auch der historischen und der theologischen Kritik an der Bibel, durch Offenheit, Gesprächsbereitschaft und religiösen Ernst beeindruckende, konsequent biblische Gesamtentwurf ruft aus der Sicht der katholischen Theologie und Bibelauslegung folgende Stellungnahme hervor: Zwar handelt es sich bei der Offenbarung Gottes in der Geschichte des Volkes Gottes und bei der Bezeugung dieser Offenbarung in den Schriften des Alten und Neuen Testaments um einen Gesamtvorgang. Dennoch darf aber die Offenbarung Gottes mit dem Schriftzeugnis nicht ineins gesetzt werden. Denn die Bibel ist menschlich vielfach gebrochenes, auch z. T. verkürztes Zeugnis von der Offenbarung trotz der Inspiration Gottes. Darauf weist vor allem die Auslegung des AT durch Jesus und die Apostel, speziell Paulus hin. Zwar betont M. immer wieder die Hinordnung der Bibel auf die Gemeinde, ihren Glauben und ihr Leben, aber er übersieht, daß das Volk Gottes zeitlich *vor* der Schrift besteht, eine eigene geistgetragene Wirklichkeit darstellt und die Schrift sowohl hervorbringt wie auch abgrenzt und deutet. Die Zurücksetzung des Volkes Gottes, der Kirche, der ja durch Jesus ein eigener Beistand verheißen ist, Gottes Offenbarung recht zu verstehen und zu bewahren (vgl. Mt 28,20; Joh 15,16.26), stellt die eigentliche Schwäche dieses Entwurfes dar. Denn dadurch wird die Schrift zu einer gleichsam vom Himmel gefallenen Größe, ihr Wort zu einem überzeitlichen Mirakelwort. In diesem Zusammenhang wird auch das Verhältnis von Kirche, Volk Gottes und Bibel nicht richtig gesehen, die sich beide gegenseitig bedingen und tragen. Die *eine* Kirche bringt die *eine* Bibel hervor, die Einheit der Bibel kann nur dort in der Auslegung gewahrt bleiben, wo es *einen* verbindlichen Glauben der Kirche gibt. Denn sonst trägt die Bibelauslegung zur Aufspaltung der Kirche Gottes bei, da es keine verbindliche Instanz der Auslegung gibt.

Auch ist das Verhältnis: Wort der Schrift und gläubige Vernunft nicht hinreichend geklärt. Denn der Glaube drängt zum Verstehen,

insofern ist kritisches Denken gerade auch gegenüber der Schrift als einem vom Geist Gottes getragenen und zugleich menschlichen Zeugnis von der Offenbarung zum richtigen Verstehen nötig. Die Deutungsgeschichte der Bibel zeigt, daß Bibelzeugnis allein auch in die Irre führt. Insofern verdiente die sog. gemäßigte Kritik (R. Smend, P. Stuhlmacher, O. Merk) ernst genommen und nicht grundsätzlich abgelehnt zu werden.

Alles in allem: Dieses ungemein reichhaltige, ehrliche, anregende Werk trägt maßgeblich dazu bei, das Gespräch über die angemessene biblische Hermeneutik auf theologischer und ökumenischer Ebene energisch und verantwortungsvoll zugleich weiterzuführen.

Passau Otto B. Knoch (†)

The story of David and Goliath. Textual and literary criticism. Papers of a joint research venture. Hg. v. Dominique Barthélmy / David W. Gooding / Johan Lust / Emanuel Tov. – Freiburg i.Ü. / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1986. VII, 157 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 73), geb. sfr 39,00

Der Band vereinigt eine von D. Barthélemy initiierte und koordinierte, sich über vier Jahre erstreckende, hochinteressante Diskussion international renommierter Textkritiker über das Problem der Differenz zwischen Masoretischem Text (MT) und Septuaginta (LXX) in 1 Sam 17–18. In mehreren Manuskripten der LXX fehlen die Verse 1 Sam 17,12–31 und 17,55–18,5. Wie ist dies zu erklären? – so lautete die Frage, zu der sich die vier Autoren in einer ersten Etappe der Diskussion schriftlich und ohne Kenntnis der jeweils anderen Positionen äußerten. Anschließend wurden die Papiere ausgetauscht und kurze Stellungnahmen verfaßt. In einer zweiten Etappe der Diskussion, die zu einem Kolloquium in Freiburg (Schweiz) führte, konzentrierten sich die Autoren auf klärende und zum Teil modifizierende Darlegungen der jeweiligen Position unter besonderer Berücksichtigung des zugrundeliegenden methodischen Ansatzes.

Die hier vereinigten Beiträge sind nicht nur für das oben genannte Problem der Differenz von MT und LXX in 1 Sam 17–18 von großer Bedeutung, sondern darüberhinaus für die wichtige, in vielen traditionellen Methodenbüchern der Exegese völlig unzulänglich behandelte Frage nach dem Verhältnis von Text- und Literarkritik.

Was die Differenzen zwischen MT und LXX in 1 Sam 17–18 anbelangt – wobei im folgenden nur der Hauptunterschied, nämlich das Fehlen von 1 Sam 17,12–31 im MT berücksichtigt werden soll –, so lassen sich die Positionen der Autoren in zwei Lager einteilen: J. Lust und E. Tov plädieren für die These, daß das Minus der LXX bereits in ihrer Vorlage vorhanden war, und diese eine ältere Phase der Textentstehung repräsentiere, während D. Barthélemy und D. W. Gooding den längeren MT für ursprünglich und den kürzeren Text der LXX als sekundäre Kürzung eines ursprünglich längeren Textes ansehen. Methodisch gehen die Autoren unterschiedlich vor. J. Lust und E. Tov beginnen ihre Untersuchung mit – im traditionellen Sinne – textkritischen Daten, während D. Barthélemy und D. W. Gooding literar- bzw. formkritisch ansetzen.

(1) Nach J. Lust sprechen die Textzeugen, die Übersetzungstechnik der LXX an den übrigen Stellen von 1 Sam und die kohärente Kompositionsstruktur des kurzen Textes für seine Priorität. Demgegenüber repräsentiere MT eine spätere Phase der Textentstehung. Daraus folgt nach J. Lust allerdings nicht, daß das Plus des MT erst nach der LXX-Übersetzung entstanden oder hinzugefügt wurde. Aufgrund der Existenz unterschiedlicher hebräischer Textformen von 1 Sam in Qumran und des altertümlich wirkenden Charakters von 1 Sam 17,12–31 hält J. Lust es für wahrscheinlich, daß die durch MT repräsentierte Erweiterung bereits vor der LXX-Übersetzung stattfand, aber nicht in alle hebräischen Manuskripte aufgenommen wurde.

(2) E. Tov zeigt in einer sehr differenzierten Analyse, daß die LXX in 1 Sam eine relativ wörtliche Übersetzung darstellt. Daraus folgert er, daß die starken Abweichungen zwischen LXX und MT in 1 Sam 17–18 aller Wahrscheinlichkeit nicht auf das Konto des Übersetzers gehen, sondern bereits in der LXX-Vorlage vorhanden waren: „We are therefore left with the assumption, that the short text of the LXX reflects an early stage of ch. 17–18 and MT a later, expanded, stage" (40).

3) D. Barthélemy setzt mit einer literarkritischen Analyse des MT ein und weist auf einige interne Spannungen desselben in 1 Sam 17–18 hin. Er zeigt, daß der kürzere LXX-Text zwar nicht alle, aber doch einen großen Teil dieser Spannungen nicht enthält. Daraus folgert er, daß der durch die LXX repräsentierte kürzere Text eine harmonisierende Kürzung darstellt. Die Kürzung geht entweder auf den griechischen Übersetzer oder seine Vorlage zurück (54).

(4) D. W. Gooding beginnt – ähnlich wie D. Barthélemy – mit einer literarischen Analyse des MT, kommt hierbei allerdings zu einer von D. Barthélemys Position abweichenden Beurteilung der literarischen Qualität, aber zu einem textkritisch gesehen ähnlichen Ergebnis. Nach D. W. Gooding stellt der längere MT in 1 Sam 17–18 – vor allem auch gemessen an Form und literarischer Technik des klassischen griechischen Epos (Ilias) – eine kunstvolle und kohärente Einheit dar (61; 64; 75). Der LXX-Text erweist sich demgegenüber als eine stümperhafte und pedantische Kürzung (70; 82). Bezüglich der Frage, auf welcher Ebene der Überlieferung die Kürzung stattfand, diskutiert D. W. Gooding drei Möglichkeiten, ohne sich für eine zu entscheiden: „(i) at the level of the transmission of the Hebrew text; (ii) at the level of the translators into Greek; (iii) at the level of some reviser of the Greek" (83).

In der sich den Grundsatzbeiträgen anschließenden Diskussion bemühen sich die Autoren, ihre eigenen Standpunkte zu verdeutlichen, teilweise auch zu modifizieren, vor allem aber, die unausgesprochenen Voraussetzungen (Axiome) ihrer Thesen zu explizieren und die angewandten Methoden zu legitimieren.

In bezug auf 1 Sam 17–18 hat sich bei den beiden „Verteidigern des MT" – vor allem wohl aufgrund der überzeugenden Analyse von E. Tov – die Ansicht durchgesetzt, daß die Abweichungen zwischen MT und LXX nicht auf das Konto des griechischen Übersetzers gehen (122; 137; 138), sondern auf seine hebräische Vorlage (D. Barthélemy, 98) oder aber eine spätere, sekundäre, gelehrte exegetisch-literarische Revision im Laufe der Überlieferung des griechischen Textes nach seiner Übersetzung (so D. W. Gooding, 100; 105; kritisch dazu E. Tov, 134). Allerdings hält D. W. Gooding es auch für möglich, daß bereits die LXX-Vorlage den kurzen Text repräsentiere (115). Umstritten bleibt, in welche Richtung die Textentwicklung verlaufen sei: vom kurzen Text (Vorlage / LXX) zum langen Text (MT) oder umgekehrt. Dabei macht sich J. Lust als „Verteidiger" des durch die LXX repräsentierten kurzen Textes, also als Vertreter der ersten der soeben genannten Möglichkeiten, seine Aufgabe dadurch schwer, daß er von der Vermutung ausgeht, die in der LXX fehlende Passage 1 Sam 17,12–31 sei älter als sein Kontext (125; 156; E. Tov läßt die Frage offen: 41f). So vermutet er für diesen angeblich alten Text einen verlorengegangen Makrokontext (13f). Meines Erachtens wäre aber zu prüfen, ob 1 Sam 17,12–31 wirklich alt ist oder nur alt erscheinen will. Der romantisch-idyllische Charakter, das Interesse an biographisch-familiären Details der Person Davids (vgl. Ps 151,1 [LXX; 11 QPsa]), eine nicht zu verkennende Parallelisierung von David und Josef (vgl. 1 Sam 17,14.28f) und die an Jes 11,1 (Isai) und Mi 5,1 (Betlehem, Efrata, Tausendschaften Judas; vgl. auch das Hirten-Motiv in Mi 5,3 mit 1 Sam 17,15.20.28) erinnernde Exposition 1 Sam 17,12 (Efratiter, Betlehem, Juda, Isai) und 1 Sam 17,58 (fehlt in LXX) lassen die Vermutung aufkommen, 1 Sam 17,12–31.55–58 sei eine relativ späte, sich archaischer, romatisch-idyllischer Motive (vgl. Rut) bedienende theologisch motivierte Erweiterung. Könnte diese Vermutung bestätigt werden, würden der textkritische und der literar- und redaktionskritische Befund stärker korrelieren.

In bezug auf die Methode herrscht Konsens, daß Text- und Literarkritik zwar zu unterscheiden, in der konkreten Analyse aber nicht zu trennen sind (87; 121; 123). Differenzen bestehen bezüglich der Priorität. E. Tov und J. Lust plädieren für die Priorität der Textkritik (121; 87), bei der man von objektiven Daten ausgehen könne, während in der Literar-, Form- und Überlieferungskritik das subjektive Moment zu groß sei. In der Tat läßt die von D. W. Gooding so eindrucksvoll aufgezeigte kunstvolle Form des längeren MT in 1 Sam 17–18 nicht nur die von ihm gezogene Schlußfolgerung zu, der Text stelle eine *ursprüngliche* Komposition dar, sondern – unter Berücksichtigung der von D. Barthélemy aufgezeigten Spannungen – auch die gegenteilige Schlußfolgerung, daß der *Redaktor* von 1 Sam 17–18 einen kunstvollen und im Sinne antiker Rhetorik formvollendeten Text geschaffen hat. Sekundäre literarische Kompositionen sind gegenüber ihren primären Vorlagen nicht immer als literarisch „minderwertig" zu qualifizieren. Und wenn ein solches Urteil gefällt wird, was sind die Kriterien, nach denen geurteilt wird? Im Gegenzug weist D. W. Gooding allerdings darauf hin, daß auch die aus den „objektiven" textkritischen Daten gezogene Schlußfolgerung von E. Tov nicht zwingend ist (83). E. Tov – so D. W. Gooding – hat gezeigt, daß die LXX dort, wo sie übersetzt, wörtlich übersetzt, aber nicht, daß sie alles, was sie vorfand, auch übersetzt hat (116).

Von großer Bedeutug sind die Reflexionen der Autoren zum Verhältnis von Text- und Literarkritik. D. Barthélemy unterscheidet hier zwischen „critique textuelle sur témoins" und „analyse textuelle génétique". Er muß allerdings eingestehen, daß sich beide Methodenschritte überschneiden können, insofern sich eine durch Textzeugen belegte Entwicklung als eine literarische erweisen kann. So führt meines Erachtens die von ihm vorgenommene Modifikation weiter, mit der er die *literarischen* Entwicklungen als beab-

sichtigte („Une modification pourra être qualifiée de ‚littéraire' dans la mesure où elle émane d'une intervention humaine plus ou moins consciente et intentionelle"), die *textlichen* Entwicklungen als unbeabsichtigte („On la qualifiera de ‚textuelle' dans la mesure où elle consiste en un accident subi par le texte") Änderungen des Textes kennzeichnet (142; vgl. dazu auch J. Lust: unintentional / intentional shortening bzw. expansion: 8–10; ferner: L. Schwienhorst, Die Eroberung Jerichos, SBS 122, Stuttgart 1986, 15–21). Welche Textversion ausgelegt werden soll, ist letztlich eine Frage des Kanons, genauer: der kanonischen Textform. Hier hat meines Erachtens J. Lust die Frage richtig gestellt und beantwortet: „When Old Testament textual critics try to establish ‚the final text' of the Bible, what do they mean by that? The participants agreed that for several biblical books more than one text must have existed. To a certain extent the final character of such a text depended on its functioning and its acceptance by a religious community. This observation led to a discussion concerning the impact of the canon and to the appraisal of the MT and the LXX as two different canonical forms of the text. . . . Whatever the conclusion may be, it should be clear that both versions, the MT and the LXX are valuable ones and stand in their own right. The one should not be corrected by the other. This rule should be applied to all cases in which the differences between the MT and the LXX are not to be explained as accidental errors" (156; vgl. auch 123; 126, ähnlich auch E. Tov). Das aber bedeutet eine Revision der in den gängigen exegetischen Methodenbüchern vertretenen Auffassungen und gleichzeitig die Erschließung eines neuen Feldes exegetischer Arbeit.

Passau Ludger Schwienhorst-Schönberger

Die vergessene Wurzel. Das Alte Testament in der Predigt der Kirchen, hg. v. Rolf Zerfaß und Herbert Poensgen. – Würzburg: Echter 1990. 213 S., kart. DM 29,80

Der hier vorliegende Sammelband zum Thema „Das Alte Testament in der Predigt der Kirchen" präsentiert die Vorträge sowie die redaktionell überarbeiteten Diskussionsbeiträge einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft für Homiletik, die im Jahre 1988 in Würzburg stattfand.

Die acht Beiträge wurden in drei großen Blöcken zusammengestellt.

I. Unter dem Motto „Verwendungszusammenhänge" führt zunächst der Artikel von H. Poensgen mit dem Titel „Was macht die christliche Predigt aus dem Alten Testament" (9–28) in das Thema des Bandes ein. P. beklagt den „fast völligen Ausfall atl. Predigt im katholischen Gottesdienst" (11), die Tatsache, daß die Kirchen weite Teile des Alten Testaments aus ihrer Verkündigung ausgeschlossen haben und den Umstand, daß diejenigen atl. Passagen, die im Gottesdienst rezipiert werden, oft gekürzt und unvollständig wiedergegeben sind. Eine solche Verkündigungspraxis zeigt, daß die Kirche, die am Alten Testament als integralem Bestandteil des Kanons festgehalten hat, de facto markionitische Strukturen aufweist. Wird die Schrift Israels aber nur noch im Schein der Offenbarung Jesu Christi wahrgenommen, so impliziert dies neben einer Abwertung aller zeitlich früheren Offenbarungen Gottes auch eine „Vernachlässigung der Vielfalt und des Reichtums der Erfahrung mit Gott" (14). Ganz pointiert formuliert P.: „Steht uns die Gotteserfahrung des Volkes im Exil nicht doch näher als jene Gemeinde, die den Auferstandenen in ihrer Mitte sieht?" (14) Eine weitere Barriere, die einer Rezeption des Alten Testaments in der christlichen Predigt entgegensteht, vermutet P. in einem latenten Antisemitismus, wie er sich auch in der Diffamierung des jüdischen Gesetzes und seiner Repräsentanten zeigt. Nach einem knappen Überblick über die klassischen hermeneutischen Modelle atl. Predigt (u. a. Verheißung und Erfüllung; Gesetz und Evangelium; christologische Auslegung; typologische Auslegung) stellt P. die Relevanz der hermeneutischen Strukturanalogie in den Vordergrund, die von einer konstanten Bedeutung von Offenbarung und Geschichte ausgeht. „In der Grunderfahrung der biblischen Zeugnisse lassen sich Grunderfahrungen der Wirklichkeit erkennen" (23). Über die „theologische Kategorie der Erinnerung" soll eine Möglichkeit der Rückbindung an die „vergessene Wurzel unseres Glaubens" eröffnet werden; die Menschen des Alten Testaments können so zu unseren „Weggenossen" werden; die Erzählstruktur der atl. Texte zeigt, „daß sich in ihr Gott selbst als Grundlage der Vielseitigkeit theologischer Erfahrung repräsentiert" (25). Um in der Auslegung des Alten Testaments vor einer Selbsttäuschung bewahrt zu werden, ist es schließlich aber auch erforderlich, daß eine solche christliche Auslegung der jüdischen Schriftexegese begegnet (26).

Im folgenden Beitrag „Die Kriterien zur Auswahl der Perikopen des Alten Testaments in der nachkonziliaren katholischen Predigtordnung" (29–40; Diskussion 40–42) stellt E. Nübold die Perikopenordnung der „Pastoralen Einführung ins Meßlektionar", der 1981 erschienenen Überarbeitung der Praenotanda der Ordo Lectionum Missae von 1969, vor. Als wichtigste Gestaltungsprinzipien für die Lesordnung der Meßfeier nennt N. 1. „das Prinzip der ‚fortlaufenden Schriftlesung'" (31f), 2. das „Prinzip der ‚thematischen Abstimmung' zwischen Schrifttexten ein und derselben Meßfeier" (32–34), 3. das „Prinzip der ‚thematischen Zuordnung' im Hinblick auf ein Fest oder eine bestimmte liturgische Zeit" (35–37), sowie 4. „das Prinzip der ‚Prägung' eines Festes oder Sonntags durch einen bestimmten Verkündigungsinhalt (35–37); einzelne Beispiele ergänzen diese Ausführungen. Obwohl N. Kürzungen und Versauslassungen bei atl. Perikopen sowie deren Loslösung vom biblischen Kontext beklagt, kommt er zu dem Schluß, daß das Alte Testament durch die Ordo Lectionum 1969/81 „einen bedeutenden Platz im Wortgottesdienst der Meßfeier erhalten" habe (39).

II. Die folgenden Artikel nehmen die von H. Poensgen in seinem einführenden Beitrag vorgeschlagene Hermeneutik der Strukturanalogie auf und stehen unter dem Motto: „Unaufgearbeitete Glaubenserfahrungen des Alten Testaments". Mit der Überschrift „Glaube und Gesellschaft" werden zunächst die Beiträge von N. Lohfink „Welt und Gegenwelt: Propheten Israels als Deuter und Kritiker der Gesellschaft" (43–58; Diskussion 59–65) und von W. Raupach „Interpretation gesellschaftlicher Verhältnisse durch prophetische Verkündigung. Eine Problemanzeige" (66–81; Diskussion 82–85) präsentiert. N. Lohfink stellt die Gesellschaftsbezogenheit des Alten Testaments in den Vordergrund seiner Ausführungen; die Aufgabe des Theologen und Homiletikers ist es, „den Brüdern und Schwestern vor Augen zu stellen, wozu wir berufen sind: in einer zerfallenden Welt die göttlich gewollte Gegenwelt, in verwüsteter Schöpfung die Heimkehr zu deren ursprünglich gemeinter Schönheit zu sein" (48). Es geht nicht an, prophetische Texte wie das Amosbuch selektiv nur im Hinblick auf ihren sozialkritischen Aussagegehalt zu rezipieren. Im Gegensatz zu den Völkern der Welt, denen Amos ihre Gewalttaten vorwirft, thematisiert er in seiner Kritik an Israel „die Not des Herausfallens eines großen Teils der Familien Israels aus der eigentlichen Jahwegemeinde"; Amos' Verkündigung zielt also auf die Konstituierung des Gottesvolkes: Der „entscheidende Punkt . . . ist, daß Gott die menschliche Welt verwandeln will, indem er mitten in ihr eine Gegenwelt erstehen läßt – das von ihm geschaffene neue Volk" (58). Gerade in der Gegenwart, in der sich die christliche Gemeinde an eine „in vielen Bereichen so problematische Gesellschaft" (57) angepaßt hat, scheint dieses Anliegen des Amos von höchster Brisanz.

W. Raupachs Beitrag widmet sich der Analyse der aktuellen Rezeption prophetischer Texte in der christlichen Predigt. Dabei macht er folgende Beobachtungen: 1. „Es gibt wenige Beispiele für eine ausgeführte prophetische Deutung gesellschaftlicher Verhältnisse, aber immer wieder pauschale Berufungen auf das ‚prophetische Zeugnis'" (70f); 2. „Es gibt brennende gesellschaftliche Nöte, die nicht mit dem prophetischen Zeugnis in Verbindung gebracht werden" (vgl. den Streit um das Asyl oder die Wirtschaftsordnung) (71–72); und 3. „Die prophetische Botschaft wird individualistisch verkürzt", soziale Konkretionen der prophetischen Botschaft werden abgestreift (72–75). Auf der Suche nach den Gründen für eine solche Reduzierung der prophetischen Verkündigung verweist R. einerseits darauf, daß es dem Menschen des ausgehenden 20. Jh.s wegen des Geschehens von Auschwitz schwerfalle, Ereignisse in der Geschichte mit dem Handeln Gottes in Verbindung zu bringen. Gerade eine solche Verbindung „scheint . . . aber die Voraussetzung zu sein, um . . . die Vision einer positiven Zukunft entfalten zu können" (80). Andererseits liegt der Grund für das Fehlen der prophetischen Verkündigung in der Struktur der Gemeinden, die sich der Frage stellen müssen, was eine Kategorie der „Nachfolge" für die Praxis von Christen und für deren Rede bedeutet.

Zwei weitere Beispiele einer Hermeneutik der Strukturanalogie stehen unter der Überschrift „Die Gottesfrage". Den atl. Gottesbildern widmet sich zunächst E. Zengers Beitrag: „‚Warum verbirgst du dein Angesicht?' (Ps 44,25). Vom Leiden Israels an seinem Gott" (89–117; Diskussion 117–119). Z. zeigt die Komplexität der Gottesbilder Israels auf: Neben das Bild eines mächtigen, ja allmächtigen Gottes stellt sich in der Auseinandersetzung mit der Tempelzerstörung und dem Exil neben die Erfahrung eines strafenden Gottes, auch die Erfahrung der Machtlosigkeit, der Ferne und der Nichtauffindbarkeit Gottes. Die Frage: „Warum verbirgst du dein Angesicht?" ist dabei von entscheidender Bedeutung, weil sie „aus einer unzerstörbaren Verbundenheit der Leidenden mit dem Gott Israels" resultiert und an der in Ex 3,14 formulierten Verheißung festhält (101). „Das Wissen Israels um seinen Gott, der sich nicht als der machtvolle Verhinderer von Leid und Schuld und nicht als der schreckenserregende Vernichter alles Bösen auf der Erde erweist, führte Israel zu theologischen Ansätzen, die Gottes Gegenwärtigsein in Schöpfung und Geschichte als Selbstbeschränkung, ja als liebende Selbstentäußerung zu begreifen suchten" (111). Der Gott Israels ist ein Gott, der leidet, der auf seine Macht verzichtet, der wie eine Mutter tröstet, der sich verletzen läßt und Leiden mitträgt.

F. W. Marquardts Beitrag „Die Gottesfrage des Exils und der Atheismus heute" (120–139; Diskussion 140–142) reflektiert das Thema vom „Leiden Gottes" anhand von rabbinischen Quellen. Die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr., mit der eine Exilierung breiter Volksmassen einherging, bildete für das nachbiblische Judentum ein Thema ständiger und intensiver Auseinandersetzung. Man suchte in der eigenen Schuld und im eigenen Handeln nach Gründen für die Katastrophe, die das Volk getroffen hatte, und entwickelte Bräuche und Riten, mit Hilfe derer die Trauer über den Verlust des Tempels immer wieder zum Ausdruck gebracht wurde. Fraglos blieb den Exilierten aber immer Gottes Existenz; seine Schekhina, seine Einwohnung, begleitete das Volk auf all seinen Wanderungen ins Exil. In zahlreichen rabbinischen Überlieferungen, die M. hier anführt, wird deutlich, daß der Gott Israels mit seinem Volk trauert, er selbst ist hilfs- und erlösungsbedürftig; Gott

teilt die Entfremdung seines Volkes, die diesem in der Gola widerfährt. „Gott bleibt vor sich selbst, steht solange sich selbst bevor, bis sein jüdisches Volk irdisch heimgebracht ist zu sich selbst: in das Land, in die Stadt, in den Tempel" (137).

III. In der letzten Einheit des vorliegenden Bandes „Verknüpfungen" demonstriert zunächst A. Stock in seinem Artikel „Typologische Exegese. Zur visuellen Pfingsttheologie des ‚Heilsspiegel'" (149–171; Diskussion 171–173) das theologische Bilddenken, wie es im Kontext des sog. „Heilsspiegel", dessen Urfassung im weiteren Traditionszusammenhang der „Biblia pauperum" wohl um 1370 entstanden ist, zum Ausdruck kommt. Mittels einer eingehenden Bildanalyse zeigt er, daß dem typologischen Denken als „Verfahrensweise der schöpferischen Einbildungskraft ... erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch wohlbegründete Funktion ... in einer gegenwärtigen theologischen Heuristik zukommen kann" (168).

R. Zerfass' Beitrag „Texte und Kontexte. Zur Erschließung atl. Perikopen im Predigtgespräch" (174–188; Diskussion 189–191) stellt einen homiletischen Kurs vor, der dazu anleiten möchte, atl. Texte für die Verkündigung fruchtbar zu machen. Dabei werden sowohl die Kreativität der Teilnehmer, ihre spontanen Einfälle, Assoziationen und Ideen, als auch deren analytische Begabung und exegetische Vorbildung in Anspruch genommen. Der Prediger soll sich durch diese Schritte seiner eigenen Identität bewußt werden; er soll zur Freiheit ermutigt und gleichzeitig aber auch seiner Verantwortung gegenüber dem Zeugnis der Schrift, das nicht naiv und gleichsam ahistorisch zum bloßen „Stichwort" degradiert werden darf, gerecht werden.

Der Band schließt mit einer sehr ausführlichen Literaturliste, die von H. Poensgen zusammengestellt wurde (193–213).

Die Bedeutung der vorliegenden Sammlung liegt sicherlich weniger im theoretischen Erkenntnisgewinn. So wurde – um nur ein Beispiel herauszugreifen – das Theologumenon vom Leiden Gottes bereits in der im Jahre 1936 erschienenen Diss. von A. Heschel „Die Propheten" thematisiert und von J. Moltmann in seinem Werk „Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie", München 1972, für die Christologie fruchtbar gemacht (259ff; vgl. für den Bereich der Judaistik auch die beiden Arbeiten von P. Kuhn, „Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen", München 1972, sowie „Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung", Leiden 1978). Entscheidend für den hier vorliegenden Bd ist vielmehr die Zusammenstellung der unterschiedlichen Beiträge, die dank der Anordnung durch die Hg. nicht den Eindruck eines Sammelsuriums machen, sondern sich gegenseitig ergänzen und erhellen. Der Homiletiker erhält auf diese Art und Weise Anregungen für eine konstruktive Rezeption atl. Texte in der christlichen Verkündigung; dem Alttestamentler und Judaisten wird gezeigt, wie seine Arbeit über den Bereich der wissenschaftlichen Erkenntnis hinaus in der Praxis fruchtbar werden kann. Wünschenswert freilich wäre es gewesen, wenn der Band den Aspekt einer Begegnung von jüdischer und christlicher Auslegung, auf dessen Relevanz H. Poensgen ja ausdrücklich hingewiesen hat (vgl. 26), in einem eigenen Beitrag exemplarisch veranschaulicht hätte.

Tübingen Beate Ego

Jesus und das jüdische Gesetz. Hg. v. Ingo Broer. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1992. 223 S., kart. DM 49,80

Der Bd präsentiert die Beiträge des 5. Siegener Theologischen Symposions vom Oktober 1990. Das Thema gehört zu den interessantesten und umstrittensten der neutestamentlichen Forschung. Ziel des Initiators und Hg.s war es, unterschiedliche Positionen, die in der Exegese gegenwärtig bezogen werden, zu dokumentieren und ihre Vertreter miteinander ins Gespräch zu bringen. Das erste Ziel ist gewiß erreicht worden, das zweite hingegen kaum; auch die Diskussionsbeiträge der Disputanten, die dankenswerter Weise protokolliert sind, bekräftigen nur die einmal bezogenen Standpunkte. Das freilich ist für den Gesamteindruck des Bandes nicht unbedingt ein Schaden.

Die Ansätze und Positionen sind unterschiedlich genug. Die traditionelle, einflußreiche, weitverbreitete, namentlich in der protestantischen Exegese vertretene These, Jesus habe mit dem Gesetz radikal gebrochen, wird freilich nur in einem einzigen Beitrag vorgestellt, in den Anmerkungen von Traugott Holtz zu den Antithesen („Ich aber sage euch": Bemerkungen zum Verhältnis Jesu zur Tora, S. 135–147).

Demgegenüber ist die neuere Forschungstendenz, Jesus habe nicht im Widerspruch zum Gesetz gestanden, er habe es nicht übertreten, er habe es vielmehr treu erfüllt, breit dokumentiert. Karlheinz Müller bereitet ihr das Terrain, indem er, von einigen neuen Belegen unterstützt, ein weiteres Mal seine aufschlußreiche Beobachtung vorträgt, es habe im Frühjudentum breite Spielräume zwischen Tora und Halacha gegeben (Beobachtungen zum Verhältnis von Tora und Halacha in frühjüdischen Quellen, S. 105–134). Das Resultat für die Rückfrage nach Jesus ist vor allem ein negatives: Es fällt schwerer, im traditionsgeschichtlichen Vergleich das Proprium der Botschaft Jesu zu bestimmen; es erfordert größte Zurückhaltung, über bestimmte Urteile und Verhaltensweisen Jesu, wie sie von den Synoptikern überliefert worden sind und im Zuge der Rückfrage als authentisch ausgewiesen werden können, zu urteilen, sie seien radikal und würden die Grenzen des Frühjudentums durchbrechen. Freilich fällt auf, daß der Umstand, den Müller in der Diskussion einräumt, „Jesus sei in seiner Verkündigung mehr oder weniger am Gesetz vorbeigegangen und habe erst recht seine Aussagen nicht als Halacha angesehen" (134), nicht weiter problematisiert und reflektiert wird.

Eine ähnliche Richtung wie Müller verfolgt Gerhard Dautzenberg in seinem Beitrag über den Prozeß Jesu (Über die Eigenart des Konfliktes, der von jüdischer Seite im Prozeß Jesu ausgetragen wurde, S. 147–172). Die Ausführungen sind differenziert und aufschlußreich, freilich nicht ganz widerspruchsfrei. Einerseits heißt es: „Der Prozeß Jesu steht in keinem erkennbaren und unmittelbaren Zusammenhang mit dem vorausgehenden Wirken Jesu in Galiläa" (154). Andererseits aber wird (mit weit mehr Recht) über die den Prozeß auslösende Tempelaktion geurteilt: „Sie ist der Absicht Jesu nach Fortsetzung seines Wirkens in Galiläa, hat ganz Israel als ideellen Adressaten und ist wie das Wirken in Galiläa von der Naherwartung des Reiches Gottes bestimmt" (169). Historisch richtig dürfte allerdings sein, daß die Tempelaktion, die den Anlaß für die Verhaftung und Verurteilung Jesu gegeben hat, als prophetische Zeichenhandlung verstanden sein wollte, die die „endzeitliche Vernichtung" des bestehenden Tempels signalisiert (167). Dautzenberg ist darüber hinaus freilich (mit Gnilka u. a.) der Auffassung, aus Mk 14,58 folgern zu können, Jesus habe im Zuge seiner Jerusalemer Basileia-Verkündigung nicht nur das eschatologische Ende des bisherigen, sondern zugleich den Neubau des endzeitlichen Tempels prophezeit (167f). Das ist indes, da Mk 14,58 alle Anzeichen nachösterlicher Prägung trägt, wenig wahrscheinlich. (Der Rez. ist freilich an diesem Punkt befangen, da er sich kürzlich in einem anderen Sinn als Dautzenberg geäußert hat: TThZ 101 [1992] 36–64). Das Problem des Aufsatzes liegt darin, daß einerseits zwar das tempel- und kultkritische Potential der Aktion Jesu scharf herausgearbeitet, gleichzeitig aber (u. a. gegen J. Becker) die torakritischen Implikationen dieses Vorstosses allzu sehr relativiert werden (164f).

Ausgesprochen hilfreich für die religionssoziologische und traditionsgeschichtliche Erhellung des jesuanischen Tempelkonflikts ist das Referat des Kölner Judaisten Johann Maier: „Beobachtungen zum Konfliktpotential in neutestamentlichen Aussagen über den Tempel" (173–213). Welch überragende Bedeutung dem (Zweiten) Tempel in der Theologie, der Ökonomie und der Soziologie des Judentums in Palästina wie in der Diaspora zugekommen ist, wird faktenreich belegt. Daß die Tempelordnung ein wesentlicher Bestandteil der Tora gewesen ist, wird deutlich herausgestellt. Freilich meint Maier, Jesus habe sich mit seiner Aktion auf den Vorstoß zu einer Erneuerung, einer Verinnerlichung des Tempelkultes beschränkt – was jedoch nicht aus den Texten belegt wird.

Eine ähnliche Interpretationslinie wie Müller und Dautzenberg verfolgt auch der Hg. des Bandes, der einen umfangreichen Artikel beisteuert, in dem er einerseits einzelne Stationen der Forschungsgeschichte aufarbeitet und andererseits die Frage der Sündenvergebung zum Paradigma der Gesetzesfrage erhebt (Jesus und das Gesetz. Anmerkungen zur Geschichte des Problems und zur Frage der Sündenvergebung durch den historischen Jesus, S. 61–105). Interessant ist die Erinnerung daran, daß die Jesus-Forschung des 18. und 19. Jh.s weit zurückhaltender in der Annahme einer prinzipiellen Gesetzeskritik Jesu als die des 20. Jh.s gewesen ist.

Seine eigene These skizziert Ingo Broer auf der Basis einer eingehenden Analyse von Mk 2,1–12; das Motiv der Sündenvergebung sei sekundär eingetragen (was richtig sein dürfte); die Aussagekraft der Perikope für ein vollmächtiges Sündenvergeben durch Jesus sei also begrenzt (was nicht in gleicher Weise sicher ist). Aufschlußreich ist, daß Broer eine Vielzahl von Formen und Wegen der Sündenvergebung im Frühjudentum herausarbeiten kann, so daß sich die Praxis Jesu (soweit sie sich erschließen läßt) nicht einfach mit frühjüdischen Auffassungen kontrastieren läßt. Freilich: So sicher auch dort immer wieder Schuldeinsicht und Umkehr, Buße und Besserungswille als Voraussetzung der Sündenvergebung betont werden, so-

wenig ist mit diesen allgemeinen Kategorien schon der Verstehensschlüssel für das spezifische Umkehr- und Glaubensverständnis Jesu gewonnen.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Ausführungen von Jens-W. Taeger, die im wesentlichen an Mk 7,15 orientiert sind (Der grundsätzliche und ungrundsätzliche Unterschied. Anmerkungen zur gegenwärtigen Debatte um das Gesetzesverständnis Jesu; S. 13–35). Taeger hält das Logion für authentisch. (Die Argumentation kann allerdings nicht alle Bedenken zerstreuen.) Er deutet es als einen signifikanten Ausdruck dafür, daß Jesu Verkündigung die Bedeutung der Reinheitsvorschriften, damit aber implizit des gesamten Gesetzes wohl nicht direkt attackiert, aber – im Zuge seiner Basileia-Botschaft – stark relativiert (28).

Einen ganz eigenen Weg, sich dem Thema zu nähern, beschreitet Peter Trummer (Zwischen Gesetz und Freiheit. Überlegungen zur Antinomie bei Jesus und Paulus, S. 37–60). Er schließt aus Krankenheilungs-Erzählungen wie Mk 1,40–45 und 5,25–34, daß Jesus sich, wenn es not tat, über die Schranken von Reinheitsvorschriften und speziell des Bluttabus hinweggesetzt hat – eine gewiß aufschlußreiche Beobachtung, die freilich hinsichtlich ihrer theologischen Relevanz weiter reflektiert werden muß.

Der Band ist interessant als Momentaufnahme im hoffentlich noch lange bewegten Diskussionsprozeß über die Stellung Jesu zum Gesetz. Sein Wert liegt nicht zuletzt darin, ein weiteres Mal die außerordentliche Spannweite, die große spirituelle Tiefe und die theologische Dignität frühjüdischer Gesetzes-Theologie vor Augen geführt zu haben. Die Frage indes, welches Profil in diesem Rahmen bzw. vor diesem Hintergrund der Person und der Botschaft Jesu zukommt, wird weniger deutlich beantwortet. Scheinen Broer, Müller, Dautzenberg und Maier einer harmonisierenden Betrachtungsweise zuzuneigen, ist umgekehrt auch die Konflikt-Hermeneutik, wie sie wiederum Holtz präsentiert, fragwürdig. Einen Ausweg könnte das methodische Postulat Taegers weisen, das Proprium der Botschaft Jesu werde im Vergleich mit dem zeitgenössischen Judentum „noch nicht erfaßt, wenn man in der Gesetzesfrage vergleichende Beobachtungen anstellt, sondern erst, wenn man die Gesamtthematik im Kontext der Verkündigung Jesu, also der Basileia-Botschaft würdigt" (19). Freilich wird dieser Weg, den Helmut Merklein[1] und Wolfgang Schrage[2] für die Verkündigung Jesu vorgezeichnet haben, von den anderen Autoren des Bandes kaum beschritten. Das mindert den theologischen Wert des Buches. An seinen traditionsgeschichtlichen Befunden kann freilich niemand vorbeigehen, der es gegenwärtig wagt, das Verhältnis Jesu zum Gesetz neu zu bestimmen.

Wuppertal Thomas Söding

Sevenich-Bax, Elisabeth: **Israels Konfrontation mit den letzten Boten der Weisheit.** Form, Funktion und Interdependenz der Weisheitselemente in der Logienquelle. – Altenberge: Oros Verlag 1993. 491 S. (MThA, 21), kart. DM 75,80

Die vorliegende Untersuchung ist im WS 1991/92 als Diss. von der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Münster angenommen worden; sie entstand unter der Betreuung des dortigen Neutestamentlers Karl Löning. Die umfangreiche und gründliche Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt, auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Forschungslage die weisheitliche Prägung der Logienquelle in ihrer redaktionellen Endgestalt darzustellen. Dabei wird das Augenmerk vor allem „auf die kompositorischen Gesetzmäßigkeiten gerichtet . . ., denen die Weisheitsstoffe unterliegen", und ebenso auf die „Funktion der Weisheitsstoffe" (5).

In einem 1. Teil (Einleitung, 1–26) wird der Leser in Ausgangspunkt und Vorgehensweise der Untersuchung eingeführt.

Neben einem informativen forschungsgeschichtlichen Überblick (6–17) sind hier vor allem die Bemerkungen zum methodischen Ansatz wichtig (18–21). Der Vf.in geht es darum, die synchronen Arbeitsverfahren der neueren Textlinguistik für die Exegese fruchtbar zu machen (vgl. 466). Etwas überrascht erfährt man dann (26f) – was aus dem Titel der Arbeit nicht hervorgeht –, daß die Arbeit sich auf die Untersuchung des ersten Teils der Logienquelle (Lk 3–7*) beschränkt.

Der umfangreiche Teil 2 (Literarkritik, 28–240) widmet sich der großen Aufgabe, „die ursprüngliche Textgestalt mit Hilfe der Literarkritik" zu ermitteln.

Die Verfasserin untersucht den Textbestand der Logienquelle anhand von Lk und Mt und erarbeitet in intensiver Diskussion mit der bisherigen Forschung den wahrscheinlichen Text. Zwei Exkurse (186–190: Zu den sogenannten Gerichtsworten in der Logienquelle, und 226–232: Zur Redaktionsgeschichte der Verse Lk 7,18–35par.) werden in den literarkritischen Teil einbezogen. Auf den Seiten 233–240 wird dann der rekonstruierte griechische Text von Lk 3–7* (Q) wiedergegeben, und zwar in segmentierter Form, wie er dann Grundlage für die folgende synchrone Analyse ist.

Angesichts des Umfangs und des Arbeitsaufwands fragt man sich freilich, ob eine Textrekonstruktion in dieser Form notwendig war. Zwar können an den „einschlägigen Synopsen (Polag/Kloppenborg/Schenk)" zu recht die fehlenden „Begründungsleistungen" kritisiert werden (21 Anm. 1). Aber die an gleicher Stelle geäußerte Kritik an der Rekonstruktion von Schulz wirkt nicht überzeugend; denn Stichproben zeigen, daß sich die Vf.in doch ganz überwiegend den Feststellungen von Schulz anschließt. Die als Ausgangspunkt für die Textrekonstruktion sehr hilfreiche Synopse von Neirynck (Q-Synopsis, Leuven 1988) scheint der Vf.in entgangen zu sein. – Übrigens relativiert sich die Notwendigkeit einer eigenen Textrekonstruktion aus Sicht der Vf.in selbst: Bei den auch nach ihrer Auffassung wichtigen christologischen Texten Lk 13,34f; 11,49–51 und 10,21f verweist sie dann doch einfach auf die von anderen Autoren vorgenommene Rekonstruktion (360 Anm. 1; 363 Anm. 3; 365 Anm. 1).

Teil 3 und 4 gehören teilweise zusammen, indem beide „sich auf die synchrone Analyse unter formkritischer Perspektive (konzentrieren)" (26). Teil 3 (Formkritik: Analysen zur Struktur des Textes Lk 3–7* par., 241–370) bietet zunächst eine für den gesamten Textkomplex übergreifende Analyse der „Makrostruktur". Unter Zugrundelegung der Kriterien von Gülich/Raible wird nach der Gliederung in Perikopen („Makrosequenzen") und deren Gesamtzusammenhang gefragt. Hier gelingen der Vf.in gute Beobachtungen:

Der konzentrische Aufbau von 3–7* wird herausgestellt, indem die erste und letzte (= fünfte) Perikope (Täuferpredigt und Täuferanfrage etc.), die zweite und vierte Perikope (Versuchungsgeschichte und Hauptmann von Kafarnaum) in Korrelation gesehen werden, während die „Rede am Berg" (6,20–49) das Kernstück darstellt.

Man muß hier fragen: wie hilfreich sind die Kriterien von Gülich/Raible wirklich? Nach S.-B. haben die Rahmennotizen dafür wesentliche Bedeutung. Aber es sind gerade die Rahmennotizen in Q, die zugestandenermaßen als textlich völlig unsicher gelten. Um einen Ortswechsel als „Episodenmerkmal" zu haben, wird für das Auftreten des Täufers mit „Umgebung des Jordan" faktisch eine markinische Angabe anstelle einer in Q fehlenden Angabe herangezogen (260) – jedenfalls enthält der rekonstruierte Text nichts dergleichen (233). Und für genauere Textanalyse sind die Prinzipien von Gülich/Raible nur teilweise anwendbar (274), so daß syntaktisch-semantische Kohärenzkriterien anderer Autoren (Berger, Egger) herangezogen werden müssen. Das ergibt dann doch eher ein eklektisches Verfahren, was an sich völlig akzeptabel ist, aber keine generelle Heraushebung von Gülich/Raible empfiehlt.

Einzelanalysen erfolgen dann für die Texte Lk 3,7–10.16f.21f und 7,18–35.

Hier werden vielfach weisheitliche Elemente aufgezeigt, auch manche, die im Blick auf die bisherige Forschung überraschen mögen: z. B. indem die Täuferpredigt als „weisheitliche Lehrrede" entdeckt wird (292ff.312f). In diesen Teil gehört der für die Konzeption der Vf.in wichtige Exkurs über den „Weisheits-‚Mythos' als religionsgeschichtliche Voraussetzung der Theologie der Logienquelle" (352–356).

Das Ziel der Ausführungen enthält dann der Abschnitt „Die Soteriologie der Logienquelle und ihre christologischen Implikationen" (359–370).

Hier erfolgt eine zusammenfassende Interpretation der christologischen Logien Lk 13,34f; 11,49–51 und 10,21f. Die Texte sind Zeugnis der weisheitlichen Menschensohnchristologie, die die Logienquelle vertritt, insbesondere geht es um den Aufweis der soteriologischen Bedeutung Jesu „als Menschensohn und eschatologischer Heilsbringer" (359). Die Gemeinde der Logienquelle versteht sich als Träger der von Jesus als Bote der Weisheit ausgehenden Offenbarung und sieht Rettung in dem zugrundeliegenden Offenbarungsgeschehen begründet.

In diesem Abschnitt fallen Grundentscheidungen über die Sicht von Weisheitstradition und Christologie von Q. Dabei wünschte man sich teilweise eine größere begriffliche Klarheit. So scheint es mir begrifflich nicht sehr hilfreich, nun wieder von einem Weisheits-„Mythos" zu sprechen (352ff), nachdem er sich in der früher vertretenen Form (Bultmann u. a.) so nicht halten ließ. Auch die Zuordnung Jesu zur Weisheit zeigt begriffliche Unschärfe: er ist wie

[1] Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, Würzburg ²1981 = FzB 34.
[2] Ethik des Neuen Testaments, Göttingen ²1989 = GNT 4.

Johannes „Erscheinungsform" der Weisheit (351) und „Bote der Weisheit" (357), andererseits „Offenbarungsfigur der Weisheit" (357); als Menschensohn ist er „apokalyptische Identifikation der Weisheit" (356). Daneben werden zu leicht Gleichsetzungen vollzogen, die doch problematisch sind: Menschensohn und Messias wird promiscue gebraucht; muß man nicht ernst nehmen, daß der Christus-Titel in Q keine Rolle spielt? Ohne Textbeleg bleibt die Aussage, wonach Weisheit und Menschensohn in der Apokalyptik Synonyme seien (362); der Verweis auf Sekundärliteratur reicht dafür nicht.

Zum zentralen Text kommt Teil 4 mit „Analysen zu Struktur und Bedeutung der Rede am Berg und ihres Kontextes" (371–461).

Wiederum mit den Mitteln synchroner Textanalyse wird für Aufbau und Inhalt der „Rede am Berg" die Prägung durch Weisheitsstoffe aufgezeigt: Auch hier liegt nach S.-B. eine „weisheitliche Lehrrede" vor. Die zentralen weisheitlichen Mahnungen (Gebot der Feindesliebe usw.) werden zudem traditionsgeschichtlich fundiert eingeordnet. Die beiden rahmenden Perikopen von der Versuchunsgeschichte und vom Hauptmann von Kafarnaum sieht S.-B. nicht zufällig neben dieser Rede stehen, sondern in thematisch bewußter Konzeption seitens der Q-Redaktion (gemeinsames Motiv: Gehorsam gegenüber dem Wort).

Eine Zusammenfassung und Bündelung der wichtigsten Einzelergebnisse der Untersuchung bietet der kurze Schlußabschnitt (5.):

„Auswertung: Offenbarungsprozeß und Offenbarungsinhalt – Die Integration zweier unterschiedlicher Weisheitskonzepte als das Novum der Theologie der Logienquelle".

Es ist das Verdienst der Arbeit von S.-B., einen Textkomplex der Logienquelle umfassend untersucht zu haben. Als wichtigstes Ergebnis ist hervorzuheben, daß sie den Zusammenhang weisheitlicher Elemente im ganzen Textkomplex Lk 3–7* par aufgezeigt hat, während dies in der bisherigen Forschung eher eklektisch geschah. Hilfreich dafür sind die Textanalysen, wenngleich nicht immer mit markanten und neuen Ergebnissen – und, bedingt durch die Terminologie, nicht immer leserfreundlich dargestellt. Wohl am wenigsten ertragreich wird man – sicher mit Bedauern angesichts der investierten Arbeit – die Textrekonstruktion einzuschätzen haben, da hierbei auch kaum grundlegend Neues zu erwarten ist.

Ein grundsätzliches Problem der Arbeit ist die Beschränkung auf den Textkomplex Lk 3–7* par. Es liegt der Vf.in daran, „Konturen des ‚Buches' Q aufzuzeigen" (466). Aber es bleibt doch die Frage, wie repräsentativ ihre Ergebnisse tatsächlich für Q insgesamt sind. Wie sind die anderen Teile von Q dem ersten Textkomplex zuzuordnen? Wie sieht es mit dem Gewicht der Weisheitsstoffe in den nach Lk 7* folgenden Q-Texten aus, die doch umfangmäßig den größeren Teil ausmachen? Denn gerade im zweiten Teil von Q stehen stärker eschatologisch-apokalyptisch geprägte Texte (z. B. Q-Apokalypse in Lk 17), deren Zuordnung zu weisheitlicher Tradition nicht unproblematisch ist. Natürlich wird man aber zugestehen, daß eine gleichermaßen intensive Bearbeitung der ganzen Logienquelle im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich war. So hat S.-B. mit ihrer gründlichen Arbeit zugleich einen wesentlichen Anstoß auch für weitere Forschung gegeben.

Frankfurt Hermann von Lips

Dahm, Christof: **Israel im Markusevangelium.** – Frankfurt: Peter Lang 1991. V, 364 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Theologie, Bd 420), kart. DM 93,00 / sfr 77,00

Wenn in kurzer Zeit zwei Untersuchungen veröffentlicht werden, in denen der Frage nach dem Verhältnis des ältesten Evangelisten zu Israel nachgegangen wird – die Monographie von Dahm erschien, als meine Habil.-Schrift (jetzt: *Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium*, Stuttgart 1992 [SBB 25]) bereits druckfertig vorlag –, so wird man dieses Zusammentreffen als ein Indiz dafür nehmen dürfen, daß dieses Thema eine größere Beachtung verdient als bisher. Zwar gab es beachtliche Vorarbeiten, aber die Israelthematik bildete doch lange Zeit ein Randthema innerhalb der Markusforschung. Dieser Befund ist um so erstaunlicher, als Markus für Matthäus und Lukas traditionsbildend war und somit mittelbar die theologiegeschichtliche Entwicklung beeinflußte.

Wie alles seine Zeit hat, so wohl auch exegetische Interessenverlagerungen. Beide Arbeiten sind ohne die langjährige Diskussion um einen möglichen Antijudaismus im NT nicht denkbar und entziehen sich ihr nicht. Gleichwohl steht bei beiden die Darstellung der markinischen Sicht im Vordergrund. Mit dem Hinweis, daß beide Untersuchungen den gleichen methodischen Ansatz teilen (Betonung der Synchronie unter Berücksichtigung der Erzählforschung ohne völligen Verzicht auf die diachrone Fragestellung) sei des Vergleichens genug, da hier die Arbeit von D., die übrigens als Diss. an der Univ. Mainz 1990 angenommen wurde, zu besprechen ist.

Der Vf. gliedert seine Arbeit in fünf Kap. Im ersten Kap. (1–15) wird der Standort der Arbeit bestimmt, im zweiten wird das gesamte Markusevangelium auf Aussagen mit Bezug auf Israel untersucht (16–187). Von diesem Befund her wird unter Berücksichtigung der historischen Situation „das Verhältnis zwischen der markinischen Gemeinde und dem Judentum" – so die Überschrift – bestimmt (188–258). Darauf folgt eine Einordnung des Markusevangeliums innerhalb der frühchristlichen Entwicklung, wobei der Vf. die sogenannten Einleitungsfragen aufgreift (259–285). Den Abschluß der Arbeit bildet eine Reflexion über die Vermittelbarkeit und Relevanz der markinischen Aussagen im gegenwärtigen Kontext (286–294). Beigegeben sind neun Skizzen und ein umfangreiches Literaturverzeichnis (306–353).

Das erste Kap. wird eingeleitet mit kurzen Bemerkungen zur Situation der Markusforschung. Wie fast jede neuere deutschsprachige Arbeit zu Markus wird das Thema unter der von U. Luz geprägten Formulierung „Markusforschung in der Sackgasse?" abgehandelt. Der Vf. sieht einen Ausweg in dem holistischen Ansatz, das Markusevangelium als Gesamtwerk ernst zu nehmen. Die Erkenntnisse der Erzählforschung können dabei besonders hilfreich sein und dazu verhelfen, den Erzähler Markus und sein theologisches Profil genauer zu bestimmen. Von einem Ende der historisch-kritischen Methode will der Vf. nicht sprechen, wohl aber von ihrem „desolaten Zustand" (6). Eine Abhilfe erhofft er von einer Auseinandersetzung mit neueren Ansätzen (8–13). Nach diesen mehr allgemeinen Hinweisen beschreibt der Vf. das Ziel seiner Untersuchung dahingehend, daß „Israel als historische und theologische Größe in den Blick genommen werden (soll)" (13). Da er „eine übergreifende Sicht anstrebt" (14), entscheidet er sich dafür, auf Einzelexegesen relevanter Texte zu verzichten. Diese gewählte Vorgehensweise bestimmt Gestalt und Aussage der gesamten Arbeit, was sich nicht zuletzt darin zeigt, daß der Vf. auf traditionsgeschichtliche Analysen so gut wie ganz verzichtet. Wenn man allerdings gewahr wird, welche Textteile des Markusevangeliums der Vf. für relevant hält, so hätte die Fülle des Materials zweifelsohne eine mehrbändige Bearbeitung erzwungen. Die Auflistung im zweiten Kap. ist überaus umfangreich. Zunächst stellt der Vf. einleitende Bemerkungen voran, in denen er ausgehend von Mk 1,1 das Markusevangelium als „Anfang und Grundlegung ... der Botschaft über Jesus Christus" (17) bestimmt, wobei es aber auch selbst Botschaft von Jesu Wirken sein will. Mit Recht sieht der Vf. in Mk 1,2f bereits eine deutliche Anbindung an die Tradition Israels gegeben. Ob man ohne Einschränkungen das Werk des Markus eine „vita Jesu" (19) nennen sollte, sei dahingestellt, auch wenn man zustimmt, daß Markus durchaus geschichtliche Erinnerung an Jesus konservierte (vgl. 20f). Die Entstehungszeit wird um 70 datiert (vgl. 21–25). Die literarische Tätigkeit des Markus sieht der Vf. in der sorgfältigen Kompositionstechnik, die nicht zuletzt durch ana- und kataphorische Elemente geprägt ist. Um darzulegen, unter welchem Aspekt er die Texte auswählte, zeigt der Vf. auf, wie eng die Israelthematik mit der Hauptperson des Evangeliums, Jesus, verbunden ist. Dies gilt für die gesamte Darstellung des Wirkens Jesu: „Nicht nur die Person des Hauptakteurs ist in Israel verankert, sondern noch deutlicher seine Lehre und sein Wirken" (32). Hier ist ihm gewiß zuzustimmen; die markinische Aussage erschließt sich nicht über das geringe Vorkommen des Wortes „Israel", sondern im Rahmen des gesamten narrativen Entwurfes.

Der Textbefund wird nun nach drei Gesichtspunkten geordnet: 1. Personen, 2. Räume, Orte, Zeiten, 3. Worte und Taten Jesu, wozu es jeweils differenzierte Untergliederungen gibt. (Hierbei bleiben allerdings Fragen: Warum wird Jesus nicht wie „Gott und der Widersacher" (112f) unter „Personen" subsumiert? Warum gehört der Tempel zum Themenkreis „Jesus" und nicht zu dem der Räume?) Die Vorgehensweise in diesem Teil ist gleichbleibend: Es werden den einzelnen Gliederungspunkten bestimmte Verse zugeordnet und diese werden in unterschiedlicher Breite kommentiert. Da die Gliederungskriterien maßgeblich sind und nicht die Stellung der jeweiligen Verse im Kontext, kommt es zu Überschneidungen und Wiederholungen.

Nun ist es im Rahmen einer Besprechung unmöglich, auf alle herangezogenen Verse und ihre Kommentierung einzugehen, und zwar nicht nur wegen der Vielzahl der ersteren, sondern auch weil

letztere bisweilen über eine Inhaltsangabe nicht hinausgeht. Daher seien hier nur zusammenfassende Beobachtungen gemacht. Bei der Zusammenschau, die der Vf. unter dem Sammelbegriff „Personen" bietet, wird deutlich, daß die negative Akzentuierung der jüdischen Autoritäten zwar eine graduell unterschiedliche, aber auch nicht ausschließlich sie treffende Kennzeichnung ist, da z. B. auch die Jünger nicht davon ausgenommen sind. Dies führt gewiß zu einer Relativierung der Polemik gegen die „jüdischen" Gegner. Bei der Betrachtung der zeit-räumlichen Perspektive zeigt der Verfasser, daß sich die markinische Darstellungsweise gegen eine Einordnung in eine Chronologie oder Geographie sperrt, die über die Unterscheidung Galiläa versus Jerusalem hinausgeht. Die Sichtung des Materials zu den Worten und Taten Jesu setzt bei der Basileiabotschaft ein. In diesem Kontext ist die Einschätzung von Interesse, daß von Mk 4,10ff her keine der auftretenden Personen – selbstverständlich außer Jesus – „nicht zumindest zeitweise ἔξω stünde" (141). Auch hier gibt es wieder eine beachtliche Parallele zwischen den Autoritäten und den Jüngern. Selbst wenn man dem Vf. darin folgen kann, daß das über die Nähe oder Ferne zum Reiche Gottes entscheidende Kriterium nach markinischer Darstellung das Verhältnis zu dessen Künder ist, so ist es doch fragwürdig, von einer βασιλεία Ἰησοῦ zu sprechen (145–147), da damit die theozentrische Komponente der markinischen Christologie nivelliert wird. Hinweise auf eine Königschristologie genügen als Begründung für eine so weit gehende These nicht, und sie ist wohl auch nicht von der Kreuzigungsszene her belegbar, unbeschadet der richtigen Aussage, daß Jesus gerade als Gekreuzigter König Israels ist. In dem längeren Abschnitt über die Gesetzesthematik (148–173) zeigt der Verfasser, daß der markinische Jesus das Gesetz nicht in Frage stellt, sondern es vor menschlichen Fehlinterpretationen schützend verbindlich auslegt. Bei diesen Konfliktszenen artikuliert sich ein aktuelles Interesse des Markus an einer in der Jesus-Nachfolge stehenden Praxis. Exemplarisch zeigt der Vf. an Mk 12,28–34, daß sich die Argumentation „in den Bahnen des zeitgenössischen Judentums (bewegt)" (174), daß aber die Konzentration auf Jesus als neues Kriterium hinzutritt. Nicht ganz unproblematisch ist die Interpretation des Tempel-Motivs. Hier ist insbesondere auf die „Verfluchung des Feigenbaums" zu verweisen, die „für sich genommen eine endgültige Verwerfung Israels, wie sie schärfer nicht sein könnte" (178), darstellen soll, was der Vf. „durch die Einbindung in den Jerusalemer Teil des Mk-Ev (verstärkt)" (ebd. Anm. 630) sieht. Auf der selben Seite wird dann aber wegen der Verknüpfung mit der Tempelreinigung der Symbolcharakter auf den Tempel bezogen und wenige Seiten später schließlich (185) auf die Verwerfung der jüdischen Autoritäten. Hier wäre eine traditionsgeschichtliche Untersuchung interessant gewesen, ob Markus hier bewußt eine ihm vorliegende Tradition korrigiert hat. Dies wäre ein wichtiger Hinweis auf sein Verständnis Israels. Allerdings kann man dann auch nicht mehr behaupten, daß Mk 11,12–14 „für sich genommen" zwingend auf die Verwerfung Israels ziele. Im markinischen Kontext ist das Fluchwunder wohl eher im Zusammenhang mit dem Glaubensmotiv denn dem der Israelthematik zu sehen. Ähnlich schwierig erscheint die Bewertung von Mk 14,58; 15,29. Gewiß ist es richtig, daß die Aussage Mk 14,58 eine eindeutige Falschaussage, eine weitere Verleumdung Jesu ist. Aber wie läßt sich von diesem Befund her Mk 15,29 so verstehen, daß der Vers „eine im Sinne des Evangelisten richtige Prophetie" (183) auf die Kirche enthalte? Hier wäre eine ausführlichere Argumentation hilfreich gewesen, um nachvollziehen zu können, daß sich die markinische Gemeinde tatsächlich als neuer Tempel verstanden hat. Die Interpretation von Mk 15,38, die diese Sicht stützen soll, ist wenig aussagekräftig, da in ihr vorausgesetzt wird, was zu beweisen ist. Zuzustimmen ist dem Vf., wenn er festhält, daß dem Tempel im Rahmen der markinischen Konzeption keine theologische Würde mehr eigen ist, da er ausweislich Mk 11,17 als entweiht zu gelten hat (vgl. 184f), was zu Lasten der jüdischen Autoritäten geht.

Das berechtigte Fazit der Sichtung des gesamten Materials lautet „Die markinische Jesuserzählung ... geht von Israel aus und auf Israel zu" (186). Darauf aufbauend untersucht er im folgenden Kap. die Situation der markinischen Gemeinde, indem er den literarischen Befund für eine historische Rekonstruktion auswertet. Er versteht die Gemeinde als eine Gemeinschaft, die in der Nachfolge Jesu stehend ständigen Konflikten mit ihrer engeren und weiteren Umgebung ausgesetzt ist. Nach deren eigenem Verständnis ist ihre Praxis kein Bruch mit der Tradition Israels, vielmehr sieht sie diese bei sich durch die Weisung Jesu verbindlich bewahrt, was nach Vf. wiederum für Widerstand bei jüdischen Gegnern sorgte. Um die „Wurzeln der markinischen Gemeinde, aber auch ihre Eigentümlichkeiten" (202 Anm. 39) in den Blick zu nehmen, folgt ein längerer Abschnitt über „Israel im ersten Jh. christlicher Zeitrechnung" (201–241). Es fällt schwer, den Nutzen dieses Teiles zu sehen, der inhaltlich nichts Neues bietet, da er nur an wenigen Stellen mit den Aussagen des Markusevangeliums in Verbindung gesetzt wird. Gewiß ist der Aspekt der „Schriftauslegung als Grundlage jüdischen Selbstverständnisses" (so die Überschriften zu den Seiten 226–233) wichtig, aber gerade hier wäre ein direkter Vergleich mit Markus nützlich gewesen. So wirkt dieser Teil recht isoliert und bietet nicht viel mehr als Hintergrundinformationen und belegt nur indirekt die richtige Erkenntnis des Verfassers: „Bezüglich der markinischen Beschreibung von Menschen, Räumen und Strukturen ist ... die historische Fragestellung nur bedingt zulässig ..." (31). Wieder am Text und der daraus zu entnehmenden Situation der Gemeinde orientiert, untersucht er, wie der Konflikt zwischen Gemeinde und Israel zu erklären und zu bestimmen sei. Prägnant wird auf die Praxis und die Christologie als innergemeindliche Auslöser verwiesen (242–248), wobei der Vf. davon ausgeht, daß die markinischen Texte transparent für die Situation der Gemeinde sind. Aufgrund ihrer Praxis, die für sie so wenig wie die jesuanische eine Aufhebung der Gebote und Traditionen Israels bedeutet, sehen sie sich Angriffen von Schriftgelehrten und Pharisäern ausgesetzt, die sie wiederum von der schriftgelehrten Argumentation Jesu her als nichtig ansehen können. Freilich gründet ihre Annahme der Verbindlichkeit seiner Weisungen für ganz Israel im Glauben daran, daß Jesus als der von und für Israel erhoffte Messias „Israel den Weg zur wahren Gottesverehrung gezeigt (hat)" (247). Die markinische Deutung der Problematik, daß Jesus gerade von Israel abgelehnt wurde, sieht der Vf. am deutlichsten in Mk 12,1–12 gegeben (vgl. 248–251). Durch die Rezeption des Prophetenschemas im Verbund mit der christologischen Zuspitzung des Textes wird die Ablehnung Jesu entsprechend als Gottes Plan gedeutet und sein Tod positiv interpretiert. Nur den jüdischen Autoritäten, „die den Tod des Sohnes herbeiführten, obwohl sie ihn als legitimen Erben erkannt haben" (250), nicht aber ganz Israel wird das Gericht angesagt. Israel, der Weinberg, wird anderen gegeben, worunter der Vf. mit Recht die Gemeinde aus Juden und Heiden versteht (so 257), ohne allerdings näher zu erklären, was hier genau „Israel" bedeutet, was um so wünschenswerter gewesen wäre, als er das Gegensatzpaar „altes" Israel – „neues" Israel (255–257) einführt, womit offensichtlich Israel und die Gemeinde gemeint sind, wobei ersteres auch als das bezeichnet wird, „was bisher Israel verkörperte" (256).

Treffend beschreibt der Vf. die Ambivalenz des Markus und seiner Gemeinde zu „Volk und Heimat Jesu" (255). Einerseits leugnen sie keineswegs die Gemeinsamkeiten, und „von einer pauschalen Verstockung ganz Israels im Mk-Ev kann keine Rede sein" (ebd.). Andererseits ist nicht zu übersehen, daß der Glaube an Jesus Christus zum Kriterium schlechthin wird und über die Zukunft jedes einzelnen und damit auch der Erstadressaten der Verkündigung entscheidet: „Das ‚alte' Israel erhält nur dann eine Chance, wenn es umkehrt und sich auf den Weg Jesu einläßt" (257). Ist mit Kap. 3 die eigentliche thematische Untersuchung beendet, zieht der Vf. im vierten Kap. aus seinen Ergebnissen Schlüsse für den „Sitz im Leben" des Markusevangeliums und seine historisch-geographischen Verortung. Die Ergebnisse seien kurz referiert.

Die Gemeinde ist stark von jüdischer Tradition geprägt und dürfte zu nicht geringen Teilen aus Kreisen der Gottesfürchtigen stammen, wobei die heidenchristliche Komponente nicht zu übersehen ist. Dieser Gemeinde wird in Erinnerung an den Ursprung ein Weg der Nachfolge gewiesen. Im Rückbezug auf die Praxis Jesu soll es ihr ermöglicht werden, die Gefahren, die ihr Glauben provoziert, zu bestehen. Vf. nimmt an, daß das Markusevangelium auch auf außergemeindliche Adressaten zielt, und zwar auf Heiden und Juden gleichermaßen. Die Zielsetzung ist bei diesen apologetisch und missionarisch. Datiert wird das Evangelium nun genauer auf die Zeit 68/69. Ausschlaggebend ist dafür Mk 13,14, da das Sichtbarwerden der „Greuel der Verwüstung" noch nicht eingetreten sei, der Tempel also noch stehe, allerdings geht der Vf. nicht der Frage nach, wie dann Mk 13,14 in die markinische Sicht des Tempels einzuordnen ist, wenn er ihn denn als „Räuberhöhle", als von den jüdischen Autoritäten entehrt und von Gott verlassen versteht. Was wird dann noch durch welche Greuel verwüstet? Als Entstehungsraum wird „die jüdische Diaspora unweit des palästinensischen Mutterlandes" (281) angenommen, da sich hier die starke Bindung an jüdische Tradition am ehesten erklären lasse. Der Evangelist selbst wird als schriftgelehrt und als einigermaßen literarisch kompetent qualifiziert, dessen enge Bindung an Israel in seinem Werk deutlich ist. Die Überlieferung, die das Evangelium Johannes Mar-

kus aus Jerusalem zuschreibt, mag also durchaus einen historischen Kern bergen (vgl. 283f). Die Schlußreflexionen bestreiten einen Antijudaismus des Markusevangeliums unter Hinweis auf dessen Einbindung in die Tradition Israels und der erkennbaren Hoffnung, daß „es (sc. Israel) als Ganzes Lehre und Weg Jesu nachfolgen wird" (291).

Gewiß, so ist anzumerken, zeigt das Markusevangelium die Hoffnung, daß auch Juden, die noch nicht an Jesus als den Christus glauben, zur Gemeinde finden werden (ob alle, sei dahingestellt), aber wie werden die gesehen, die dies nicht tun? Bei der Bewertung eines möglichen Antijudaismus wird man von der Bedeutung der Christologie kaum absehen können, denn hier und nicht in einem Mehr oder Weniger an Polemik liegt die theologische Relevanz der Frage. Daß die markinische Darstellung der unaufgebbaren Bindung Jesu und derer, die ihm nachfolgen, an Israel auch heute noch Wichtigkeit hat und sich als fruchtbar erweisen kann (vgl. 292ff), ist ein richtiger und bedenkenswerter Gedanke, der die Arbeit abschließt.

D. ist es mit seiner Arbeit gelungen, den Erweis zu erbringen, daß Israel ein zentrales Thema der markinischen Theologie ist, das in allen Teilen des Markusevangeliums präsent und eng mit der Christologie verflochten ist. Zugleich legt er überzeugend dar, daß Markus im Rahmen seiner Erzählung ein sehr differenziertes Bild Israels zeichnet, so daß man Markus eine israelfeindliche Haltung nicht unterstellen sollte. Markus hielt, auch dies ein wichtiges Ergebnis, an dem Heilsangebot an die Erstadressaten fest und sieht sie keineswegs als massa damnata. Gerade die Feststellung, daß Markus kein plumper Polemiker ist, sondern ein Theologe, der den Versuch unternimmt, seine Erzählung von Jesus Christus im Rahmen der Geschichte Israels zu formulieren und seiner Gemeinde die Bindung an Israel im Kontext ihres Glaubens zu vermitteln, sollte in die Diskussion um einen Antijudaismus im NT einfließen, um zu einer text- und situationsgerechten Bewertung zu gelangen.

Trotz der gründlichen Bearbeitung ist allerdings anzumerken, daß unklar geblieben ist, wie der Vf. die markinische Sicht des Judentums post Christum deutet, näherhin, ob er meint, Markus habe es als „Israel" verstanden. Die Einlassungen im Umfeld der Auslegung von Mk 12,1–12 sind hier wenig hilfreich (s. o.) und klären diese wichtige Frage nicht.

Diese Kritik mindert jedoch nicht die beachtliche Leistung der Arbeit, die zu einem besseren Verständnis nicht nur des ältesten Evangelisten, sondern auch der urchristlichen Entwicklung verhilft.

Berlin Rainer Kampling

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

Der Vf., inzwischen Prof. an der Emory University (Candler School of Theology), hat in der gleichen Kommentarreihe bereits das dritte Evangelium bearbeitet (siehe ThRv 88, 1992, 2f). Die Kommentierung der Apg, die nun schon ein Jahr später vorgelegt wird, folgt den gleichen Prinzipien der Auslegung und der formalen Anlage.

Die Einleitung ist knapp gehalten (2–21). Der Auslegungsteil unterscheidet vier Hauptteile der Apg: I. The Raised Prophet and the Restored People (1,1–8,3); II. The Expansion of God's People (8,4–15,35); III. The Apostle to the Gentiles (15,36–22,29); IV. The Imprisoned Apostle (22,30–28,31). Die einzelnen Texteinheiten – insgesamt werden fortlaufend 55 Perikopen gezählt – sind in vier Schritten erarbeitet: Englische Übersetzung – Anmerkungen zu den Einzelversen – Gesamtinterpretation – Spezialliteratur. Allein 90 S. beanspruchen die Indices am Schluß des Buches (Schriftstellen, antikes Schrifttum, moderne Autoren).

Zu einer kritischen Beurteilung fordert schon die Einleitung heraus. Sie schweigt zur Frage des Verfassers und seines Verhältnisses zu Paulus, zur Zeit der Abfassung und zur Abfassungssituation. Gattungsmäßig wird das Werk als „apologetic history" (XII) bzw. als „Apology in the form of a historical narrative" (7) bezeichnet. Im weitesten Sinn könne man von „Theodizee" reden; denn das Doppelwerk wolle die Verheißungstreue Gottes verteidigen (7f). Bei der Quellenfrage (3–5) wird im Grunde nur die Vermutung schriftlicher Quellen ausgesprochen, besonders für den Paulusteil der Apg. Eventuell könne Lukas als Augenzeuge für die Wir-Berichte verantwortlich sein. Eine Benutzung der Paulusbriefe durch den Acta-Vf. nimmt J. nicht an. Er registriert vielmehr Diskrepanzen zwischen der Apg und den Briefen des Paulus (6).

Obwohl J. seinen eigenen Kommentar zwischen den Extrempositionen von Cadbury/Lake und Bruce einerseits und Haenchen andererseits angesiedelt sieht (XII), beurteilt er die Rede des Stephanus und die des Paulus auf dem Areopag als lukanische Schöpfung (119; 318). Nach möglichen Traditionshintergründen fragt er nicht. – Bei dem Abschnitt über den Apg-Text (2f), der nur eine Seite umfaßt, vermißt man die Angabe der wichtigsten Textzeugen. Nur pauschal wird vom „westlichen" Text (mit Nennung von Codex D) und von der „alexandrinischen" Tradition gesprochen. Der letzteren gibt J. im allgemeinen den Vorzug, bespricht indessen wichtigere „westliche" Lesarten in den Anmerkungen. Die neuere Diskussion um die Aufwertung des D-Textes (Boismard, Delebecque) wird nicht zur Kenntnis genommen. – Damit ist schon die benutzte Literatur angesprochen.

Die allgemeine Bibliographie (18–21) nennt nur anglophone Titel. Nichtenglische Literatur-Titel werden nur zu einzelnen Perikopen angeführt, nicht selten fehlerhaft (vgl. 273 den Titel von Haenchen mit fünf Fehlern). Eine Benutzung fremdsprachlicher Titel darf füglich manchmal bezweifelt werden (vgl. 476 Warnecke zu 28,1: Malta). Insgesamt zeigt der Vf. gegenüber Autorennamen wenig Respekt (siehe die Fehlschreibungen bei: Käsemann, Löning, Lüdemann, Plümacher, Sabbe, Stroumsa, Völkel, Walaskay), gibt aber schon wieder die Namen von Frau Joy und Tochter Tiffany bekannt! Bei den wenigen wissenschaftlichen Kommentaren, die er nennt, ist der von Bruce in der veralteten Ausgabe von 1951 notiert, obgleich er 1990 in neuer Bearbeitung erschien (vgl. ThRv 88, 1992, 8).

Auf die Einzelauslegung einzugehen, würde hier zu weit führen. Nur soviel sei gesagt, daß der Kommentar gut lesbar ist, dabei freilich manche Sachfragen kaschiert. Er bietet vor allem zum Vokabular gute Informationen und beleuchtet es durch Zeugnisse der literarischen Umwelt (vgl. die Indices 541–564). Bei der Beurteilung von Textvarianten kann man J. meist folgen. In 20,28 allerdings verdient die Version „durch sein eigenes Blut" (359. 363) kaum den Vorzug.

Unangenehm fällt auf, daß der Vf. die griech. Sprache nicht hinreichend beherrscht. Sonst könnte er kaum folgende Nennformen von Vokabeln bilden: *apodokimaô* (77), *euschêmenos* (243), *perilamptô* (435), *hypozynnumi* (448).

Abschließend kann man feststellen, daß der Kommentar dem Anspruch nicht genügt, den der Hg. an die neue Serie stellt: „This series is . . . catholic in two senses of the word: inclusive in its methods and perspectives, and shaped by the context of the Catholic tradition" (IX).

Bochum Gerhard Schneider

Feneberg, Wolfgang: **Paulus der Weltbürger.** Eine Biographie. – München: Kösel 1992. 312 S., kart. DM 39,80

W. Feneberg, ehemaliger Jesuit und Prof. für ntl. Bibeltheologie an der Hochschule für Philosophie in München, jetzt evangelischer Pfarrer und Bibeltheologe in Fürth, legt mit dieser Paulus-Biographie ein Werk vor, das sich neben anderen Paulus-Biographien durchaus sehen lassen und dem man eine gewisse Faszination nicht absprechen kann.

Hauptgliederung: 1. Herkunft und Heimat, 2. Erfahrungen in Tarsus, 3. Selbstbewußt und stolz als Pharisäer, 4. Paulus als Verfolger, 5. Das Damaskuserlebnis, 6. Paulus, Apostel Antiochiens, 7. Das Apostelkonzil, 8. Der Essensstreit in Antiochien, 9. Gemeinden aus Heiden in Galatien, 10. Philippi: Zum erstenmal in Europa, 11. Thessalonike: Bei Alexander dem Großen, 12. Gemeindegründung in Korinth, 13. Ephesus, Zentrum paulinischer Mission, 14. Der Brief an die Galater. Es folgen noch ein „Nachwort" und die Anmerkungen.

In Jesus Christus, der am „Heidenkreuz" endete und von den Toten auferweckt wurde, ist durch die Begegnung des Evangeliums mit der heidnischen Weltkultur eine „Inkulturation" eröffnet, die nach F. „so radikal (ist), daß die Weiterexistenz des überlieferten jüdischen Erbes, des lebendigen Alten Testamentes, nur noch in interreligiöser Konfliktform denkbar ist" (279f). Der „Weltbürger" und „Apostel der Heiden" Paulus „wollte wie Jesus, sein Messias, selbst an diese Weltkultur ausgeliefert werden . . . Er selbst durchlebt und durchleidet den Konflikt mit der Synagoge. Paulus verändert durch seine Gründung von Heidengemeinden auf der religionspolitischen Ebene die Situation seines eigenen Volkes in der Diaspora jetzt in tiefgreifender Weise" (173). „Es ist ein Konflikt, der aus einer Veränderung der religiösen und religiös-politischen Situation in der Beziehung zwischen Griechen und Juden im Namen Jesu, des Messias Gottes erwächst" (229). In der Verkündigung des Evangeliums in die heidnische Weltkultur hinein wird aber Jesu „Programm der Entfeindung" (162) von Paulus durchgeführt. „Jesus ist zwar nie zu den Völkern gegangen, hat aber ihre Würde und Bedeutung stets gepredigt und die Entfeindung zwischen Israel und den Völkern zur Mitte seines messianischen Programms gemacht. Die Gleichförmigkeit mit Jesus erfährt Paulus durch seinen Dienst an den Völkern. Im Unterschied zu Jesus führt ihn dieser Dienst aus der Lebensform des jüdischen Klosters hinaus. Er ist berufen, sein

Leben gerade mit jenen zu teilen, die nicht zu dieser Lebensform gehören . . ." Damit verliert die Polemik des Apostels, etwa mit seinen Gegnern in Philippi, „ihre antijudaistischen Züge. Nicht die Tora soll abgewertet werden, sondern die Konsequenzen aus der Existenz Jesu, die ans Heidenkreuz führte, stehen zur Diskussion" (232). Das alles sind wichtige Thesen und Einsichten. Die paulinische Polemik hatte freilich „auch eine negative Konsequenz zur Folge" und zwar bis zum heutigen Tag. Denn die „Wirkungsgeschichte zeigt, daß die paulinische Polemik (zusammen mit jener des übrigen Neuen Testaments) zu verheerenden Folgen gegen das Judentum und auch im jüdischen Milieu geführt hat" (235).

Anders standen die Dinge im Judenchristentum, speziell im palästinischen Raum. Das Haupt der Judenchristenheit in den ersten Jahrzehnten der Urkirche, der Herrenbruder Jakobus, selbst ein entschiedener Vertreter des messianischen „Entfeindungsprogramms" Jesu, hatte nicht mit der heidnisch-griechischen „Weltkultur" zu tun, sondern lebte mit seinen Gemeinden bewußt in der jüdischen Umwelt, wie Jesus selbst. Deshalb muß F. in seiner Paulus-Biographie auch immer wieder auf ihn zu sprechen kommen, wie es das NT selbst tut (Apostelgeschichte; Galaterbrief). Jakobus mußte andere Lösungen im Zusammenleben mit den jüdischen Volksgenossen suchen als der „Heidenapostel" und „Weltbürger" Paulus, obwohl es auch keine Dauerlösungen waren, wie das bittere Ende des Herrenbruders ja beweist.

Ich kann leider nicht in allen Punkten F. zustimmen.

– So halte ich es für falsch, in dem „Symeon" von Apg 15,14 wegen der Schreibweise nicht Simon Petrus zu sehen, sondern den alten Symeon aus der lukanischen Kindheitsgeschichte Jesu (vgl. Lk 2,25). Apg 15,14 spielt auf die Erfahrungen des Petrus im Haus des heidnischen Hauptmanns Cornelius in Cäsarea an. Auch in 2 Petr 1,1 lesen viele Textzeugen „Symeon Petrus".

– Es klingt jedenfalls mißverständlich, wenn F. schreibt: „Petrus ist der Apostel für die Beschneidung, Paulus der Apostel für die Heiden; zwei Evangelien sind zu verkünden: Paulus und Barnabas gehen zu den Heiden, die übrigen, die in Jerusalem versammelt sind, zur Beschneidung . . . Das ist die Zusammenfassung von Gal 2,1–10 unter der Rücksicht, daß es zwei verschiedene Evangelien gibt" (258). Gibt es wirklich nach Paulus „zwei verschiedene Evangelien"? Ich vermag das nicht zu sehen. Weder nach Apg 15 noch nach dem Römer- und Galaterbrief gibt es „zwei verschiedene Evangelien". Beide Gruppen der Urkirche, die Judenchristen und die Heidenchristen, leben von dem einen Evangelium, das verkündet, daß der Herr für alle am Kreuz gestorben ist, ob Juden oder Heiden; und insofern ist sein Kreuz nicht bloß „Heidenkreuz", sondern ebenso „Judenkreuz" („der König der Juden"!).

– Damit zusammenhängend: Es ist auch mißverständlich, zu sagen, „das Evangelium für die Juden" ermögliche „das alternative Evangelium für die Völker" (259), weil es für den Apostel überhaupt kein „alternatives Evangelium" gibt. Das Evangelium für die Juden ist nicht die Synthese aus der Botschaft vom Christusheil und jüdischem Toraleben, weder nach der Apg (vgl. nur Apg 15,9!) noch nach Paulus (vgl. nur Röm 1,16; 3,21–26!).

– Gibt es nach Paulus wirklich eine „parallele und von der eigenen [der Juden] Erwählung unabhängige Erwählung unter den Heiden" (vgl. dazu 259)? Die Erwählung der Heiden ist nach Röm 11,17.24 gnadenhafte „Einpfropfung" des „Wildölbaums" [der Heiden] „wider die Natur" in den „Edelölbaum", der Israel heißt, ist „Mitteilhabe" [der Heiden] an der fetten Wurzel des Edelölbaums (vgl. dazu F. Mußner, „Mitteilhaberin an der Wurzel". Zur Ekklesiologie von Röm 11,11–24, in: ders., Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche, Freiburg/Basel/Wien ²1989, 153–159); nach Eph 3,6 sind die Heidenchristen „Miterben und Miteingeleibte und Mitteilhaber an der Verheißung in Christus Jesus durch das Evangelium". Es gibt also nach Paulus und seiner Schule keine von der Erwählung Israels „parallele und unabhängige Erwählung unter den Heiden". Diese Lehre des Apostels kann geradezu der beste Schutz gegen einen christlichen und kirchlichen Antijudaismus sein! Seine Mahnung: „Denke nicht hochmütig [über die Juden], vielmehr fürchte dich!" (Röm 11,20b).

– Was mir unbegreiflich ist, ist dies, daß F. den Römerbrief in seinem Paulusbuch unberücksichtigt läßt, obwohl auch für ihn der Römerbrief der letzte „echte" Brief des Apostels ist, also gewissermaßen sein theologisches Testament. „Diesen aber zu behandeln, würde den Rahmen dieses Buches sprengen", meint F. in seinem „Nachwort". Das nehme ich F. nicht ab. Denn der Römerbrief ist die reifste Frucht paulinischen Denkens, gerade auch mit Blick auf die Thesen und Einsichten, die F. in seinem so anregenden Buch vorlegt. Ich gehe darauf aber nicht näher ein – auf wichtige Punkte habe ich oben hingewiesen –, sondern verweise auf den jüngsten Kommentar zum Römerbrief, der aus der Feder von M. Theobald stammt (Römerbrief, Kap. 1–11 / 12–16. – Stuttgart 1992 / 1993 [SKK NT 6.1/2]) und in dem die von F. erörterten Themen, die mit der Paulusmission und dem Verhältnis der Heidenchristen zu den Judenchristen und zum Judentum zusammenhängen, hervorragend behandelt sind.

– Kann man wirklich Paulus als „Weltbürger" bezeichnen und sein missionarisches und theologisches Werk als „Inkulturation"? Ich glaube, Paulus habe sich selbst und sein Werk so nicht verstanden. Denn Paulus verkündet und trägt den Gott Israels und das „Wort vom Kreuz" in die Völkerwelt hinein. Das ist eine Botschaft „zur Rettung für jeden, der glaubt" (Röm 1,16), zugleich aber auch eine Botschaft, die „nicht nach Menschengeschmack" ist (Gal 1,11), also Widerspruch impliziert, gerade auch gegen die so faszinierende Weltweisheit der Griechen, von der sich aber der Jude Paulus nach dem Zeugnis seiner Briefe nie faszinieren ließ, ganz im Gegenteil (vgl. nur 1 Kor 1,18–2,16!) Seine theologischen Kategorien sind die jüdischen, wenn auch angereichert durch seine Christuserfahrung. Paulus hat sein Jude-Sein nie vergessen (vgl. Karl W. Niebuhr, Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen. – Tübingen 1992 [WUNT 62], dazu F. Mußner in: BZ, NF 37, 1993, 144–147).

F. hat zweifellos ein bedeutendes Paulusbuch vorgelegt, mit dem sich ein intensives Gespräch lohnt. Er bietet darin auch sieben bedenkenswerte „Regeln für die Auslegung der Paulusbriefe" (50–58), jeweils verbunden mit einer „Erklärung". Sie lauten:

„Regel 1: Paulus übergibt (wie Jesus) jüdische Identität an die Völker in der Erwartung, daß diese als bleibende Schuldner sich Israel gegenüber zu Dank verpflichtet wissen."

„Regel 2: Die narrative Theologie der Bibel verbietet Systematisierung, da sie ihre Aussage in Gegensätzen formuliert und so das Geheimnis JHWH wahrt."

„Regel 3: Fremde haben das Recht, nach ihrem Selbstverständnis gefragt zu werden, wenn über sie Aussagen gemacht werden. Das verlangt Information als Selbstaussage der Betroffenen."

„Regel 4: Das Judentum ist ebenso wie das Christentum eine Weltreligion. Die Rolle des Mose als gottnächsten aller Menschen wird durch keine andere Gestalt, auch nicht durch einen Messias in Frage gestellt."

„Regel 5: Wenn Jesus oder Paulus das Alte Testament zitieren, dann verwenden sie dieses nicht als Steinbruch, sondern als Offenbarung des EINEN. Zitate sind also Kürzel, die einen Zusammenhang vergegenwärtigen."

„Regel 6: Israel versteht sich als Priesterschaft für die Völker. Ihre Form der Mission ist damit eher zentripedal, vergleichbar einem alten Mönchskloster."

„Regel 7: Paulus hat nach seinem Grundsatz gewirkt, den er 1 Kor 9,20 formuliert: den Juden bin ich ein Jude, den Heiden wie ein Heide geworden. Die Basisaussage ist, daß wir Heidenchristen sind und als solche verwiesen auf die Jesusanhängerschaft im Judentum."

Passau Franz Mußner

Beker, J. Christiaan: **Heirs of Paul.** Paul's Legacy in the New Testament and in the Church Today. – Minneapolis: Augsburg Fortress 1992. 146 S., kart. US-$ 8,95

Der Vf., ein ausgewiesener Paulus-Forscher der ersten Reihe, unternimmt es in seinem kleinen Buch, das Paulus-Bild der neutestamentlichen Spätschriften nachzuzeichnen und mit der Wirkungsgeschichte des Apostels Paulus zu vergleichen. Tatsächlich zeigt sich ja, daß die Einschätzung des Apostels im Guten wie im Bösen, die spätere Zeiten vorgenommen haben, mindestens ebenso stark durch die Deuteropaulinen und die Apostelgeschichte geprägt worden ist wie durch seine (von der historisch-kritischen Exegese gekennzeichneten) echten Briefe. Schon deshalb ist der Versuch lohnend.

B. hält – mit der großen Mehrheit der Forschung – nicht nur die Pastoralbriefe, sondern auch den Kolosser- und den Epheserbrief, schließlich noch den Zweiten Thessalonicherbrief für pseudepigraph. Die Untersuchung ist so angelegt, daß nach einleitenden Bemerkungen zum Thema und zur Methodik (9–17) sowie hermeneutischen Erwägungen zur Kohärenz und Inkohärenz der paulinischen Theologie (19–34), einem alten Thema des Vf.s, die Paulus-Portraits der neutestamentlichen Spät-Schriften nacheinander vorgestellt (35–75) und dann in cumulo mit dem Selbstzeugnis des Paulus verglichen werden (77–97). Das Schlußkapitel befaßt sich dann mit der Aktualität des geschichtlichen wie des kanonischen Paulus (99–128).

Das kompakte Buch ist flüssig, stellenweise leicht geschrieben, dennoch immer höchst informativ und streng bei der Sache. Es gibt eine gute Orientierung über das Themenfeld. B. ist voll und ganz Recht zu geben, daß die Frage nach der Wirkungsgeschichte paulinischer Theologie nicht absehen kann von ihrer spät-neutestamentlichen Rezeptionsgeschichte. Erstaunlich ist freilich, daß B., obwohl er deutschsprachige Literatur durchaus kennt, der von K. Kertelge

hg. Sammelband „Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften" (QD 89, 1981) mit den grundlegenden Aufsätzen von G. Lohfink, H. Merklein, P. Trummer und K. Löning entgangen zu sein scheint und daß weder die Arbeiten von W. Trilling zum 2Thess noch die von A. Lindemann (Paulus im ältesten Christentum, BHTh 58, Tübingen 1979) und E. Dassmann (Der Stachel im Fleisch, Münster 1979) zur frühkirchlichen Paulus-Rezeption zitiert sind. In Anbetracht dieser Arbeiten hätte man schwerlich sagen können, daß die Pastoralbriefe von paulinischer Theologie unbeeinflußt geblieben seien (39); es wäre dann wohl auch möglich gewesen, den „Paulinismus" der Apostelgeschichte unabhängiger von der These Vielhauers zu beschreiben; schließlich hätte B. (obwohl er Roloff zitiert) vielleicht doch die Kreativität der Theologie der Pastoralbriefe noch stärker hervorheben können.

Unabhängig davon: Das Buch ist lesenswert. Es ist hermeneutisch aufschlußreich. Es wird in der weiteren Diskussion über die Rezeption der paulinischen Theologie zu beachten sein.

Wuppertal Thomas Söding

Aletti, Jean-Noël: **Comment Dieu est-il juste?** Clefs pour interpréter l'épître aux Romains. – Paris: Edition du Seuil 1991. 287 S. (Parole de Dieu), kart. FF 130,00

Die Anwendung von rhetorischen Kategorien auf ntl. Schriften hat Konjunktur. Der Römerbrief bietet diesbezüglich ein noch nicht sehr beackertes, aber doch wohl ergiebiges Forschungsfeld. Das jüngste Buch des französischen Jesuiten J.-N. Aletti zeichnet im Rahmen dieser Forschungsrichtung dreierlei aus: Einmal vermeidet der Vf. es, die rhetorische Dispositionsanalyse, die nicht unproblematisch ist, weil sie Kategorien mündlicher Rede auf Briefliteratur überträgt, von anderen Verfahren der Argumentationsanalyse (einschließlich der Beachtung der Regeln midraschartiger Schriftargumentation) zu isolieren. Zweitens hütet er sich davor, den Brief insgesamt in das Prokrustesbett des klassischen Dispositionsschemas (*propositio / narratio / probatio / peroratio*) zu zwängen; im Anschluß an die Beobachtung, daß es zwar eine zentrale *propositio* (= Themenangabe) gibt (= 1,16f), welche nach Ansicht des Vf.s die Argumentation von Röm 1–8 abdeckt, daneben aber auch noch weitere untergeordnete *propositiones* festzumachen sind, die jeweils eigenständige Argumentationsreihen einleiten (1,18; 3,21f; 5,20f etc.), sieht Vf. in den von ihm analysierten Teilen des Briefes (Kap. 1–5/9–11) jenes klassische Dispositionsschema sich mehrfach wiederholen. Drittens nimmt er die rhetorische Prägung des Briefs, die er in der Hierarchie der textgestaltenden Faktoren ganz oben ansetzt, insofern streng beim Wort, als er das „System" der propositiones entsprechend ihrer formalen Funktion als Einstieg in das Thema des Römerbriefs benutzt, die propositiones also als „Schlüssel" zur Interpretation seiner „Sache", der Gerechtigkeit Gottes („clefs pour interpréter . . ."), versteht.

Nach einer forschungsgeschichtlichen und methodenkritisch orientierten Einleitung (Kap. 1) erprobt Vf. im ersten Teil seines Buches, der überschrieben ist mit „Structure et Sens", sein rhetorisches Modell an der ersten Makro-Einheit des Briefs, Röm 1–4 (Kap. 2), um sodann auf dieser Basis den Spannungsbogen von „Zorn" und „Gerechtigkeit Gottes", von unparteiisch richtender „Gerechtigkeit" hin zur ebenfalls alle gleich behandelnden heilschaffenden „Gerechtigkeit" („Rm 1,18–4,25: de la justice à la justice") herauszuarbeiten (Kap. 3). Im zweiten Teil („Foi et Loi dans l'épître aux Romains") beschäftigt er sich mit dem pln. Konzept des „Glaubens" (πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, Röm 4) (Kap. 4) und untersucht auf der Grundlage von Röm 10 die Beziehung von „Gesetz" und „Gerechtigkeit Gottes" (Kap. 5). Der dritte Teil („Israël et les Nations. Rm 9–11") ist einer eindringlichen Analyse von Röm 9–11 gewidmet; auf eine überzeugende Strukturanalyse der Kap. nach den Kriterien rhetorischer Dispositionsanalyse (Kap. 6) folgt eine Besprechung von Röm 9 (Kap. 7: „Election et justice divine") und Röm 11 (Kap. 8: „Le salut d'Israël"). Der letzte Teil („De l'exégèse à la théologie") setzt entgegen der von der Überschrift geweckten Erwartung beim Umgang des Paulus selbst mit der Schrift Israels ein (Kap. 9), um sodann eine Zusammenschau der Ergebnisse zum pln. Verständnis der „Gerechtigkeit Gottes" zu bieten. Zwei hilfreiche kleine „Lexika" zu Begriffen der antiken Rhetorik sowie der jüdischen Schriftauslegung, verschiedene Indices und eine Bibliographie schließen das Ganze ab.

Einige Ergebnisse und Thesen des Buches seien genannt:

1) Das Gravitationszentrum pln. Reflexion im Römerbrief ist die Gottesfrage.

2) Da Vf. das erste Wesensmerkmal der „Gerechtigkeit Gottes" („la première qualité de la justice divine") in der Gleichbehandlung von Juden und Heiden erkennt (Rechtfertigung aller durch den Glauben), vermag er die innere Einheit von Röm 1,18–3,20/3,21–4,25 auf den folgenden Nenner zu bringen: „Dieu est juste parce qu'il traite tous ses sujets sans faire d'exception ni accorder de privilège" (79). Demnach steht die erste Argumentationsreihe trotz der in 3,21 einsetzenden tiefgreifenden Transformation des Konzepts der „Gerechtigkeit Gottes" dennoch insgesamt unter dem übergreifenden Spannungsbogen „de la justice à la justice". Das hat Folgen für die Exegese, z. B.: „Rm 3,21 montre indiscutablement que la justice divine inclut la colère, mais la déborde" (71 Anm. 3).

3) Obwohl Röm 9–11 den Eindruck einer in sich stehenden, von den vorangehenden Erörterungen abgehobenen Argumentationseinheit macht, bekräftigt Vf. dennoch überzeugend die formale und theologische Verankerung der Kap. im Briefganzen. Vor allem liegt ihm am Nachweis, daß die „Erwählung" (11,28) nicht dem Gedanken des „unparteiischen" (= gerechten) Gottes (Kap. 1–4) zuwiderläuft, sondern diesem untergeordnet bleibt (der Erwählung obliegt es, „de préparer la miséricorde universelle finale" [249]).

Im einzelnen bleiben Fragen:

1) Das rhetorische Modell bedarf weiterer Klärung. Die Subsumierung syntaktisch-stilistisch wie formkritisch so unterschiedlicher Sätze wie 5,20f; 11,11 und 11,25 unter die Etikette „propositio" scheint fragwürdig. Gleiches gilt für 3,21.22a, was Folgen für die Interpretation hat. Denn Vf. scheint schon in dispositioneller Hinsicht die beiden Hälften 1,18ff/3,21ff zu Unrecht auf gleicher Ebene anzusiedeln (vgl. das Schema S. 76), was seinem Auslegungsmodell „de la justice à la justice" entspricht.

2) Darf man wirklich den paulinischen Begriff der „Gerechtigkeit Gottes", der doch im Römerbrief für die Heilsinitiative Gottes in Jesus Christus steht, so weit fassen, wie das Vf. tut? Nicht ohne Grund redet Paulus in Röm 2 ja nicht von der δικαιοσύνη θεοῦ, sondern von seiner δικαιοκρισία (V. 5).

3) Die Auslegung von Röm 9–11 halte ich für ausgezeichnet. Fragen ergeben sich aber zu 11,26a, die dahin zielen, ob die Eintragung der πίστις wirklich das letzte Wort bei der Deutung der dann doch wieder konditionierten Heilsansage für Israel sein muß.

An dem neue Perspektiven eröffnenden Buch wird zukünftige Forschung am Römerbrief nicht vorübergehen können. Zudem ist es keineswegs nur für Insider geschrieben, sondern hat in Stil und Leserführung auch Nicht-Exegeten im Blick. Jeder wird es mit Gewinn zur Hand nehmen.

Tübingen Michael Theobald

Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. van Bavel. Publiés par Bernard Bruning / Mathijs Lamberigts / Jozef van Houtem. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1990. VIII, 1079 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, XCII-A/B), kart. bfr 3.000

Aus Anlaß der Emeritierung von T. J. van Bavel O.S.A., Prof. für Patrologie an der Theol. Fak. der Kath. Univ. Löwen und Direktor des Institut Historique Augustinien, widmen Freunde, Fachkollegen, Mitarbeiter und Schüler dem angesehenen Forscher und beliebten Lehrer die vorliegende zweibändige Festschrift, die in 55 Beiträgen einen repräsentativen Querschnitt der Augustinusforschung bietet und zugleich Indiz für das international ungebrochene Interesse an dem bedeutendsten Kirchenvater lateinischer Sprache ist.

Im Anschluß an Grußadressen, Lebenslauf und Schriftenverzeichnis des Geehrten (IX–XIX) vermitteln die in acht Abteilungen zusammengefaßten Aufsätze einen Überblick über das breitgefächerte Spektrum der Studien zu Augustinus, die sich von textkritischen, historischen und philosophischen Fragen über Probleme der Schöpfung, der Gnade, der Anthropologie, der Christologie, der Ekklesiologie, der Exegese und Spiritualität bis hin zu den Nachwirkungen des augustinischen Denkens in Mittelalter und Neuzeit erstrecken.

Da es nicht möglich ist, alle Beiträge einzeln vorzustellen, möchte ich einige Punkte nennen, die trotz der fast unüberschaubaren Fülle der Augustinliteratur geeignet sind, manche der in der Augustinforschung diskutierten Probleme in einem neuen Licht oder einer vertiefteren Sicht zu betrachten.

So bedeutet die Einbeziehung archäologischer und epigraphischer Befunde eine Erhellung des augustinischen Umfeldes, das nicht unerheblich zur Formung seiner Persönlichkeit beigetragen hat. Neue und bisher zuwenig beachtete Aspekte ergeben sich aus einer genaueren Untersuchung der Einschätzung des menschlichen Körpers durch Augustin.

Die Erörterung der Verbindungen zwischen Augustin und östlichen Theologen, insbesondere Origenes und den Kappadokiern, vermitteln Anstöße zu einer umfassenderen Einordnung seiner Theologie, die durchaus nicht einseitig lateinisch geprägt ist.

Angezeigt ist ebenfalls eine genauere Erforschung der Motive der augustinischen Auffassung von der Schöpfung und der göttlichen Heilspädagogik, die auch das Problem „*unde malum*" vor dem Hintergrund des Manichäismus nicht ausspart.

In der augustinischen Christologie verdient auch die durch die Teilhabe an Christus implizierte Verherrlichung der Menschheit hervorgehoben zu werden.

Im Rahmen der Ekklesiologie sind die Vorstellungen Augustins zur Gestalt des Petrus bedenkenswert, der in seiner Interpretation als Symbol einer demütigen und sich der Sünder erbarmenden Kirche gesehen wird, die selbst immer wieder auf die Gnade Jesu Christi angewiesen ist.

Nicht minder wichtig ist die bisher erst in Ansätzen geleistete Erhebung des Zusammenhangs zwischen den verschiedenen Themen der Theologie und der Spiritualität Augustins. In diesem Kontext wäre es interessant, das Ineinandergreifen von Gotteserkenntnis und existentieller Lebensführung – ein zentrales Anliegen der Confessiones – als ein Leitmotiv augustinischer Theologie überhaupt zu betrachten.

Auch eine überzeugende Darstellung der Überwindung der *theologia tripartita* durch Augustin in *De civitate Dei* ist ein noch ausstehendes Desiderat der Forschung.

Die Nachwirkungen augustinischen Denkens in mittelalterlicher und reformatorischer Theologie bis hinein in das Werk von T. S. Eliot vermitteln den Eindruck einer traditio im besten Sinn.

Trotz der unterschiedlichen Gewichtung der Beiträge bietet diese Festschrift aufgrund ihrer thematischen Breite dem an Augustinus interessierten Leser einen guten, wenn auch notwendigerweise fragmentarischen Einblick in den aktuellen Stand der Forschung.

Ein Index der modernen Autoren beschließt das zweibändige Werk, das durch einen weiteren Index der behandelten Augustinusstellen für den Benutzer noch besser zugänglich wäre.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Protokolle einer Ring-Vorlesung, gehalten im Sommersemester 1989 an der Universität Wien. Hg. v. Helmut Birkhan. – Bern, Frankfurt/M., New York, Paris, Wien: Peter Lang 1992. XI, 296 S. (Wiener Arbeiten zur Germanischen Altertumskunde und Philologie 33), kart. DM 73,00

Die Ringvorlesung, aus der dieser Sammelband hervorging, stand in Zusammenhang mit einem unter demselben Titel im Gedenkjahr 1988 veranstalteten, ähnlich angelegten Wiener Symposion, dessen Ertrag 1991 im Böhlau-Verlag von A. Ebenbauer und K. Zatloukal publiziert wurde. Einige Referenten der Vorlesungsreihe blieben die Druckfassung ihrer Beiträge leider schuldig; so u. a. H. Dienst und W. Stelzer, die interessante Klosterneuburger Archivalien zum Thema „Ritualmordlüge, Blutwunder und Judenpogrome" vorgestellt hatten.

Zum Ausgleich steuerte Magdalena Schultz einen Aufsatz über die Ritualmordlegende bei, der vom Hg. als „eigens für dieses Buch verfaßte Arbeit" und „höchst bemerkenswerter und wichtiger Forschungsbeitrag" angekündigt wird. Tatsächlich erschien indes eine englische Fassung schon 1986.

Die Vf.in sieht die Ursache für die Ritualmordvorwürfe gegen Juden, aber auch gegen die Frühchristen sowie gegen Missionare in China im 19. Jh. darin begründet, daß die jeweilige gesellschaftliche Majorität Gewissensbisse wegen ihrer mangelnden Zuwendung zu Kindern an schlecht gelittenen Minderheiten mit wesentlich höherer Wertschätzung des Kindes abreagiert habe, denen entgegen aller Erfahrung angedichtet wurde, Kinder sogar rituell zu ermorden. – Daß einige mittelalterliche Ritualmorderzählungen in der Tat von mangelhaft beaufsichtigten Kindern handeln, reicht freilich nicht aus, um die weitreichende „psychohistorische" These zu untermauern – besonders angesichts des Umstands, daß auf eingehende Analysen bekannter Fälle gänzlich verzichtet wird. Ferner fragt man sich u. a., warum der Ritual- bzw. Kindsmordvorwurf zudem von Christen gegen eine Reihe von Sekten und „Ketzer"-Gruppen, 1022 gegen die Domherren von Orléans und später gegen vermeintliche „Hexen" erhoben wurde. Auch den näheren Umständen der „Heiligsprechung" (sic) des Anderl von Rinn im Jahre 1755 widmet Schultz nicht die geringste Beachtung (Papst Benedikt XIV. bestätigte damals für das Bistum Brixen den Kult um den schon 1743 feierlich exhumierten „Märtyrer"), wenn sie nach den Gründen für dieses späte Datum fragt. Vielmehr verweist sie unkritisch auf E. Badinters Studie über Mutterliebe, in der von einem exakt auf 1760 – also nach 1755! – zu datierenden positiven Wandel der Einstellung zum Kind ausgegangen wird.

In einem zweiten, längeren Beitrag geht Schultz der wichtigen Frage nach, welche Fest- und Alltagsbräuche der Juden von den Christen beobachtet und eventuell mißverstanden werden konnten, so daß der Nährboden irrationaler Unterstellungen bereitet war. Solch böswillige Verdächtigungen hätten freilich immer auf „Wirklichkeitswahrnehmung aus zweiter Hand" beruht.

Ein Musterbeispiel ist die Verspottung und Hinrichtung der Hamanfigur an Purim, die Außenstehende allzu leicht auf Christus beziehen konnten, wie etwa die Affäre von Manosque im Jahr 1306 beweist, die jedoch ebenso unerwähnt bleibt wie andere einschlägige Belege.

Beim Stichwort ‚Mesusa' vermißt man einen Hinweis auf den Salzburger Erzbischof, der sich eine solche für die Vorhalle seines Palastes beschaffen wollte. Die kargen Ausführungen zum Laubhüttenfest diskutieren erstaunlicherweise nicht die Frage, inwieweit Christen an Sukkot gelegentlich in eine Laubhütte der Juden eingeladen wurden. Zu behaupten, „ein Papst" habe „150 Jahre" (sic) nach dem 4. Laterankonzil Nikolaus von Kues nach Deutschland geschickt, um das Tragen des Judenflecks durchzusetzen, wird ferner der Komplexität dieses Sachverhalts nicht gerecht.

Das Ritualmordproblem taucht noch einmal auf in der glänzenden, umfassenden Studie von J. Maier über magisch-theurgische Überlieferungen bei den mittelalterlichen Juden, die sich besonders intensiv mit der Terafim- und Golem-Tradition auseinandersetzt.

Die Herstellung der in Gen 31 erwähnten Terafim bzw. „Hausgötter", die Rachel ihrem Vater Laban (S. 262 steht versehentlich: Jakob) stahl, geschah laut den rabbinischen Exegeten durch Schächtung eines roten Mannes, dessen abgetrennter Kopf – eventuell samt Lunge und Herz – gesalzen oder in Honig eingelegt als Wahrsagegötze diente. Das Detail der Rothaarigkeit fehlt freilich in manchen Stellungnahmen – aus Vorsicht wegen des christlichen Ritualmordglaubens, wie Maier annimmt, da „roter Mann" auf Hebräisch wie „christlicher (edomitischer) Mann" klingt. Der Hinweis, wie der Schädel präkariert werden müsse, ähnelt einem Kochrezept. Vielleicht darf in diesem Kontext an die merkwürdige Ritualmordaffäre von 1329 in Savoyen erinnert werden, die aus der Verleumdung entstand, Juden würden zu Pessach aus Köpfen und Innereien von Knaben ein Festmahl bereiten.

Maiers Aufsatz beschließt den Sammelband. Eröffnet wird er mit den erstmals 1987 erschienenen Betrachtungen von K. Schubert über Möglichkeiten und Grenzen des christlich-jüdischen Dialogs. Sodann gibt G. Stemberger einen knappen Überblick über die äußere sowie die geistige und religiöse Entwicklung des Judentums zwischen den Grenzjahren 70 und 638. Er betont u. a. die große Bedeutung der griechischen Kultur und Sprache auch für die Juden in Palästina sowie die fortdauernde Anziehungskraft, die das Judentum auf die spätantiken Christen ausübte. Ebendies deutet auch K. Brunner in seinem Beitrag über das Frühmittelalter an, wenn er die Beschwerde Erzbischof Agobards von Lyon erwähnt, manche Christen fänden die Predigten in den Synagogen besser als die ihrer eigenen Geistlichen. Neben Agobards Polemik gegen die Juden stellte Brunner vor allem Papst Gregor I., Gregor von Tours' Fränkische Geschichte und die Nachrichten über die im 8. Jh. zum Judentum übergetretene Oberschicht der mehrheitlich turkstämmigen Chasaren – zu denen inzwischen neue Forschungen von P. Wexler vorliegen – in den Mittelpunkt seiner Vorlesung.

Im Anschluß handelt R. Palme über die Stellung der Juden im Hochmittelalter in Spanien, Italien, England und Frankreich – leider weitgehend ohne Benutzung der maßgebenden Literatur.

Manche Informationen sind entsprechend tiefgründig, etwa die Mitteilung: „Die blutigen Judenverfolgungen, die 1236 in der Bretagne, Anjou und im Poitou stattfanden, schienen wesentlich vom christlichen Haß getragen zu sein." Ärgerlich sind viele sachliche Fehler, am gravierendsten die verfehlte Frühdatierung des Ghettoisierungsprozesses auf das Hochmittelalter. Da Palme sich mit den italienischen Verhältnissen kaum auskennt, behilft er sich im wesentlichen mit Hinweisen auf die Judendekrete des 4. Lateranums und einer Stellungnahme zu Innozenz III., als ob es sich hier vornehmlich um inneritalienische Angelegenheiten gehandelt hätte!

In K. Smolaks Aufsatz über den spanischen Konvertiten Petrus Alfonsi alias Rabbi Moses Sefardi, einen bedeutenden Arzt und Schriftsteller (1062 - um 1140), wie auch in dem Beitrag von Heinrich Simon geht es um die durchaus schöpferische Leistung der Juden als Mittler arabischer, jüdischer und christlich-abendländischer Wissenschaft. Die inzwischen verstorbene Bettina Simon ging am Beispiel des Jiddischen der Frage nach, inwieweit die verschiedenen Sprachen der Juden in Europa als selbständige Einzelsprachen – wie das moderne Ostjiddisch – oder lediglich als Soziolekte zu werten sind wie das (deutsche) Westjiddisch.

Materialreich ist Helmut Birkhans souveräne mediävistische Abhandlung über die Juden in der deutschen Literatur.

Als Spiegeln und Vehikeln mittelalterlicher Judenfeindschaft kommt den hier näher behandelten Legenden, Osterspielen, Satiren und sonstigen Werken eine kaum zu überschätzende Bedeutung zu – z. B. dem „Kleinen Lucidarius", in dem von den „Hurenjuden" die Rede ist, die „mit ihrem Gestank und Unglauben Stadt und Land verpesten". Juden produzierten freilich auch selbst deutschsprachige Literatur wie etwa der Minnesänger Süßkind von Trimberg, der sich laut Birkhan nicht etwa nur als Jude ausgab. – Zu einigen Irrtümern des Autors zählt z. B. die Annahme, Juden hätten im Reich nicht als Glaser arbeiten können. Gerne erführe man zudem, welche Mainzer

Quelle schon um 1100 von einer Hostienschändung durch Juden berichtet. Daß 1349 auch zahlreiche getaufte Juden der Brunnenvergiftung angeklagt wurden, ist eine gut dokumentierte Tatsache und keine auffällige Behauptung eines Lübecker Chronisten, wie Birkhan meint.

Ein etwas gedrängteres Pendant zu dessen Studie stellen F. P. Kirschs Ausführungen über die Juden in den romanischen Literaturen des Mittelalters dar.

Alles in allem ein Sammelband, dessen bunte Mischung man entweder als seine Stärke oder als Schwäche empfinden kann.

Trier Gerd Mentgen

Religionsgespräche im Mittelalter, hg. v. Bernard Lewis / Friedrich Niewöhner. – Wiesbaden: Harrassowitz 1992. 388 S. (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 4), kart DM 148,00

Der vorliegende Bd bietet die Akten des 25. Wolfenbütteler Symposions, das vom 11. bis 15. Juni 1989 unter der Leitung von Bernard *Lewis* und Friedrich *Niewöhner* in der Herzog August Bibliothek das Thema „Religionsgespräche im Mittelalter/ Religious Disputations in the Middle Ages" behandelte.

Die Hg. machen im Vorwort auf die Problematik dieses Themas aufmerksam, denn die überlieferten mittelalterlichen Religionsgespräche – die Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen, Christen und Muslimen, Muslimen und Juden, sowie innerhalb der genannten Religionen – sind weitgehend fiktiver, d. h. literarischer Natur. Es handelt sich also in der Regel um „Berichte über ‚Disputationen', wobei jedoch zu fragen ist, ob die Dialoge wirklich in der uns überlieferten Form stattgefunden haben und die Disputations-Berichte vielleicht doch nur Rechenschaftsberichte der Partei sind, die sie aufgezeichnet hat" (7).

Hinzu kommt, daß die Symmetrie zwischen den Religionen „schief" war und „die Gewichte unregelmäßig verteilt wurden", wie die Hg. im Vorwort zurecht betonen (7).

So waren die Juden gegenüber Christen und Muslimen immer in der Minderheit und befanden sich dementsprechend in einer problematischen Position. Sie mußten sich dafür rechtfertigen, daß sie an der „ältesten" Überlieferung festhielten. „Die Juden mußten den Christen als ‚verstockt' gelten, Juden und Christen den Muslimen als unbelehrbar, gerade weil sie an ihrem ‚alten' Glauben weiterhin hingen" (8). Zu diesen doktrinellen Problemen kamen die Sprachbarrieren zwischen den Religionen und der unterschiedliche Wissensstand der Parteien. „Wenn in diesem Buch mehr von christlich-jüdischen als von jüdisch-muslimischen Auseinandersetzungen die Rede ist, so entspricht dies genau der Quellenlage: von denen gibt es Hunderte, diese kann man an zwei Händen aufzählen. Muslimisch-christliche gibt es kaum, christlich-muslimische können meist schwerlich als Dialoge bezeichnet werden, sie gehören darum in die polemische Literatur." (9)

Die 22 Beiträge des Bdes umfassen ein außergewöhnlich weitgespanntes Spektrum, behandeln sie doch nicht allein – was schon sehr viel wäre – die Auseinandersetzungen zwischen den Religionen, sondern auch innerjüdische, innerchristliche und innerislamische Kontroversen. Gerade die Artikel, die sich auf Auseinandersetzungen innerhalb einer Religion beziehen, sind teilweise sehr speziell und wenden sich wohl in erster Linie an Experten der jeweiligen Disziplinen.

Die ersten drei Beiträge behandeln innerjüdische Themen.

Der Aufsatz von Haggai Ben-Shammai, The Karaite Controversy: Scripture and Tradition in Early Karaism, thematisiert die Ablehnung der mündlichen Überlieferung bei den frühen Karäern und die damit verbundene Kontroverse mit dem rabbinischen Judentum (11–26).

Steven S. Schwarzschild, Proseltytism and Ethnicism in R. Yehudah HaLevy, befaßt sich mit der Frage, ob in Jehuda Halevis *Kuzari* von jüdischem Ethnozentrismus bzw. Rassismus gesprochen werden könne, da dort behauptet wird, ein Konvertit zum Judentum könne nie in dem „vollen" Sinne Jude werden, wie ein gebürtiger Jude, d. h. das Kind einer jüdischen Mutter; zugleich aber steht die Konversion des heidnischen Volkes der Chazaren zum Judentum im Zentrum der Schrift. Diese Spannung sieht der Vf. in der Geschichtstheologie des Jehuda aufgehoben, wonach im messianischen Zeitalter keine Unterschiede zwischen beiden „Gruppen" von Juden mehr bestehen werden (27–41).

Die Religionsgespräche in Salomo Ibn Vergas *Schevet Jehuda*, mit denen sich der Beitrag von Marianne Awerbuch befaßt, thematisieren die Vertreibung der Juden von der iberischen Halbinsel. Salomo Ibn Verga nannte seine Schrift „Die Zuchtrute für Juda", doch werden in den fiktiven Gesprächen keine theologische Argumente für die Verfolgung der Juden namhaft gemacht, sondern soziale Konflikte – etwa der Neid der Christen auf den Reichtum der Juden – als Ursache benannt. Es ist erstaunlich, mit welcher Distanz und Souveränität hier ein unmittelbar Betroffener über eines der schrecklichsten Ereignisse der jüdischen Geschichte im Mittelalter reflektiert (43–59).

Die folgenden sechs Beiträge behandeln die jüdisch-christliche bzw. christlich-jüdische Auseinandersetzung im Mittelalter.

William Chester Jordan, Marian Devotion and the Talmud Trial of 1240, analysiert die Hintergründe, der auf Initiative von Papst Gregor IX. erfolgten Verurteilung des Talmuds in Frankreich im Jahre 1240 und der daraus resultierenden massenhaften Verbrennung von Talmudexemplaren. Den Grund dafür sieht er in der Annahme der christlichen Seite, der Talmud sei voll von Schmähungen gegen Jesus und mehr noch gegen die Jungfrau Maria (61–76).

Überaus instruktiv und inhaltsreich sind die Darlegungen Robert Chazans, The Barcelona Disputation of 1263: Goals, Tactics, and Achievements, zur berühmten Disputation von Barcelona zwischen dem Dominikaner Pablo Christiani, einem jüdischen Konvertiten, und Rabbi Moses Nachmanides. Diese Disputation, die auf Initiative des Dominikanerordens unter der „Oberaufsicht" des aragonesischen Königs stattfand und die christliche Mission befördern sollte, ist schon mehrfach in der Forschung behandelt worden; selten allerdings wurden die Facetten dieses Religionsgesprächs so prägnant dargestellt, wie in dem Artikel von R. Chazan. Er thematisiert die problematische Quellenlage, die unterschiedliche Ausgangssituation der Disputanten, die Durchführung des Gesprächs und schließlich dessen Bewertung durch die beiden Parteien, die jede für sich den „Sieg" reklamierten (77–91).

Jeremy Cohen, Towards a Functional Classification of Jewish anti-Christian Polemic in the High Middle Ages, erklärt die unterschiedlichen Formen der jüdischen Polemik gegen das Christentum als Reaktion auf den sich im Verlauf des Hochmittelalters verstärkenden christlichen Druck gegen das Judentum. So teilt sich die antichristliche, jüdische Polemik in vier, aufeinander folgende Gruppen ein: Schriften, die sich nur an die jüdischen Gläubigen richten; Handbücher für die Auseinandersetzungen mit den Christen; apologetische Werke und schließlich Bücher, die in scharfer Form den christlichen Aggressor verdammen (93–114).

David Berger, Christians, Gentiles, and the Talmud: A Fourteenth-Century Jewish Response to the Attack on Rabbinic Judaism, untersucht die um 1370 von dem spanischen Juden Moses Ha Kohen verfaßte Schrift *Ezer Ha-Emunah* (Die Hilfe des Glaubens), in der die seit dem 13. Jh. immer dreister gewordenen christlichen Angriffe gegen den Talmud zurückgewiesen werden (115–130).

Anna Sapir Abulafia, Christians disputing disbelief: St. Anselm, Gilbert Crispin and Ps.-Anselm, behandelt das Verhältnis von *ratio* und *fides* in der Apologetik bei Anselm von Canterbury, seinem Schüler Gilbert Crispin und in der Schrift *Dialogus inter Gentilem et Christianum*, deren anonymer Vf. sich eng an Anselms *Cur Deus Homo* anschließt. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß Gilbert sehr viel stärker als Anselm die „*auctoritas*" des Glaubens betont, während Anselm mit dem Grundsatz „*credo ut intelligam*" auf das Verständnis der Glaubensinhalte zielt (131–148).

Einen sehr interessanten Vergleich zwischen Petrus Abaelardus' *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* und Jehuda Halevis *Kuzari* bietet Aryeh Graboïs, Le dialogue religieux au XIIe siècle. Pierre Abélard et Jehudah Halévi. Ausgehend von der Tatsache, daß beide Denker etwa gleichzeitig lebten und bereits in ihren Lebensläufen markante Parallelen aufweisen, stellt der Vf. wesentliche strukturelle Übereinstimmungen in beider Apologetik fest. Deren Proprium ist es, die eigene Religion – Christentum bzw. Judentum – im Gegenüber zur Philosophie zu verteidigen und sich nicht auf die Polemik gegen andere Religionen zu konzentrieren (149–167).

Der Beitrag von Gedaliahu G. Stroumsa, Anti-Cathar Polemics and the *Liber De Duobus Principiis*, behandelt eine innerchristliche Kontroverse, nämlich die Auseinandersetzung zwischen der katholischen Orthodoxie und den Katharern. Im Zentrum steht die Analyse des *Liber de duobus principiis*, entstanden um 1240 im Kreis um Giovanni di Lugio (169–183).

Die folgenden acht Artikel behandeln christlich-muslimische bzw. muslimisch-christliche Auseinandersetzungen.

Den Anfang macht Daniel Sahas, The Arab character of the Christian disputation with Islam. The case of John of Damascus (ca. 655 – ca. 749), der Johannes von Damaskus' Verteidigung des Christentums gegen den Islam erörtert. Johannes ist in diesem Zusammenhang besonders interessant, weil er als syrischer Araber als Beamter am Hofe der Umayyaden tätig war und sich als einer der ersten christlichen Theologen mit dem Islam auseinandersetzte. So verwundert es nicht, daß zahlreiche seiner Aussagen zum Islam prägend für die christliche, v. a. byzantinische Apologetik wurden, ohne daß er die Arroganz und Militanz der späteren byzantinischen Apologeten besessen hätte. Seine muslimischen Zeitgenossen schätzten ihn als Araber, der durch seine Lauterkeit und Frömmigkeit wie ein wahrer „muslim", d. h. gottergeben lebte (185–205).

Emmanuel Sivan, Islam and the Crusades: Antagonism, Polemics, Dialogue, erläutert, wie die betroffenen Muslime die Kreuzzüge auffaßten. Zur Zeit des ersten Kreuzzugs wurden die Kreuzritter von den Arabern noch wie die byzantinischen Heere betrachtet, die immer wieder aus politischen Gründen versuchten, muslimische Gebiete zurückzuerobern. Erst allmählich wurde den Muslimen der religiöse, auf die Eroberung Jerusalems und des Heiligen Landes zielende Charakter der Kreuzzüge bewußt, und förderte seinerseits ihre Entschlossenheit sich durch den djihad, einen heiligen Krieg zu verteidigen (207–215).

Der anschaulich geschriebene Aufsatz von Eusebio Colomer, Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie- und Streitgespräch, befaßt sich mit der Entwicklung des mallorkinischen Universalgelehrten Ramón Llull (1232–1315/16), der sich so intensiv wie kaum ein zweiter Christ im Mittelalter mit den nichtchristlichen Religionen auseinandersetzte. Dabei erstaunt das objektive Urteil zu Islam und Judentum in zahlreichen seiner Werke. Es handelt sich zumeist um fiktive Religionsgespräche, die der Reihe nach vorgestellt werden. Colomer stellt die These auf, daß sich Llulls Optimismus und seine irenische Einstellung in Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen immer mehr verflüchtigt haben, ohne daß er jedoch seine ursprünglichen Maximen vergessen hätte. Es ist dem Vf. zuzustimmen, wenn er schreibt, „das Ideal der religiösen Einheit in Frieden und Wahrheit, das Lulls Leben und Denken beherrscht, hat heute in unserem ökumenischen Zeitalter mehr denn je Gültigkeit" (236) (217–236).

Vicente Cantarino, Juan de Torquemada's Crusade against Islam, beschäftigt sich mit den verschiedenen Kreuzzugsinitiativen des kastilischen Kurienkardinals Juan de Torquemada (1388–1468), in dessen Lebenszeit der Islam immer stärker im Südosten Europas vordrang, kulminierend in der Eroberung Konstantinopels 1453. Außerdem behandelt der Vf. Torquemadas *Tractatus contra principales errores perfidi Mahometi* aus dem Jahr 1459, ein Werk, das, wie Cantarino hervorhebt, lediglich die traditionellen Argumente gegen den Islam in teils recht rüder Polemik wiederholt und nichts von eigenem Durchdringen der islamischen Religion spüren läßt (237–250).

Sidney H. Griffith, Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286), behandelt die christliche Apologetik in syrischer Sprache bis zum Verschwinden des Syrischen als eigener Literatursprache (251–273).

Kristin Arat, Gregor von Tat'ew und seine Einstellung zum Islam, dokumentiert, daß auch bei den im 14. Jh. von Mongolen und muslimischen Herrschern schwer bedrängten Armeniern eine intellektuelle Konfrontation mit dem Islam stattfand. Sie zeigt dies anhand des Schrifttums des Mönches Gregor von Tat'ew, der „als einer der größten Theologen und Philosophen, aber auch als die letzte bedeutende Gestalt des armenischen Mittelalters" (276) gilt (275–287).

Elizabeth A. Zachariadou, Religious Dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion, stellt die Frage, ob es während des Vordringens der Osmanen in Kleinasien und Südosteuropa auch zu Religionsgesprächen zwischen Christen und Muslimen kam. Sie berichtet von einem Disput des berühmten Sufimystikers Rumi mit christlichen Mönchen in einem Kloster in der Nähe von Konya, dessen Inhalt und Ergebnis nicht überliefert sind. Bekannt sind dagegen Berichte von Religionsgesprächen, an denen auf christlicher Seite zum einen der Metropolit von Thessaloniki, Gregor Palamas, und im zweiten Fall der Kaiser von Byzanz, Manuel II. Palaeologos teilnahmen. Die Analyse dieser Texte steht im Zentrum des Aufsatzes von E. Zachariadou (289–304).

Abdel-Magid Turki, Pour ou contre la légalité du séjour des musulmans en territoire reconquis par les chrétiens: Justification doctrinale et réalité historique, behandelt die Stellungnahmen bedeutender mittelalterlicher islamischer Rechtsgelehrter zu dem Problem, ob und unter welchen Umständen Muslime in den von den Christen wiedereroberten Gebieten Spaniens und Siziliens bleiben können (305–323). Das Verständnis dieses und des folgenden Aufsatzes von Etan Kohlberg, Alī b. Mūsā ibn Tāwūs and his Polemic against Sunnism (325–350), setzt genaue islamwissenschaftliche Kenntnisse voraus und ihre Lektüre dürfte auch primär für Islamologen von Belang sein.

Moshe Perlmann, Samau'al al-Maghribī (XII century), befaßt sich mit der interessanten Persönlichkeit des Samau'al al-Maghribī, der als aus Bagdad stammender Jude 1163 zum Islam konvertierte und das älteste erhaltene islamische Kompendium antijüdischer Polemik verfaßte (351–356).

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Beitrag von Friedrich Niewöhner, Die Wahrheit ist eine Tochter der Zeit. Ibn Kammūna's historisch-kritischer Religionsvergleich aus dem Jahre 1280, dessen Sujet aus dem Rahmen der sonst in diesem Bd betrachteten Positionen fällt. Ibn Kammūna (ca. 1215–85) aus Bagdad vertritt nämlich keine der überlieferten Offenbarungsreligionen. Diese Einstellung konnte er öffentlich nur deshalb einnehmen, weil die Mongolen, die Bagdad 1258 erobert hatten, zunächst verschiedene religiöse Auffassungen tolerierten. In der Schrift *Untersuchung der drei Glauben* vergleicht Ibn Kammūna die Religionen von einem vernunftorientierten Standpunkt aus, der die historischen Prozesse untersucht, aus denen sich die Religionen entwickelt haben. Er kommt zu dem Schluß, daß die Religionen notwendig sind, weil das Zusammenleben der Menschen verbindliche Gesetze erfordert, aber ihn persönlich vermag keine Religion wirklich zu überzeugen. Dazu schreibt Niewöhner: „Ibn Kammūna's ‚Untersuchung' ist ein Rundgang durch die drei Offenbarungsreligionen mit offenem Ausgang. Und vielleicht kann man seine Haltung als die einzig mögliche Weise von Toleranz ansehen" (367). Diese Schlußfolgerung – wiewohl eingeschränkt durch das „vielleicht" – ist weitverbreitet, aber auch fragwürdig, da sie Toleranz mit Skepsis verknüpft; sie wird m. E. auch durch die vorliegenden Kongreßakten widerlegt, die mehrere Beispiele dafür nennen, daß es möglich ist, einer Religion anzuhängen, ohne deshalb gegenüber anderen Religionen intolerant zu werden.

In einem „Nachspiel" genannten Anhang vergleicht der Vf. Ibn Kammūna mit Salman Rushdie. Denn wie Rushdie wurde auch Ibn Kammūna angeklagt, den Propheten Mohammed beleidigt zu haben und mußte aus Bagdad fliehen, um der Hinrichtung zu entgehen (357–369).

Überaus gehaltvoll ist der letzte Beitrag des Bdes von Bernard Lewis, The Other and the Enemy: Perceptions of Identity and Difference in Islam. Lewis' Erwägungen zum Verständnis von Identität, Andersheit und Fremdheit im Islam überschreiten den mittelalterlichen Kontext und beziehen aktuelle Entwicklungen, etwa die Ereignisse im Iran seit dem Sturz des Schahs, mit ein.

Er macht darauf aufmerksam, daß das politisch-religiöse Ideal der Einheit der islamischen Welt noch heute bedeutsam ist, und vielleicht gegenüber dem aus Europa importierten Gedanken der verschiedenen Nationen innerhalb des Islams, weiter an Relevanz gewinnen und wieder stärker die Identität der Muslime bestimmen wird (371–382).

Der Bd schließt mit einem Personenregister (383–388).

Aufgrund der thematischen Breite der Beiträge und der durchweg sorgfältigen Bearbeitung des Stoffes durch die einzelnen Autoren erschließen diese Kongreßakten wichtige Facetten der Frage „Religionsgespräche im Mittelalter", die bisher nicht so klar oder überhaupt nicht bekannt waren. Es fällt allerdings auf, daß mehrere mittelalterliche, abendländisch-christliche Theologen, die zu dieser Thematik Wesentliches beigesteuert und für lange Zeit das europäische Verständnis des Islams geprägt haben, in diesem Bd nicht näher behandelt werden. So ist es bedauernswert, daß weder Petrus Venerabilis (über den allerdings, nach Auskunft des Vorworts, ein Beitrag geplant war), noch etwa der Islamkenner Ricoldo da Montecroce, oder auch aus dem 15. Jh. Johannes von Segovia und vor allem Nikolaus von Kues in angemessener Weise berücksichtigt wurden.

Trier Walter Andreas Euler

Johannes Eck (1486–1543) im Streit der Jahrhunderte. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum aus Anlaß des 500. Geburtstages des Johannes Eck vom 13. bis 16. November 1986 in Ingolstadt und Eichstätt. Hg. von Erwin Iserloh. – Münster: Aschendorff (1988). 274 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 127) kart. DM 84,00

Johannes Eck, 33 Jahre Theologieprofessor in Ingolstadt, ist bis zum heutigen Tage der bekannteste deutsche katholische literarische Gegner der frühen Reformation. Sein Name ist vor allem verknüpft mit der Leipziger Disputation von 1519, wo er (1) die mitwirkende Rolle des Freien Willens (liberum arbitrium) gegen Andreas Karlstadts Version von der Rechtfertigung allein durch die Gnade und (2) die göttliche Institution des römischen Primats gegen Luthers Verneinung verteidigte. Eck erwies sich in der Disputationskunst gegenüber seinen Wittenberger Gegnern überlegen, aber die Debatte zeigte ebenso „die Ohnmacht unlebendiger Korrektheit gegenüber lebendiger Fülle" (Joseph Lortz, zitiert S. 34). Zur Zeit liegt – vom vorliegenden Bd aus zu urteilen – der Forschungsschwerpunkt nicht so sehr auf Ecks Kontroverstheologie als auf seinen Diensten für die Konfessionalisierungspolitik der bayerischen Herzöge und seiner kurzen aber intensiven Teilnahme an den vom Kaiser geförderten Religionsgesprächen in Augsburg im August 1530 und in Worms im Januar 1541.

Der Bd enthält folgende Beiträge: Johannes Burkhardt, Das Bild des Johannes Eck in der Geschichtsschreibung; Nelson Minnich, On the Origins of Eck's „Enchiridion"; Peter Fabisch, Johannes Eck und die Publikationen der Bullen „Exsurge Domine" und „Decet Romanum Pontificem"; Peter Nissen, Johannes Eck und die Täufer. Bedeutung und Wirkungsgeschichte des Kapitels über die Kindertaufe im Eck'schen „Enchiridion"; Remigius Bäumer, Die Ekklesiologie des Johannes Eck; Heribert Smolinsky, Die Reform der Kirche in der Sicht des Johannes Eck; Anton Schindling, Die Reichsverfassung und Johannes Ecks Rolle im deutschen Reformationsgeschehen; Albrecht P. Luttenberger, Johannes Eck und die Religionsgespräche; Vinzenz Pfnür, Johannes Ecks Verständnis der Religionsgespräche, sein theologischer Beitrag in ihnen und seine Sicht der Konfessionsgegensätze; Georg Schwaiger, Die Religionspolitik der bayerischen Herzöge im 16. Jahrhundert.

Ecks weitverbreitetes „Enchiridion locorum communium" (1525, mit 116 Neudrucken im nächsten halben Jh.; vgl. die kritische Edition von P. Fraenkel, Münster 1979 = Corpus Catholicorum, 34) wird von zwei Seiten aus erhellt. N. Minnichs Forschung in Rom brachte einen Brief ans Licht, der erzählt, wie Eck ursprünglich begann, sein kompaktes Handbuch als Antwort auf Bitten von Klerikern und Laien zu schreiben, die er bei Aufenthalten in Trient, Brixen und Augsburg während der Rückreise von Rom nach Ingolstadt im Januar/Februar 1524 kennenlernte. Minnich fand in Rom auch ein vollständiges Manuskript und ein Fragment des „Enchiridions", aufgrund dessen man nun Ecks letzte Überarbeitungen vor

der ersten Druck-Ausgabe (Landshut, April 1525) studieren kann. P. Nissen zeigt, wie das „Enchiridion" Argumente für die Kindertaufe von den Reformatoren Oekolampad und Zwingli übernahm, die dann in die Hauptargumentationslinie der katholischen Kontroverstheologie eingingen und später das Hauptziel für die Angriffe der Wiedertäufer in den Niederlanden wurden.

P. Fabisch behandelt ausführlich die Schwierigkeiten, die Eck bei der Publikation der Bulle „Exsurge Domine" in den mitteldeutschen Territorien und Diözesen begegneten.

A. Schindling greift dasselbe Thema auf und geht der Frage nach, wie Eck in den 20er Jahren des 16. Jh.s dazu kam, seine Hoffnung auf eine Verhinderung der Ausbreitung der Reformation auf die bayerischen Herzöge zu setzen, die vom Papst die nötigen Ermächtigungen erhalten sollten, um in ihren Territorien die Häresie zu unterdrücken und gleichzeitig die Kirchenreform durchzuführen. Die Reichskirche war für dieses Ziel weniger geeignet, denkt man an die Masse der erworbenen Rechte der Stände, vor allem der Fürstbischöfe, auch gegenüber dem Kaiser; und denkt man an des Kaisers Traum von einer Einigung durch Religionsgespräche. Während die Erasmianer, Gropper, Pflug, Helding und Witzel, auf der Seite des Kaisers standen, plädierte Eck, wie auch auf protestantischer Seite die Reformatoren, für die Territorialfürsten als die am besten geeigneten Agenten der Verteidigung der Lehre und der kirchlichen Reform.

Doch, als er 1530 und 1541 dazu beauftragt wurde, erwies sich Eck als fähig, vom Disputieren mit dem Ziel, den Irrtum der Gegner zu erweisen, überzugehen zum Versuch, einen Konsens in der Lehre durch ein „amicum colloquium" mit Melanchthon zu erreichen. V. Pfnür liefert eine detaillierte Darstellung des Wormser Kolloquiums (14.–18. Januar 1541) über die Erbsünde und ihre Vergebung und zeigt, wie in einem Klima des gegenseitigen Vertrauens der Dialog vorankam, bloße terminologische Differenzen zu erkennen und zu tolerieren und dann mit großer Kompetenz in der Sache auf eine zustimmungsfähige Formulierung hinzuarbeiten, welche die Gegenseite nicht auf Extrempositionen, seien es überspitzte Formulierungen der reformatorischen Frühzeit oder spätscholastische Schulpositionen, festlegt. Dieses Dialogmodell wurde 1541 unglücklicherweise durch den illusorischen Versuch ersetzt, eine Übereinstimmung auf der neuen Grundlage des Regensburger Buches zu schaffen.

H. Smolinsky zog den Schluß, daß Ecks Reformideal grundsätzlich pragmatisch war, während es wenig Sensibilität für die strukturellen Probleme der spätmittelalterlichen Kirche bekundete. Reform hatte für Eck von oben zu kommen, schließlich vom von Paul III. angekündigten Konzil, durch Gesetzgebung gegen Mißbräuche und die Übermittlung von rechtgläubiger Lehre. Im Gegensatz dazu waren die Erasmianer darauf aus, die „Ecclesia primitiva" zum folgerichtigen ekklesiologischen Leitbild zu machen. Eck hatte wenig Sinn für die Komponente einer erneuerten Ausbildung der Geistlichkeit und des Kirchenvolkes, und er hat sicher die Kirchenväter und die ersten Konzilsschriften nicht deswegen gelesen, um einen Reformidealismus zu nähren und eine neue Lebensform des kirchlichen Dienstes.

Ecks Umgehen mit den theologischen Quellen verdient besondere Aufmerksamkeit im Hinblick auf seine Rolle im bedeutsamen frühneuzeitlichen Wandel zu den Methoden einer positiven Theologie. Es ist nicht zuviel gesagt, daß Eck die Reorientierung begann, die schließlich ihre Kodifizierung in Melchior Canos De locis theologicis (1563) erfuhr. Seit 1519 las Eck begierig jeden Text der Kirchenväter und der frühen Konzilien, den er finden konnte. Aber dies war kein Lesen mit der Intention, einen Reformidealismus zu formen und zu inspirieren. Statt dessen lieferten die frühen Quellen Material für Ecks zahlreiche Verteidigungsschriften der immergültigen Wahrheit der katholischen Lehre und Praxis. 1519–1520 hatte sich Eck in die frühchristliche Literatur vertieft, um Material zu suchen für die Verteidigung des römischen Primats mit Argumenten ex antiquate. Die Bedeutung der petrinischen Texte der Evangelien, wurde, wie Eck meint, von jenen frühen Lehrern dargelegt, die das „succum et latentem in Sacra Scriptura spiritum" (De primatu Petri I,6) übermitteln. In diesem Argumentationszusammenhang sind die Reformatoren die „novatores", die nun abweichen von der durchgehenden Position der Kirche, die auf die unmittelbare nachapostolische Zeit zurückgeht. So ist Eck einer der Väter der klassischen modernen katholischen positiven Theologie, einer Tradition verwurzelt in den Idealen einer durchgehenden Beständigkeit von Lehre und Praxis. Heute wissen wir von den Nachteilen einer solchen Methode, besonders ihrer tief eingewurzelten Abneigung gegen Verschiedenheit, aber ihre historische Bedeutung bleibt, wie auch zahlreiche subtile Effekte ihrer Akzentuierung einer uniformen und unwandelbaren Tradition.

Rom Jared Wicks

(Übersetzung aus dem Englischen von Annegret Richter)

Ziegelbauer, Max: **Johannes Eck.** Mann der Kirche im Zeitalter der Glaubensspaltung. – St. Ottilien: Eos 1987. X, 310 S., 47 Abb., geb. DM 38.–

Dieses Buch über den Theologen Johannes Eck (1486–1543) ist nach der älteren, zwar tw. fehlerhaften und überholten, aber bisher umfangreichsten Biographie von Th. Wiedemann (1865), der populärer gehaltenen Kurzbiographie von Fr. Zoepfl (1958) sowie der konzentrierten Kurzbiographie von E. Iserloh (²1985) eine weitere Arbeit zum Lebensbild dieses kirchengeschichtlich so wichtigen Mannes.

Anläßlich des 500. Geburtstags und als Dankabstattung für die Verdienste Ecks hat es Vf. (der Augsburger Weihbischof M. Ziegelbauer) unternommen, „eine wissenschaftlichen Ansprüchen verpflichtete Lebensbeschreibung Ecks für breitere Kreise vorzulegen" (VIII).

Der Vf. teilt die Materie in acht Abschnitte ein, wobei neben dem Leitstoff des chronologischen Lebensbildes Handbuchwissen und thematische Aspekte aus dem religiösen, kulturellen und aktuellen Umfeld breite Berücksichtigung finden. Die Motivation dieser Darstellungsform muß – wie auch die tw. eigenwillige und bewußt legere Sprache – auf dem Hintergrund des populären Anspruches gesehen werden.

Die Schilderung des Lebens von Johannes Eck ist mit sehr viel persönlichem Engagement geschrieben, wobei Vf. nicht die Ermittlung neuer Detailkenntnisse sucht, sondern intendiert, aus der Fülle des kirchengeschichtlichen und theologischen Materials die bisherigen Ergebnisse der Eckforschung zusammenzufassen. Auch die Resultate des Ingolstädter Eck-Symposions von 1986, an dem Vf. selbst teilgenommen hat, wurden berücksichtigt.

Gesondert zu erwähnen und dankenswert ist das Eingehen auf die Rezeption des Theologen Eck in dem Abschnitt „Erinnerungsstätten an Prof. Eck" (253–256), dem „Nachwort zum Eck-Jubiläum" (267f), der Zusammenstellung über „Eck im Urteil unserer Zeit" (269–274), dem Überblick über die Gedenkliteratur innerhalb des Literaturverzeichnisses (278–280) sowie bei den beschließenden Abbildungen.

Die „Auswahlbibliographie" (275–290) gibt in sieben Haupteinteilungen neben anderem einen wertvollen Überblick über den Großteil bisher erschienener Eck-Literatur. Vier das Buch gut erschließende Register (Orte, Personen der älteren Zeit, Personen der Neueren Zeit und Gegenwart, Sachen) sowie 33 Abbildungstafeln folgen.

Z.s populär konzipiertes Werk kann (und will) zwar weder die Detailstudie Wiedemanns noch die Kurzbiographie Iserlohs ersetzen, mag jedoch in Ermangelung einer umfangreicheren wissenschaftlichen Lebensbeschreibung zu den erwähnten Eck-Biographien auch hinzugezogen werden (besonders für die Literatur und die Rezeptionsgeschichte).

Zu einigen Einzelheiten (Wertungen und Urteile werden nicht berücksichtigt) seien hier jedoch Anmerkungen angeführt:

Die Aussage, Eck habe um 1505 entsprechend der Humanistenmode seinen Namen auf „Eckius" gewechselt (4), ist mißverständlich, da Eck zeitlebens auch mit „Maier" angeschrieben wurde (vgl. Eck, Schutzred [Metzler 90[1]], S2[r]); die Beziehungen zum Haus Fugger brachen 1518 nicht ab (18), Eck selbst spricht 1539 in der „Schutzred" von dem über 25 Jahre andauernden Kontakt (vgl. Belegstelle wie vorher); Eck wurde in Rottenburg nicht nur im Pfarrhof des Onkels unterrichtet (8) , sondern besuchte auch die städtische Elementarschule (vgl. u. a. Eck, Replica [Metzler 97,1], 52[v]/ 53[r]; sein Onkel Martin Maier (vgl. 9: Der würdige Mann [. . .] muß 1513 noch gelebt haben) nahm noch 1515 in der Zinssache für Eck Schriften in Verwahrung (vgl. Oberman, Werden, 184[2]); das Zitat „Erasmus hat die Eier gelegt, die Luther und Zwingli ausgebrütet haben" (33) ist nicht Eck zuzuschreiben, sondern Kölner Franziskanern (vgl. Erasmi Epistolae [Allen] 5, 609 Z. 11–12; op. cit 10, 358 Z. 62–69; op. cit. 11, 21 Z. 39f); beim Zitat „ein verworffen, abtrinnigen, vermaldeiten Ketzer vnnd Gotzlesterer" (127) sollte eine Quellenangabe folgen (wohl nach dem Münchner Autograph: vgl. Ausstellungskatalog Dr. Johannes Eck, Ingolstadt 1986, 75), da der Druck Metzler 64,[3] sowie die Abschrift in Straßburg StA, AST 177 (Varia ecclesiastica XII), 304[rv] „abtrinnige(n) vom glauben" haben; die Zahlen zur Badener Disputation (82 für Eck, 10 für Zwin-

[1] Das Schriftenverzeichnis Ecks wird zitiert nach J. Metzler (Hg.): Tres orationes funebres in exequiis Ioannis Eckii habitae (. . .). Münster 1930 (CCath 16), LXXI–CXXXII.

[2] H. A. Oberman: Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf. Tübingen 2., durchgesehene Aufl. 1979.

gli, sic, 130) sind erklärungs- und differenzierungsbedürftig; die Verleihungsurkunde für St. Peter in Wimpfen (144 Anm. 6) liegt in Eichstätt Diözesanarchiv, U 577; das Zitat 161 „regiert den stifft (. . .)" wird irrtümlicherweise Eck zugesprochen, es stammt indes aus einer handschriftl. Chronik der Augsburger Bischöfe aus dem 17. Jh. (vgl. den Literaturverweis 161, Anm. 36); der Name Jakob Kungsperger (170) ist hier wie schon bei Wiedemann, Eck, 402 fälschlich gesetzt, Eck nennt Johannes Kungsperger in Eck, Orationes tres (Metzler 6), B4^{v} sowie Georg Kungsperger in Eck, Iuramenti (Metzler 14), a^{v}; die Ablehnung einer an das Hebräische sich anlehnenden Schreibweise bei den biblischen Eigennamen (189) ist hier nicht allein von Eck motiviert, sondern erfolgte auch auf ausdrückliche Weisung Wilhelms IV., vgl. Eck an Georg v. Sachsen am 11. 2. 1536 bei Seidemann, Erläuterungen, 173[3]; zur Datierung des Memorials „Auszug, wo Chur und Fürsten eins oder uneins sind" auf 1540 (236) ist Honées Datierung (1530, vgl. u. a. ARG 76, 1985, 202 Anm. 14) zur Kenntnis zu nehmen, man beachte aber auch Gropper, Christliche (. . .) gegenberichtung, Köln 1544, xxxvij, wo Gropper für Hagenau die Übermittlung von Augsburger Akten aus dem 14er-Ausschuß sowie des Memorials durch Eck erwähnt.

Druck-/Satzfehler: 8, Z. 27 v. o. lies „Logis"; 69, Z. 6 v. u. lies „18. Juli"; 70, Z. 6 v. o. lies „deß nit", 95, Z. 12 v. o. „flunkerte" (= schwindelte/übertrieb) hier sinnwidrig; 132, Anm. 25 lies „götlicher"; 168, 1. Z. v. u. lies „desavouiert"; 285, 16. Z. v. u. lies „Doerr".

Benningen/Neckar Hans-Jörg Gerste

Hägler, Brigitte: **Die Christen und die „Judenfrage"**. Am Beispiel der Schriften Osianders und Ecks zum Ritualmordvorwurf. – Erlangen: Palm & Enke 1992. 274 S. (Erlanger Studien, 97), DM 48,00

B. Hägler erörtert in ihrer Diss. das Thema „Die Christen- und die Judenfrage" und versucht, sie am Beispiel der Schriften von Osiander & Eck zu beantworten. Im Mittelpunkt ihrer Arbeit steht der Ritualmordvorwurf. Sie behandelt seine Entstehung und berichtet über Ritualmord-Prozesse im 16. Jh. Kap. 2 und 3 sind der Schrift von Osiander über die Blutbeschuldigungen gegen die Juden und der Reaktion von Eck auf diese Veröffentlichung gewidmet. Die Belege für die Verfasserschaft Osianders für diese Schrift erscheinen H. jedoch nicht restlos geklärt – eine Ansicht, die ich 1983 so formuliert habe: „1903 gab M. Morgenstern eine anonyme Schrift gegen die Blutbeschuldigungen heraus, die er Osiander zuschrieb." Eingehend beschäftigt sich die Vf.in mit Ecks Gegenschrift „Verlegung". Ihr Urteil über Eck erscheint mir jedoch nicht immer begründet. Sie unterstellt ihm eine Polemik gegen die Juden, in der sämtliche tradierten und zeitgenössischen antijüdischen Verurteilungen agitatorisch aufgelistet werden. Für die Vf.in ist Ecks Schrift in ihrer Rigidität und Unversöhnlichkeit nur vergleichbar mit den etwas später erschienenen Schriften Luthers über die Juden, ja sie bezweifelt, daß Luther sich noch radikaler als Eck gegen die Juden ausgesprochen habe. Ein Studium der Aussagen von Luther und Eck über die Juden macht jedoch zentrale Unterschiede deutlich, die H. nicht beachtet. Einige Beispiele: Luther gibt den Rat, daß man die Synagogen anstecke, daß man die Häuser der Juden niederreiße und zerstöre, daß man den Juden das freie Geleit verweigere und ihnen den Wucher verbiete. Nach Eck dagegen dürfen die Juden ihre Synagogen ausbessern, wenn sie auch keine neuen errichten sollen. Eck lehnt Gewalt gegen Juden ab und fordert, daß niemand die Juden hindern solle, ihre Sachen zu verkaufen. Wo die Juden sich an die Gesetze halten und das Christentum nicht lästern, sollen sie geduldet werden, wie Eck im 22. Kap. seiner Schrift eingehend begründet. Es trägt den Titel „Warum die Kirche die Juden duldet?".

Die Vf.in weiß um die Toleranz-Aussagen Ecks, versucht aber, ihre Bedeutung mit der Bemerkung herunterzuspielen, daß Eck wohl hauptsächlich aus kirchenpolitischem Kalkül relative Milde mit den Juden walten lasse. Man könne zweifeln, ob Eck hier seine eigene Überzeugung zum Ausdruck bringe, zumal er nicht gegen kirchliches und weltliches Recht zum offenen Rechtsbruch auffordern dürfe. Luther sei dagegen nicht – wie Eck – von taktischen Rücksichten beschwert und spreche deutlicher aus, was Eck auch wohl denke.

Nicht im Einklang mit diesen Aussagen steht die Behauptung der Vf.in, daß Ecks Widerlegung der Schrift Osianders zu einer umfassenden Anklage gegen die Juden geworden ist. Hier fragt man sich, wie die Autorin an anderer Stelle die Auffassung vertreten kann, daß Eck mit seinen Toleranz-Vorschlägen kirchenpolitisches Kalkül walten lasse. Überraschend ist auch ihre Ansicht (242): „Da Eck sich hier bewußt auf dem Boden der offiziellen kirchlichen Judengesetzgebung bewegt, ist ein direkter Vergleich mit Luthers Vorschlägen zur Behandlung der Juden nicht angemessen. Luther brauchte auf die katholischen Satzungen keine Rücksicht mehr zu nehmen, seine Vorschläge fallen wohl auch aus diesem Grunde viel radikaler aus." Mit diesen Worten korrigiert die Vf.in ihre frühere Behauptung, daß Ecks Schrift in ihrer Rigidität nur vergleichbar sei mit den Schriften Luthers über die Juden.

So finden sich in der Diss. Widersprüche, die deutlich machen, daß H. ihre Argumente nicht genügend durchdacht hat. Auch sonst zeigen sich Schwächen bei der Lektüre. So zitiert sie aus einer angeblichen Bulle von Papst Innozenz IV. aus dem Jahre 1259, ohne zu beachten, daß Innozenz IV. bereits 1254 gestorben ist.

Korrekturbedürftig sind auch einzelne Aussagen über Eck und die Wucherfrage und über Eck und die Ritualmorde. Aufschlußreich ist die häufige Verwertung des tendenziösen Schrifttums von H. Kuhner.

Der fundamentale Unterschied in der Haltung von Eck und Luther gegenüber den Juden wird in der Arbeit – trotz aller Einseitigkeit gegenüber Eck – überzeugend bestätigt, und die traditionelle These, die noch Oberman vertrat, Luther und Eck stünden sich in ihrer Juden-Feindschaft nicht nach, korrigiert. Erfreulich ist besonders das Eingeständnis der Vf.in (242), daß Luthers Vorschläge gegen die Juden viel radikaler als die von Eck sind. Allerdings modifiziert sie diese Aussage zwei S. später und bezweifelt, ob man aus Luthers Schrift „Von den Juden und ihren Lügen" (1543) schließen könne, daß Luther noch radikaler gegen die Juden gewesen sei als Eck.

Die Arbeit hat das Verdienst, die weithin totgeschwiegenen Toleranzaussagen von Eck über die Juden erneut in die Diskussion gebracht zu haben.

Freiburg Remigius Bäumer

Arnoldi, Udo: **Pro Iudaeis**. Die Gutachten der hallischen Theologen im 18. Jh. zu Fragen der Judentoleranz. – Berlin: Inst. Kirche und Judentum 1993. 286 S. (Studien zu Kirche und Israel 14), geb. DM 26,80

Der deutsche lutherische Pietismus hat aufgrund seiner Eschatologie ein positives Interesse am Judentum gehabt. Aus der Schule des Bochumer Pietismusexperten Johannes Wallmann liegt nunmehr eine weitere Diss. zu diesem Themenbereich vor. Der Vf. will eine bisher unbekannte Quellengruppe der Vergessenheit entreißen. Dabei stellt er von der allgemeinen aktuellen Diskussionslage her an sein Material die bereits eingegrenzte Frage, „ob es sich um Zeugnisse eines Eintretens evangelischer Theologen für die Juden handelt oder ob hier aus theologischen bzw. nichttheologischen Traditionen stammende Vorurteile ein solches Eintreten verhindert oder gehemmt haben" (11). Am einzelnen Gutachten interessiert, „ob und inwiefern von einem *Eintreten für die Juden* die Rede sein kann" (12).

Einleitend wird über die Usancen der gutachterlichen Tätigkeit der hallischen Theologen informiert. Die die Juden betreffenden 22 Gutachten sind bisher von der Forschung nicht berücksichtigt worden; hier füllt die Untersuchung eine Lücke.

In einem Überblick wird dargestellt, wie die Judentoleranz in Brandenburg-Preußen und in Halle/S. seit der Aufnahme der ersten Juden 1671 gehandhabt wurde.

Bevor der Vf. sich seinen eigentlichen Quellen zuwendet, bietet er als Vorgeschichte einen Überblick über die „Protestantische[n] Gutachten zum Vorwurf der Gotteslästerung und zur Duldung der Juden von der Reformationszeit bis zum Beginn des 18. Jh.s". Dabei wird gegen die bisherige Auffassung dokumentiert, daß Luthers harte Vorschläge gegen die Juden im 16. Jh. zunächst durchaus Resonanz bei lutherischen Geistlichen gefunden haben. Erst im 17. Jh. wandelte sich die Einstellung. Philipp Jakob Spener und Johann Christoph Wagenseil können als Exponenten einer neuen Einschätzung gelten.

Es werden dann zunächst „Die Gutachten in der Blütezeit des hallischen Pietismus", also vor einer Beeinflussung durch die Aufklärung behandelt.

J. H. Michaelis suchte 1702 für einen preußischen Beamten den Verdacht zu entkräften, das Alenu-Gebet enthalte Lästerungen gegen Christus, konnte ihn aber nicht völlig ausräumen. Bestimmte Wendungen dieses Gebets wurden in Preußen 1703 verboten. Die theologische Fakultät Halle hielt zwar von der fröhlichen Begehung des Purimfestes überhaupt nicht viel, unterstellte den Juden aber keine Lästerung, als es 1704 mit dem Karfreitag zusammenfiel. 1707 votierte sie aus Missionsinteressen nicht nur für die Duldung der Juden in einem Territorium, sondern auch für eine Synagogenerweiterung aus Gründen der christlichen Liebe. Auf Bitte eines Juden sprach sich J. H. Michaelis für die Anerkennung einer zwar bei den Juden, nicht aber nach Landesrecht möglichen Nichtenehe aus. 1730 lehnte die Fakultät die Einschränkung der Religionsfreiheit der jüdischen Gemeinde in Waltershausen gegen den

[3] J. K. Seidemann: Erläuterungen zur Reformationsgeschichte durch bisher unbekannte Urkunden. Dresden 1844.

dortigen Hofprediger ab. Der Taufe einer zum Tode verurteilten Jüdin wollte die Fakultät nur zustimmen, wenn sie aufgrund einer echten Bekehrung erfolge.

Die meisten Gutachten liegen bezeichnenderweise aus der Zeit der sog. Übergangstheologie zwischen Pietismus und Aufklärung vor, deren Repräsentant Siegmund Jakob Baumgarten (gest. 1757) war.

Einen ganzen Komplex bilden dabei die von Juden in Halle für die jüdische Gemeinde in Fürth eingeholten Gutachten wegen angeblicher Lästerungen in jüdischen Schriften. Die Fakultät suchte diese Vorwürfe, die u. a. von einem Konvertiten vorgebracht wurden, zu entschärfen. U. U. konnten verbindliche Erklärungen von den Juden gefordert werden. Die Parteinahme der Fakultät zog Widerspruch auf sich, gegen den sich die hallischen Theologen ihrerseits verteidigten. In einem ausführlichen Gutachten trat Baumgarten abschließend für die Duldung der Juden, ihres Gottesdienstes und ihrer Gebete aus Erbarmen, aus Wahrheitsliebe und aus der christlich gebotenen Ablehnung des Gewissenszwangs ein. Seltsamerweise mußte Baumgarten mehrfach auch zu dem innerjüdischen Verdacht Stellung nehmen, der Hamburger Oberrabbiner Jonathan Eibeschütz sei nach den von ihm gefertigten Amuletten ein Anhänger des Ketzers Sabbatai Zwi. Baumgarten bestätigte die Korrektheit des kabbalistischen Verfahrens von Eibeschütz. Baumgarten sprach sich auch dafür aus, einer jüdischen Mutter das Sorgerecht für ihre Kinder zu überlassen, nachdem ihr Mann konvertiert war. Man kann sich streiten, ob man die drei letzten Gutachten ausdrücklich der Neologie zuordnen soll, zumal eines von dem Pietisten G. A. Francke stammt. J. S. Semler hat sich 1760 in zwei Gutachten gegen den alten antijüdischen Vorwurf der Blutbeschuldigung gewandt.

Mit dem Fortschreiten der Aufklärung erübrigten sich die theologischen Gutachten für die Juden, zumal diese sich nunmehr gleichberechtigt zu äußern vermochten.

Die Ergebnisse werden am Schluß recht ausführlich und darum nicht frei von Wiederholungen zusammengefaßt. Die Aufhellung der Hintergründe der Gutachten und die Referate über sie machen deutlich, daß die Parteinahme der hallischen Theologen für die Juden zur bewußten Ausrichtung dieser Fakultät gehörte. Insofern besteht der Obertitel des Buches zurecht. In Halle war man an einem Verhältnis zu den Juden interessiert, das u. U. deren Bekehrung ermöglichte, wobei der Respekt vor der Gewissensfreiheit durchaus auch eine Rolle spielte. Die Bestrebungen in Halle zur Judenmission (Institutum Judaicum) waren begleitet von einem Engagement für die Rechtsstellung der Juden.

Dem Vf. ist für die Erschließung dieses bisher kaum bekannten Kapitels zu danken.

Münster Martin Brecht

Röhm, Eberhard / **Thierfelder**, Jörg: **Juden, Christen, Deutsche: 1933–1945**. Bd 1: 1933–1935. Ausgegrenzt. / Bd 2: 1935–1938. Teil 1. – Stuttgart: Calwer 1990 / 1992. 451 S. / 456 S. (Calwer Taschenbibliothek, 8 / 9) kart. DM 24,80 / DM 24,80

Eberhard Röhm, Dozent für Lehrer- und Pfarrerfortbildung in Württemberg, arbeitet gemeinsam mit dem Prof. für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der PH Heidelberg, Jörg Thierfelder, seit einigen Jahren an einer mehrbändigen Gesamtdarstellung der Geschichte von Juden und Christen im Dritten Reich. Ihr besonderes Augenmerk gilt dabei den Christen jüdischer Herkunft, also den sog. „nichtarischen" Protestanten und Katholiken. Deren Schicksal ist in der Forschung lange Zeit wenig beachtet oder gar übersehen worden. Seit Beginn der siebziger Jahre lagen zwar zwei einschlägige Diss.en vor (Lutz-Eugen Reutter: Die Hilfstätigkeit katholischer Organisationen und katholischer Stellen für die im nationalsozialistischen Deutschland Verfolgten. Diss. phil., Hamburg 1969 [Druck: Katholische Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich. Recklinghausen 1971]; Wolfgang Gerlach: Zwischen Kreuz und Davidstern. Bekennende Kirche in ihrer Stellung zum Judentum im Dritten Reich. Diss. theol., Hamburg 1972 [Druck: Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden. Berlin 1987]). Jedoch sind diese Arbeiten wie auch das Thema „nichtarische Christen" selbst erst in den letzten Jahren stärker in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Mittlerweile kann man schon von einer ziemlich elaborierten Forschungslage sprechen, wenn man z. B. an die Studien von U. Büttner, J.-C. Kaiser, H. Ludwig, H. Prolingheuer, L. Siegele-Wenschkewitz u. a. denkt.

Geplant ist das Unternehmen von R./Th. auf insgesamt vier Bände. In Chronologie und thematischer Entfaltung sind sie an den schon 1960 von W. Scheffler so skizzierten vier Hauptetappen der NS-Judenpolitik orientiert: Bd 1: 1933–1935; Bd 2: 1935–1938; Bd 3: 1938–1941; Bd 4: 1941–1945. Daß Bd 2 „entgegen der ursprünglichen Absicht . . . mit einjähriger Verspätung, außerdem in zwei Halbbänden" erscheint, hängt nach Mitteilung der Autoren mit dem ihnen erst nach der deutschen Einheit möglich gewordenen Zugang zu den Beständen des jetzigen Bundesarchivs, Abteilung Potsdam, zusammen (17). Die teilweise „überraschenden Funde" sollen in Halbband 2/2 und in den Bänden 3 und 4 zur Geltung kommen (ebd). Darauf darf man gespannt sein. Denn namentlich für die Jahre des Krieges bzw. für die Phase der „Endlösung" bleibt zum Schicksal der Christen jüdischer Herkunft noch viel Quellenmaterial aufzuarbeiten.

Man merkt dem vorliegenden Bd 2/1 wie auch schon Bd 1 an, daß die Autoren im Hauptfach ev. Theologen und Religionspädagogen sind. Das ev. Moment zeigt sich in der nahezu ausschließlichen Konzentration auf die „nichtarischen Christen" protestantischen Bekenntnisses. Diese Engführung tritt in Bd 2/1 noch mehr hervor als in Bd 1, wo sich wenigstens ein kurzes Kap. über den St. Raphaelsverein findet (Bd 1, 332ff). Die rel.-päd. Qualifikation der Autoren kommt dem Unternehmen insofern zugute, als sie Wert auf klare – dadurch mitunter auch ein wenig vereinfachte – Darstellung, auf die Beigabe von Text- und Bildquellen und sonstige didaktisch wirksame Materialien legen. Der besonders in letzter Zeit heftig umstrittene „Pädagogisierung" der Geschichte des Dritten Reiches sollte man sie nicht zeihen. Das historisch-kritische Methodenbewußtsein behält bei den in der Zeitgeschichtsforschung geschulten Autoren die Oberhand. Allenfalls ergeben sich Eindrücke dieser Art deshalb, weil man – von Details abgesehen – in Bd 2/1 wirkliche Forschungsinnovationen nicht zu entdecken vermag, sich die Präsentation mithin auf die Darbietung und Illustration bekannter Sachverhalte beschränkt.

Das gilt vor allem im Blick auf die Nachzeichnung der NS-Judenpolitik von 1935–1938 (19ff), auf die Auseinandersetzungen in der Bekennenden Kirche um die „Judenfrage" (BK-Preußensynode in Berlin-Steglitz vom 23.–26. Sept. 1935, Denkschrift der 2. Vorläufigen Kirchenleitung von 1936), Mitarbeit von Prof. Dr. Gerhard Kittel am „Reichsinstitut für die Geschichte des neuen Deutschlands" u. a.

Am ehesten entdeckt man Neues in jenen Kap.n, die sich personellen und sachlichen Details zuwenden.

Das ist z. B. der Fall in der Schilderung des Ringens von bekenntniskirchlichen Theologen und Pastoren um Klarheit in der „Judenfrage" (289ff), in der Rekonstruktion der Aufnahmepraxis für das Tübinger Stift (Ariernachweis war ab 1935/36 erforderlich) sowie in dem Kap., das sich mit den Pfarrämtern als „Sippenforschungsinstitute" beschäftigt (337ff). – Allerdings sind die Autoren ungenau, wenn sie die Einführung der Zivilstandsgesetzgebung auf das Jahr 1876 datieren (35). In Preußen ist die obligatorische Zivilehe am 9. März 1874, im Reich am 6. Feb. 1875 eingeführt worden. Ob der Satz „Tatsächlich haben sich ja wohl alle Pfarrer im Dritten Reich als Erfüllungsgehilfen der nationalsozialistischen Ariernachweishysterie hergegeben" (337) in dieser Form aufrechterhalten werden kann, soll immerhin gefragt werden. Zumindest sind für den Raum Brandenburg im Blick auf den Arier- (oder eben auch: Nichtarier-) Nachweis für Pastoren Fälle von Verweigerung bekannt. Ein besonders dunkles Kap. bleibt das Thema Kirchenbücher im Kontext der NS-Judenpolitik allemal. Hier wäre es sogar wünschenswert gewesen, die allzu geraffte Darbietung noch zu vertiefen. Aber vielleicht geschieht das in den Folgebänden.

An die großen historiographischen Leistungen zur NS-Judenpolitik aus der Feder von Raul Hilberg – um nur sie zu nennen – wird die Darstellung von R./Th. ganz gewiß nicht anknüpfen können. Auf jeden Fall aber ist es verdienstvoll (und mehr als das: unverzichtbar), neben dem Leidensweg der mosaischen Juden auch den der Christen jüdischer Herkunft historisch aufzuarbeiten. Solche Anstrengungen werden gewiß auch förderlich sein für die Beachtung der „christlichen Nichtarier" in der im Rahmen des Leo-Baeck-Instituts entstehenden vierbändigen Geschichte der Juden in Deutschland. Wünschenswert im Fortgang der Darstellung von R./Th. wäre neben den evangelisch getauften „Nichtariern" die gleichrangige Berücksichtigung der „Nichtarier" katholischen Bekenntnisses mitsamt den daraus erwachsenden bikonfessionellen Perspektiven.

Leipzig Kurt Nowak

Strübind, Andrea: **Die unfreie Freikirche.** Der Bund der Baptistengemeinden im ‚Dritten Reich'. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1991. XV, 343 S. (HThSt 19. und 20. Jh., Bd 1), kart. DM 48,00

Nach der gründlichen Studie von W. Strahm über die Haltung der deutschen Methodistenkirche im Dritten Reich (vgl. ThRv 87, 1991, 135–137) liegt nun eine Arbeit zur gleichen Thematik über die zweite weltweit bedeutende freikirchliche Denomination vor. Ebenso wie bei den Methodisten gewinnen die Fragen nach dem

Verhalten der deutschen Baptisten im Dritten Reich und nach ihrer Behandlung durch den nationalsozialistischen Staat ihr Gewicht daraus, daß die in Deutschland, gemessen an Mitgliederzahlen, kleine Freikirche Glied einer der größten christlichen Gemeinschaften in der Welt war und ist, die vor allem in den USA großen gesellschaftlichen Einfluß hat.

Obwohl die Baptisten eine grundsätzlich kongregationalistische Gemeinschaft sind, mithin die Ortsgemeinde gegenüber den überörtlichen Zusammenschlüssen und Institutionen Autonomie beansprucht, hat sich die Vf.in auf die Bundesleitung der Baptistengemeinden in Deutschland konzentriert. Das ist einerseits durch die Quellensituation begründet: das zur Verfügung stehende archivalische Material ist überwiegend bei den zentralen Institutionen angefallen, während die meisten Ortsgemeinden keine Archive haben – von kriegsbedingten Verlusten einmal abgesehen. Andererseits war die Bundesleitung im Dritten Reich selbstverständlich sowohl erster Adressat für die staatlichen Instanzen als auch ihnen gegenüber Vertreterin baptistischer Interessen. Außerdem hat die Vf.in staatliches Archivgut (meist aus dem Reichskirchenministerium) und baptistische Periodika ausgewertet, in denen wiederum hauptsächlich die Bundesleitung oder mit überörtlichen Diensten Beauftragte zu Wort kamen. Die Frage, ob in Gemeinden Kritik am Kurs der Bundesleitung oder gar stärkere Abweichungen vorgekommen sind, wird daher nur gelegentlich gestreift, Möglichkeiten zur Befragung von Zeitzeugen hat die Vf.in anscheinend nicht gesehen.

Die an der Berliner Kirchlichen Hochschule als Diss. angenommene Arbeit verfolgt zwei Ziele: das historisch-wissenschaftliche, die gesellschaftlich relevanten theologischen Grundpositionen der deutschen Baptisten während des Dritten Reiches aufzuhellen und daraus ihr Verhalten zu erklären; und das didaktische, die Tabuisierung der eigenen Geschichte unter dem nationalsozialistischen Regime, wie sie in den baptistischen Gemeinden in der Nachkriegszeit zu beobachten war, zu durchbrechen, um das Selbstverständnis „im Dialog mit der Vergangenheit theologisch verantwortlich zu überprüfen" (VIII). Beide Absichten sind zu begrüßen, doch hat sich unsere Besprechung vorwiegend mit ersterer zu befassen.

Als bestimmende theologische Komponenten des baptistischen Verhaltens im Dritten Reich arbeitet St. heraus und weist sie in der Darstellung im einzelnen immer wieder nach:

(1) Eine auf einem prinzipiellen Biblizismus beruhende uneingeschränkte Anerkennung jeglicher „weltlichen Obrigkeit" als von Gott eingesetzt (gemäß Röm 13) – bis hin zur Hinnahme einer erkennbar bösen Regierung als Strafe Gottes – prägte ihre Stellung auch zum nationalsozialistischen Staat.

(2) Im Sinne der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre wurden Staat und Kirche als grundsätzlich getrennte Welten betrachtet, woraus eine apolitische Haltung der Gemeindeglieder resultierte. Im Zentrum des baptistischen Denkens stand die Sorge um das Seelenheil des einzelnen Menschen (und allenfalls die missionarische Aufgabe der Ortsgemeinde), dagegen war die Gestaltung der „Welt" nicht Sache der „Gotteskinder". Sofern die Möglichkeit zur Verkündigung nicht beschnitten wurde, wurde dem Staat zugestanden, das gesellschaftliche Leben nach seinem Willen zu ordnen.

(3) Eine eschatologische Erwartungshaltung ermöglichte es den deutschen Baptisten, das Geschehen in Deutschland, auch das Schicksal der Juden oder den zweiten Weltkrieg, als Zeichen der nahenden Endzeit zu interpretieren, mithin darin Gottes Walten in der Geschichte bzw. die Erfüllung seines Heilsplanes zu erkennen und zu akzeptieren.

Diese drei Elemente bewirkten schon eine grundsätzlich loyale Einstellung der deutschen Baptisten zum Dritten Reich, die indessen noch gefördert wurde durch weitere Faktoren:

(a) Unter ihnen war angesichts der Stärke der KPD und der „Gottlosenbewegung" in Deutschland während der Weimarer Republik und ferner unter dem Eindruck der Verfolgungen, denen – wie alle christlichen Kirchen – auch die Baptistengemeinden in der Sowjetunion ausgesetzt waren, die Furcht verbreitet, die „rote Flut" könne auch Deutschland erfassen; die kompromißlose Kampfansage Hitlers und des Nationalsozialismus an den Bolschewismus und das parteiamtliche Bekenntnis zum „positiven Christentum" ließen ihn als gottgesandten Beschützer erscheinen.

(b) Die bis zum Ende des Kaiserreiches erfahrene und auch in der Weimarer Republik nicht ganz abgebaute Diskriminierung von staatlicher und großkirchlicher Seite (z. B. als „Sekte") wirkte nach; zugleich sah man sich von der nationalsozialistischen Regierung besser behandelt, nämlich als den Kirchen gleichgestellt, ja erfuhr sogar Förderung, als z. B. die lange geplante Abhaltung des baptistischen Weltkongresses in Deutschland (1934) nicht nur gestattet, sondern – aus propagandistischen Gründen – vom Staat sogar gewünscht und finanziell unterstützt wurde.

(c) Die durch die nationalsozialistische Kirchenpolitik ausgelöste Befürchtung, die Selbständigkeit zu verlieren und einer evangelischen Reichskirche eingegliedert zu werden, ließ es geboten erscheinen, durch Wohlverhalten – z. B. Bekundung von staatstreuer deutscher Gesinnung, Vertrauen zum „Führer" und Zustimmung zu dessen politischen Aktionen – und gepflegte Kontakte zu maßgebenden kirchenpolitischen Exponenten des Dritten Reiches, so zum „Reichsbischof" Müller, später zum Reichskirchenministerium, jene Gefahr möglichst hintanzuhalten.

Diese Komponenten führten, wie die Vf.in stringent vorführt und mehrfach energisch kritisiert, zu einem weitgehenden Arrangement mit der vom nationalsozialistischen Staat eingerichteten Neuordnung, bei der die Grenzen zur Anbiederung etliche Male überschritten worden sind und an der nahezu unbeirrt festgehalten worden ist. Zwar kritisierte man die Angriffe mancher Nationalsozialisten auf das Alte Testament, aber weder der Kampf der Bekennenden Kirche noch spätere Proteste wie die von Papst Pius XI. oder des Münsterschen Bischofs von Galen gegen die Euthanasie, weder Rassengesetze noch Judenpogrome und auch nicht die entschiedene Kritik der Baptisten im Ausland an den Zuständen im Dritten Reich haben diese Politik der Anpassung korrigieren können – Feststellungen, die für Vf.in wie Leser gleichermaßen bedrückend sind.

Der Aufbau der Arbeit folgt im wesentlichen chronologischen Prinzipien. Nach kurzem Rückblick auf die Wurzeln des Baptismus, seine Geschichte bis zum Ende des Ersten Weltkriegs und die Situation in der Weimarer Republik sowie den richtungweisenden Überlegungen zu den theologischen bzw. sozialethischen Grundpositionen (s. o.) verfolgt St. in sechs Kap.n den Weg der deutschen Baptisten durch das Dritte Reich. Im Mittelpunkt stehen jeweils die Reaktionen der Baptisten auf sie direkt oder indirekt betreffende Maßnahmen des nationalsozialistischen Staates, wie sie sich in internen Auseinandersetzungen, auch in Organisationsänderungen (Struktur der Bundesleitung), in öffentlichen Stellungnahmen zu politischen Ereignissen und in Verhandlungen mit den für die Kirchenpolitik zuständigen Instanzen niedergeschlagen haben. Waren die beiden ersten Jahre (1933 und 1934) im wesentlichen die Phase der baptistischen „Positionsfindung" im Dritten Reich, wozu auch ihre Distanzierung vom Kampf der Bekennenden Kirche gehört, so folgten Jahre der „Ernüchterung", als die christentumsfeindliche Komponente im Nationalsozialismus (Rosenberg) deutlicher hervortrat. Schon Ende 1936 wurde der „Rückzug in die Gemeinde zum Programm erhoben" (212), der begleitet war von verstärkten Bemühungen, sich mit anderen Freikirchen zusammenzuschließen, um der Gefahr eines staatlichen Verbotes durch Vergrößerung zu entgehen. Das führte Ende 1940 zur Vereinigung mit dem Bund freikirchlicher Christen und im Zusammenhang damit zu einer stärker zentralistischen Verfassung. Das Bemühen um die – erst zwei Jahre später erreichte – staatliche Genehmigung hatte zur Folge, daß trotz vermehrter Repressalien die für „unpolitisch" erachtete grundsätzlich loyale Haltung beibehalten wurde.

Besondere Aufmerksamkeit widmet die Vf.in regelmäßig der Haltung des Bundesdirektors Paul Schmidt, weil er den Kurs der deutschen Baptisten stark beeinflußt hat. Dabei war Schmidt insofern kein ganz „typischer" Repräsentant, als er in der Endphase der Weimarer Republik die apolitische Haltung überwunden, für den Christlich-Sozialen Volksdienst von 1930–1932 im Reichstag gesessen und sich eine in vielen Punkten zutreffende Meinung über den Nationalsozialismus gebildet hatte. Gleichwohl hat auch Schmidt nach den Märzwahlen 1933 – wenn auch wenig euphorisch – seine Anerkennung der neuen Gegebenheiten eben unter Berufung auf Röm 13 und Gottes Handeln in der Geschichte vollzogen und die allgemeine „Solidarisierung" der deutschen Baptisten mit dem Dritten Reich gegen die alsbald – vor allem wegen der Maßnahmen gegen die Juden – einsetzende entschiedene Kritik der ausländischen, zumal der angelsächsischen Baptisten mitgetragen. Während er den Tendenzen, die Gemeinden nach dem Führerprinzip zu organisieren, skeptisch gegenüberstand und deswegen in den ersten Jahren des Dritten Reiches dem „Führungsgremium" der drei Ältesten nicht angehörte, hat er die baptistische Abwehrposition gegenüber den kirchenpolitischen Bestrebungen der Deutschen Christen entscheidend mitbestimmt. Er wurde neben dem Methodistenbischof Melle zum Sprecher der deutschen Freikirchen im In- und Ausland, unterstützte auch dessen instinktlose Distanzierung von der Bekennenden Kirche während der Weltkirchenkonferenz in Oxford (1937) und suchte den baptistischen Kurs der Anpassung noch 1939 auf dem baptistischen Weltkongreß in Atlanta zu rechtfertigen.

Obwohl das Kriegsende für viele Baptisten „eine Stunde erloschener Hoffnungen, furchtbarer Enttäuschung, Resignation, Zorn und Trauer" gewesen ist (301), hat die Bundesleitung nach dem Zusammenbruch zu eingehender Selbstkritik keine Veranlassung gesehen. St. diskutiert in einem abschließenden Kap. die Gründe – es sind eigentlich dieselben wie für das Verhalten im Dritten Reich selbst. Erst 1984 haben die deutschen Baptisten ihr öffentliches Schuldbekenntnis abgegeben.

So sehr St. die problematischen Folgen der biblizistischen Grundpositionen der deutschen Baptisten betont und die Politik der Anpassung herausarbeitet, unbefriedigend bleibt, daß sie auf ergänzende sozialgeschichtliche Betrachtungen völlig verzichtet hat. Auch nicht ansatzweise wird erläutert, aus welchen gesellschaftlichen Schichten sich die Gemeinden und die sie leitenden Pastoren rekrutiert haben, wie groß der Anteil „alter" baptistischer Familien bzw. neu gewonnener Glieder war. (Man erfährt nicht einmal, in welcher Größenordnung sich die Zahl der Ortsgemeinden und die Mitgliedschaft bewegt haben.) Infolgedessen kann sie auch die Frage

nicht erörtern, ob eine Affinität zwischen der gesellschaftlichen Zusammensetzung der Gemeinden, der apolitischen Grundhaltung und dem theologisch unreflektierten Biblizismus bestanden hat. Zwar hat schon Max Weber auf einen sehr ursprünglichen unpolitischen Zug bei allen täuferischen Denominationen und im deutschen Pietismus hingewiesen, und die von St. betonten besonderen historischen Erfahrungen der deutschen Baptisten im 19. Jh. sind sicher von Gewicht, obwohl sie kaum reflektiert gewesen sein dürften. Aber sie erklären nicht ihre fehlende Fähigkeit oder Bereitschaft, von den ausländischen Brüdern zu lernen bzw. Kritik anzunehmen, und die angelsächsischen Beispiele beweisen ja, daß jene Züge nicht zum Wesen baptistischer Frömmigkeit schlechthin gehören.

Münster Ernst Laubach

Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus. Hg. v. Leonore Siegele-Wenschkewitz. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 429 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Bd 18), geb. DM 108,00

Wer mit der protestantischen Literatur zur Zeitgeschichte vertraut ist, nimmt einen Sammelband, der von Frau L. Siegele-Wenschkewitz (S.-W.) betreut ist, mit hohen Erwartungen in die Hand. Diese gelehrte Frau ist bekannt für ihre intellektuelle Redlichkeit und den seltenen Freimut, mit denen sie ihre Forschungen betreibt. Diese Charakteristika bewähren sich in jedem Falle an den Partien des vorliegenden Buches, die ihr zu verdanken sind. Zu Anfang bietet S.-W. eine „Problemanzeige", in der sie auf die „Unterlassungen, Blockaden und Verdrängungen der NS-Zeit" bei ev.-theol. Fakultäten hinweist. Nun soll darangegangen werden, das so geschaffene Defizit aufzuarbeiten. Diesem Zweck diente ein Symposion, das im Oktober 1990 abgehalten wurde und dessen Referate (neben anderen Materialien) in den hier vorliegenden Sammelband eingegangen sind. Die Veranstalterin war die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, ein offensichtliches Konkurrenzunternehmen zu der entsprechenden katholischen Einrichtung. S.-W. macht gleich eingangs einen wesentlichen Unterschied deutlich zwischen kath.-theol. und ev.-theol. Fakultäten in der Zeit des Dritten Reiches, insofern bei den letzteren wie im gesamten Protestantismus mit zwei sich befehdenden Kirchenparteien zu rechnen war (9). Eigentlich waren es drei, weil es neben Deutschen Christen und Bekenntnischristen das breite Band der zur Mittelpartei Gehörigen gab. S.-W. umreißt die Aufgaben, die sich hier der rückschauenden, aber auch der systematischen Forschung stellen. Sie gibt offen zu, daß ein vollständiger Überblick über die Haltung der evangelischen Theologen in der NS-Zeit mit den von ihr herausgegebenen Beiträgen nicht erreicht wurde (11). S.-W. spricht richtig aus, daß der Stolz protestantischer Theologen auf ihre angeblich wissenschaftlichen Methodenstandards die Auslieferung an das herrschende System und seine Ideologie nicht verhindert hat (14). Sie hat auch recht, wenn sie dazu auffordert, endlich einmal die historisch-kritische Methode auf die ev.-theol. Fakultäten unter dem NS anzuwenden. Um hier nur einen Punkt zu erwähnen: Wenn Machtträger des Regimes es ablehnten, mit evangelischen Theologen zusammenzuarbeiten, hat das nichts mit „Widerstand" zu tun. Die allermeisten Professoren der evangelischen Theologie konnten ihre Arbeit ungehindert bis zum Ende des Dritten Reiches fortsetzen. Die Tätigkeit der Bekenntnischristen allgemein und ihres theologischen Ausbildungswesens im besonderen ist weit überschätzt worden. Aus der Überdimensionierung der einschlägigen Publikationen ist der Rückschluß auf ihre Bedeutung unzulässig und muß zur Verzeichnung der Wirklichkeit führen. Frau S.-W. stellt dann die einzelnen Beiträge, die sie in diesem Band gesammelt hat, kurz vor. Sie gibt auch eine beträchtliche Anzahl von Themen an, die nach wie vor für die Forschung offen bleiben (18).

Im ersten Sachbeitrag versucht Trutz Rendtorff, das Verständnis von Wissenschaft in der Theologie während des Dritten Reiches darzustellen. Er hebt dabei richtig hervor, daß ein einheitliches Verständnis des Begriffes unter der protestantischen Theologenschaft nicht existierte, und das nicht erst seit der Machtergreifung der NS-Bewegung. Rendtorff konstatiert das relative Sich-Durchhalten einer autonomen Wissenschaftskultur, die allerdings in manchen Fällen durch weltanschauliche Korrumpierung amalgamiert wurde; der NS habe keine ursprüngliche Wissenschaftskultur hervorgebracht (30). Man wird diesem Urteil beipflichten.

Eike Wolgast liefert eine Skizze über die nationalsozialistische Hochschulpolitik und die ev.-theol. Fakultäten. Eine völlig konsequente und einheitliche Wissenschaftspolitik des Regimes gab es nicht. Die unterschiedlichen Strömungen (auch) in der Hochschulpolitik des NS-Regimes werden jedoch nicht genügend erfaßt. Ebensowenig werden die unterschiedliche Einstellung und das unterschiedliche Verhalten des NS-Regimes gegenüber der katholischen Kirche und den protestantischen Landeskirchen auch in diesem Punkte herausgearbeitet. Die Fakten mögen für den Protestantismus unbequem sein, aber übersehen darf man sie nicht. Die Personen, welche die Hochschulpolitik des Regimes maßgeblich bestimmten, waren ausnahmslos Protestanten. Der Reichsdozenten- und Reichsstudentenführer Scheel war Protestant. Der Erziehungsminister Rust war antikatholischer Protestant. Rosenberg war radikaler Protestant; wenn er sich gegen protestantische „Rompilger" wandte, war das enttäuschte Liebe zum Protestantismus, wie er ihn verstand. Der Kirchenminister Kerrl war dezidierter Protestant, der den evangelischen Landeskirchen nach bestem Vermögen zu helfen gewillt war. Rudolf Heß, für die Beurteilung der Personalien der Hochschulen zuständig, war Protestant. Daß schon von der so gearteten Personallage der mit der Hochschulpolitik befaßten Behörden die protestantischen Fakultäten günstiger gestellt waren als die katholischen, ist offensichtlich. Es wurden in der NS-Zeit mehrfach Theologen zu Rektoren der Universitäten gewählt (59), aber das traf nur auf protestantische Theologen zu. Die Ausbildungsbeihilfen für katholische Theologiestudenten wurden sistiert, für protestantische wurden sie nach kurzer Pause wieder gewährt (65). Der innerkirchliche Streit im Protestantismus schlug seine Wellen verständlicherweise auch in die theologischen Fakultäten. Die Maßnahmen, die von staatlicher Seite ergriffen wurden, um deren Funktionsfähigkeit zu sichern, waren nicht Ausdruck von Kirchenfeindschaft. Daß der Staat die Theologieprofessoren zum Gehorsam gegen die rechtmäßigen Kirchenbehörden verpflichtete, wird man ihm nicht verübeln können. Vielmehr kann man sich über die erstaunliche Geduld, die er mit den rivalisierenden Kirchenparteien bewies, nur wundern. Die Behauptung, Bekenntnischristen seien generell benachteiligt oder gar verfolgt worden, gehört in das Museum der Kirchenkampflegenden. Daß der Staat bei der Besetzung der theologischen Lehrstühle aktive Nationalsozialisten bevorzugte, ist verständlich; an die evangelischen Kirchen aber ist die Frage zu richten, wie es kam, daß sie so viele Parteiaktivisten unbeanstandet unter ihren Theologen hatten, auf welche das Reichserziehungsministerium bei seiner Auswahl zurückgreifen konnte. Der Staat war auch im Recht, wenn er sich gegen die Durchbrechung des auf protestantischer Seite bestehenden staatlichen Ausbildungsmonopols durch die Veranstaltungen der Bekenntnischristen zur Wehr setzte. Schließlich verlangten die 17 ev.-theol. Fakultäten mit 126 ordentlichen Professoren und 273 Lehrenden im Jahre 1931 (31) erhebliche Aufwendungen vom Staat. Von beträchtlichem Aussagewert sind der dramatische Rückgang der protestantischen Theologiestudenten und die auffällige Zunahme der katholischen Theologiestudierenden von 1933–39 (65). Die Pläne zur Schließung bzw. Zusammenlegung theologischer Fakultäten waren jedenfalls, was die protestantische Seite anging, durch deren Überzahl und geringe Frequenz durchaus begreiflich, im Falle der katholischen Fakultäten jedoch ausschließlich aus der Religionsfeindschaft zu erklären. Kein einziges Vorhaben wurde im ersten Falle verwirklicht; alle protestantischen Fakultäten blieben bestehen. Für die Erhaltung der ev.-theol. Fakultät in Halle verwandte sich sogar Rosenberg (69). Geschlossen bzw. aufgehoben wurden nur vier kath.-theol. Fakultäten. Die Kritik des Regimes an den kath.-theol. Fakultäten war stets erheblich radikaler als jene an den ev.-theol. Fakultäten (70f). Die ev.-theol. Fakultäten konnten in jeder Phase der Entwicklung auf Unterstützung durch hohe Kreise des Regimes zählen. Daß zugunsten der ev.-theol. Fakultäten sogar einem Führerbefehl zuwidergehandelt wurde (77), dürfte singulär sein. Diese Protektion bewährte sich auch noch, als das Mißverhältnis zwischen Dozenten und Studenten groteske Ausmaße annahm (72). Angesichts dieses Sachverhalts sind Einsparungen bei Berufungen und Neubesetzungen verständlich. Dem geplanten Abbau ev.-theol. Fakultäten wurde von nationalsozialistischen Funktionären u. a. mit Hinweis auf das notwendige Gegengewicht gegen die katholische Kirche begegnet (z. B. S. 73 A. 137, 77). Niemals gab es eine vergleichbare Argumentation zugunsten kath.-theol. Fakultäten. So konnte der deutsche Protestantismus alle seine theologischen Fakultäten bis zum Ende des NS-Regimes, wenn auch personell ausgedünnt, behalten.

Kurt Meier überschreibt seinen kurzen Beitrag „Anpassung und Resistenz der Universitätstheologie". Die Beteiligung an den innerkirchlichen Auseinandersetzungen war, entgegen der Meinung des Vf.s, keine Widerstandshandlung, weil keine der Parteien den nationalsozialistischen Staat in Frage stellte. Die Bekenntnischristen als Widerständler ausgeben, heißt an der Kirchenkampflegende weben. Um so eindrucksvoller ist die Feststellung, daß die Fakultäten ihre Arbeit im wesentlichen unbehindert weiterführen konnten. Daß ein nationalsozialistisches Verständnis von Wissenschaft lediglich bei einzelnen Professoren eine Rolle spielte, ist richtig beobachtet, muß allerdings dahin ergänzt werden, daß etwa Positionen des Deutschen Idealismus dem christlichen Erbe im Protestantismus nicht weniger gefährlich wurden als jener des NS. Es muß endlich einmal Schluß gemacht werden mit dem falschen Schein, als ob die Anhänger der Bekenntnisbewegung ausnahmslos auf dem Boden der reformatorischen Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts gestanden hätten. In ihren Reihen gab es ebenso viele Zerstörer christlicher Glaubensartikel wie in der Gruppierung der Deutschen Christen.

Kurt Nowak setzt sich zum Ziel, die Haltung der protestantischen Universitätstheologie zu der Machtergreifung des NS im Jahre 1933 zu beleuchten. Er verdeutlicht sie an einzelnen ausgewählten Persönlichkeiten. Sie haben wohl mehrheitlich vorsichtig und sachlich reagiert. Doch schon Hanns Rückert sah in der „nationalen Revolution" eine Offenbarung Gottes (98). Die Mehrzahl arbeitete weiter nach der bisherigen Me-

thode in ihrem Fach. Aber nicht wenige legten gleichzeitig markige Bekenntnisse zum NS ab, wobei Distanzierungen zur Bibel, auch des Neuen Testaments, nicht fehlten. Die „Säuberungen" der Universitäten von mißliebigen Gelehrten wurden von ihnen begrüßt. Der Vf. hätte an dieser Stelle auch den Jubel nicht weniger protestantischer Theologen über die Verdrängung von Katholiken aus Staatspositionen erwähnen sollen. Heinrich Bornkamm, ein wackerer Kämpe des „Evangelischen Bundes", verkündete ein völkisches Evangelium. Emanuel Hirsch lieferte sich dem NS völlig aus.

Mit Hanns Rückert beschäftigt sich anschließend Leonore Siegele-Wenschkewitz, näherhin mit seiner Reaktion auf Barths bekannte Genealogie Luther – Friedrich II. – Bismarck – Hitler, die er bestreitet. Immerhin räumt auch Rückert ein, daß die lutherische Staatslehre verhängnisvoll gewirkt hat. Er selbst war ein begeisterter Nationalsozialist, für den sich Gott in der „nationalen Revolution" offenbarte, wofür er den theologischen Glauben verlangte (124). Rückert war auch einer der vielen Protestanten, die mit ihrer Witterung für den eigenen Vorteil aus dem NS Gewinn für den Protestantismus (und Verlust für den Katholizismus) erhofften. Reformatorisches Christentum und Deutschtum, die angeblich zusammengehören, erfuhren nach ihm durch den NS neue Impulse. Die germanische Weltanschauung des NS fand er schon bei Luther vorgebildet. Mit derartigen Konzepten warb er für die vorbehaltlose Entscheidung zugunsten des NS. S.-W. zeichnet seinen Lebensweg nach und zeigt auf, daß die Schüler Karl Holls ziemlich geschlossen den Marsch ins Dritte Reich antraten. Sie beleuchtet auch Struktur und Praktiken der Holl-Schule, in der das „Führerprinzip" galt, das von Emanuel Hirsch in Anspruch genommen und ins Leben umgesetzt wurde. Mit anderen Tübinger Theologen grenzte sich Rückert scharf gegen Barth ab; seine deutschchristliche Position hinderte jedoch nicht das ziemlich enge Verhältnis zu dem Bekenntnischristen Wurm. Nach 1945 konnte er, der bekennende Nationalsozialist, darauf verweisen, daß er nicht Mitglied der NSDAP gewesen war, und er wurde schon im Mai dieses Jahres zum Prorektor der Univ. Tübingen gewählt; ja, er vermochte es, sich als Widerständler auszugeben.

Wilhelm Damberg nimmt sich zwei katholische Theologen zur Untersuchung vor, nämlich Georg Schreiber und Joseph Lortz, die in Münster wirkten. Die in der Anmerkung untergebrachte Behauptung, daß die katholischen Theologen in der NS-Zeit bisher kaum ins Blickfeld getreten seien, beruht auf Unkenntnis der Literatur; in Wahrheit existieren Dutzende von größeren oder kleineren Beiträgen, allerdings häufig verborgen in Darstellungen der Priester einer Diözese. Der Vf. schildert Werdegang und Schicksal Schreibers, der unter dem NS-Regime nach Braunsberg verbannt wurde (so muß man wohl seine Versetzung kennzeichnen). Lortz fand anfangs im NS positive Elemente, die ihm geeignet schienen, das deutsche Volk sittlich und religiös (letzteres auch in bezug auf die religiöse Einheit) voranzubringen, und in dieser Überzeugung bejahte er ihn, soweit er dem katholischen Glauben nicht widersprach. In der Tat schien es in der ersten Zeit des NS-Regimes manche gemeinsame Ziele von Staat und Kirche zu geben. Lortz durfte als Lohn für seine versöhnliche Haltung (und sein „ökumenisches" Engagement) einen Lehrstuhl in Münster besetzen. Spätestens 1937 erkannte er jedoch, daß er Illusionen erlegen war, und wurde nun zum scharfsinnigen Kritiker des NS, und zwar auch in der akademischen Öffentlichkeit. Lortz gab zu keinem Zeitpunkt seiner Entwicklung irgendeinen Bestandteil der katholischen Lehre auf; ebensowenig stellte er die Theologie in den Dienst des NS. Auch sollte die Mißbilligung des Heiligen Stuhls, die Lortz widerfuhr (151 A. 32, 157), nicht übersehen werden.

Anschließend geht Adolf Martin Ritter auf die Heidelberger Kirchenhistoriker in der NS-Zeit ein. Die auffällige Tatsache, daß (der nicht nach Heidelberg berufene) Hans von Campenhausen wiederholt von Amtes wegen als politisch zuverlässig beurteilt wurde, vermag der Vf. nicht befriedigend zu erklären (176f). Weiter unten wird darauf noch einmal zurückzukommen sein.

Martin Rohkrämer widmet dem Ostkirchenfachmann Fritz Lieb ein warmherziges Gedenken. Dieser war einer der vier Angehörigen der ev.-theol. Fakultät Bonn, die Mitglieder der sozialdemokratischen Partei waren. Die Ablehnung des NS fiel ihm daher nicht schwer. Ende 1933 wurde er wegen seiner politischen Bindung entlassen. Bemerkenswert ist, daß die Denunziationen gegen ihn von protestantischen Theologen kamen.

Jendris Alwast analysiert anschließend Psyche und Wirken des nationalsozialistischen Theologen Emanuel Hirsch. Für diesen waren nationalsozialistische Weltanschauung und evangelisches Christentum homogen. Das politische Geschehen, das 1933 anhob, war ihm ein gottgewirkter Vorgang. Der Vf. konstatiert bei Hirsch den Mangel an innerer religiöser Geistigkeit (203); das Vakuum wurde durch die nationalsozialistische Ideologie aufgefüllt. Es gab kaum eine noch so verbrecherische Maßnahme des Regimes, die Hirsch nicht theologisch gerechtfertigt hätte. Er fand weite und anhaltende Resonanz im Protestantismus (218). Hirsch hat seine Positionen nach 1945 nicht geändert. Um so erstaunlicher ist die Tatsache, daß er von protestantischer Apologetik bis zur Stunde verharmlost oder gar reingewaschen wurde.

Hannelore Erhart beschäftigt sich mit den weiblichen Theologen seit dem Ersten Weltkrieg. In der Zeit der Weimarer Republik konnten Frauen nicht nur Theologie studieren, sondern auch Examina an den Fakultäten ablegen und in kirchliche Berufe einsteigen, promoviert werden und sich habilitieren. Der NS brachte in allen diesen Beziehungen empfindliche Restriktionen. Dem Drängen von Gruppen und Verbänden, den Theologinnen ein angemessenes Arbeitsfeld innerhalb der Landeskirchen einzuräumen, vermochten die retardierenden Kräfte im Protestantismus keine durchschlagenden theologischen Gründe entgegenzusetzen. So war nicht einsichtig, weshalb das Vikarinnengesetz von 1927 Gemeindeleitung, Sakramentsverwaltung und pfarramtliche Funktionen sowie die Ordination den Frauen vorenthielt. Die Vornahme der Ordination von Theologinnen durch die Bekenntnischristen war dagegen konsequent. Nun war auch die Bahn für die Sakramentsverwaltung der Frauen gebrochen.

Gerhard Besier unternimmt es, die Geschichte der Kirchlichen Hochschulen unter dem NS zu untersuchen. Richtig stellt er fest, daß die Einrichtungen in Wuppertal und Berlin dem Zweck dienten, einer bestimmten theologischen Richtung im Protestantismus eine institutionelle Verankerung zu verschaffen: Die „Dahlemiten", also eine Gruppierung der Bekenntnischristen, wollten unter sich bleiben. Die neuen Ausbildungsstätten waren schwach besucht und konnten das Niveau wissenschaftlicher Hochschulen nicht erreichen. Rechtlich gesehen, war ihre Lage illegal. Die neue Konzeption des Theologiestudiums, die an den Kirchlichen Hochschulen in die Praxis umgesetzt werden sollte, wollte theologisches Denken und kirchliches Handeln verbinden. Sie begegnete lebhaften Bedenken, die sich u. a. dagegen wehrten, das katholische Priesterseminar zu kopieren.

Im Anschluß an diesen Beitrag geht Günther van Norden auf die Kirchliche Hochschule in Wuppertal ein. Noch einmal wird deutlich, daß bei ihrer Gründung die Dahlemer Richtung der Bekenntnischristen Pate stand. Die radikalen Kreise dieser innerkirchlichen Gruppierung hatten keine Bedenken, gegen den Preußischen Kirchenvertrag von 1931 zu handeln. Die Geduld, die der Staat mit ihnen bewies, war erstaunlich, ist aber auch auf vielen anderen Gebieten dem Protestantismus gegenüber zu konstatieren. Selbst Himmler verzichtete ihnen gegenüber lange Zeit auf die Durchführung seines Erlasses, der doch das Recht für sich hatte. Es ist dies ein neuer Beweis für die vielfältig belegte Tatsache: Der Protestant riskierte ceteris paribus im Dritten Reich weniger als der Katholik.

In dasselbe Gebiet wie der vorhergehende weist der Beitrag von Jörg Thierfelder über Ersatzveranstaltungen der Bekennenden Kirche an den theologischen Fakultäten. Da die Angehörigen dieser Kirchenpartei ihren Einfluß an letzteren nicht genügend gewahrt sahen, griffen sie zu dem Mittel, Nebenvorlesungen und -seminare, theologische Kurse und Freizeiten abzuhalten. Diese Unternehmungen riefen begreiflicherweise die theologischen Fakultäten auf den Plan, die das unreformatorische Vorgehen der Bekenntnischristen durch Zensurierung und Boykott brandmarkten. Auch der Reichserziehungsminister suchte mit seinen Mitteln die Ersatzveranstaltungen auszutrocknen bzw. zu unterbinden. Ihr Erfolg blieb bescheiden. Hartmut Ludwig führt das Thema des vorangehenden Aufsatzes weiter, indem er über die 1937 erfolgten mehrfachen Disziplinarmaßnahmen, vor allem die Relegierung von 29 Theologiestudenten von der Berliner Univ. berichtet. Mit einer Ausnahme durften sie ihr Studium an anderen Universitäten oder Hochschulen fortsetzen.

Wilhelm H. Neuser macht die Abnahme von Prüfungen zum Gegenstand seines Aufsatzes. Die Bekenntnischristen erhoben bekanntlich einen Alleinvertretungsanspruch, was sich dahin auswirkte, daß sie sich weigerten, ihre Anhänger von deutschchristlichen Prüfern prüfen zu lassen. Die „neutralen" und die zu den Bekenntnischristen zählenden Professoren standen so vor der Frage, ob sie außer an den legalen Prüfungen des Konsistoriums auch an den illegalen der Bekenntniskirche mitwirken wollten. Der Vf. zeichnet die zahlreichen Verwicklungen, die sich daraus ergaben, im einzelnen nach. Auch hier zeigt sich wieder eine erstaunliche Toleranz der vom Staat anerkannten oder eingesetzten kirchlichen Organe gegenüber den überhobenen Ansprüchen der radikalen Bekenntnischristen, die sich übrigens auch mit ihren gemäßigten Anhängern in der Münsteraner Fakultät überwarfen (330). Die Bemühungen des Kirchenministers, die evangelische Kirche zu befrieden, waren auch in bezug auf das Prüfungswesen zu bemerken. 1939 liefen die Prüfungen der Bekenntnischristen aus.

Inge Mager untersucht die in der NS-Zeit in Göttingen vorgenommenen theologischen Promotionen. Die dortige Fakultät war ganz überwiegend zuverlässig im Sinne des NS-Systems. Die Annahme der Diss.en hing von dem Dekan, also zunächst von Emanuel Hirsch, danach von Otto Weber, ab. Die Arbeiten entbehrten in der Regel des Bezuges auf die Zeit und die herrschende Ideologie. Die Vf.in wertet diesen Sachverhalt als Zeichen für das Sich-Durchhalten wissenschaftlichen Standards, vermißt jedoch die Wahrnehmung des theologischen Wächteramtes.

Der letzte Beitrag des Sammelwerkes gilt der Wiener ev.-theol. Fakultät. Der österreichische Protestantismus wußte sich dem NS von Anfang an in besonderer Weise zu empfehlen. Diese Beobachtung trifft auch für die Wiener Fakultät zu, die sich als kulturpolitisches Zentrum für die Auslandsdeutschen Südeuropas ins Spiel brachte. Diese Zielsetzung fiel bei den Vertretern des NS-Regimes auf fruchtbaren Boden, um so mehr, als die Fakultät sich ihm beinahe bedingungslos auslieferte. An dieser Stelle ist zu erfahren, daß Hans von Campenhausen „sich in die ausgesprochen nationalsozialistische Haltung der Wiener Fakultät sehr gut eingefügt hat" (373). Erst recht suchte Gerhard Kittel Vorteile für sich und die Fakultät herauszuholen, indem er die im Dritten Reich stets treffsichere Karte der Verwandtschaft von Protestantismus und NS ausspielte. In Österreich war es allgemein üblich, das antikatholische Ressentiment des Regimes für die Gewinnung von Vorteilen für den Protestantismus zu mobilisieren. Im Falle der Wiener Fakultät scheiterte diese Strategie jedoch an den allgemein religionsfeindlichen Einsprüchen Bormanns. Der führende Mann der Fakultät, Gustav Entz, war ein glühender Anhänger Hitlers und des NS, der sich nach 1945 in einen Widerständler mauserte, wobei er sich u. a. darauf berief, daß seinem Antrag auf Aufnahme in die NSDAP nicht stattgegeben wurde.

Im ganzen liegen in diesem Sammelbande nützliche Beiträge vor. Wer grundlegend Neues erwartet, wird freilich enttäuscht sein. Ebensowenig ist auch nur annähernd Vollständigkeit erzielt. Besonders für die ev.-theol. Fakultäten in den neuen Bundesländern bleibt noch viel zu tun. Manche offenen Fragen, die sich dem Kenner der NS-Zeit stellen, werden übergangen. So ist das statistische Material immer noch nicht bereitgestellt. Man erführe z. B. gern, wie viele protestantische Theologen sich nationalsozialistischen Organisationen angeschlossen und darin betätigt haben. Beiläufig wird bemerkt, daß von den evangelischen Theologen der Berliner Fakultät 71,4 Prozent der NSDAP angehörten (78 A. 162). Die weitere Frage, ob sich die protestantischen Theologen im NS-System nicht so verhalten mußten, wie sie sich verhalten haben, wird in diesem Buch nicht gestellt. Ihre Beantwortung hätte eine Rückbesinnung auf die Grundlagen des reformatorischen Christentums bedingt. In dem Band wird oft gerühmt, daß das Gros der protestantischen Theologen in der NS-Zeit an der historisch-kritischen Methode festhielt. Weniger deutlich wird, daß diese Methode kein Hindernis war, die damit eruierten Inhalte des Neuen Testamentes auf anderem Wege zu eliminieren. Die ganze Einseitigkeit der radikalen Bekenntnischristen zeigte sich darin, daß sie laut und scharf gegen die angebliche Irrlehre der Deutschen Christen protestierten, aber die Zerstörung des Bekenntnisses etwa durch die Männer der religionswissenschaftlichen Schule und der Entmythologisierungstheologie wortlos hingehen ließen. Sie gaben mit dieser Ungleichbehandlung ihren Parteistandpunkt zu erkennen. Die umfangreiche Bibliographie (393–416) ist nützlich, aber keineswegs vollständig.

Dieses Buch bestätigt zur Gänze die wesentlichen Feststellungen, die in dem Werk „Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung?“ getroffen wurden. Die Tatsachen zwingen zu einer Reihe notwendiger Unterscheidungen. Katholiken und Protestanten traten aus einer wesentlich verschiedenen Ausgangsposition dem NS gegenüber. Dieser Unterschied hielt sich bis zum Ende des Regimes durch. Auf der anderen Seite war das Verhalten von Staat und Partei gegenüber dem Protestantismus wesentlich verschieden von seinem Verhalten zur katholischen Kirche. Der theologische Streit innerhalb des Protestantismus ist von der von Anfang an bestehenden Katholikenfeindschaft des Regimes sorgfältig zu unterscheiden. An vielen Stellen des Buches werden Belege für die Notwendigkeit der genannten Unterscheidungen erbracht. Um nur einige Beispiele zu erwähnen: Die harmlosen Versuche etwa von Schmaus, Gemeinsamkeiten von NS und katholischer Kirche aufzuzeigen (148f), halten den Vergleich mit den zahlreichen protestantischen Theologen, die sich der „nationalen Revolution“ geradezu auslieferten, nicht aus. Bei ihrer Solidarisierung mit dem Regime ging es keineswegs bloß um den Rassenantisemitismus. Die Berührungspunkte waren viel mehr. Ich erwähne beispielsweise die völkische Ideologie, die Deutschtümelei, den Sozialdarwinismus, den Antikatholizismus, das Führerprinzip und (vor allem) die Nichthinterfragbarkeit des Staates. Kein einziger katholischer Theologe hat die Perversion christlicher Kategorien in Anwendung auf den NS mitgemacht, wie sie von vielen protestantischen Theologen belegt ist. Nicht wenige von ihnen erlagen einer Volkstumsideologie, in der das Volk zu einer theologischen Größe, einem Gegenstand der Offenbarung wurde. Kein einziger katholischer Universitätstheologe ist ihnen auf diesem Wege gefolgt. Wo auch nur in einer Einzelheit die kirchliche Lehre von einem Theologen in Frage gestellt wurde, griff das Lehramt der Kirche unnachsichtig ein, wie die Braunsberger Fälle zeigen. Kein protestantischer Universitäts-Theologe wurde wegen seiner Einstellung physisch vernichtet. Der katholische Theologe Joseph Schmidlin fand den Tod im Konzentrationslager (150 A. 24). Um noch ein letztes, nicht ganz unwichtiges Detail zu erwähnen: Man erfährt aus diesem Bande, wie viele protestantische Theologen bis zum Schluß über vorzügliche Beziehungen zum Reichserziehungsministerium verfügten (z. B. Lietzmann, Seeberg, Hirsch), von denen katholische Theologen nur träumen konnten. Mit diesen Verbindungen im Rücken ließ sich manches erreichen oder abwenden, was denen versagt blieb, die nicht über sie verfügten.

Mainz Georg May

Hass, Otto: **Hermann Strathmann**. Christliches Denken und Handeln in bewegter Zeit. – Bamberg: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 1993. IV, 505 S., kart. DM 27,00

Diese gründlich gearbeitete Diss., die im Sommer 1993 von der Theol. Fak. der Univ. Erlangen angenommen wurde, ist einer eingehenden Würdigung von Hermann Strathmann gewidmet, der 1918 als Prof. für Neues Testament nach Erlangen kam und dort bis zu seinem Tode im Jahr 1966 lebte und wirkte. Ein genaues Verzeichnis sämtlicher Veröffentlichungen Strathmanns ist beigefügt. Die Darstellung ist mit wörtlichen Zitaten aus Reden und Aufsätzen des Erlanger Professors reichlich versehen, so daß authentische Unterrichtung in gewissenhafter Gründlichkeit dargeboten wird.

Aus konservativ eingestelltem evangelischem Pfarrhaus in Westfalen stammend, blieb Strathmann Zeit seines Lebens den Grundsätzen treu, die er in der Jugend als für seinen Weg bestimmend erkannt hatte. Unter den akademischen Lehrern übte Martin Kähler in Halle den stärksten Einfluß aus, unter den Kirchenmännern vor allem Adolf Stoecker, der ihm als prophetische Gestalt erschien. Durch Herkunft und Studium sowie die während des ersten Weltkrieges und beim Zusammenbruch des Kaiserreiches gewonnenen Erfahrungen geprägt, verband Strathmann eine mehr auf volksmissionarische Wirkung als forschende Gelehrsamkeit gerichtete Theologie mit politischem Einsatz in der noch ungefestigten Demokratie der Weimarer Zeit. Als Abgeordneter im Bayerischen Landtag sowie im Reichstag trat er für die Deutschnationale Volkspartei und später den Christlich-Sozialen Volksdienst ein, um vaterländische Gesinnung in tätigem Einsatz zu stärken und gegen ihr drohende Gefährdungen zu verteidigen. Wandte er sich dabei schon frühzeitig gegen den aufkommenden Nationalsozialismus, indem er dessen religionsfeindliche Tendenzen aufwies, so wurde er dann doch beeindruckt durch dessen nach 1933 erreichte Erfolge und hing der Hoffnung nach, antichristliche Aktionen ließen sich als Fehlentwicklungen überwinden.

Diese gewisse Zwiespältigkeit, die sein politisches Handeln kennzeichnete, wird vom Vf. in behutsamer und fairer Weise beschrieben, aber auch in der ihr anhaftenden Begrenzung beurteilt. Dabei versteht es der Vf., die tiefer liegenden Ursachen aufzuweisen, die sowohl das theologische Denken wie auch das politische Handeln bestimmten: Durch Gottes Schöpfung sei eine völkische Gliederung der Menschheit gegeben. Aus der in der Schöpfung Gottes angelegten völkischen Gliederung der Menschheit aber folge, daß es kein Individuum ohne Volk geben könne. Die Pflicht hingebenden Dienstes an Volk und Vaterland sei deshalb aus dem christlichen Schöpferglauben herzuleiten (S. 83 u. ö.).

War der junge Gelehrte durchaus dafür eingetreten, religionsgeschichtliche Fragestellungen auf die Interpretation biblischer Texte anzuwenden, so verhielt Strathmann sich später doch zurückhaltend gegenüber ihm allzu kritisch erscheinenden Interpretationen und konnte trotz persönlicher Hochachtung für Rudolf Bultmann dem Programm einer Entmythologisierung des Neuen Testaments kein wirkliches Verständnis entgegenbringen. Er half sich mit der heute recht einfältig erscheinenden Erklärung, der Gottesbegriff des NT sei nicht mythisch. Denn weil der Mythos wesenhaft polytheistisch sei, der Gottesbegriff des NT aber monotheistisch, sei das Weltbild des NT nicht mythisch (S. 226). Konservative Urteilsbildung kam auch in den Kommentaren zum Hebräerbrief und zum Johannesevangelium zum Ausdruck, die in der Reihe des Neuen Testament Deutsch erschienen, zeitweilig weite Verbreitung fanden, heute aber nahezu ganz in Vergessenheit geraten sind. Versuche, sich nach 1945 erneut politisch aktiv zu betätigen, verliefen wenig glücklich. Es dürfte zutreffen, wenn der Vf. patriotische Gesinnung und konservative theologische Urteilsweise, die Strathmanns bisweilen streitbare Erscheinung kennzeichneten, dahin charakterisiert, er sei zeit seines Lebens ein Mann des 19. Jh.s geblieben. Ungeachtet seiner Bejahung wissenschaftlicher Theologie, war er allezeit überzeugt, nur ein Glaubender könne wirklich Theologe sein (S. 465).

Aus den vorzüglich dokumentierten Ausführungen des Vf., die von nobler Gesinnung geleitet sind, gewinnt der Leser tiefe Einblicke in das politische Geschehen in der ersten Hälfte unseres Jh.s sowie in das Leben in Kirche und Univ. in schweren Zeiten. Bei allem Verständnis, das den von Strathmann vertretenen Positionen entgegengebracht wird, sind doch mit vollem Recht auch die gebotenen Bedenken deutlich ausgesprochen. Eine sog. Volksgeist-Lehre mußte verhängnisvolle Verkoppelungen zwischen weltanschaulichen Traditionen und christlichem Glauben zur Folge haben. Die Betrachtung der Lebensgeschichte Strathmanns fordert daher ungeachtet des ihr geschuldeten Respektes zu kritischer Auseinandersetzung heraus.

Göttingen Eduard Lohse

May, Georg: **Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung?** Ein Beitrag zu dem gegenseitigen Verhältnis von Nationalsozialismus und christlichen Bekenntnissen. – Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1991. XVIII, 700 S., geb. DM 90,00

Das umfangreiche Werk des Mainzer Kirchenrechtlers stellt keine distanziert abgewogene Erörterung der Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche im Dritten Reich dar, sondern ist eine kämpferische, z. T. auch polemische Schrift, die Verzeichnungen der geschichtlichen Wahrheit durch die öffentliche Meinung und die Historiker seit 1945 richtig stellen und dies mit historischen Quellen beweisen will. Ein solches Vorhaben ist legitim, und der Vf.

hat – wenn es einer so ausführlichen Darstellung überhaupt bedurfte – seine Absicht zweifellos erreicht, auch wenn die Durchführung teilweise nicht in spezifisch wissenschaftlicher Methode erfolgt ist.

Ziel des Werkes ist zu zeigen, daß in Hitlers Reich nicht der Kampf der Bekennenden Kirche mit den Deutschen Christen und auch nicht der Widerstand der Bekenntniskirche gegen den NS-Staat im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen stand, sondern der Versuch des nationalsozialistischen Regimes, die katholische Kirche zu entmachten, zu unterdrücken, ja auszurotten, da nur die Katholiken in unerschütterlicher Opposition zum Nationalsozialismus standen: die Protestanten aller Schattierungen haben demgegenüber vornehmlich innere Kämpfe ausgefochten, standen nur ganz punktuell in Opposition und wurden deshalb auch kaum verfolgt, ja machten weithin mit dem Nationalsozialismus gemeinsame Sache zur Unterdrückung der Katholiken.

Um dies darzulegen und zu begründen, geht der Vf. so vor, daß er, nach einer Beleuchtung des Verhältnisses von Hitler selbst zu Religion und Christentum (1–155), die Auseinandersetzungen von NS-Weltanschauung und NS-Regierung mit den christlichen Bekenntnissen in großen systematischen Kap.n (Bischöfe bzw. Kirchenführer, Klerus bzw. Pastoren, Vereine, Jugend und Schule, Minderheiten), die ihrerseits wieder chronologisch untergliedert sind, von den Anfängen der Bewegung seit 1920 bis zum Kriegsende 1945 vorführt, umfassend, detailliert und stets durch Quellen oder Literatur nachgewiesen.

Blickt man auf das Gesamtergebnis und die allgemeinen Linien des Werkes, so muß man sagen, daß das Ziel des Autors vollständig und eindrucksvoll erreicht worden ist. Nicht nur der Spezialist, dem vieles im Detail schon geläufig war, auch der allgemein Interessierte, auf den das Werk besonders zielt, wird zugeben müssen, daß sich die Grundthese des Autors eindrucksvoll bestätigt: „Partei und Staat bekämpften das Christentum zuerst und zuoberst in der Gestalt der katholischen Kirche und des Katholizismus"; „Der Protestantismus wurde von den Nationalsozialisten als harmlos und ungefährlich eingestuft"; „Im Protestantismus gab es starke Kräfte, die Nationalsozialismus und Christentum als vereinbar ansahen und sich dementsprechend verhielten, sie gingen teilweise so weit, die Kirche in den Dienst des Regimes zu stellen"; „Die Katholiken und die katholische Kirche haben sich aufrechter und tapferer gehalten als die Protestanten und die protestantischen Religionsgemeinschaften" (627f). Hervorragend gegenübergestellt sind etwa das verschiedene Verhalten der evangelischen Geistlichkeit und des katholischen Klerus zur Partei vor 1933 (157ff), die maßlose Siegesbegeisterung evangelischer Kirchenführer nach 1939, während sich die katholische Seite sehr zurückhielt (378ff), oder die fragwürdige Haltung der deutschen evangelischen Kirche gegenüber dem Weltprotestantismus, die von der Geschlossenheit der katholischen Universalkirche traurig absticht (575ff). Mit den in der Öffentlichkeit immer noch lebendigen „Kirchenkampflegenden", besonders mit der Nachkriegs-Einschätzung von Kirchenführern wie Wurm und Niemöller, wird gründlich aufgeräumt. Insofern muß man dieses Werk als wichtiges, ja notwendiges Buch bezeichnen. Es ist darüber hinaus ein sehr nützliches Buch, auch für den Historiker, weil des Verfassers staunenswerte Quellen-, Literatur- und Sachkenntnis, die in allen Bereichen hier ausgebreitet wird, sein Werk geradezu zu einem Kompendium für den gesamten Umkreis von Kirchenkampf und Katholikenverfolgung macht; übrigens werden auch weniger bekannte Phänomene wie die Haltung der evangelischen Freikirchen oder die Einwirkungen auf das gottesdienstliche Leben einbezogen. Hier liegt wirklich eine Summe langen Beobachtens und intensiven Sammelns vor.

Die Kritik, die sich trotzdem jedem, auch dem wohlwollenden Leser, ärgerlich aufdrängt, ist angesichts dieser Vorzüge genau zu bezeichnen. Sie sollte sich nicht daran entzünden, daß der Vf. einen – um einen älteren Ausdruck zu benutzen – klaren katholischen Standpunkt hat. Luther und die Entwicklung des Protestantismus sind ihm nicht nur das Unglück des Christentums in Deutschland, sie sind auch für das Versagen der evangelischen Christen gegenüber dem Nationalsozialismus verantwortlich; durch ihre dogmatische Zersplitterung, durch ihr Haschen nach weltlichem Erfolg und durch die hämische Freude, die sie an der Verfolgung der Katholiken nahmen – ohne zu merken, daß das Regime jede Art von Christentum vernichten wollte , zeigten diese, daß sie auch in der Diktatur vom vorgezeichneten Weg nicht abweichen konnten. All das mag manchem ungewohnt und anstößig klingen, doch ist es als Basis der Betrachtung ebenso legitim wie andere Standpunkte. Die Probleme liegen vielmehr auf methodischem Feld. Dabei geht es nicht nur darum, daß vielfach mit Beispielen aller Art gearbeitet wird, ohne daß wirklich eindringende Analysen erfolgen (z. B. beim Jubel evangelischer Pastoren 1933, 310ff) oder daß das Material unterschiedslos aus wissenschaftlichen Quellenpublikationen, Memoiren bedeutender oder unbedeutender Personen und Literaturwerken bezogen wird, ohne jede historiographische Würdigung, also etwa bei der Verwertung der vielen NS-Berichte ohne über deren Bedeutung und Zuverlässigkeit zu reflektieren. Zu kritisieren ist vor allem die Einseitigkeit und Schwarz-Weiß-Malerei des Urteils über das Verhalten der Konfessionen. Auch bei deutlicher Sympathie für die eine oder Antipathie für die andere Seite dürfte es nicht geschehen, daß die Hinneigung der evangelischen Jugendverbände zum neuen Staat 1933 ausführlich vorgeführt, ähnliche Bestrebungen auf katholischer Seite aber nicht genannt werden (442ff), daß die „Eingabepolitik" Erzbischof Bertrams eine positive Würdigung, die des Landesbischofs Wurm nur eine negative erfährt, ohne daß sie auch nur ansatzweise verglichen werden (294, 286), oder daß für die evangelische Seite auf die nur kurzzeitige Verhaftung von Geistlichen verwiesen, eine ähnlich baldige Entlassung katholischer Geistlicher aus der Haft aber verschwiegen wird (330, 314): Urteile, die bei problematischen Vorgängen der eigenen Seite höchst verantwortungsvoll und differenzierend argumentieren, bei anderen aber ohne Rücksicht auf die Umstände unerbittlich verwerfen, entwerten sich selbst. Besonders kritisch zu befragen ist in diesem Zusammenhang die Art und Weise, wie DC-Kirche und Bekennende Kirche miteinander verbunden und einheitlich als „Protestantismus" gewertet werden (z. B. 321ff), mit dem Argument, angesichts der Propagierung der Lehrfreiheit durch den (liberalen) Protestantismus sei jede lehrmäßige Verwerfung der Deutschen Christen unstatthaft. Mag dies auch die ernsthafte Überzeugung des Verfassers sein, diese Zusammenordnung, ja manchmal fast schon Sympathie für die Deutschen Christen wirkt doch eher wie ein Kunstgriff, mit dessen Hilfe dann die wild nationalistischen Aussagen der DC-Vertreter insgesamt dem Protestantismus angelastet werden können. Das Grundanliegen des Verfassers, die Nähe vieler bekennender Kirchenführer zum NS-Regime deutlich zu machen, ist zwar durchaus zu würdigen, dies darf jedoch in keinem Fall undifferenziert durchgeführt werden. Das wäre auch nicht nötig gewesen, da dem Vf. die Probleme des Umfelds ja geläufig sind, wie eine Reihe von ausgewogenen Würdigungen auch der evangelischen Seite (z. B. der Denkschrift von 1936, 253) deutlich macht. Jedenfalls gefährden methodische Schiefheiten wie etwa jene, daß anläßlich der Nürnberger Gesetze 1935 bei den Protestanten zustimmende Kommentare der Kirchenführer, bei den Katholiken aber nur eine Reihe antikatholische NS-Berichte zum Umfeld, aber nichts zum Verhalten der Bischöfe gebracht wird (486ff), die Schlagkraft der Argumentation im einzelnen erheblich.

Wäre das Werk als strikt methodisch-wissenschaftliches konzipiert, so würde eben wegen der methodischen Schwächen seine Argumentation nicht überzeugen. Als Materialsammlung für eine kämpferische Darlegung, die die Linien zurechtrückt, ein der historischen Wahrheit angemesseneres Gesamtbild zeichnen und das in der Öffentlichkeit kolportierte protestantische Kirchenkampfverständnis widerlegen will, ist das Werk jedoch, trotz der genannten Fragwürdigkeit im einzelnen, insgesamt durchaus überzeugend, ja seine Aussage in Breite und Menge überwältigend. Man möchte wünschen, daß es für die öffentliche Diskussion nicht nur ein Anstoß, sondern auch für Katholiken und Protestanten, die die Zeit miterlebt und nachher dazu Stellung genommen haben, ein Anlaß zur Besinnung sein möge.

München Walter Ziegler

Breuer, Thomas: **Verordneter Wandel?** Der Widerstreit zwischen nationalsozialistischem Herrschaftsanspruch und traditionaler Lebenswelt im Erzbistum Bamberg. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1992. XL, 411 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 60), kart. DM 98,00

Die vorliegende von Prof. Denzler (Univ. Bamberg) betreute Doktorarbeit will durch Berücksichtigung der „Langzeitperspektive" die „Frage nach der Kontinuität in der neuesten deutschen Kirchengeschichte" (5) am Beispiel des Erzbistums Bamberg aufwerfen und säkulare Tendenzen bei der Beschreibung und Beurteilung der Kirche im 3. Reich aufzeigen.

Das Erzbistum war geprägt vom Gegensatz großer ländlicher, katholischer Gebiete und dem weitgehend protestantischen Industriegebiet Nürnberg-Fürth. B. geht deshalb ausführlich auf die Geschichte der Bamberger Kirche von der Jahrhundertwende bis 1933 ein. Er ordnet deren Geschichte in

die Kontinuität der Auseinandersetzung der Kirche mit dem modernen Staat ein. Der Nationalsozialismus wurde z. B. vom St. Heinrichsblatt 1923 als der „moderne Kulturkämpfer" verurteilt (48), diese Haltung durchzieht die Zeit bis 1945. Der Bamberger Katholizismus urteilte nach B. aus „katholischem Egozentrismus" (53) heraus, er schätzte den Nationalsozialismus „als Neuauflage des untergegangenen Nationalliberalismus" ein (58). B. führt diese Haltung auch zurück auf die an der Spitze des Erzbistums herrschende „regelrechte Gerontokratie" (15). Das Votum vieler Katholiken für die BVP erklärt er folgerichtig mit kulturpolitischen Gründen, nicht aus unbedingter Ablehnung des Nationalsozialismus. B. analysiert ausführlich die Vorgänge des Jahres 1933: die Kirche hoffte, sich mit dem Staat und der „Bewegung" arrangieren zu können. Affinitäten zwischen Nationalsozialismus und Kirche sieht B. v. a. im Antibolschewismus und Antiliberalismus, im Laufe der Jahre auch in der Bekämpfung von Sekten. Erzbischof Hauck, der von 1912 bis 1943 dem Erzbistum vorstand, bescheinigt er vor 1933 einen „vorsichtigen Konfliktvermeidungskurs" (55), ja „politische Naivität" (91).

Detailliert behandelt B. anschließend Konfliktfelder, die den Widerstreit zwischen Kirche und Staat bzw. Partei im 3. Reich zeigen, insbesondere das Neuheidentum und die antikirchliche Propaganda, die Ausschaltung der kirchlichen Presse und der Vereine, die weitgehende Beschränkung der kirchlichen Jugendarbeit, den Schulkampf und den Kampf um Riten und Symbole (Wallfahrten, Prozessionen, Feiertage, Fahnen, Schulkreuze). B. kritisiert dabei die „konfliktscheue Grundeinstellung" der Kirchenleitung (285 Anm. 115, ähnlich 289), die durchaus im Gegensatz zu einzelnen mutigen Laien und Priestern stand. Berührungspunkte zu vom Nationalsozialismus vertretenen Anschauungen werden dabei deutlich, z. B. förderte Erzbischof Hauck „die Erziehung der Jungen zu kirchlichen Untertanen" (211) mit absoluter Treue für ihre Gefolgschaftsführer und für ihr Vaterland; dies habe dazu beigetragen, die Jugend für das Führerideal zu gewinnen.

In Kap. XII „Kirche und Menschenrechte" subsumiert B. seine Ausführungen zur Haltung der Kirche zum Krieg, zu „Fremdvölkischen", zur Euthanasie und zu den Juden. Er kritisiert das Versagen der Kirche in diesen Bereichen auf breiter Front. So sieht er den Aufruf zur Pflichterfüllung bis zum Schluß und die Deutung des Leidens als „sinnvolle Christusnachfolge" als „eine Form der Unterstützung des NS-Krieges" (298). Die Zahl der Priester, die gegen die Judenverfolgung Stellung nahm, war „verschwindend gering" (324). Die von B. in den Akten festgestellten Repressalien und die Verfolgung von Priestern und Laien erscheint ihm von der Anzahl und der Schwere her nicht als so gravierend, wie es z. B. der Titel von U. v. Hehls Buch „Priester unter Hitlers Terror" suggerieren könnte. Ein Ausblick auf die Zeit nach 1945 sowie ein kurzer Anhang runden die Arbeit ab.

Problematisch sind v. a. zwei Aspekte: der Begriff „Kirche" (vgl. z. B. 263) und die Gliederung der Arbeit. B.s Studie „interessiert sich besonders für die Wechselbezüge zwischen den verschiedenen kirchlichen Ebenen", also Kirchenvolk, Klerus, Bischof (Kirchenleitung) (3). Der Rez. hätte sich gewünscht, wenn in vorliegender Arbeit diese drei Personengruppen in der Darstellung der einzelnen Problemfelder schärfer auseinandergehalten worden wären. Es fällt schwer, die z. T. unterschiedlichen Positionen (vgl. z. B. den Kampf um die Gemeinschaftsschule) dieser Gruppen zu sehen, da Stellungnahmen der Kirchenleitung, von verschiedenen Priestern, der Bevölkerung und der kirchlichen Presse in einem Konglomerat erscheinen. Eine schärfere Trennung der Aussagen der einzelnen Teile der „Kirche" könnte die von B. angesprochenen Wechselbezüge verdeutlichen. Obwohl er eine Phaseneinteilung des Kirchenkampfes, wie sie mehrfach vorgeschlagen wurde, strikt ablehnt (117f), geht er bis Ende 1933 chronologisch vor, um dann etwas unvermittelt in eine sachthematische Gliederung umzuschwenken; diese Wendung ist für den Rezensenten so nicht nachvollziehbar.

Einige kurze Hinweise zur Verwaltungsgeschichte dürfen hier nicht fehlen: B. verwendet die Begriffe „Bayer. Politische Polizei", „Bamberger Politische Polizei" und „Gestapo" nicht korrekt. Am 20. September 1936 wurden die politischen Polizeien in Deutschland verreichlicht und dann einheitlich als Gestapo organisiert, B. spricht korrekt von Gestapo für den 16. Juni 1938 (220 Anm. 119). Dagegen verwendet er teilweise für die Jahre 1937, 1938 und sogar 1943 die falsche Bezeichnung „politische Polizei" (245; 216; 218 Anm. 112). Den Gau Franken nennt er fälschlich „Gau Mittelfranken" (257). B. schreibt völlig unverständlich von einem „sog. Parteigericht" (zu den Parteigerichten vgl. z. B. Hubert Roser: „Nationalsozialistische Beamte auf der Anklagebank?" In: Cornelia Rauh-Kühne u. Michael Ruck (Hg.): Regionale Eliten zwischen Diktatur und Demokratie. München 1993, 125ff). Bedenklich sind auch die häufigen überlangen Zitate, z. B. auf 236 (24 Zeilen), 258 (25 Zeilen), 269 (32 Zeilen).

B.s Arbeit setzt ungeachtet einiger Kritikpunkte neue Maßstäbe in der kritischen Auseinandersetzung mit der Geschichte der katholischen Kirche im Dritten Reich. Es ist sehr zu begrüßen, daß gerade die Kommission für Zeitgeschichte diese Arbeit zum Druck brachte, sie wird die vorurteilslose Diskussion sicher befruchten. „Wer die Wertvorstellungen des Verfassers nicht teilt, möge andere Maßstäbe gebrauchen, diese aber ebenfalls offenlegen" (6) – dem ist nur beizupflichten.

Würzburg Herbert Schott

Clemens August Graf von Galen. Neue Forschungen zum Leben und Wirken des Bischofs von Münster. Hg. v. Joachim Kuropka. – Münster: Regensberg 1992. 439 S., geb. DM 48,00

Fast vierzig Jahre nach Erscheinen der Galenbiographie von Max Bierbaum (Nicht Lob – Nicht Furcht. Das Leben des Kardinals von Galen nach unveröffentlichten Briefen und Dokumenten, Münster 1955) macht der vorliegende, gewichtige Band den Versuch, „den ‚ganzen' Galen in den Blick zu nehmen und seine Jugend- und Studienzeit sowie seine Seelsorgetätigkeit und die damals gewonnenen Ansichten des späteren Bischofs zur Interpretation seiner Handlungen unter dem NS-Regime heranzuziehen" (9). Die Beiträge sollen „Vorstudien zu einer Biographie des Bischofs Clemens August Graf von Galen darstellen".

Das Autorenkollegium, überwiegend aus dem pädagogischen und universitären Sektor, legt Ergebnisse zur Konzeption einer Wanderausstellung zur 50. Wiederkehr der berühmten Sommerpredigten Galens von 1941 vor. Die Mehrzahl der zwölf Autoren hatte sich in einer Arbeitsgruppe unter Leitung des Hg.s, Prof. an der Univ. Vechta, einige Semester lang intensiv mit der Thematik auseinandergesetzt.

Die facettenhaften Beiträge unterschiedlicher Qualität beziehen sich auf vier Komplexe der Galenvita: Jugend, Ausbildung; Seelsorger in Berlin und Münster; öffentliches Wirken als Bischof von Münster; theologisch-seelsorgerisches Konzept; Bewertung des Handelns und Wirkens Galens.

Die Leistung der Arbeitsgruppe, in relativ kurzer Zeit die Einzelbeiträge zu erstellen und in ein Gesamtkonzept einzufügen, ist insofern hoch anzuerkennen, da nur wenige Mitarbeiter bislang wissenschaftliche Publikationen vorweisen können. Ebenso bewundernswert ist das Bemühen, die umfangreichen Quellenbestände und Literatur aufzuarbeiten.

Wesentlich erleichtert wurde das Unternehmen durch die grundlegenden Publikationen von Wilhelm Damberg (Der Kampf um die Schulen in Westfalen 1933–1945, Mainz 1986; vgl. ThRv 84, 1988, Sp. 129–130) und Peter Löffler (Bischof Clemens August Graf von Galen: Akten, Briefe und Predigten 1933–1946, Mainz 1988; vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 208–216), sowie die sechsbändige Serie „Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945". Hg. v. Bernhard Stasiewski und Ludwig Volk (Mainz 1968–1985, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte). Nutzen konnten die Autoren das ehem. Zentrale Staatsarchiv der DDR (jetzt Bundesarchiv Koblenz, Außenstelle Potsdam), Bestand Reichskirchenministerium, das bis zur Wiedervereinigung „Westforschern" verschlossen blieb bzw. ideologisch als verschollen deklariert wurde.

Jugend und Bildung Galens und seine Seelsorgertätigkeit in Berlin und Münster bis 1933 wurden bislang in Publikationen eher vernachlässigt bzw. summarisch behandelt, obwohl für diesen Lebensabschnitt beachtliches Quellenmaterial (Nachlässe Pfarrer Heinrich Holstein und Franz von Galen) vorliegt.

Die Beiträge von Maria Anna Zumholz (Die Tradition meines Hauses. Zur Prägung Clemens August Graf von Galens in Elternhaus, Schule und Universität) und Barbara Imbusch („. . . nicht parteipolitische, sondern katholische Interessen". Clemens August Graf von Galen als Seelsorger in Berlin 1906 bis 1929) schließen die Lücke. Festzuhalten ist, daß die elitäre Erziehung in Feldkirch und theologische Ausbildung in Innsbruck, beides durch Jesuiten, für die spätere Laufbahn prägend und entscheidend blieb. Herkunft aus westfälisch-münsterländischem Uradel (die permanente Betonung „Galen als Südoldenburger" riecht nach Lokalpatriotismus) und streng katholische Erziehung im Elternhaus waren Grundsteine. Das Wort eines Konventualen in Innsbruck kennzeichnet den Menschen Galen treffend: „Sein katholischer Glaube war so ganz und gar eins mit ihm, daß man als junger Mensch etwas an ihm spürte, was einem in dieser totalen Form noch nicht begegnet war" (25). Die Folgerung bei Maria Anna Zumholz, Galen sei aufgrund „seines adligen Selbstverständnisses als auch durch seine sorgfältige Erziehung optimal auf die Herausforderung durch den Nationalsozialismus vorbereitet" gewesen, klingt allzusehr nach dem Motto „Alles-schon-vorher-gewußt". – Barbara Imbusch durchleuchtet die Berliner Jahre, wobei die Korrespondenz mit seinem ersten Kaplan Heinrich Holstein herangezogen wird. Unbeachtet bleibt – ohne Nennung von Gründen – die sehr persönlich gehaltene Korrespondenz mit dem jüngeren Bruder Franz von Galen. Dieser Nachlaß enthält übrigens eine dichte Fülle von Aussagen zu den schweren seelsorgerischen Forderungen an den Kaplan und Pfarrer Galen in der Berli-

ner Diaspora. So kann die Darstellung über die Seelsorgertätigkeit kaum befriedigen.

Die Bischofszeit 1933–1946 ist durch die Publikationen von Damberg und Löffler sowie breite Sekundärliteratur hinreichend dokumentiert. Die fleißig gearbeiteten Beiträge von Maria Anna Zumholz (Clemens August Graf von Galen und der deutsche Episkopat 1933 bis 1945), Werner Teubner – Gertrud Seelhorst („Die christliche Frohbotschaft ist die von Gott den Menschen aller Rassen geschenkte unveränderliche Wahrheit". Der deutsche Episkopat, der Bischof von Münster und die Juden) und Susanne Leschinski (Clemens August Kardinal von Galen in der Nachkriegszeit 1945/46) bringen, von Details abgesehen, kaum neue Erkenntnisse.

Hervorgehoben sei die vorzügliche Darstellung von Rudolf Willenborg („Katholische Eltern, das müßt ihr wissen!" Der Kampf des Bischofs Clemens August Graf von Galen gegen den totalen Erziehungsanspruch des Nationalsozialismus. Wirkungen auf Partei und Staat unter besonderer Berücksichtigung des oldenburgischen Teils der Diözese Münster), die akribisch dem mit äußerster Erbitterung geführten Kleinkrieg zwischen Nationalsozialismus und Kirche nachgeht. Eine Straffung des umfangreichen Anmerkungsapparates (437 Fußnoten), der ins Filigrane ausufert, wäre vorteilhaft gewesen.

Besondere Beachtung verdient in der Abhandlung von Maria Anna Zumholz über Galens Stellung innerhalb des Episkopats die Entstehung des sog. Dekalog-Hirtenbriefs vom Herbst 1943, der maßgeblich durch geschickte Taktik Galens zustande kam. Zumholz sieht darin „das bedeutendste Dokument des Widerstandes der Katholischen Kirche Deutschlands gegen den Nationalsozialismus" (208). – Grauenhafte Ironie der Geschichte: die Verlesung des Hirtenbriefs fand am 10. Oktober 1943 statt, jenem Tag, an dem nur wenige Stunden nach Bekanntmachung von den Kanzeln der Stadt Münster britische Bomber die Bistumsmetropole in Schutt und Asche legten!

Mit der Theologie Galens befassen sich drei Beiträge.

Die überaus einfühlsamen, dabei kritisch-abwägenden „Beobachtungen zu einer ‚Theologie' Clemens August Graf von Galens in seinen Predigten und Hirtenbriefen" von Joachim Maier bilden in Stil und Aussagekraft eine Meisterleistung.

Wilhelm Damberg „Bischof von Galen, die münsterische Synode von 1936 und der Wandel pastoraler Planung im 20. Jh." spannt den Bogen sehr weit (1897–1958). Die Abhandlung verrät das Forschungsinteresse Dambergs an Entwicklung und Wandel kirchlicher Strukturen im 19. und 20. Jh. und orientiert sich vornehmlich an der gedruckten Synodalvorlage. Da die entsprechenden Akten im Zweiten Weltkrieg verloren gingen, fehlen Saft und Würze, die Darstellung bleibt stellenweise trocken. Immerhin wird ein bemerkenswerter Aspekt Galenscher theologischer Denkweise deutlich, die keineswegs starr und unbeweglich war. Für die neu durchdachten Funktionen der Pfarrgemeinde, Jugendseelsorge und der Katholischen Aktion, die erst nach dem Zweiten Weltkrieg zum Tragen kamen, legte Galen auf der Synode den Grundstock.

Akademisch-gelehrsam bleiben die Untersuchungen von Klemens-August Recker „Das Verhältnis der Bischöfe Berning und von Galen zum Nationalsozialismus vor dem Hintergrund kirchenamtlicher Traditionen des 19. Jh.s". Äußerst bedenklich sind die Erörterungen S. 334 unter Bezug auf die in Anmerkung 51 (365) wiedergegebene nichtssagende Theorie von der „partiellen Kontinuität von Berührungspunkten irgendeiner Tradition mit NS-Gedankengut aufgrund historischer Bewußtseinsinhalte" sowohl zustimmend als ablehnend. – Das erinnert fatal an eine längst ad acta gelegte Polemik der frühen Nachkriegszeit, die die deutschen Kaiser und Könige, Friedrich d. Gr., die deutsche Romantik sowie bierselige Sanges- und Heimatvereine des 19. Jh.s aufgrund irgendeiner Tradition zu Vorläufern des Nationalsozialismus abzustempeln bemüßigt war!

Die Position Galens in der Weimarer Zeit als Seelsorger und Zentrumsangehöriger in Berlin und Münster, in den Umbruchsjahren 1929–1934 sowie schließlich als Mann des „Widerstandes" werden seit langem in der Literatur kontrovers behandelt. Joachim Kuropka (Clemens August Graf von Galen im politischen Umbruch der Jahre 1929 bis 1934. – Leistete Clemens August Graf von Galen Widerstand gegen den Nationalsozialismus?) und Barbara Imbusch (Clemens August Graf von Galen als Seelsorger in Berlin 1906 bis 1929) arbeiten die gesamte zeitgenössische Literatur und Teile der Nachlässe Heinrich Holstein und Franz von Galen auf. Demnach war Galen kein Vertreter des sog. Rechtskatholizismus, kein Parteipolitiker und kein Zentrumspastor. Die in den Texten auftretenden unnötigen Schärfen gegen Rudolf Morsey und inhaltliche Überschneidungen hätten vermieden werden können. Aufschlußreich sind die Ausführungen Kuropkas um die beratende und kurskorrigierende Tätigkeit Galens bei der um ihre Existenz ringenden Zentrumspartei in Münster zwischen 1929 und 1933. Ein abgerundetes Bild des Pastors Galen an St. Lamberti läßt sich nicht herstellen, da die Tätigkeit eine viel zu kurze und spannungsgeladene Zeit umfaßte. Wenig befriedigend sind die sich scharfsinnig gebenden Erörterungen um die Wahl des Kandidaten Galen zum Bischof von Münster, die keineswegs schlüssig „die Frage der staatlichen Zustimmung zu dem Bischofskandidaten ... trotz Verlustes bzw. Unzulänglichkeit der zentralen Quellen mit hinreichender Sicherheit" (94) beantworten. Solange gravierende Erkenntnisse aus bislang unbekannten Akten im staatlichen Bereich nicht vorgewiesen werden können und die vatikanischen Quellen verschlossen sind, bleiben Kuropkas Darstellungen (89–91) kunstvoll aufgebaute Spekulationen.

Ob und in welchem Maße Worte und Handlungen des Bischofs gegen die NS-Ideologie als politischer Widerstand zu bewerten sind, wird in der Galenliteratur unermüdlich hinterfragt: mit unbefriedigenden Resultaten. Kuropka unternimmt den Versuch, unter Abkehr von der blassen, abgegriffenen Worthülse „Widerstand", Galens öffentliches Zeugnis gegen den NS-Terror als „Politische Aktion" bzw. „Resistenz" zu definieren (peinlicher Druckfehler „Resitenz", S. 373). Diese Theorie – durch breites Material abgestützt – hat etwas Bestechendes an sich: die Zeitgenossen haben sicherlich in Galens Auftritten politische Aktionen erblickt und entsprechend bewundert, ganz abgesehen vom NS-Apparat, der per se jeden Andersdenkenden als Gegner betrachtete. Der Mentalität unserer Zeit wird auf diese Weise der Mensch und Bischof Galen sympathisch. Und dennoch: die starke Betonung des politischen Handelns – wenn auch vom Vf. wieder abgeschwächt – wird letzten Endes dem Christen und Bischof im Hinblick auf die theologisch-seelsorgerische Dimension nicht gerecht. – Es berührt eigenartig, daß in dem Sammelband an keiner Stelle die seit Jh.en im kirchlichen Sprachgebrauch übliche Definition für mannhaftes, unerschrockenes Auftreten religiös überzeugter Menschen vor Unrecht und Gewalt zu finden ist: Galen war *Confessor fidei* = Bekenner des Glaubens! Dadurch erhält die Devise „*Nec laudibus – Nec timore*" ihre tiefste und ausschließlich richtige Deutung im Tagesgeschehen. Christliches Bekennertum, nicht politische Aktionen oder irgendeine Form politischen Widerstands bestimmten Galens Handlungsweisen. Der Beitrag Kuropkas zeigt auf eindringliche Weise, daß Denkmodelle der politischen Geschichte, insbesondere der Zeitgeschichte, für die Ausleuchtung der theologischen Ebene unbrauchbar sind.

Wie bei früheren Publikationen (Joachim Kuropka: Zur Sache – das Kreuz. Untersuchungen zur Geschichte des Konflikts um Kreuz und Lutherbild in den Schulen Oldenburgs, zur Wirkungsgeschichte eines Massenprotests und zum Problem nationalsozialistischer Herrschaft in einer agrarisch katholischen Region. Vechta ^{2}1987; vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 133–135 und Joachim Kuropka / Anna Maria Zumholz: Clemens August Graf von Galen, Cloppenburg 1992) fehlt wiederum die energisch koordinierende Endredaktion. Es ist zwar ein vierzehnseitiges vorzügliches Literaturverzeichnis mit etwa 350 Titeln beigegeben, aber vergeblich sucht der Leser ein Namen- und Ortsregister. Ferner fehlt ein detailliertes Verzeichnis der benutzten Archivbestände. Ärgerlich, daß man sich die Fundstellen aus dem Fußnotengestrüpp zusammensuchen muß.

In allen Beiträgen wechseln Siglen und Kürzel für Archive und Zeitschriften, obwohl diese in der Regel seit langem festgeschrieben sind. In einem Artikel z.B. werden gar für ein und dasselbe Kürzel vier Varianten gebraucht.

Gravierender und zudem verwirrend sind die inhaltlichen Widersprüche und Unschärfen bei der Beurteilung Galens in seiner Stellung zur Weimarer Republik und zum Nationalsozialismus, bes. im Beitrag Recker S. 338 und 343, gegen die Aussagen bei Kuropka und Imbusch. Die Verwendung der Titulatur „Kardinal" von Galen in der Überschrift des Artikels von Leschinski ist schlichtweg falsch. Die eingestreuten Fotos stehen vielfach in keinem Zusammenhang mit dem Text.

Ob die hoch gesteckten Absichten, den „ganzen Galen in den Blick zu nehmen" und „Vorstudien zu einer Biographie" zu liefern, erreicht sind, sei dahingestellt. Die Verdienste des Buches liegen in der weitgreifenden Themenpalette unter Aufarbeitung der Quellen und Literatur. Gleichzeitig werden als drängende Desiderate die Quellenedition der Briefe und Schriften Galens vor 1933 und Herausgabe einer wissenschaftlichen Biographie offenkundig.

Münster Peter Löffler

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. Eingeleitet und bearbeitet von Joachim Kuropka. – Münster: Regensberg 1992. 691 S., 60 Abb., geb. DM 58,00

(1)

In den letzten zwanzig Jahren ist im Zuge einer gründlichen historischen Analyse der Zeit des Dritten Reiches auch eine große Anzahl lokalgeschichtlicher Arbeiten erschienen, die – bei sehr unterschiedlicher Qualität – den Vorzug haben, neben der Ergänzung der gesamtstaatlichen um die lokale Ebene und der Einführung mancher neuer sozialhistorischer Methoden vor allem eine größere Veranschaulichung des Alltags unter dem Nationalsozialismus zu liefern. Die Mehrheit dieser Veröffentlichungen beschränkte sich allerdings – aus verständlichen Gründen, die häufig mit der spezifischen lokalen bzw. regionalen Entstehungsgeschichte der Arbeiten zusammenhängen – auf eine Darstellung der lokalen Entwicklungen. Nur selten wurden auch Dokumente aus jener Zeit veröffentlicht, die es dem Leser erlauben, die Analyseergebnisse und Urteile der Verfasser kritisch zu überprüfen.

Vor diesem Hintergrund ist die Veröffentlichung von Kuropka (K.) über die Stadt Münster nur zu begrüßen, zumal sie beispielhaft in der Breite der präsentierten Quellen ist.

Entstanden als „Nebenprodukt" eines der vielen Forschungsprojekte über Verfolgung und Widerstand, bietet das dickleibige Buch auf über 600 S. neben 60 Abb. 612 zeitgenössische Stimmungs- und Lageberichte unterschiedlichster Provenienz, wobei das Schwergewicht auf Berichten aus der Partei und ihren Organisationen, der staatlichen Verwaltung und der Polizei liegt. Die Quellen werden, soweit sich ihr Inhalt auf die Stadt Münster oder ihr unmittelbares Umland bezieht, vollständig oder in den entsprechenden Auszügen wiedergegeben und in einigen chronologischen, vor allem aber einer Reihe systematischer Kap. zusammengefaßt. Zeitlich umgreift der Bd zwei Jahrzehnte von den ersten bedeutenden Auftritten völkisch-nationalsozialistischer Gruppierungen in Münster 1924 bis zu den Reaktionen auf den 20. Juli und den Auswirkungen des Bombenkrieges im Herbst 1944. Das Hauptinteresse gilt dabei den verschiedenen Formen widerständigen Verhaltens in der Stadt und den staatlichen Reaktionen hierauf. Das Buch beschließen eine recht ausführliche Bibliographie und ein vor allem für den lokal interessierten Leser sehr nützliches Namensregister.

Überzeugend erscheint vor allem der offenbar eingelöste Anspruch, alle verfügbaren Berichte zu präsentieren. Hierdurch entsteht ein sehr facettenreiches Bild des Lebens im Nationalsozialismus, und vor allem die zentralen Spannungsfelder in der Gesellschaft und zwischen Gesellschaft und neuen staatlichen Machthabern werden deutlich. Auch die Absicht, ein „Quellenlesebuch" für ein breiteres Publikum zu erstellen, erscheint zumindest hinsichtlich der verständlichen und wenig Vorwissen voraussetzenden Kap.einleitungen K.s und der außerordentlich ausführlichen Anmerkungen, die teilweise dem Fachhistoriker geläufige Begriffe, Ereignisse und Zusammenhänge erklären, gewährleistet.

Bei aller beeindruckenden Fülle an Informationen und Impressionen, die der Leser erhält, muß der Rez. aber auch eine ganze Reihe von problematischen Aspekten notieren. Das inhaltliche Schwergewicht des Bds liegt, angesichts der zeitgenössischen gesellschaftlichen Situation in Münster naheliegend, auf dem Kap. „Katholische Kirche und Kirchenvolk", das mit insgesamt 167 Dokumenten alleine mehr als ein Viertel des Gesamtumfangs umfaßt; hinzu kommen noch eine Reihe von Bezügen zu diesem Thema in anderen Kap.n. Auch hier werden die wichtigen Konfliktfelder zwischen Kirche und Staat deutlich, doch ist eine gewisse Einseitigkeit leider nicht von der Hand zu weisen. K., der bereits durch zahlreiche Veröffentlichungen als Kenner des nordwestdeutschen Katholizismus ausgewiesen ist, zeichnet in seiner Kap.einleitung und in der Zusammenstellung der Dokumente ein Bild, das – vor allem für den nicht fachlich vorgebildeten Leser, den K. ja ausdrücklich anspricht – den Eindruck vermittelt, die katholische Kirche sei, zumindest in Münster, eine außerordentlich bedeutsame, über Massenanhang verfügende Widerstandsorganisation mit einer herausragenden Heldenfigur von Galen an der Spitze gewesen, die eine Integration der Gläubigen in den nationalsozialistischen Staat weitgehend verhindert hätte! Sicherlich verfügte der Katholizismus, auch und gerade in Münster, über ein großes widerständiges Potential gegenüber dem Nationalsozialismus, wie insbesondere die Wahlforschungen der vergangenen Jahrzehnte gezeigt haben, doch beschränkte sich dieses Widerstehen auf einige, für die Kirche als zentral angesehene Politikfelder, vor allem die Kirchen- und Schulpolitik. Dagegen konnten die neuen Machthaber auf vielen anderen Gebieten der Innen- und Außenpolitik auch mit der Loyalität des Katholizismus rechnen, denn das katholische Milieu stand zumindest Teilen der nationalsozialistischen Ideologie und Gesellschaftspolitik nicht völlig ablehnend, vielfach sogar ausgesprochen befürwortend gegenüber.

So entsteht durch die Auswahl der Dokumente die Gefahr eines partiell verzerrten Bildes, wozu nach Auffassung des Rez. mehrere Entscheidungen K.s beitragen:

Zum einen geht K. in der Vorgeschichte vor 1933 nur auf die Entwicklung der völkischen bzw. nationalsozialistischen Bewegung in Münster ein, ohne die „Anfälligkeit" des katholischen Milieus zu thematisieren, so daß die Zustimmung zum Staat und seinen Maßnahmen nach 1933 kaum erklärbar wird. Weiterhin verhindert die Konzentration auf das Phänomen Widerstand die für sein Verständnis unerläßliche Behandlung der verschiedenen Formen der Anpassung an das System. Zum dritten birgt die nahezu ausschließliche Wiedergabe von Berichten nationalsozialistischer Provenienz die Gefahr, den Wertungen und Urteilen der Berichterstatter aufzusitzen, die aus ihrer Sicht die kirchliche Opposition häufig zur Fundamentalopposition gegen den nationalsozialistischen Staat hochstilisierten; K. selbst spricht in seiner Einleitung zwar dieses Problem an (6), bezeichnet die Berichte aber dennoch als „Quellen von hoher Authentizität" (ebd.).

Manche dieser Probleme hätten sich vermeiden lassen, wenn die Kap.einleitungen nicht nur den Inhalt der Quellen referieren würden, sondern stärker von dem Bemühen geprägt wären, das Bild, das durch die Quellen entsteht, durch kritische Kommentierung zu kontrastieren.

Ein Beispiel soll dies verdeutlichen: Wenn K. die Reaktionen der Gläubigen auf die Person und die Reden von Galens, die u. a. aus „stürmischen Heilrufe(n)" und „Begeisterungstaumel" bestehen und „in Tränen aufgelöste Frauen" hinterlassen, lediglich mit der Bemerkung kommentiert: „Gestapo und Partei standen den bei diesen Glaubensdemonstrationen beobachteten Phänomenen einigermaßen fassungslos gegenüber" (421), so fehlt hierbei ein dem Historiker angesichts solcher Beschreibungen sofort notwendig erscheinender vergleichender Blick auf die phänomenologisch ähnlichen Reaktionen auf die Person Hitlers, denen sich auch Katholiken nicht entziehen konnten. Hier wird die Chance zu einem wirklichen, differenzierenden Verständnis der Situation der Katholiken im Dritten Reich verpaßt. Zu dem Bild einer Heroisierung des katholischen Widerstands und der Person von Galens paßt schließlich auch die von K. erneut wiederholte Behauptung, die NSDAP habe nach dem Protest von Galens 1941 die Euthanasiemaßnahmen abgebrochen (427), während doch neuere Forschungen nachgewiesen haben, daß es lediglich zu einem Wandel der Strategie, nicht aber zu einem Ende des Mordens kam, was doch aber den Respekt vor von Galens Mut keineswegs schmälert.

Die aufgeführten Monita sollen die Leistungen dieses Bds keineswegs leugnen; auch wenn einige methodische Entscheidungen, so etwa die häufige Wiedergabe von aus nur einem oder zwei Sätzen bestehenden „Quellenschnipseln", die Verteilung von mehreren Teilen desselben Berichts auf verschiedene Kap. und die nicht immer trennscharfe Gliederung des Bds, nicht voll überzeugen können und sich der Rez. eine stärker sozialgeschichtliche Perspektive gewünscht hätte, ist die Zusammenstellung aller Münster betreffenden Berichte eine beeindruckende Leistung, die dem Historiker und dem Kirchenhistoriker eine Fülle an Material für die weitere Erforschung der nationalsozialistischen Vergangenheit und vor allem der Situation des Katholizismus in dieser Zeit an die Hand gibt. Für ihn ist dieser Bd zweifellos ein Gewinn, zumal er in der Lage ist, die skizzierten Einseitigkeiten zu relativieren; ob dies auch dem von K. angesprochenen Laien gelingt, erscheint allerdings fraglich.

(2)

K., Prof. für Geschichte an der Univ. Osnabrück (Standort Vechta) und durch zahlreiche Publikationen zur NS-Zeit mit meist regional- und lokalgeschichtlichem Ansatz ausgewiesen, legt mit dieser umfassenden Quellensammlung zur nationalsozialistischen Zeit in Münster ein Werk vor, das sich von vergleichbaren Editionen in zwei Punkten unterscheidet. Zum einen bietet es nicht nur einen sehr eindringlichen Einblick in die Lebensrealität der Jahre 1933 bis 1944 (v. a. Kap. VI: „Schlaglichter auf die gesellschaftlich-politische und wirtschaftliche Situation"), sondern bezieht auch die Entwicklung der völkischen Bewegung seit 1924 mit ein (ist aber von der Gründung einer ersten NSDAP-Ortsgruppe in Münster am 22. 9. 1922 bzw. deren Aktivitäten kein Polizeibericht überliefert?). Zum anderen beschränkt sich K. nicht auf eine (Berichts-)Provenienz (wie z. B. die von der Kommission für Zeitgeschichte herausgegebene siebenbändige Quellenedition zur kirchlichen Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1945, Mainz 1966–1981), sondern er hat angeblich alle bislang erreichbaren Berichte über Münster und seine Umgebung gesammelt. Die insgesamt 612 ganz oder in Auszügen wiedergegebenen Berichte stammen vor allem aus den verschiedenen Ebenen der Parteiorganisation, aus Parteigliederungen und NS-Organisationen, aus der staatli-

chen Verwaltung, von Polizeidienststellen, aus der Gerichtsverwaltung und von der Wehrmacht. So wird zwar eine Vielfalt von Perspektiven geboten, der mehr oder weniger amtliche Blickwinkel dominiert aber; einen wirklichen Perspektivenwechsel bieten nur wenige Berichte „von der anderen Seite" (z. B. Auszüge aus den Deutschland-Berichten der Sozialdemokratischen Partei oder der Erlebnisbericht eines aus Münster deportierten Juden, S. 291ff).

Das umfangreiche Quellenmaterial hat K. in 15 Kap. gegliedert. Die ersten vier Kap., etwa ein Fünftel des Bds, sind chronologisch geordnet: sie reichen von der „Vorgeschichte 1924 bis 1929" über die unruhigen Jahre 1930/31 („Der Sturm gegen die Republik beginnt") und 1932/33 („Mobilisierung der Massen") bis zum ersten Jahr der nationalsozialistischen Herrschaft („Zwischen Akklamation und beginnendem Terror").

Für den Zeitraum von 1934 bis 1944 hat K. dagegen die wichtigsten Konfliktfelder zwischen Regime und Münsteraner Bevölkerung als Gliederungspunkte gewählt: „Kommunisten/Sozialisten", „Juden und andere religiöse Minderheiten", „Vereine", „Jugend", „Schule und Universität", „Deutsche Glaubensbewegung", „Katholische Kirche und Kirchenvolk", „Bekennende Kirche und Deutsche Christen", „Reichswehr/Wehrmacht" und „Partei, Parteigenossen, Parteileben".

Jedem der 15 Kap. ist eine knappe, aber informative Einführung in den jeweiligen Sachbereich vorangestellt, Anmerkungen (mit Sacherläuterungen und Kurzbiographien der wichtigsten Personen) und das jeweilige Quellenverzeichnis runden jedes Kap. ab.

Ein zusammenfassendes Verzeichnis aller benützten Archive und Bestände fehlt. Auch hätte der quellenkritische Leser gerne mehr über die Überlieferungsgeschichte einzelner Berichte erfahren (z. B. wie gelangten Berichte von NSDAP-Ortsgruppen in den Bestand „Fremde Provenienzen" des Bistumsarchivs Münster). Auf den Entstehungszusammenhang einzelner Berichte (mit besonderem Augenmerk auf die unterschiedlichen Sichtweisen der jeweils Berichtenden) weist dagegen K. gelegentlich hin.

Nicht zufällig ist das Kap. über die katholische Kirche mit 167 Dokumenten das umfangreichste des Bds, amtierte doch seit Oktober 1933 mit Clemens August Graf von Galen (1878–1946) ein Bischof in Münster, der sich als ein strikter Gegner der NS-Ideologie und der nationalsozialistischen Politik erwies (vgl. hierzu den ebenfalls von K. 1992 im gleichen Verlag herausgegebenen Aufsatzband „Clemens August Graf von Galen. Neue Forschungen zu Leben und Wirken des Bischofs von Münster" s. u.). Während bislang aber nur die Akten, Briefe und Predigten des Bischofs für die Jahre 1933 bis 1946 der Öffentlichkeit bekannt waren (durch die zweibändige Edition Peter Löfflers für die Kommission für Zeitgeschichte, Mainz 1988), gewinnen wir anhand der jetzt veröffentlichten geheimen und vertraulichen Berichte auch ein Bild des Bischofs aus der Sicht von Partei und Staat. Dazu kommt, daß dieser Bischof „ein Repräsentant des westfälischen katholischen Milieus gewesen (war), der dieses Milieu in Münster gegen den Nationalsozialismus artikulierte, und dessen Aktionen eben auch nur vor dem Hintergrund oder besser auf dem Fundament dieses Milieus auch und gerade in Münster möglich waren" (416).

Wegen dieser für Münster so spezifischen Situation spiegeln die „Meldungen aus Münster" in besonderer Weise die kirchenpolitische Entwicklung im Dritten Reich wider. So mündete die seit 1931 entschieden betriebene Ablehnung des Nationalsozialismus im Frühjahr/Frühsommer 1933 in eine Phase der Desorientierung beim Kirchenvolk, hervorgerufen durch die Kundgebung der Fuldaer Bischofskonferenz vom 28. 3. 1933 (eine Reaktion auf Hitlers Regierungserklärung vom 23. 3. 1933) und durch die Verhandlungen zum Reichskonkordat (abgeschlossen am 20. 7. 1933). Im Sommer 1933 kommt es zu den ersten ernsthaften Konflikten um die in Art. 31 des Konkordats garantierten kirchlichen Organisationen (in Münster v. a. Zusammenstöße zwischen Hitlerjugend und katholischer Jugend; vgl. Kap. X).

Weitere Stationen des Kirchen-, ja Kulturkampfes werden markiert durch die Abwehr des Rosenbergschen Neuheidentums (Bischof von Galen veröffentlichte die von katholischen Gelehrten erarbeiteten „Studien zum Mythos des XX. Jh.s" als Beilage zum Amtsblatt der Diözese Münster!), den Kampf um die Bekenntnisschule sowie die Proteste gegen die propagandistische Berichterstattung über die Devisen- und Sittlichkeitsprozesse gegen Ordensangehörige. Trotz der zahlreichen Konfliktfelder stieg bei den kirchlich gebundenen Bevölkerungsschichten im Verlauf der nationalsozialistischen Herrschaft das Bedürfnis nach Bekenntnis des Glaubens, was sich auch in Münster in starkem Besuch der Gottesdienste sowie in der Beteiligung an Prozessionen und Wallfahrten zeigte. „In diesem Drang nach Bekenntnis wurde den Gläubigen der Bischof Clemens August Graf von Galen zur Identifikationsfigur, der durch seine Standfestigkeit das zu verwirklichen schien, was die Gläubigen nicht ohne weiteres in ihrem Lebensbereich selbst leisten konnten oder wollten" (420).

Seit mit Kriegsbeginn die Kurve der KZ-Einweisungen von Geistlichen steil nach oben ging, und Verbrechen unter dem Tarnnamen „Euthanasie" eskalierten, vertrat Bischof von Galen innerhalb des deutschen Episkopats (neben dem Berliner Bischof Konrad Graf von Preysing) als einziger eine offensive Strategie gegen die Nationalsozialisten. Seine drei berühmten Protestpredigten vom Juli/August 1941 gegen Klostersturm, Euthanasiemorde und Gestapoterror, die auch als Flugblätter von alliierter Seite über Deutschland abgeworfen wurden, ließen „ein Stück des ‚anderen Deutschland' vor den Augen der Welt sichtbar werden" (427). Diese Bewertung K.s ist – wenn auch zutreffend – Interpretation, „eine Bewertung des Konfliktes zwischen katholischer Kirche und NS-Regime ist" – wie K. selbst zugeben muß – „auf der Grundlage der vergleichsweise schmalen Quellenbasis der überlieferten Berichte nicht möglich" (426).

Die Berichte machen aber auf jeden Fall die verschiedenen Formen von Resistenzverhalten in der Münsteraner Bevölkerung deutlich und belegen die über zwölf Jahre hin fortdauernde Existenz der dort vor allem religiös fundierten Volksopposition.

Bielefeld / München
Dietmar von Reeken (1) / Michael Stephan (2)

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

Die Arbeit stellt eine Diss., die in der philosophischen Fak. Münster angefertigt wurde, dar. Jedes Regime, das aus dem normalen Rahmen einer legalen und legitimen Regierung fällt, benötigt eigene Gerichte, um seiner Gegner Herr zu werden. Diese Regel bestätigt sich im „Dritten Reich" Adolf Hitlers. Schon wenige Wochen nach dessen „Machtergreifung" wurden in allen Oberlandesgerichtsbezirken Sondergerichte geschaffen. Ihre Aufgabe war die Rechtsprechung wegen politischer Vergehen. Zu diesen zählten u. a. die Abwehrmaßnahmen von katholischen Priestern und Laien gegen die von Staat und Partei betriebene Unterdrückung von Lebensäußerungen ihrer Kirche. Die aktive Selbstverteidigung wurde vor allem mit Hilfe der Heimtückeverordnung, des späteren Heimtückegesetzes und des Kanzelparagraphen vor die Gerichte gebracht. Das Ziel der Verfahren war, den Klerus zu diffamieren und dadurch seines Einflusses zu berauben. Die Lenkung der Heimtückeverfahren geschah zentral durch das Reichsjustizministerium.

Die Quellenlage stellt sich wie folgt dar. Der erhaltene Aktenbestand der Sondergerichte ist trotz vieler Lücken gewaltig. Nur ein Teil ist bisher archivalisch erschlossen, noch weniger ist wissenschaftlich durchgearbeitet. Die Überlieferung ist an manchen Orten völlig zerstört, an anderen nur lückenhaft erhalten oder nicht zugänglich. So wird man bedauern, daß die Akten im deutschen Osten sowie in den neuen Bundesländern nicht in den Bereich des Werkes einbezogen wurden. Erschwerend kommt hinzu, daß vollständige Akten der Verfahren relativ selten sind. Angesichts dieser Sachlage gewinnt man ein gewisses Verständnis dafür, daß nahezu die Hälfte des Quellenmaterials, das der Untersuchung von Frau B. zugrunde liegt, von dem Sondergericht München stammt. Die etwas schmale Basis, welche die Vf.in ihrer Arbeit zugrunde gelegt hat, läßt die Frage entstehen, welcher Repräsentationswert dem Buch zukommt. An einer Stelle bezeichnet sie den ihr vorliegenden Bestand an Akten zu Sondergerichtsverfahren gegen katholische Priester als „lediglich ein repräsentatives Sample" (190). Die Vf.in ist geneigt, von den Münchener Verhältnissen auf andere zu schließen (z. B. S. 12), obwohl sie mehrfach darauf hinweist, daß in München vergleichsweise milde geurteilt wurde. Im ganzen stimme ich jedoch ihrem Urteil zu.

Was die Literatur zu dem Thema angeht, ist Folgendes zu bemerken. An mehr oder weniger ausführlichen Darstellungen der Sondergerichtsbarkeit im allgemeinen und von Sondergerichtsverfahren gegen Katholiken im besonderen ist einiges vorhanden. Aber das Thema ist alles andere als abschließend behandelt, auch nicht nach dieser Studie. Die Vf.in verweist eigens darauf, daß sie mit ihrer Arbeit die Untersuchung der Sondergerichtsbarkeit, selbst zu dem Thema „politischer Katholizismus", keineswegs erschöpft (16). Aber bei seiner Behandlung sind manche Verzeichnungen festzustellen. Die Vf.in kann gelegentlich mit grotesken falschen Urteilen in durchaus seriösen Veröffentlichungen aufräumen (z. B. S. 14).

Das Ziel, das die Vf.in mit ihrer Untersuchung verfolgt, wird genau umrissen. Sie sucht die Fälle auf, in denen eine Äußerung oder Handlung, die aus der katholischen Überzeugung erwuchs oder von einem katholischen Geistlichen stammte, zum Verfahren vor den Sondergerichten führte. Verfahren vor dem Volksgerichtshof und vor den ordentlichen Gerichten bleiben ausgeklammert. Der Schwerpunkt der herangezogenen Fälle liegt in den Jahren 1935 bis 1939.

Der erste Abschnitt befaßt sich mit den rechtlichen und historischen Voraussetzungen der Sondergerichtsurteile gegen Katholiken unter der Herrschaft des NS.

Die Vf.in entfaltet durchaus sachkundig das verwickelte System von Verordnungen, das die rechtliche Grundlage für die Verfolgung politischer Gegner bot, und die Einrichtung der Sondergerichte, die in den Papenschen Sondergerichten einen gewissen Vorläufer hatten. Vereinfachtes und beschleunigtes Verfahren, verschärfte Strafen und sofortige Vollstreckung derselben sollten ihr Kennzeichen sein. Dadurch sollte der ns Staat gefestigt werden. Die Richter an den Sondergerichten sollten (auch) nach ihrer politischen Zuverlässigkeit ausgewählt werden. Das Heimtückegesetz vom 20. Dezember 1934 war die Hauptwaffe im Kampf gegen den sogenannten politischen Katholizismus. Die Strafverfolgung nach diesem Gesetz war an die Anordnung des Reichsjustizministers gebunden, in bestimmten Fällen war die Zustimmung des Stellvertreters des Führers einzuholen. Dazu traten eine Reihe von Paragraphen des Reichsstrafgesetzbuches und die Verordnung vom 28. Februar 1933. Mit diesem Arsenal wurde der Kampf gegen den „politischen Katholizismus" geführt. Darunter war jede dem Regime mißliebige Lebensäußerung der Kirche und von Katholiken zu subsumieren.

Im zweiten Abschnitt werden die frühen Urteile der Sondergerichte gegen katholische Priester und Laien sowie der bekannte Runderlaß Görings von 1935 zum „politischen Katholizismus" behandelt.

Äußerungen in Predigten, vor der Jugend oder bei Seelsorgebesuchen brachten gewöhnlich ein Verfahren ins Rollen. In eine Prüfung des Wahrheitsgehalts der inkriminierten Behauptungen traten die Gerichte nie ein, wenn eine amtliche Verlautbarung zu den behaupteten Tatsachen vorlag. Der Runderlaß Görings vom 16. Juli 1935 sollte eine reichseinheitliche Richtlinie für die Bekämpfung unerwünschter Aktivitäten der katholischen Kirche und von Katholiken bieten.

In diesem Zusammenhang vermisse ich Ausführungen der Vf.in über das, was der Kirche aufgetragen ist in bezug auf die öffentlichen Belange, ob man es nun potestas indirecta in temporalibus oder Wächteramt nennt. Die Verkündigung der katholischen Moral, insbesondere der Sozialmoral, war keine politische Tätigkeit, stieß jedoch mit der ns Weltanschauung, die vom Staat gefördert wurde, zusammen. Der Heilige Stuhl wies die Reichsregierung mehr als einmal darauf hin, daß die Kirche einen Auftrag auch für das öffentliche Leben habe. Die deutschen Bischöfe ließen sich durch den Erlaß Görings nicht dazu verleiten, ihren Klerus zur Verkürzung des Verkündigungsauftrags der Kirche anzuhalten. In Schreiben und Eingaben suchten sie den leitenden Staatsmann über die tatsächlichen Verhältnisse, die eben Übergriffe von seiten der Partei und mancher Staatsorgane darstellten, aufzuklären. Die Hauptschwierigkeit für die Justiz blieb bis zum Ende des Regimes die von Kirche und Staat unterschiedlich vorgenommene Scheidung des politischen und des religiösen Bereichs. Göring schloß sich der Reichsjustizminister Gürtner an. In seiner Verfügung vom 20. Juli 1935 wies er die Strafverfolgungsbehörden an, dem „politischen Katholizismus" entgegenzutreten. Der mit der Kirche zerfallene Gürtner betätigte sich hier als juristischer Scharfmacher. Dieser persönliche Hintergrund wird von der Vf.in nicht angesprochen. Leider versäumt sie es auch, den naheliegenden Vergleich mit dem Protestantismus durchzuführen. Dadurch wäre vieles deutlicher zu erkennen gewesen, was sonst unter Schlagworten wie Kirchenkampf verborgen wird. Das Vorgehen des NS-Regimes gegen Katholiken und Protestanten war eben nach Quantität und Qualität, nach Intensität und Zeitdauer wesentlich verschieden. Etwas, aber nicht viel vereinfacht, kann man sagen: Für die Katholiken war der feindselige Runderlaß Görings vom 16. Juli 1935 bestimmt, für die Protestanten das am gleichen Tag errichtete und ihnen durchaus wohlwollend gegenüberstehende Kirchenministerium.

Der dritte Abschnitt bringt das eigentliche Corpus des Buches, indem Sondergerichtsverfahren gegen katholische Geistliche und Laien auf dem Hintergrund des „Kirchenkampfes" geschildert werden.

Am Anfang beschreibt die Vf.in den Gang der Verfahren von der Anzeige bis zum rechtskräftigen Urteil. Die von ihr herangezogenen Quellen enthalten eine empfindliche Lücke: Die Protokolle schweigen nämlich über das Verhalten der Richter der Sondergerichte während der Hauptverhandlung. Nicht wenige Urteile zeigen, daß äußere Einflüsse durch die Justizbehörden, nationalsozialistische Organisationen und die Presse sich auf die Bestrafung oder wenigstens auf das Strafmaß auswirkten. Relativ milde Urteile mußten mit amtlicher Schelte rechnen. Die Strafjustiz des Dritten Reiches verlief in Wellenbewegungen, d. h. sie folgte nicht dem Legalitätsprinzip, sondern politischen Erwägungen, die regelmäßig auf den Mann an der Spitze des Staates zurückgingen. Von beträchtlicher Bedeutung für den Ausgang der Verfahren war selbstverständlich auch die Einstellung von Staatsanwalt und Richtern. So konnten ähnliche Sachverhalte durchaus unterschiedlich beurteilt werden, was sich natürlich auch im Strafmaß niederschlug. Immerhin wurde in manchen Fällen der Rechtsstaatlichkeit insofern Rechnung getragen, als der Staatsanwalt wegen mangelnden Beweises den Freispruch beantragte. Die Wellen von Devisen- und Sittlichkeitsprozessen in den Jahren 1936/37 hatten ihre Auswirkungen auch in der Zunahme der Heimtückeverfahren.

Im vierten Abschnitt geht die Vf.in auf Fragen der Rechtsprechung der Sondergerichte und ihrer Lenkung ein.

Hier zeigt sie auf, unter welchen erschwerten Bedingungen die Richter arbeiten mußten. Die zur Anzeige gebrachten Fälle waren nicht selten läppisch. Die wechselnden Anweisungen an die Justiz machten das Rechtsprechen zu einer politisch bedingten Übung. Urteilsschelte durch den Justizminister, Parteidienststellen oder die Presse waren nicht ungefährlich für die Karriere der Richter. Ihr Verhalten gegenüber dem angebotenen Beweismaterial war sehr verschieden. Das Strafmaß variierte ebenfalls je nach der Besetzung des Gerichts. Der Persönlichkeit des Angeklagten wurde stets große Beachtung geschenkt. Gelegentlich wurden vom Gericht hanebüchene Zusammenhänge eines harmlosen Verhaltens mit gefährlichen Bestrebungen konstruiert (147). Der Begriff der mittelbaren Täterschaft wurde ungebührlich ausgeweitet (148). Das vorwiegende Abstellen auf den Täter und dessen Gesinnung statt auf die Tat machte das Strafmaß für den Angeklagten unberechenbar. In die Ausführungen und Urteilsbegründungen der Gerichtsvorsitzenden schlichen sich nicht ganz selten propagandistische Äußerungen ein (156f). Die Belastungszeugen handelten häufig aus persönlichen Motiven. Sie sahen sich durch den Priester in ihrem Ehrgeiz und Machtdrang gehemmt, hatten eine Abneigung gegen ihn oder wollten Rache üben. Doch nicht alle blieben vor Gericht bei den Aussagen, die sie vor der Polizei gemacht hatten. Im Laufe der Jahre wurde die Konkurrenz der Gestapo gegenüber der Justiz immer stärker. Mit ihrer Schutzhaft stellte sie sich an die Seite der Untersuchungshaft. Wenn die Sondergerichte nicht zu einer Bestrafung kamen, wurden nicht selten die Angeklagten anschließend in Schutzhaft genommen. Selbst die verbüßte Gefängnisstrafe bewahrte nicht vor einer folgenden Überführung in Schutzhaft. In den Kriegsjahren nahmen Zahl und Zuständigkeit der Sondergerichte beträchtlich zu. Alle Fälle, die als besonders gravierend oder als notwendig beschleunigt zu erledigen eingestuft wurden, konnten nun vor sie gebracht werden. Das Abhören feindlicher Sender war eine neue Schlinge, in der zahlreiche Geistliche sich verfingen. Das Strafmaß der Urteile wuchs an. Die Lenkung der Gerichte verschärfte sich. Zwischen Richtern und Staatsanwälten gab es vertrauliche Urteilsabsprachen. Doch die angestrebte Uniformierung der Rechtsprechung wurde nicht einmal in allen Oberlandesgerichtsbezirken, geschweige denn im ganzen Reich erzielt. Die Urteile des Sondergerichts München waren im allgemeinen auffallend niedrig im Strafmaß, jene des Sondergerichts Nürnberg dagegen hoch.

In der Schlußbetrachtung bietet die Vf.in eine Zusammenfassung der Ergebnisse ihrer Studie.

Mit Recht hebt sie die tapfere Haltung wohl der allermeisten katholischen Gemeinden gegenüber den Bestrebungen von Staat und Partei, das Christentum zu dezimieren und zu ersticken, hervor. Noch einmal deckt sie die Lüge des Begriffes „politischer Katholizismus" auf, beschreibt sie die unzureichende Rechtsgrundlage des Heimtückegesetzes und erwähnt sie die weitgehende Anpassung der Justiz an die Ziele des Regimes.

Im ganzen gesehen liegt hier eine nützliche Studie zu einem bedeutsamen Aspekt des Verhältnisses von katholischer Kirche und NS-Regime vor. Die Vf.in hat sich trefflich in die für sie fremde Sphäre des deutschen Straf- und Prozeßrechts eingearbeitet. Gelegentlich wird sie der damaligen Lage im Deutschen Reich nicht gerecht. Ich denke etwa an ihre Bemerkungen zu dem angeblichen Bekanntsein des sogenannten Röhmputsches (66f). Es war für viele schwer, wenn nicht unmöglich, sich hieb- und stichfeste Informationen über geheime politische Vorgänge zu verschaffen. So war beispielsweise der Beweis für die Ermordung Klauseners (statt der amtlichen Version von seinem Selbstmord) nicht zu erbringen. Ich vermisse sodann den Vergleich des Verhältnisses des NS-Regimes zu Katholiken und Protestanten. Hier wird zu leicht eine Ähnlichkeit angenommen, die tatsächlich nicht bestand. Ich frage mich beispielsweise, ob es zu den vielen katholischen Geistlichen, die wegen offenen Widerstands gegen das Sterilisationsgesetz bestraft wurden, überhaupt ein Äquivalent auf protestantischer Seite gab. Wie wenig nachsichtig der Kirchenminister Kerrl war, wenn katholische Geistliche im Spiel waren, hebt die Vf.in gelegentlich selbst hervor (107). Doch, noch einmal: Die Diss. von Frau B. war wert, geschrieben und veröffentlicht zu werden.

Mainz Georg May

Aichelin, Albrecht: **Paul Schneider.** Ein radikales Glaubenszeugnis gegen die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus. – Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1994. XXXIII, 361 S. (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich 6), kart. DM 38,00

In der verdienstvollen Heidelberger Reihe, die noch von Heinz Eduard Tödt angeregt und mit den ersten Bänden hg. wurde und nach seinem Tode von Heide-Marie Lauterer und Ernst-Albert Scharffenorth in seinem Sinne weitergeführt wird, ist jetzt der 6. Bd erschienen: Albrecht Aichelins Biographie des Hunsrückpfarrers Paul Schneider. Die innerhalb eines – auch von Heinz Eduard Tödt initiierten – Projekts über den „radikalen Flügel der Bekennenden Kirche im Widerstand", in dem noch weitere Untersuchungen über Gustav Heinemann und Martin Albertz entstehen, erarbeitete Diss. ist aber nun nicht einfach eine Biographie im traditionellen Sinne der Darstellung einer interessanten Persönlichkeit, sondern eine tiefgreifende Strukturanalyse des Kirchenkampfes im Rheinland vor dem Zweiten Weltkrieg, in dem Schneider von der Peripherie her (als Dorfpfarrer im Hunsrück) bis ins Zentrum der Machtauseinandersetzung reagierend und agierend wirkte. Es handelt sich bei dieser Untersuchung um eine auf breitester Quellenbasis und in Auseinandersetzung mit der vorliegenden Literatur hervorragend erarbeitete wissenschaftliche Analyse, sowohl distanziert in der Ausschöpfung der Materialien als auch engagiert und eindeutig in der Bewertung, spannend geschrieben von der ersten bis zur letzten Seite.

A. beschreibt in chronologischer Folge die einzelnen Stationen des Lebensweges Paul Schneiders: sein Studium, die frühen Auseinandersetzungen mit nationalsozialistischen Aussagen in seiner ersten Pfarrstelle in Hochelheim 1933/34, die wachsenden Konflikte in Dickenschied 1934–1937, Kirchenzuchtmaßnahmen und Ausweisung 1937, Martyrium in Buchenwald 1937–1939. Aber in diesem Kontext werden auch die Brüche und Inkonsequenzen benannt, die diesen Lebensweg jedenfalls anfänglich begleiteten (z. B. die zeitweise Begeisterung für Hitler und seine Bewegung sowie die Rücknahme seiner Kritik auf Anweisung des Bischofs Oberheid) – also keine verherrlichende Heroen-Biographie. Jedoch wird der Begründungszusammenhang sehr deutlich bestimmt, der nach der ersten Phase der Unsicherheit zu der singulären Haltung Schneiders bis in die Folterzelle des Konzentrationslagers geführt hat: sein immer eindeutigeres, kompromißloseres und mutigeres Festhalten an seinen Glaubensüberzeugungen reformierter Prägung, dem ein insgesamt konservatives Gemeindeverständnis zugrunde liegt mit zwei Schwerpunkten: der Überzeugung von der Gott gesetzten Bindung an die Gemeinde und der Überzeugung von der bekenntnisgemäßen Institution der gemeindlichen Kirchenzucht und damit untrennbar verbunden sein wachsendes politisches Protestverhalten.

Daneben arbeitet A. eine Fülle wichtiger Faktoren zeitgeschichtlicher Analyse heraus: die zunächst positive Wendung Schneiders zum Nationalsozialismus nach dem Tag von Potsdam; die anfängliche Ambivalenz von Dissens und Konsens; die bis zuletzt tragfähige Solidarität der Gemeinde und ihres Presbyteriums als eine wesentliche Konstante für Schneiders kirchliche und politische Entscheidungen; aber auch die Bedeutung der skrupellosen Denunziationen durch schlichte „Volksgenossen", die die Aktivitäten von Partei und Gestapo auf den Plan rufen; die Rolle der Landlehrer und ihrer Funktion in einem von den Nationalsozialisten beschleunigten angeblichen Modernisierungsprozeß; die widerwärtige Kumpanei einer „Kirchenleitung", des Konsistoriums, mit Partei und Gestapo zur Disziplinierung des unliebsamen KZ-Häftlings Schneider; das unablässige solidarische Bemühen seiner BK-Kirchenleitung auf allen Ebenen, ihn zu retten, ohne allerdings den letzten Schritt einer für alle Pfarrer verbindlichen kirchlichen Regelung hinsichtlich des Verhaltens bei Ausweisungen zu wagen bzw. wagen zu können – A. zeigt hier die Grenzen der Bekennenden Kirche deutlich, aber ohne Häme auf; die Bedeutung eines breiten öffentlichen Solidaritätverhaltens in einem Teilbereich des Protestantismus – der kirchlich orientierten Bevölkerung, der regionalen und überregionalen BK-Institutionen, bis hin zur Berichterstattung in der ausländischen Presse – im „Dritten Reich" und die Reaktionen der ebenso verärgerten wie verunsicherten Machthaber: Bereitschaft zur Freilassung wie zum Mord.

Also ein nicht nur an Seiten reiches, inhaltsreiches, wichtiges Buch.

Wichtig auch hinsichtlich der Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Widerstandsforschung in der kirchlichen Zeitgeschichte. Diese hätte man sich etwas stringenter und präziser gewünscht: Allein die sich z. T. wiederholende Behandlung in der Einleitung und im Resümee stört. Aber für die weiterführende Forschung ergeben sich doch diskussionswerte Hinweise: zum einen, begründet in der Haltung des rheinischen neutralen bis gemäßigt deutsch-christlichen Konsistoriums, die fundierte Infragestellung der These von der Wirksamkeit volkskirchlicher Resistenz, damit verbunden die Beachtung bzw. eine Neubewertung der immer wieder marginalisierten Position der radikalen, entschiedenen bruderrätlichen Bekennenden Kirche; zum anderen die offenbar grundsätzliche Infragestellung der Unterscheidung von kirchlich-theologischem und politischem Protest, die A. mit guten, wenn auch nicht völlig überzeugenden Argumenten vorträgt.

Zu ergänzen wäre, daß zwar eine eingehende Biographie über den Bergneustädter Pfarrer Heinrich Schmitz bisher leider fehlt, es aber doch bekannt ist, daß er wie Paul Schneider im KZ war (von 1944 bis 1945 in Dachau) und nach seiner Befreiung als Pfarrer in Wesel wirkte, wo er am 30. 9. 1968 starb (zu S. 222); zu bezweifeln ist die von Wilhelm Niemöller mitgeteilte überhöhte Zahl von 124 evangelischen Pfarrern, die im KZ gewesen wären (zu S. 225); zu fragen wäre, ob die Unterzeichnung des anbiederischen und fast zu Denunziationen ermunternden Schreibens des rheinischen Konsistoriums vom 5. 6. 1939 an die NS-Gauleitung wirklich vom Konsistorialpräsidenten Dr. Koch erfolgte oder nicht vielmehr – wie auch des Briefes vom 5. 4. 1939 an die Gestapo und des Aktenvermerks vom 2. 5. 1939 – von Rö./Kolrep, wie es Wentorf mitteilt, der die Texte wörtlich zitiert (zu S. 272f.275).

Wuppertal Günther van Norden

Würth, Johannes: **Priester im Dritten Reich.** Erinnerungen eines Pfarrers. – Stein a. Rhein: Christiana-Verlag 1992. 96 S., 141 Abb., kart. DM 19,80

Der Anstoß für das Niederschreiben seiner Erinnerungen war für den 1991 verstorbenen Vf. die Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Strömungen, in denen er den Materialismus der NS-Zeit „. . . in sozialistischer Verbrämung wieder auftauchen . . ." (80) sah. Vor diesem Hintergrund erscheint die ausschnitthafte Wiedergabe von Begebenheiten aus seiner Jugend und seiner Amtszeit als Kaplan (1925–1934) sowie vor allem als Diasporapfarrer in der badischen Stadt Hornberg (1934–1949) in erster Linie als Versuch, der eigenen Zeit ein Gegenbild christlicher Pädagogik, Theologie und Alltagsbewältigung entgegenzuhalten. Mit dieser offensichtlichen Zielrichtung und den unverhohlenen Angriffen etwa auf die modernen Medien (so z. B. 7f, 14) scheint diese Schrift daher auf den ersten Blick viel an Aussagekraft über die tatsächlichen Verhältnisse in den 20er bis 40er Jahren zu verlieren. Doch die Erinnerungen gehen nicht in der Verherrlichung einer besseren Zeit und besserer Menschen auf, sondern lassen deutlich erkennen, wie sehr W.s Verhalten auch von seinem Charakter geprägt wurde, wie er in Konfliktfällen um den richtigen Weg rang, Schwächen zeigte, taktisch und menschlich manchmal unklug vorging, in Teilbereichen den Modus vivendi mit dem Regime suchte und dann doch da, wo er seinem Gewissen glaubte folgen zu müssen, bewußt Zwangsmaßnahmen von Staat und Partei herausforderte. Von dieser Blickrichtung her können seine Erinnerungen einen Beitrag dazu leisten, der komplexen Lebenswirklichkeit und der geistigen Haltung des katholischen Klerus im Dritten Reich näherzukommen.

Dagegen erscheint der Gesamtaufbau des Buches problematisch, da an den eigentlichen Text recht unverbunden „Nazi-Witze" (82f) sowie eine Fotosammlung angefügt wurden, die ganz überwiegend nicht mit dem Handlungsrahmen zusammenhängen. In Verbindung mit dem Umschlagtext wird hier die Tendenz des Verlages sichtbar, W. für das Klischee eines unbedingten klerikalen Widerstandes gegen Rassenkult, Euthanasie und Judenverfolgung zu vereinnahmen (obwohl die Memoiren dies nicht thematisieren). Diese Tendenz ist nicht geeignet, eine sachliche Diskussion um Motive und Formen kirchlicher Opposition, die zweifellos in vielen Bereichen de facto ein Bollwerk gegen die Durchsetzung des NS war, voranzubringen.

München Johannes Merz

Molette, Charles: **«En haine de l'Evangile.»** Victimes du décret de persécution nazi du 3 décembre 1943 contre l'apostolat catholique français à l'œuvre parmi les travailleurs requis en Allemagne (1943–1945). – Paris: Fayard 1993, 384 S.,

Das langjährige Mitglied des nationalen französischen Forschungszentrums für Kirchengeschichte (C.N.R.S.) und der Gründer und Präsident der Vereinigung französischer Kirchenarchivare legt hiermit ein reifes Alterswerk vor, das in mehrfacher Hinsicht beachtenswert ist, zumal es eine in der deutschen zeitgeschichtlichen Forschung bisher kaum beachtete Thematik behandelt. M. legt damit nicht nur eine Bilanz und gelungene Synthese zuvor veröffentlichter Erinnerungen von Überlebenden und abgelegen erschienenen Tagungsberichten vor, sondern hat auch selbst umfangreiche

Quellenforschungen betrieben. Er hat ein für den katholisch-kirchlichen Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Deutschland beachtenswertes Werk geschrieben.

In einer breit angelegten Einleitung arbeitet der Vf. den in den letzten Jahren erheblich angewachsenen Forschungsstand über das Katholische Apostolat (Action catholique) unter den französischen Zwangsarbeitern in Deutschland auf. Es ist auch für ihn eine Seite der Geschichte, die noch aufzuarbeiten ist und eine teilweise zusammengestellte Dokumentation, die neu zu erschließen ist. – An sich und speziell aus deutscher Sicht ist jedoch zu bedauern, daß der Vf. abgesehen von seinen literaturreichen Anmerkungen auf ein Literaturverzeichnis bzw. eine vollständige Bibliographie bewußt (17, Anm. 3) verzichtet hat, da kaum ein anderer Vf. kompetent dazu in der Lage wäre.

Die hagiographische Tiefe der Studie wird in der Einleitung dadurch eröffnet, daß M. für die rund fünfzig Fälle der systematischen und programmatischen Verfolgung gegen diese Form der lebendigen Präsenz der katholischen Kirche die altchristlichen Märtyrerkriterien überzeugend anwenden kann. Diesen theologischen Ansatz vertieft er im Kap. „Vorbemerkung", in dem er am Beispiel der vom NS-Regime verurteilten französischen Priester und Ordensfrauen den christlichen Widerstand und Christen im Widerstand aufweist. Diese Charakteristiken scheinen auf den ersten Blick nicht mit den Opfern der christlichen Arbeiterjugend (J.O.C.: Jeunesse ouvrière française, Jocisten) unter den französischen Dienstverpflichteten (S.T.O.: Service du travail obligatoire) übereinzustimmen, die „im Haß gegen das Evangelium" sterben mußten.

Im ersten Kap. (61–102) des Darstellungsteils geht M. der „religiösen Verfolgung" nach, die vom Nationalsozialismus in den eroberten Ländern planmäßig durchgeführt wurde, weil dieser sie als „Laboratorien für ein neues Europa" verstand, in dem das Christentum auszulöschen sei, wobei er keine Märtyrer schaffen, sondern die Opfer kriminalisieren und lächerlich machen wollte. Die schon bei Hitler selbst nachzuweisenden Ansätze, die „Spuren des Christentums aus dem Gedächtnis der Menschen zu tilgen", gipfelten vor der Aufteilung Frankreichs im Erlaß M. Bormanns an die Gauleiter vom 7. 6. 1941. Die Versuche, unter Monsignore Jean Rodhain eine Seelsorge unter den kriegsgefangenen Franzosen aufzubauen, wurden im Widerspruch zu den internationalen Rot-Kreuz-Bestimmungen von Anfang an behindert. Unter den zunächst knapp 1,3 Millionen französischen Kriegsgefangenen waren anfangs fast 3000 Priester. Nachdem die „Relève", der seit 1942 betriebene Austausch von Kriegsgefangenen durch freiwillige Arbeitskräfte, nicht dem vom Reich geforderten Erfolg gebracht hatte, wurde mit dem Gesetz der Vichy-Regierung vom 16. 2. 1943 ein Zwangsarbeitsdienst von zwei Jahren in Deutschland (S.T.O.) für die nach 1920 geborenen Franzosen angeordnet. Die vornehmlich mit der Deutschen Arbeitsfront geführten Verhandlungen zur Ermöglichung von weiterer Seelsorge unter den französischen Zwangsarbeitern, die M. aus französischen und internationalen Quellen erstmals genauer rekonstruiert, endeten 1943 mit der totalitär-hegemonistischen Unterdrückung des religiösen und geistlichen Lebens der Fremdarbeiter (vgl. Direktive H. Himmlers vom 30. 6. 1943, Nr. 4, 255–257).

Das zweite Kap. (103–141) erläutert, wie die im Untertitel genannte Note des Chefs des Reichssicherheitshauptamtes, Ernst Kaltenbrunner, ausgehend von einer vermeintlichen Bedrohung des nationalsozialistischen Staates jeglichen geistlichen Beistand für französische Fremdarbeiter unter Verbot und Verfolgung stellte. Neben rund 200 Priestern fielen darunter auch 600 Seminaristen und Theologiestundenten sowie die Jocisten, falls sie als solche unter den Zwangsarbeitern ausgemacht wurden. Zuvor hatten sich nämlich bei den Requirierungen vom September 1941 sowie Februar 1943 Mitglieder des Katholischen Apostolats bewußt aus religiösen und nicht aus politischen Gründen nach Deutschland gemeldet.

Das große dritte Kap. (143–226) beschreibt in chronologischer und regionaler Anordnung die Verfolgung der Mitglieder des französischen Apostolats durch die Polizeistellen in Deutschland. Zeitlich erstreckten sich die Maßnahmen von Januar 1944 bis Anfang 1945, räumlich trafen sie die Organisation der französischen Arbeiterjugend und ihrer Geistlichen vornehmlich in Thüringen, Berlin, im Kölner Raum sowie in Sachsen, Schlesien und Österreich. Dankenswerterweise hat der Vf. seine engagierte und prägnante Beschreibung der Verfolgungen mit acht Regionalkarten und einer Gesamtskizze (226) der Verfolgungsorte sowie Arbeits- und Konzentrationslager ausgestattet. Mit kurzen Auszügen aus Verhörprotokollen und Erinnerungsberichten zeichnet der Vf. nach, wie sich bei den Verfolgten das Selbstverständnis entwickelte „in Deutschland zu sein wie die französische Kirche gemäß der Enzyklika ‚Mit brennender Sorge'" (4. 3. 1937, Abbé Roger Pannier, 194). In den Augen der Gestapo war das katholische Apostolat der Franzosen eine „anti-nationalsozialistische Mission in Deutschland, gelenkt vom Papst und Pariser Kardinal Emmanuel Suhard, mit dem Hauptziel der Zerstörung des Nationalsozialismus" (223), so daß der religiös-kirchliche Grund das Hauptmotiv für die Verfolgungen und Verurteilungen wurde (232).

Der zweite Hauptteil des Buches enthält 34 Schlüsseldokumente, zu denen es zwei Inhaltsübersichten gibt (242f ohne, 379f mit S.angaben). Sie stellen nicht nur die Basisbelege der Darstellung dar (z. B. Dekret Kaltenbrunner 3. 12. 1943, Nr. 6, 260–264), sondern enthalten zahlreiche weitere Einzelangaben (z. B. Chronologie des Apostolats in Thüringen 1943/44, Nr. 28, 333–348), Situationsberichte (z. B. L'exposé Kardinal Suhard 3. 3. 1943, Nr. 15, 282–284) und nachträgliche Zeugnisse (z. B. Rapport Charles Dubost vor dem Internationalen Nürnberger Militärtribunal 31. 1. 1946, Nr. 31, 354f). Hilfreich auch auf diesen Dokumentenanhang anzuwenden ist in den allermeisten Fällen der abschließende Personenindex.

In der Zusammenfassung (227–239) verschweigt der Vf. nicht die Verstrickung bzw. Kollaboration der Vichy-Anhänger mit den Zielen der nationalsozialistischen Arbeitspolitik in Europa sowie die geistige Beziehung des traditionellen französischen Antiklerikalismus mit dem nationalsozialistischen Atheismus bzw. „Neu"-Heidentum. So sieht er die Opfer als „Märtyrer" eines Kampfes der kleinen bzw. einfachen Christen gegen den nationalsozialistischen Atheismus und läßt den Wunsch auf eine „kollektive Seligsprechung" durch die katholische Kirche anklingen.

Insgesamt gibt das Werk der deutschen Forschung weitere Impulse und Anfragen: z. B. gab es wirklich in Dessau/Magdeburg einen vormaligen Hitlerjungen, der als erster deutscher Märtyrer der J.O.C. hingerichtet wurde (102, 207f)? Wie das in vorbildlicher Weise für die Region „Köln-Rheinland" in der Stadt Köln schon geschehen ist (vgl. M. Etscheid, in: WuW 34, 1993, 42f), bedarf M.s ausgezeichnete und übergreifende Studie der Rezeption und weiteren Aufarbeitung durch die regionale und lokale Fremd- und Zwangsarbeiter-Forschung.

Münster Reimund Haas

Hofmann, Karl: **Eine katholische Generation zwischen Kirche und Welt.** Studien zur Sturmschar des Katholischen Jungmännerverbandes Deutschlands. – Augsburg: Bernd Wißner 1992. 450 S., kart. DM 89,00

Die Untersuchung erwuchs aus einer Promotion in der Kath.-Theol. Fak. Augsburg 1992 unter H. Immenkötter (Corref. W. Brandmüller). Sie geht dem geschichtlichen Phänomen der deutschen katholischen Jugendbewegung zwischen den beiden Weltkriegen nach. Hieraus nimmt sie sich speziell der Wander- und Sturmscharbewegung (1926–1938) innerhalb des Kath. Jungmännerverbandes (KJVD) an. Der KJVD war damals ein Teil des äußerst reichen und lebendigen Jugendlebens in der deutschen kath. Kirche. Die Entwicklung ging hier von der Jugendpflege über die Jugendführung (C. Mosterts) zur Jugendbewegung. Die geschichtliche Bedeutung dieser Jugend zwischen den Weltkriegen ist darin zu sehen, daß u. a. aus diesen Kreisen nach dem Zusammenbruch 1945 u. a. jene Schicht stammte, die die Bundesrepublik Deutschland initiierte und mittrug (so aus der Württembergischen Sturmschar der Werkzeugmacher und spätere Finanzminister von Baden-Württemberg, Rob. Gleichauf, S. 353).

Die „Sturmschar" war ein Teil der katholischen Jugendbewegung in den zwanziger und dreißiger Jahren. Diese katholische Jugendbewegung wollte ja nach dem Zusammenbruch aus dem katholischen Glauben und in steter Berührung mit dem Leben ihrer Zeit das Reich bauen. Jugend zwischen Kirche (nicht in kritischer Gegeninstanz!) und Welt. Idealistisch ziert das Symbol jener empfänglichen jungen Menschen, der Bamberger Reiter, den Umschlag.

Vf. charakterisiert – beim Leser heute einen Blick auf die „katholische" Jugend der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bis auf unsere Tage unwillkürlich anregend – die damalige Jugend so: ihre „eigenartig prägende, heute nicht mehr nachzuvollziehende Gemeinschaftserfahrung bei gleichzeitiger stärkster Einforderung persönlicher Entscheidungsfähigkeit, die Selbstverständlichkeit, mit der ein gewisser Größenwahnsinn mit betonter Nüchternheit einherging, die vernünftigerweise nicht mehr erklärbare Ausstrahlungs- und Prägekraft von *Führern*, auch bei jungen Männern ohne *Identitätsschwäche*, ... die gemeinsame Gewissensüberzeugung, zum Martyrium für die Kirche bereit sein zu müssen, ein Angebot, das diese befremdet von sich wies, der eigenartige Eindruck, daß die Sturmschar den Nationalsozialismus bereits hinter sich hatte, bevor er überhaupt zur Herrschaft gekommen war" (17f).

An seinen Forschungsgegenstand, das Phänomen der Sturmscharen im KJVD, geht Vf. mit dem „Grundgedanken" als „Arbeitsansatz" heran, wonach „letztlich alles geschichtlich Neue als Ausdruck einer gewissen schöpferischen Kraft zu deuten sei. Diese Kraft enthält gleichsam den *möglichen* Sinnzusammenhang jeder Zeit. So gesehen steht alles Fühlen, Denken und Handeln in Beziehung zu einem *Bereich des Möglichen*. Dieses *Mögliche* ist weder mit irgendeinem ewigen *Sein* gleichzusetzen noch Teil der geschichtlichen Erfahrung. Es steht zwischen beidem, stellt zwischen beidem die Beziehung her und ist so die Bedingung dafür, daß beide Pole zur inneren Einheit gelangen können" (25).

Die Studien gliedern sich in vier Teile. Teil I analysiert den Weg der führenden jungen Generation im KJVD auf Reichsebene von 1919 bis 1938. Hier war vorausgegangen „die unerwartete Vorgeschichte (1896 bis 1920)", charakterisiert durch das Modell der Jugendpflege. Dann brach nach dem Ersten Weltkrieg eine Wendung von einer Seite durch, von der man es nicht erwartet hatte, von der Jugend selbst (Constantin Noppel SJ, S. 31). Die Jugendseelsorge wurde nun als Jugendführung (Carl Mosterts) verstanden. Vf. zeichnet dazu drei Perioden: 1919 bis 1926 Katholische Jungmännerbewegung, 1926 bis 1932 die Wander- und Sturmscharbewegung bis zu deren erstem Reichstreffen 1932 in Koblenz (2700 Sturmschärler und ca. 100 Geistliche), 1932 bis 1938 (dem Jahr des staatlichen Verbotes) „Von der

Schar zur Gemeinschaft St. Michael". Den I. Teil schließt er ab mit einer Reflexion „Jugendführung" und Sturmscharbewegung.

Im II. Teil behandelt Vf. die Sturmschar speziell im Erzbistum Paderborn zur Zeit des EB Caspar Klein und im III. Teil die des Bistums Rottenburg (Bischof J. B. Sproll). Die Behandlung gerade dieser Diözesangruppen hält Vf. nicht bloß wegen der guten Quellenlage, sondern u. a. für notwendig, „um am Beispiel regionaler Entwicklungen zu zeigen, inwiefern die Grundlinien in der Verflochtenheit zufälliger Personal- und Machtstrukturen tatsächlich zum Tragen kamen" (216). Teil IV gibt „abschließende Reflexionen" über „eine katholische Generation zwischen Kirche und Welt". Hier kommt er auf seine „eigene Arbeitshypothese" zurück, „daß alle geschichtliche Erfahrung als Ausdruck eines objektiv Möglichen zu deuten sei und dieses sich nur in einer Zusammenschau von Sinnerleben, Bewußtsein und geschichtlichem Handeln erfassen lasse" (399).

Die Untersuchung über mehr als 400 S., reich dokumentiert aufgrund der Literatur (425–439), aber auch durch Befragungen heute noch Lebender, die einst jene Zeit als junge Menschen mit heißem Herzen erfahren hatten, behält gewiß dokumentarischen und bleibenden Wert. Die äußerste Dichte der Dokumentation erschwert freilich auch die Lektüre und läßt den roten Faden nur mühsam finden, nicht klarer durch das, was Vf. als seine Arbeitshypothese bezeichnet, „eine Vielfalt von Ausdrucksformen, Jugendseelsorgemodellen, Sinnstrukturen, Repräsentanten, Perioden und Phasen" untersuchend (399).

Gestraffter, weniger wortreich, nachdrücklicher die Grundlinie des geschichtlichen Phänomens der Sturmschar im Horizont der Kath. Jugendbewegung durchgezogen, hätte dem Buch gewiß noch mehr Leser zuführen können, die es verdient.

Freiburg i.Br./Bonn Adolf Kolping

Schüssler Fiorenza, Francis: **Fundamentale Theologie.** Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren. Gekürzte Ausgabe von Foundational Theology. Jesus and the Church. Aus dem Amerikanischen von Franz-Rudolf Hartwich. – Mainz: Matthias-Grünewald 1992. 316 S. (Welt der Theologie), geb. DM 48,00

Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von „Foundational Theology. Jesus and the Church" (New York: Crossroad 1984; vgl. meine Ausführliche Besprechung: ThRv 81, 1985, 309–313), mit Ausnahme von „Part III: The Mission of the Church". Anstelle des Sachregisters im Original wird ein „Personenregister" und ein „Verzeichnis der Bibelstellen (einschließlich des zeitgenössischen jüdischen und frühchristlichen Schrifttums)" geboten (305–316).

Im allgemeinen genau dem Originaltext folgend, zeugt die Übertragung gelegentlich doch von dem Versuch, andere Akzente einzubringen, als im Original intendiert waren, so z. B. schon im neuen Untertitel und in der durchgängigen Übersetzung von „foundation of the Church" durch „Ursprung der Kirche". Schade, daß der Vf. acht Jahre nach Erscheinen seines Buchs keine Gelegenheit fand, wenigstens anmerkungsweise auf wichtige Neuerscheinungen bzw. damals von ihm noch nicht Wahrgenommenes hinzudeuten.

Freiburg Hansjürgen Verweyen

Bayer, Oswald: **Theologie.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. 547 S. (Handbuch Systematischer Theologie, hg. von C. H. Ratschow, Bd 1), kart. DM 128,00

Daß Theologie nicht lediglich Lehre von Gott im allgemeinen, sondern konkrete Wahrnehmung des in der Kraft des Gesetzes den Sünder richtenden und im Geiste des Evangeliums Jesu Christi auf unvergleichliche, jedem generalisierenden Zugriff entzogene Weise errettenden Gottes ist bzw. zu sein hat, wurde von Luther dem Bewußtsein des Glaubens stets in der nötigen Deutlichkeit eingeschärft. ‚Deus iustificans et homo peccator' lautet daher die ebenso bündige wie differenzierte Antwort des Reformators auf die von der wissenschaftstheoretischen Tradition vorgegebene Frage nach dem subjectum theologiae, das die Theologizität der Theologie ausmacht (vgl. 36ff; 408ff). O. Bayer weiß sich diesem Verständnis von Theologie, welches den entscheidenden theologischen Gegenstand in dem sündigenden Menschen und dem rechtfertigenden Gott sieht, elementar verbunden und verpflichtet. Das bestätigt seine umfangs- und inhaltsreiche Arbeit, mit der die Trias der Prolegomenabände des von C. H. Ratschow herausgegebenen Handbuchs Systematischer Theologie eröffnet wird, von der ersten bis zur letzten Seite. Ein entscheidendes Indiz hierfür ist nicht zuletzt in der Tatsache zu finden, daß B. die den Prolegomena der Dogmatik aufgegebene Lehre von der Theologie, in welcher diese ihr Selbstverständnis klärt, um zu einem entsprechenden Bewußtsein ihrer selbst zu gelangen, nie in der bloßen Formalität methodologischer, wissenschaftstheoretischer und hermeneutischer Erwägungen aufgehen läßt. Vielmehr stellt es ein durchgängiges Charakteristikum der Entwicklung seines Theologiebegriffs dar, „sowohl das materialdogmatische Implikat im Formalen aufzuweisen wie die konstitutive Bedeutung des Formalen für die Erfassung der materialdogmatischen Sachverhalte deutlich zu machen" (15).

Nach einer kurzen Skizze der Hauptmomente der Geschichte des Theologieverständnisses (20–32), die erhellende und für die Gesamtkonzeption grundlegende Hinweise zum Verhältnis von monastischer und scholastischer Theologie enthält, expliziert B. der Gesamtanlage des Handbuches entsprechend das Theologieverständnis der Reformatoren Luther (35–126), Melanchthon (127–155) und Calvin (156–182), um dieses sodann mit dem gewichtiger Autoren des deutschsprachigen Protestantismus unseres Jh.s, nämlich Tillich (185–280), Elert (281–309) und Karl Barth (310–388), kritisch zu vergleichen.

Da der reiche Gehalt dieser z.T. zu Einzelmonographien angewachsenen Studien, in denen das Ergebnis „eines zehnjährigen Prozesses des Experimentierens in Forschung und Lehre" (16) seinen Niederschlag gefunden hat, im gegebenen Zusammenhang auch nicht andeutungsweise entfaltet werden kann, begnüge ich mich mit der Feststellung, daß es namentlich die drei Regeln der *oratio*, *meditatio* und *tentatio* sind, mit welchen Luther sein Verständnis der Theologie als einer *sapientia experimentalis* in Verbindung bringt und in deren Zusammenhang die lutherische Dialektik von Gesetz und Evangelium ihre eigentümliche Bedeutung für den Theologiebegriff gewinnt, die B. für die Gegenwart und die gegenwärtigen Weisen, Theologie zu treiben, neu fruchtbar machen möchte. Er erstrebt dies nicht nur in der besagten, an Tillich, Elert und Barth durchgeführten exemplarischen Auseinandersetzung mit dem Theologieverständnis des 20. Jh.s, sondern in bewußt in Kauf genommenem Konflikt mit dem neuzeitlichen Theologiebegriff überhaupt. (Vgl. dazu: O. Bayer, Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt, Tübingen 1992. Ferner: ders., Zeitgenosse im Widerspruch, Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer, München 1988; Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie, Tübingen 1991; Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1994.)

„Im konfliktreichen Bezug auf die neuzeitlichen Fragestellungen das reformatorische Theologieverständnis, vor allem das Luthers, aufzunehmen und zu bejahen" (393), lautet entsprechend der programmatische Grundsatz des dritten und letzten Teiles der Arbeit (391–531), in welchem die Hauptprobleme der Prolegomena im Sinne einer eigenen konstruktiven Gesamtkonzeption, „die in sich geschlossen ist und für sich gelesen werden kann" (17), zur Darstellung gebracht werden. Kennzeichnend ist dabei vor allem die dezidierte Abgrenzung gegen die modernen Formen der Ethisierung (Kant), Theoretisierung (Hegel) und Existentialisierung (Schleiermacher, Bultmann, Jonas) der Theologie auf der Basis eines konstitutiv auf das *verbum externum* in seiner Leiblichkeit und auf die Korrelation von *promissio* und *fides* hin angelegten sowie im gottesdienstlichen Kommunikationszusammenhang zu verortenden Theologieverständnisses. Indem B. Theologie in diesem Sinne als Sprachwissenschaft zu betreiben gedenkt, näherhin als eine Formenlehre, welche den Sinn theologisch-wissenschaftlicher Sätze wesentlich aus dem Zusammenhang performativer Sprachhandlungen zu begreifen sucht, bestätigt er erneut und in präzisierender Weise die Antwort, die er 1973 in seiner gleichnamigen Schrift auf die Frage: „Was ist das: Theologie?" gegeben hat. Sie lautet kurz und mit B.s eigenen Worten gesagt: „Theologie kommt vom Gottesdienst her und geht auf ihn hin." (18; bei B. gesperrt.) Sie ist in dem „in der Wissenschaftsgeschichte vorherrschende(n) Zweierschema der Zuordnung von Theorie und Praxis" (18) nicht zu fassen, sondern auf ein Erkennen und Handeln, Wissen und Tun relativierendes Drittes hin angelegt, nämlich auf die *fides*, welche nichts anderes ist als ein vertrauendes Sich-Verlassen auf das leibliche Wort Gottes, von welchem der Glaube bestimmt ist, auf daß ihm das Heil Jesu Christi in der Kraft des göttlichen Geistes zu eigen werde. Indem er sie mitsamt dem Glauben, welchem sie zu dienen hat, an das *verbum externum* bindet, welches dem Menschen ein Wort verkündet, das er sich nicht selbst zu sagen vermag und welches aus dem Weltzusammenhang weder abzurufen noch zu vernehmen ist, unterscheidet B. die Theologie dezidiert von allen wissenschaftlichen Weisen begrifflich-integrativer Totalvermittlung und weist sie so in die zwar konfliktträchtige, aber nicht minder heilsame Kunst der – im Sinne eines Zusammenhangs nicht synthetisierbarer Differenz aufzufassenden – Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ein, an deren rechter Wahrnehmung nach Luther der Theologe sich als Theologe zu bewähren hat.

Augsburg Gunther Wenz

Franke, Thomas: **Leben aus Gottes Fülle.** Zur trinitarischen Reich-Gottes-Theologie Herman Schells. – Würzburg: Echter 1990. 294 S. (Studien zur Kirchengeschichte der Neuesten Zeit, 3), kart DM 39,00

Nach den Arbeiten von H. Rezac (1971) und P.-H. Schenk (1973) legt Th. Franke eine dritte Diss. zur Trinitätslehre von Herman Schell vor. Er geht aber nicht von dessen Unterscheidung zwischen negativer (Gottes Sein als absolutes Wesen und höchste Ursache) und positiver Aseität (Gottes Sein als absolutes Aus- und Durch-sich-selber-Sein) aus; und er will Schell auch nicht als bloßen Vorläufer des Rahnerschen Axioms über die Untrennbarkeit von immanenter und ökonomischer Trinität oder als Bahnbrecher der Immanenzapologetik schildern. Vielmehr legt er seiner Studie die Beobachtung zugrunde, daß Schell im Unterschied zur Mehrzahl der zeitgenössischen Theologen den Reich-Gottes-Begriff keineswegs meidet oder gar als Erbe der Aufklärung (als der Übernatürlichkeit der Offenbarung widersprechend) abweist, sondern besonders dann verwendet, wenn er von der Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes spricht.

Der Reich-Gottes-Begriff ist nicht die zentrale Leitidee der Schellschen Dogmatik. Aber Vf. kann zeigen, daß Schell die neuscholastische Parataxe von Übernatur und Natur, von Offenbarung und Vernunft, von Gnade und Freiheit durch einen Reich-Gottes-Begriff überwindet, der induktiv aus der Hl. Schrift erhoben wird. In der Tatsache, daß Israel insgesamt und jedes einzelne Glied des Volkes nur im Einhalten der Gebote, nur in der Realisierung der Solidarität mit dem Nächsten, Empfänger der Gnade (des Bundes mit Jahwe) sein kann, erkennt Schell die Grundlage der Gottesreich-Verkündigung Jesu. Denn das Gottesreich als das Geschenk der Communio zwischen Gott und Mensch (als Vollendung des Bundes) wird nur da Realität, wo sein Empfänger auch Vollzieher dieser Communio wird: „Die Basileia wird als die Gabe des Dreieinigen zugleich eine Aufgabe für die Menschheit." (74).

Obwohl Schell nicht immer klar zwischen Reich Gottes und Kirche unterscheidet (193.208), weisen seine Ausführungen weit voraus auf die Formulierungen der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanum, in denen die Kirche als Mittel und Werkzeug zur Realisierung des Reiches Gottes beschrieben wird. Wo immer jemand die durch Christus im Heiligen Geist vermittelte Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes annimmt, da ist er auch Mittel und Werkzeug zur Ausbreitung der Basileia.

Weil Schell die sichtbare Kirche nicht mit dem Reich Gottes identifiziert (200), sondern die Basileia als Geschehen beschreibt, verweist Vf. mit guten Gründen auf erstaunliche Ähnlichkeiten zwischen Schell und Pannenberg (116). Die Geschichte ist auch im Denken des Würzburgers nicht der Graben zwischen dem absoluten Gott und dem kontingenten Geschöpf, sondern im Gegenteil die Vermittlung von Gott und Mensch: Die Basileia ist Gottes Gegenwart, wenn sie vom Menschen als Zukunft ergriffen bzw. mitvollzogen wird. Was Schell die „Einwohnung" Gottes im Geschöpf nennt, ist kein Zustand, sondern ein Geschehen, das den Empfänger zum Geber dessen macht, was er empfängt.

Vf. beweist zugleich analytisches Geschick und synthetische Kraft, indem er darlegt, wie Schell seine Schöpfungslehre und Anthropologie, seine Christologie und Soteriologie, seine Ekklesiologie und Eschatologie in das Geschehen der Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes und das Geschehen der Annahme dieser Selbstmitteilung (Reich Gottes) „einzeichnet". Schell versteht Schöpfung als Entwicklung (vgl. Th. Schneider, Teleologie als theologische Kategorie bei H. Schell), Gottebenbildlichkeit als Prozeß der Personalisierung, die Inkarnation als Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes an einen geschichtlich sich entfaltenden Menschen (vgl. seine Ausführungen zur Entwicklung des Wissens Jesu), und Erlösung als Befreiung des Sünders zum Sohn (zum Für-Sein für die anderen). Auch wo der Würzburger Einzelfragen der Ekklesiologie wie die nach der Gründung der Kirche oder den Ämtern beantwortet, geht er aus von dem besagten Zusammenhang zwischen Trinität, Reich Gottes und Kirche. Durch den Reich-Gottes-Begriff unterstreicht Schell immer wieder, „daß die diesseitige und jenseitige Welt nicht unvermittelt neben- oder, zeitlich gedacht, hintereinander stehen, sondern vielmehr aufeinander bezogen sind" (234).

Das Ziel der Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes liegt für Schell nicht im Ereignis von Kreuz und Auferstehung als solchem, sondern darin, daß die Empfänger der gekreuzigten Liebe zu deren Gebern werden. Der trinitarische Erlösergott bindet seine Selbstmitteilung an den Mitvollzug derer, denen er sich schenkt. Wer das Geschenk des Reiches Gottes annimmt, muß aus der Zukunft leben, die Christus eröffnet hat, muß also selbst vollziehen, was er empfängt. So ist die Liebe zum Nächsten der konkrete Modus der Annahme des Erlösers. Die Kirche insgesamt und jeder einzelne in ihr ist mit, durch und in Christus Mittel und Werkzeug zur Realisierung des Reiches Gottes.

Weil Schell die innertrinitarische Identität von Fürsichsein und Füreinandersein als die Quelle kennzeichnet, aus der menschliches Leben gelingt, hat Vf. seiner Arbeit „zur trinitarischen Reich-Gottes-Theologie Herman Schells" den Titel „Leben aus Gottes Fülle" gegeben. Wie das Fürsichsein Gottes ausschließlich im Füreinandersein der drei wesentlich relativen Personen besteht, so ist das Fürsichsein des menschgewordenen Logos Dasein-für-andere, so bedeutet die Annahme dieser Selbstverschenkung durch die Sünder nicht nur Befreiung von der Schuld, sondern auch Verwandlung der Empfänger in Subjekte der Basileia.

Vf. hat der bisherigen Schell-Forschung nicht nur eine weitere Werksanalyse hinzugefügt, sondern überzeugend nachgewiesen, daß Schells Originalität in der geschichtlichen Vermittlung von Trinität und Reich Gottes liegt. Der vorzüglich ausgestattete kritische Apparat dokumentiert eine umfassende Kenntnis der Primär- und Sekundärliteratur und stellt immer wieder Bezüge zur Theologie der Gegenwart her. Allerdings wirkt die abschließende Charakterisierung Schells als eines Vorläufers des Vatikanum II ein wenig überzogen und künstlich. Der an Schell gerichtete Vorwurf, terminologisch zu wenig zwischen Reich Gottes und Kirche zu differenzieren, ist gewiß berechtigt; aber mir scheint auf Grund der Konzilsakten fraglich, ob ein ähnlicher Vorwurf auch das Konzil trifft.

Obwohl K. Wittstadt in einem Vorwort die Aufnahme der Arbeit in die von ihm edierten „Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit" mit der Verwandtschaft zwischen Kirchen- und Theologiegeschichte rechtfertigt, ist die besprochene Diss. klar als systematische Arbeit zu kennzeichnen. Es geht Vf. im Unterschied z. B. zu den Arbeiten von V. Berning, G. Bleikert oder R. Kamitz nicht um die kirchen-, philosophie- oder theologiegeschichtliche Darstellung Schells, sondern um die innere Einheit seines Denkens.

Diese Einheit überzeugend aufgewiesen, dargestellt und in ein Gespräch mit der gegenwärtigen Theologie gebracht zu haben, ist das Verdienst der insgesamt hervorragend gelungenen Studie F.s.

Bonn Karl-Heinz Menke

Ecclesia Lacensis. Beiträge aus Anlaß der Wiederbesiedlung der Abtei Maria Laach durch Benediktiner aus Beuron vor 100 Jahren am 25. November 1892 und der Gründung des Klosters durch Pfalzgraf Heinrich II. von Laach vor 900 Jahren 1093. Hg. v. Emmanuel von Severus, Benediktiner von Maria Laach. – Münster: Aschendorff 1993. X, 611 und 61 Abb. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Suppl. 6), Ln. DM 150,00

Eine sachgerechte Besprechung der insgesamt 34 sehr unterschiedlichen Beiträge (vgl. ThRv 89, 1993, 515) dieser Festschrift anläßlich des Doppeljubiläums von Maria Laach (1093 Gründung, 1892 Wiederbesiedlung durch die Benediktiner), die ein eindrucksvolles Bild dieser Abtei in Geschichte und Gegenwart bieten, ist kaum möglich. Das Werk stellt jedenfalls einen bedeutenden Beitrag zur Kloster-, Kirchen- und damit auch Kulturgeschichte einer Region dar, welche durch die Mönche von Maria Laach mitgeprägt worden ist.

Die Beiträge sind drei Kapiteln zugeordnet. Das erste bietet das „Erbe der Vergangenheit" bis zur Wiederbesiedlung der Abtei; das zweite steht unter dem Titel „Aus der Chronik der Hundert Jahre" und erinnert damit die jüngste und besonders fruchtbare Phase; das dritte lautet „Die Gegenwart bestehen – die Zukunft gewinnen", worin die Ausstrahlungskraft des Klosters auch zum Ende des 20. Jh. überzeugend belegt wird.

Daß angesichts der Bedeutung der Abtei für die Liturgische Bewegung wie die liturgische Erneuerung Beiträge zur Liturgie eine besondere Rolle in diesem Werk spielen, versteht sich von selbst. Allerdings verwundert, daß das Archiv für Liturgiewissenschaft und die Liturgiewissenschaftlichen Quellen und Forschungen – beides bis heute hervorragende und unverzichtbare Publikationen nicht nur für die Liturgiewissenschaft – faktisch keine Rolle in diesem Band spielen. Ein eigener Artikel über die liturgiewissenschaftlichen Arbeiten aus Maria Laach hätte sicher nicht nur der Rez. dem Werk gewünscht. Was der Bischof von Trier, Hermann Josef Spital, von der Abtei wünscht, daß sie „die theologische Durchdringung des Gottesdienstes als vornehmste Aufgabe ansehen" möge (553), hat nicht zuletzt zur Bedeutung von Maria Laach in den letzten hundert Jahren beigetragen. Im folgenden soll auf einige die Liturgie betreffende Aufsätze hingewiesen werden:

Angelus Häussling (Die Gabendarbringung, 272–302) versucht am Beispiel eines liturgischen Elements den Paradigmenwechsel in der Liturgie aufzuzeigen und wählt dafür den Untertitel: Laacher Liturgiegeschichte im Wandel der Beziehung: Liturgischer Ritus und soziologischer Paradigmenwechsel. Es geht ihm dabei um eine Einbindung der Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte, und darüber hinaus wohl auch der Mentalitäts- und Sozialgeschichte in die Liturgiegeschichtsforschung. Damit wird eine Liturgiegeschichte, die als reine Textgeschichte betrieben wird, überwunden – eine Forderung, die vor allem von Arnold Angenendt in den letzten Jahren immer wieder erhoben wird. Die unterschiedliche Deutung und Ausführung der Gabenbereitung, die zunächst Opfergang ist, von reiner Klerikerliturgie zur tätigen Teilnahme der Gläubigen, der Weg von der Anbetung zur Mitfeier, zeigt, daß sich in der Liturgie „gesellschaftliche Verhältnisse innerhalb der Feiergemeinde" (298) widerspiegeln. Liturgische Feier soll den Glauben der Mitfeiernden fördern, so „daß es dem Christen wenige Jahre vor der Wende ins

dritte nachchristliche Jahrtausend leichter wird, inmitten einer atheistischen Umwelt an Gott und seinen Christus zu glauben und Gottes befreiende Heilstat zu feiern" (301).

Martin Klöckner (Die Auswirkungen des ‚Baumstarkschen Gesetzes' auf die Liturgiereform des II. Vaticanum, dargestellt anhand des Triduum Paschale, 371–402) befaßt sich mit dem Axiom der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit und überprüft dies an der nachkonziliaren Osterliturgie, die vielfach an Elementen der ersten Jh.e festgehalten hat. Dieses Axiom ist allerdings wohl nicht als Gesetz in engerem Sinne zu verstehen, sondern eher als Gesetzmäßigkeit oder geschichtliche Tendenz.

Judith Frei (‚Corpus Ambrosiano-Liturgicum . . . mit Hilfe des Scriptoriums der Benediktinerinnenabtei Varensell untersucht und hg. von Odilo Heiming': Ein Rückblick, 316–346) führt in ein Stück Laacher Abteigeschichte am Beispiel des Lebens und Werkes von Odilo Heiming ein, die zugleich einen wichtigen Abschnitt der Geschichte der Liturgiewissenschaft darstellt.

Hans Bernhard Meyer (Liturgietheologische Überlegungen zur Inkulturation – ein Versuch, 516–528) befaßt sich zwar nicht direkt mit einem die Abtei betreffenden Thema. Doch können die Bemühungen Laachs um eine Erneuerung der Liturgie durchaus als eine (unter diesem Begriff allerdings seinerzeit nicht verstandene) Bemühung um Inkulturation betrachtet werden. Vf. kannte selbstverständlich noch nicht die am 25. Januar 1994 veröffentlichte IV. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die Liturgie (Nr. 37–40) unter dem Titel „Römische Liturgie und Inkulturation" der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, die in Nr. 8 die Notwendigkeit einer Inkulturation für „Länder mit mehr oder weniger christlicher Tradition" abweist und meint, hier gehe es „vielmehr darum, Nachdruck auf die liturgische Bildung zu legen".

Hingewiesen werden muß noch auf einen Beitrag von Emmanuel von Severus (Schatten der Welt- und Kirchenpolitik. Aus den Erinnerungen des Abtes Ildefons Herwegen, 403–435), der deshalb bedeutsam ist, weil er offen über das Verhältnis einer führenden Persönlichkeit der Liturgischen Bewegung zum Nationalsozialismus informiert. Herwegen hatte wie ein Teil der Kommunität anfangs große Hoffnungen auf den Nationalsozialismus gesetzt, allerdings schon 1934 davon Abstand genommen. Immerhin ist dies ein Hinweis darauf, das Verhältnis von Liturgischer und Völkischer Bewegung zukünftig näher zu untersuchen. So verweist Balthasar Fischer in seinem Beitrag (Bistumspriester – Hörer der Laacher Benediktinischen Akademie 1939/40, 303–315) auf den Liturgiehistoriker Anton Baumstark, der von 1930–1935 an der Univ. Münster lehrte; dieser habe das Parteiabzeichen am Revers getragen und „seine geistlichen Schüler im Gotteshaus mit dem deutschen Gruß begrüßt" (311). Offensichtlich wurde er wegen seiner Nähe zur NS-Ideologie durch Odo Casel von der weiteren Mitarbeit am Jahrbuch für Liturgiewissenschaft ausgeschlossen. Es stünde der Liturgiewissenschaft sicher gut an, auch diesen Teil ihrer Geschichte aufzuarbeiten.

Es gibt selbstverständlich noch weitere Aufsätze, die sich mit liturgischen Fragen befassen. Leider werden diese wie auch die anderen Beiträge durch kein Register erschlossen. Das wiegt um so schwerer, als in dem Werk eine Fülle biographischer Notizen enthalten sind, die gerade für die Aufarbeitung der Geschichte der Liturgischen Bewegung von Bedeutung sind. Es erstaunt auch, daß in einem Buch einer so renommierten Reihe viele Druckfehler, falsche Verweise und ein uneinheitliches Anmerkungssystem zu finden sind.

Münster Klemens Richter

Berger, Teresa: **Liturgie und Frauenseele.** Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 193 S. (Praktische Theologie heute 10), DM 39,80

Der Titel der 1991 an der Kath.-Theol. Fakultät Münster eingereichten Habil.-Schrift ist eine Anspielung an das gleichnamige Buch von Athanasius Wintersieg (1925), das für die Frauenfrage innerhalb der Liturgischen Bewegung programmatischen Charakter hatte. Die Beziehung von Liturgie und „Frauenseele" hat eine klischeehafte und eine existentielle Seite. Offensichtlich haben Frauen eine größere Affinität zu liturgischem Handeln, was sich heute in den immer häufiger außerhalb der Großkirchen gefeierten Frauenliturgien zeigt. Weibliche Gestaltungskompetenz wurde und wird in der hierarchisch strukturierten, von Männern dominierten Kirche kaum wahrgenommen, geschweige denn adäquat eingesetzt. Dies gilt insbesondere für den Untersuchungszeitraum der vorliegenden Studie, die Zeit zwischen 1918 und 1941. Der „Frauenseele" wird überwiegend eine rein passive, rezeptive Qualität zugestanden, was nicht zuletzt auf das Nachwirken traditioneller Unkenntnis des Befruchtungsvorgangs zurückzuführen ist. Die Vorstellung der Polarität aktiv-zeugender Männlichkeit und passiv-empfangender Weiblichkeit führt in Verbindung mit den biblischen Aussagen über die Unterordnung der Frau unter den Mann (Eph 5,21ff), die auf das Verhältnis Christi zur Ekklesia bezogen werden, zu der Annahme, Christusrepräsentanz sei ausschließlich durch den Mann möglich. Um zu begründen, daß dies keine Herabminderung der Frau bedeute, wurde und wird (im Anschluß an Papst Innozenz III.) darauf hingewiesen, daß auch Maria (und die Engel) das priesterliche Amt nicht verliehen bekommen hätten (z. B. P. Parsch, S. 79). Der Umkehrschluß – die Möglichkeit der Ekklesia-Repräsentanz allein durch die Frau – wird freilich nicht gezogen. Die beiden auf der Bildebene konkurrierenden Bilder der Kirche als Leib bzw. Braut Christi werden in jedem Fall zuungunsten einer aktiven Rolle der Frau ausgelegt.

Das Anliegen der Arbeit besteht „im Sinne einer Grundlegung" in der „Aufarbeitung der liturgiewissenschaftlichen Rezeption der und Reflexion über Frauenfragen in der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich" (S. 9). Während die Thematik in der zeitgenössischen liturgiewissenschaftlichen Literatur durchaus präsent war, schweigt sich die umfangreiche Sekundärliteratur über die Liturgische Bewegung weitgehend darüber aus, als hätten Frauen in der Liturgischen Bewegung keine oder nur eine marginale Rolle gespielt. Schon dieses erstaunliche Faktum unterstreicht die Notwendigkeit der vorliegenden Untersuchung. Aus der Gegebenheit, angesichts fehlender Vorstudien eine erste Grundlegung bieten zu müssen, ergibt sich die Notwendigkeit der Beschränkung. Die Arbeit erhebt nicht den Anspruch, das Thema erschöpfend behandeln zu wollen. Es kann hier nur um eine exemplarische Aufarbeitung gehen, die allerdings wichtige methodische Ansätze für weitere Forschung bietet, die die Vf.in für sich in Aussicht stellt (S. 24). Hervorzuheben ist der Versuch, die kirchliche Frauenbewegung im gesellschaftlichen Kontext zu orten. Das Verhältnis der katholischen zur „säkularen" Frauenbewegung ist durch Gemeinsamkeit und Gegensatz gleichermaßen geprägt. Die wichtigen Ausführungen über den frauengeschichtlichen Kontext (S. 26–31) sind als Exkurs dem Einleitungskapitel (S. 9–26) angefügt. Der Hauptteil der Arbeit besteht aus drei Kap.n, die Schneisen in das weite Untersuchungsgebiet legen: Die Liturgie als „gebetetes Frauenideal" (Kap. II, S. 32–72). Hier werden die frauenspezifischen Aspekte der Ekklesiologie der Liturgischen Bewegung erörtert. Die unverhohlene Sexualsymbolik erstaunt (ein Vergleich mit dem der Beuroner Schule nahestehenden Jugendstil und dem Art Deco legt sich nahe). Dabei bleibt das Frauenbild der Zeit der Liturgischen Bewegung weitgehend dem Traditionellen verhaftet und bietet nur an den Rändern Identifikationsansätze wider den Zeitgeist nationalsozialistischer Ideologie. Der bis heute vieldiskutierten Frage nach dem Priesteramt der Frauen ist ein weiteres Kap. über die „Frau am Altar" (Kap. III, S. 73–93) gewidmet. Die Frage wird aus dem Zeitkontext der modernen Emanzipationsbewegung der Frauen gestellt, dann aber – von Frauen wie Männern – durchwegs im Sinne des passiv-aktiv-Schemas konventionell beantwortet. Lehnt man die Priesterweihe für Frauen zwar durchwegs ab, so bemüht man sich doch um eine positive Formulierung eines auf dem sacerdotium commune gründenden Priestertums der Frau als dem der „dienenden Liebe" und der Opferbereitschaft.

Einem Frauendiakonat – freilich in deutlicher Absetzung vom männlichen – war die Liturgische Bewegung durchaus zugeneigt. Daß dieser aber mehr im Sinn eines karitativen Apostolats und kaum mit liturgischen Funktionen gedacht wurde, beweist die gleichzeitige Zurückhaltung gegenüber dem Lektorendienst und die Ablehnung des Ministrantendienstes durch Frauen. Diese sind also in erster Linie „Priesterinnen des Hauses", deren Aufgaben in kultischen Kategorien beschrieben werden, während sie vom priesterlichen Dienst in der Liturgie ausgeschlossen bleiben. Das vierte Kap. „Frauenkreise in der Liturgischen Bewegung" (S. 94–136) zielt die gottesdienstliche Lebenswirklichkeit der Frauen in der Liturgischen Bewegung an, ohne die Frage an sich schon zu beantworten. Doch werden die Bereiche, in denen sich liturgisches Leben der Frauen ereignete, präsentiert: die liturgisch geprägte Jugendbewegung, die pfarrgemeindliche Basis der Liturgischen Bewegung, die Frauenklöster und die berufstätige Frau. Letztere wird in ihrem Problem wahrgenommen, im modernen Berufsleben nicht zur Verwirklichung ihrer weiblichen Anlagen gelangen zu können. Durch Eingliederung der Frauen in das liturgische Leben der Kirche (so Edith Stein) suchte man, dem Problem Abhilfe zu verschaffen.

Die Ausführungen skizzieren knapp, aber eindrücklich die Lebensbereiche, in denen Frauen auf ganz unterschiedliche Weise mit dem Gottesdienst in Berührung kamen. Das Kap. schließt mit einem Abschnitt, der Äußerungen von Autorinnen und Autoren der Liturgischen Bewegung zur zeitgenössischen Frauenbewegung behandelt. Eine eigentliche Dialogbereitschaft bestand nicht, wobei die Frauenbewegung kaum zu ignorieren war. Insbesondere wurden die Egalitätstheorien der Frauenbewegung abgelehnt, die nach Meinung der kirchlichen Autorinnen und Autoren unweigerlich zum Verlust des Weiblichen führten. Doch wurden – etwa von Wintersieg – die Bemühungen um die Anerkennung der Gleichwertigkeit der Frau durchaus gewürdigt. Für Romano Guardini besteht der positive Ertrag der Frauenbewegung darin, daß die Frau den Mut habe, ganz und gar Frau zu sein. Das bestehende System von Kompetenzzuweisung und Machtverteilung wurde also nicht hinterfragt. Das fünfte und letzte Kap. „Ausblick: Die Liturgische Bewegung im Schnittpunkt von Liturgiewissenschaft und Frauenforschung" (S. 137–141) faßt die Ergebnisse der Untersuchung zusammen und gibt die Richtung weiterer Forschungsarbeit an. So resümiert die Autorin, „daß der Ansatz der Frauenforschung einen – aufgrund der bisherigen Forschungslage in keiner Weise zu erwartenden – Reichtum an frauenspezifischem bzw. frauengeprägtem Denken und Handeln in der Liturgischen Bewegung nachweisen konnte" (S. 137).

Das Verhältnis der Liturgischen Bewegung zur zeitgenössischen Frauenfrage ist dabei äußerst komplex. Mehr als erste, wenn auch grundlegende Schneisen konnte die vorliegende Arbeit in diesen Themenbereich nicht schlagen. Eine wichtige methodische Erkenntnis für die weitere Forschung liegt in dem Desiderat, Geschichte – auch die Geschichte der Liturgischen Bewegung – nicht mehr allein als die Geschichte männlicher Hauptakteure zu schreiben. Liturgiegeschichte als Geschichte auch von Frauen ist ein noch zu bewältigendes Arbeitsfeld, wie bereits in dem 1990 erschienenen Sammelband „Liturgie und Frauenfrage" deutlich wurde. Schließlich hat die Arbeit einen aktuellen Bezug, indem sie heutiges Ringen um die Aufwertung der Stellung der Frauen in der Kirche in den Kontext geschichtlicher Entwicklung stellt und deutlich macht, daß viele Fragen schon einmal präsent waren, durch die politische Entwicklung und den Zweiten Weltkrieg aber nicht ausdiskutiert werden konnten.

Das Buch leistet Pionierarbeit in einem hochsensiblen Metier. Die zahlreichen Zitate aus der Zeit der Liturgischen Bewegung zeigen, daß die innerkirchliche Diskussion trotz äußerer Reformen noch nicht viel weiter gekommen ist. Insofern setzt sich eine solche Arbeit leicht emotional bestimmter Kritik aus. Diese könnte z. B. darin bestehen, der Vf. eine selektive und damit verfälschende Wahrnehmung der Quellen zu unterstellen. An mancher Stelle hätte man sich detaillierte Hinweise auf Sekundärliteratur gewünscht (z. B. zum „Menstruationstabu"). Eine umfassende Aufarbeitung der Frauenthematik in der Liturgie konnte durch diese Arbeit aber nicht geleistet werden. Tatsächlich gibt die Vf.in über die Grenzen ihres Vorhabens stets Auskunft. So intendiert die Arbeit nicht das Gesamtphänomen der Liturgischen Bewegung – eine umfassende Geschichte ist trotz mancher verdienstvoller Vorarbeit immer noch ein Desiderat. Die vorliegende Arbeit gibt dazu aber wichtige, weil bisher vernachlässigte inhaltliche und methodische Hilfestellungen. Das umfangreiche Verzeichnis der Primär- und Sekundärliteratur ist ebenfalls als Ausgangspunkt weiterer Untersuchungen anzusehen. Des weiteren ging es der Autorin auch nicht um die Darstellung des Phänomens „Liturgie" aus der Sicht der Frauenforschung. Auch dies ist eines der von ihr angezeigten Forschungsprogramme. Vielmehr wird exemplarisch die notwendige Erweiterung des liturgiewissenschaftlichen Themen- wie Methodenspektrums deutlich. Daß diese Arbeit vor allem von Frauen selbst geleistet werden muß, hat Karl Rahner schon vor 30 Jahren gewußt. Kirche und Hochschulen wären gut beraten, den Frauen, die dafür zur Verfügung stehen, entsprechende Möglichkeiten in Forschung und Lehre einzuräumen.

Bonn Albert Gerhards

Das zumutbare Kind. Die zweite Bonner Fristenregelung vor dem Bundesverfassungsgericht. Hg. von Hans Thomas / Winfried Kluth. Herford: Verlag Busse Seewald 1993. 412 S., 13. Abb., br. DM 34,00

Einerseits ist das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Mai 1993 in Sachen Schwangerschaftsabbruch beachtlich, zumal im internationalen Vergleich. Es läßt keinen Zweifel am Status Mensch des Embryos ab Verschmelzung von Ei- und Samenzelle, und es bekennt sich grundsätzlich zum Lebensschutzgebot für Ungeborene. Andererseits führt es als zentrale Begriffe die „Zumutbarkeit" einer Schwangerschaft und eine „Opfergrenze" ein, jenseits deren das Austragen von der Schwangeren nicht mehr verlangt werden könne. Widersprüchlich? Jedenfalls umstritten. „Das zumutbare Kind" lautet der pointierte Titel eines Bandes, der sich mit dem Urteil und dem darin teilweise aufgehobenen „Schwangeren- und Familienhilfegesetz" vom Juli 1992 auseinandersetzt. Der Gesetzgeber, den das Urteil neu zum Handeln aufruft, ist schließlich der gleiche, der das gestrandete Gesetz beschloß.

Der Band wurde aufgrund verschiedener Colloquien und Diskussionen im Kölner Lindenthal-Institut erarbeitet und von dem Mediziner Hans Thomas und dem Staatsrechtler Winfried Kluth, beide Lindenthal-Institut, herausgegeben. Das Institut widmet sich interdisziplinären Studien zur Gegenwartskultur. Der vorausgehende Band (1993) behandelt unter dem Titel „Menschlichkeit der Medizin" Grundfragen der Ethik in der Medizin, spart aber den Schwangerschaftsabbruch als eigenes Thema aus, wenngleich er dem chemischen Abtreibungsmittel RU 486 ein ganzes Kapitel widmet. Die Abtreibungsproblematik als solche blieb einem eigenen Band vorbehalten, und der sollte das Thema an der Schnittstelle von Ethik und Recht aufgreifen. Dazu lohnte es sich, auf das Urteil zu warten. Kein Wunder daher, daß von den 13 Beiträgen des Bandes neun aus der Feder von Juristen stammen: von Karin Grasshof, Richterin am BVerfG, den Professoren Friauf (Köln), Höfling (Heidelberg), Laufs (Heidelberg), Lerche (München), Steiner (Regensburg), Tröndle (Waldshut), und den Nachwuchswissenschaftlern Ruth Esser und W. Kluth (beide Köln). Die eingehenden verfassungs- und strafrechtlichen Untersuchungen zu den rechtssystematischen und rechtsdogmatischen Möglichkeiten und Grenzen der Relativierung des Tötungsverbots im Falle sogenannter Konfliktschwangerschaften sollen hier nicht referiert werden. Das ganze Buch durchzieht die Auseinandersetzung um einige ethisch/moraltheologisch relevante Gesichtspunkte und setzt Akzente, die man in der allgemeinen Diskussion um die Regelung von Schwangerschaftsabbrüchen oft vermißt hat. Die Beiträge des Historikers (M. Gante, Bonn), eines Sozialwissenschaftlers (M. Spieker, Osnabrück) und von zwei bemerkenswerten englischen Philosophen, der Wittgensteinschülerin und -nachfolgerin G. Elisabeth M. Anscombe (Cambridge) und des Ethikers und Rechtsphilosophen John M. Finnis (Oxford) geben dazu entscheidende Denkanstöße. Beispielhalber seien drei solcher Akzente herausgestellt:

1. Nicht nur das Urteil, auch die gesamte Abtreibungsdiskussion war und ist auf die Stellung der Frau zentriert. Der Arzt als der eigentlich Handelnde – der sich einerseits insofern auch nicht auf eine „Konfliktsituation" berufen kann – wurde und wird an den Rand gedrängt und erscheint mehr und mehr als „Erfüllungsgehilfe" eines „fremden Willens", der eine – wenngleich unärztliche – biotechnische Dienstleistung gesellschaftlich oder der konkret abtreibungswilligen Schwangeren anbietet. Der erste Teil des Bandes geht der Verantwortung des Arztes als eines eigenständigen ethischen Subjekts nach und fragt nach der Wahrung einer entsprechenden ärztlichen Identität im Standesrecht der verfaßten Ärzteschaft. Gante verfolgt den Einstellungswandel der deutschen Ärzteschaft zum Schwangerschaftsabbruch von 1945 bis heute; Laufs warnt vor der ethischen Entmündigung und Fremdbestimmung des Arztes; Esser kritisiert – bestätigt übrigens in der Sache durch die Bundesverfassungsrichterin Grasshof – die Leichtfertigkeit, mit der die ärztlichen Standesvertreter es widerspruchslos bei der Bestimmung in der Berufsordnung belassen haben: „Der Schwangerschaftsabbruch unterliegt den gesetzlichen Bestimmungen", obwohl diese Ankoppelung des Berufsrechts an das Gesetzesrecht den Schwangerschaftsabbruch unter – zeitweise, so im Nationalsozialismus, hohe – Strafe stellte; Anscombe geht der Frage nach, warum und seit wann eigentlich das Töten, wenn denn schon, Ärzten aufgegeben wird, und findet heraus, daß es mit der Entwicklung der medizinischen Anästhesie zusammenhängt, oder, wie es bündig ein schwedischer Arzt formulierte: „We are the best at it" (Wir können es am besten).

2. Insbesondere Finnis geht der Frage nach den sittlichen Handlungsspielräumen und deren Grenzen für Politiker, Richter u. a. nach, die zwar nicht persönlich an Abtreibungen, aber an Gesetzgebungsverfahren über Abtreibungsregelungen beteiligt sind. In minutiöser Differenzierung unterscheidet er von stets unzulässiger formaler Kooperation an einer Förderung von Schwangerschaftsabbrüchen als in sich schlechten Handlungen die Fälle bloß materialer Kooperation, die formal sogar als Mitwirkung am Lebensschutz gelten können. Beispiel: Zustimmung zu einem Gesetz, das den Schwangerschaftsabbruch bis zur 12. Schwangerschaftswoche freigibt, angesichts einer herrschenden Rechtslage, die ihn bis zur 22. Woche erlaubt.

Interessant entwickelt sich die Diskussion zwischen Anscombe und Finnis um die Rechtfertigungen von Handlungen mit „doppeltem Effekt". Zu der geläufigen Konstellation, angesichts der vitalen Indikation in der Alternative „Mutter oder Kind" für die Mutter zu optieren, liefert Anscombe ein historisches Gegenbeispiel: „König Heinrich der VIII. von England war mit Jane Seymour verheiratet, der Mutter von Edward VI., Heinrichs einzigem männlichen Erben. Als der Geburtstermin sich näherte, berichteten die Ärzte dem König, sie könnten die Mutter oder das Kind retten, aber nicht beide. Der König wies sie an, das Kind zu retten . . ."

3. Von ihrer grundlegenden Antwort auf die Frage „Was heißt beraten?" her kommt Frau Anscombe zur Diagnose einer „Schieflage" der Beratungsdiskussion überhaupt, wenn der Gegenstand, der die Beratung herausfordert, das Töten eines Unschuldigen ist. In diese Schieflage gerate dann Beratung, weil sie voraussetzen müsse, daß es jemanden gebe (hier: den Arzt), der töten dürfe. Finnis, der sich diesbezüglich auch auf die moraltheologisch katholische Tradition beruft, kann sich hingegen vorstellen, daß unter bestimmten Bedingungen ein katholischer Berater abtreibungswillige Frauen nicht nur beraten darf, sondern ihnen auch die Beratungsbescheinigung ausstellen darf, ohne die der Frau ein Zugang zum Schwangerschaftsabbruch verwehrt ist. Freilich besteht die Bedingung darin, daß das unsittliche System als solches unabwendbar ist, innerhalb dessen jemand so handelt, um wenigstens einige Kinder zu retten. Auch weist Finnis auf die Verantwortung hin zu gewährleisten, daß ein solches „Mitmachen" nicht als Zustimmung zum unsittlichen System verstanden werden kann (scandalum) oder gar für dieses legitimierend wirkt. Finnis ist sich der Ambivalenz seiner hier vorgetragenen Position bewußt. Vor noch nicht allzu langer Zeit hat er einen entschieden ablehnenderen Standpunkt eingenommen. Jedem, der es vorzieht, sich einem

etablierten unsittlichen System grundsätzlich zu verweigern, begegnet er mit Verständnis und auch Sympathie.

Man möchte, auf deutsche Verhältnisse bezogen, Finnis dahingehend verstehen: Auch für Katholiken bleibt in der Beratungsschein-Diskussion die Tür einen Spalt offen, vorausgesetzt, sie haben zuvor einen hinreichend großen öffentlichen Krach organisiert, der aber erstens das unsittliche System nicht abzuwenden vermochte und nach dem zweitens niemand, der seiner Sinne mächtig ist, noch ihre Beratung als „Mitmachen" oder Stützen des Systems mißverstehen kann. Damit wären wohl die zwei Bedingungen erfüllt, die Finnis stellt, damit Beratung inclusive Schein zwar cooperatio materialis zur Abtreibung, aber cooperatio formalis zum Lebensschutz wäre – wenn auch nur effektiv bei denen, die man wirklich retten kann.

In der Einführung zu dem Band richtet der Mitherausgeber Thomas die grundlegendere Frage an den im BVerfG-Urteil verwendeten Begriff der „Zumutbarkeit", nämlich wer denn eigentlich zumute, die einmal vorhandene Schwangerschaft auszutragen: der Staat oder die Natur? Das Urteil spreche von einer grundsätzlichen Rechtspflicht der Schwangeren das Kind auszutragen, und es spreche einiges dafür, diese Rechtspflicht werde als eine Handlungspflicht verstanden. Mit einem fortgesetzten Handeln könne man natürlich auch jederzeit aufhören. Man könne es „abbrechen". Verstehe man die bereits vorhandene Schwangerschaft aber als Naturgeschehen, könne „Rechtspflicht" sinngemäß nur „Duldungspflicht" bedeuten. Pflicht zur Duldung eines Geschehens, in dem die Selbstverwirklichung der menschlichen Natur sehr grundlegend zum Ausdruck komme. Ein Staat, der von der Duldung in der Weise dispensiere, daß er sogar die Mittel zur Vereitelung dieser Selbstverwirklichung der weiblichen Natur organisiere, müsse sich aber auch fragen, ob er das Frausein noch hinreichend ernstnehme.

München Josef Dohrenbusch

Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft. Hg. von der Görresgesellschaft. 7. Aufl.

Bd 6: **Die Staaten der Welt I: Globale Perspektiven – Europa – Amerika.** Freiburg: Herder 1992. XVI, 500 S., mit zahlreichen Tabellen und Karten, geb. DM 248,00

Bd 7: **Die Staaten der Welt II: Afrika – Asien – Australien – Ozeanien – Antarktis.** – Freiburg, Herder 1993, XII, 501–904 S., geb. DM 248,00

„Die politische Architektur der Welt verändert sich gegenwärtig ausgesprochen rasant. Neue Staaten entstehen, andere verschwinden von der Landkarte. In der langen Tradition des bewährten Staatslexikons sind die Staaten der Welt schon immer Gegenstand der Betrachtung gewesen. Jetzt sind ihnen zwei eigene Bände gewidmet." – Mit diesen Worten kündigte der Verlag 1992 das Erscheinen des ersten der beiden Zusatzbände zum Staatslexikon an. Mit dem zweiten, schmaleren, der ein Jahr später vorliegt, ist die 7. Neuauflage des Werks somit komplett.

Die beiden Bände bilden – daher auch die durchlaufende Paginierung – eine Einheit und sollen über die Angaben in den fünf Hauptbänden hinaus eine aktuellere und umfassendere Information über die „Staaten der Welt" liefern. Damit gleichen sie auch die öfter angemahnte starke Konzentration auf die Bundesrepublik Deutschland in den Hauptbänden etwas aus. Wenn man bedenkt, daß der erste Bd dieser Auflage schon 1985 erschien und die seither eingetretenen Veränderungen einbezieht, so wird man diese Zusatzmöglichkeit zur konkreten Information auch dann begrüßen, wenn beim Erscheinen des letzten Bdes der erneute Blick zurück in den 6. Bd erstaunend feststellen muß, wie vieles auch da schon wieder überholt ist:

Jugoslawien wird da noch als ein Staat behandelt, obwohl man im Vorwort dessen Zerfall eben noch signalisieren konnte; oder im Artikel zur Tschechoslowakei wird der Beschluß (nicht aber der Vollzug) der Trennung der beiden Republiken referiert. Daß die baltischen Staaten eigene Artikel erhalten, ist erfreulich; daß man dagegen die GUS „mangels eigener (statistischer) Daten" unter „Sowjetunion" suchen muß, befremdet dennoch.

Obwohl die Staaten im Zentrum der Darstellung stehen sollen, „weil der Staat in der modernen Welt die allgemein angestrebte und auch weithin realisierte Organisationsform von Gesellschaften geworden ist", wird diese Übersicht mit „globalen Perspektiven" begonnen, welche die geographischen Voraussetzungen wie den Wandel der Gesellschaftsformen, der politischen Formen und des internationalen Systems aufgreifen, aber auch zu Recht, Wirtschaft, Kultur und Technik wie über weltweite Kommunikation informieren und aus der Feder von H. Bürkle je einen, freilich sehr generellen Abschnitt zu den Religionen allgemein wie zu den christlichen Kirchen im besonderen vorlegen.

Die Staaten-Artikel sind nach Kontinenten und innerhalb derselben (außer für Europa) nach Regionen alphabetisch gruppiert, wobei diesen Gruppen jeweils eine allgemeine, besonders die geographischen Verhältnisse, aber auch gemeinsame geschichtliche und kulturelle Bedingungen beschreibende Einleitung vorangeht.

Diese Einteilungsprinzipien leuchten im allgemein ein. Weshalb allerdings Mexiko unter Südamerika als mittelamerikanischer Staat geführt wird, bleibt in Anbetracht von geographischen und geschichtlichen, aber auch von wirtschaftlichen Verflechtungen mit den USA rätselhaft. Daß dann die Bestrebungen zu einem gemeinsamen nordamerikanischen Wirtschaftsraum (NAFTA) nicht thematisiert zu werden vermögen, versteht sich, ist aber dennoch bedauerlich.

Die Beiträge zu den einzelnen Staaten sind (von Kleinstaaten abgesehen) nach einem zwar nicht starren, aber doch weitgehend einheitlichen Schema abgefaßt:

Auf ein „Fenster" mit den wichtigsten Kenndaten folgen Abschnitte zu den naturräumlichen Voraussetzungen, der historisch politischen Entwicklung, zu Recht, Verfassung und Verwaltung, zur Bevölkerungs- und Sozialstruktur, zur Wirtschaft wie zu Kultur, Religion und Bildung, wobei die größere Distanz zu Kerneuropa die Information jeweils weniger dicht werden läßt: Während Europa 260 S. zugeteilt erhält, muß Asien sich mit 175, Afrika und die beiden Amerika zusammen gar nur mit je 150 S. begnügen. Da die Raumzuteilung in einem Buch stets auch Gewichtung signalisiert, erscheint diese Aufteilung nicht unbedenklich und – jedenfalls auf Zukunft hin nicht unbedingt realistisch.

Offenbar dem Zug der Zeit folgend, erfährt man wenig über die militärische Lage und Rüstung in den einzelnen Ländern und Regionen; die Bevölkerungsproblematik, die meist im Abschnitt „Wirtschaft" angesprochen ist, sowie die ökologischen Probleme (das entsprechende Stichwort fehlt sogar im Sachregister) werden nicht in eigenen Abschnitten thematisiert. Hier stellt sich die Frage, ob über alle rasche Veränderung der statistischen Daten nicht auch das Konzept als solches rasch von den Ereignissen überholt werden könnte.

So bieten denn die beiden Bände eine Fülle von einigermaßen strukturierter Sachinformation, welche die theoretischen Artikel der Hauptbände konkret und relativ aktuell ergänzen. Auch wenn die statistische Aktualität sehr schnell überholt sein wird, signalisieren sie doch in nützlicher Weise sowohl den Trend der Veränderung wie die relativ festen strukturellen Gegebenheiten. Mehr kann ein Lexikon nicht leisten und dies ist zu beachten. Daß die Hg. bei der Planung dieser Zusatzbände wohl doch nicht ganz mit einer so rasanten Entwicklung gerechnet haben, wie sie nun heute in der Verlagsankündigung herausgestellt wird, daß also im Konzept mit stabileren Verhältnissen gerechnet wurde, steht dennoch zu vermuten.

Münster Franz Furger

Scheidler, Monika: **Christliche Communio und kommunikatives Handeln.** Eine Leitperspektive für die Schule. – Altenberge: Oros 1993. XII, 423 S. (MThA 27), kart. DM 69,80

Die von Dieter Emeis betreute Diss. ist dem Grundgedanken des II. Vatikanischen Konzils von der pastoralen Öffnung der Kirche für die Welt verpflichtet. In ihrem Ansatz theologisch und pädagogisch ausgerichtet, stellt die Arbeit die Frage nach dem „Potential christlicher Communio und des kommunikativen Handelns als Leitperspektive für das Leben und Lernen in der Schule", d. h. sie hat zu ihrem zentralen Gegenstand wie Christen im schulischen Handlungsfeld der missionarischen Sendung der Kirche nachkommen können.

Im ersten Teil der Arbeit wird im Anschluß an die Gesellschaftsanalyse von J. Habermas und die Analyse neuzeitlicher Modernisierungstendenzen von O. Beck, F. X. Kaufmann und K. Gabriel, die Situation der Schule in einer ausdifferenzierten modernen Gesellschaft skizziert. Die Schule steht, wie alle gesellschaftlichen Handlungsfelder, in der Spannung zwischen System und Lebenswelt und ist von der „Kolonialisierung und Deformierung der lebensweltlichen Bereiche durch strategische Handlungsformen" in Mitleidenschaft gezogen, so daß es immer schwieriger wird, im schulischen Handlungsfeld den sozial-integrativen Aufgaben nachzukommen.

Der zweite Teil der Arbeit verknüpft die „sozialphilosophische Grundfigur des kommunikativen Handelns" mit dem christlichen Communio-Gedanken und versucht die These zu erhärten, daß es zwischen ihnen zu einer wechselseitigen Inspiration und Befruchtung kommen kann. Das Neben- und Miteinander von kommunikativen und communialen Handlungsformen kann sich förderlich auf die allgemeine Widerstandsfähigkeit der Lehrer, Schüler und Eltern gegen die Kolonialisierung der lebensweltlichen Bereiche auswirken und kann sowohl die Öffnung auf andere Menschen hin als auch die Identitätsbildung der Glaubensgemeinschaft fördern.

Im dritten Teil werden die Merkmale, Bedingungen und Hindernisse „christlicher Communio als soziales Symbol" herausgearbeitet. Dazu wird ein kommunikativer Begriff christlicher Communio-Praxis skizziert, der es ermöglicht, das Wirksamwerden des Communio-Handelns einer Glaubensgemeinschaft als Zeichen bzw. soziales Symbol und Kirche als Sakrament des Heiles für die Welt zu verstehen. Symbolische und sakramentale Qualität hat das Communio-Handeln insofern, als es den Adressaten die Freiheit läßt, dieses Handeln als Angebot anzunehmen oder zurückzuweisen. Der wichtigste Effekt des symbolisch-sakramentalen Communio-Handelns einer Glaubensgemeinschaft ist, daß Gott selbst in solchem Handeln gegenwärtig ist und für andere greifbar werden kann, d. h., eine Glaubensgemeinschaft kann zwischen System und Lebenswelt ein Zeichen des Widerstandes gegen die Deformierung der lebensweltlichen Bereiche durch strategische Handlungsweisen sein.

Im vierten Teil werden die gewonnenen Einsichten mit exemplarischen Anregungen zur Verwirklichung von communialem und kommunikativem Handeln verknüpft und „Aufmerksamkeitsrichtungen" für solches Handeln formuliert:

- hinsichtlich der intentionalen Dimension sind die Kraftquellen der christlichen Tradition zu erinnern, lebendig zu halten und zu aktualisieren, damit ein kritisches Widerstandspotential gegen die Kolonialisierung der lebensweltlichen Bereiche in der Schule erreicht werden kann;
- hinsichtlich der situativen Dimension müssen sich Christen die ausdifferenzierte und individualisierte gesellschaftliche Situation bewußt machen und einsehen lernen, daß die Spannung zwischen System und Lebenswelt bzw. zwischen strategischen und verständnisorientierten Handlungsformen ausbalanciert werden muß;
- hinsichtlich der Dimension der Subjekte ist zu bedenken, daß unter den Bedingungen der modernen Diaspora-Situation nur relativ wenige Christen bewußt ihre Berufung zum Christsein ergreifen und sich zusammen mit anderen auf den beschriebenen Weg machen;
- hinsichtlich der inhaltlichen Dimension kommt es darauf an, die spezifischen Gehalte der Glaubenstradition, die das Bemühen um verständnisorientierte Handlungsformen inspirieren, zu bewahren und zu aktualisieren;
- hinsichtlich der medialen Dimension ist zu beachten, daß die Sakramentalität jedes Communio-Handelns in ihrer Zeichenhaftigkeit aufscheinen muß, damit Menschen diese Zeichen wahrnehmen können und sich zu einer Stellungnahme herausfordern lassen.

Religionspädagogisch bedeutsam ist an dieser Arbeit, daß sie die individualpsychologische Denkrichtung mit der Betonung der Identitätsgewinnung und Selbstfindung des Menschen durch handlungsorientierte, soziale und theologisch-ekklesiale Denkansätze ergänzt. Sie bestärkt dadurch die Leitvorstellung des christlichen Erziehungsdenkens vom gemeinsamen Leben- und Glauben-Lernen von Kindern, Schülern, Eltern, Erziehern und Lehrern in ihrem wechselseitigen Bezogensein aufeinander. Christsein wird erhellt von seinem Ursprung her in der Gemeinschaft von Glaubenden, Hoffenden und Liebenden, die in der Hinwendung des Dreifaltigen Gottes zum Menschen in Jesus Christus und durch dessen Hingabe an den Vater in der Welt Gestalt gewinnt.

Die fehlende „praktische Überprüfung" der aufgezeigten Perspektiven wird im Vorwort damit entschuldigt, daß die Arbeit am Schreibtisch und frei vom Handlungsdruck des Alltags in der Schule entstanden ist, ein Hinweis auf ihre Schwächen. Die schulische Wirklichkeit kommt hinsichtlich des schulischen Lebens und auch hinsichtlich des unterrichtlichen Handelns in den einzelnen Fächern kaum in den Blick, d. h. der Anspruch im Untertitel „Eine Leitperspektive für die Schule" wird nicht eingelöst. Der Begriff des „Communio-Handelns" von Christen bleibt inhaltlich leer. Seine Rückbindung an die göttliche Trinität und ihr Wirken geht über formale Andeutungen kaum hinaus. Der Bezug zur biblischen Botschaft (Bergpredigt; Leben in Christus; Glaube, Hoffnung und Liebe; Evangelische Räte; die Früchte des Geistes u. a.) wird nicht gewagt. Unklar bleibt auch, worin Christen in einer modernen lebensweltlichen Situation das Gemeinsame ihres Handelns sehen, welche Formen von Bindungen sie eingehen und was für sie an liturgisch-sakramentaler, diakonischer und katechumenaler Partizipation am gesamtkirchlichen Leben unerläßlich ist, damit christliches Handeln in der „Gruppe der kleinen Zahl" nicht defizitäre Formen annimmt und seine Zeichenhaftigkeit verliert. In ihrer Argumentationsweise bedient sich die Arbeit des sozialwissenschaftlichen Vokabulars und der sozialphilosophischen Denk- und Sprachmuster. Das reicht jedoch für die Erhellung des christlichen Communio-Gedankens in seinem sakramentalen und symbolhaften Charakter nicht aus – auch ein Hinweis dafür, daß die Religionspädagogik das methodische Repertoire für das interdisziplinäre Gespräch noch nicht gefunden hat.

Regensburg Johann Hofmeier

Timm, Hermann: **Wahr-Zeichen.** Angebote zur Erneuerung religiöser Symbolkultur. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1993. 159 S., kart. DM 29,80

Dieses Essai des Münchener Theologen funkelt in seinen Geistesblitzen so sehr, daß man Mühe hat, den gemeinsamen Lichtquell dieser Blitze zu erfassen. Es geht ständig quer durch die Geistesgeschichte, von den Kirchenvätern über die deutsche Klassik bis zur heutigen Philosophie. Dazu kommen moderne und alte Banalitäten, kommen Alltagsgeschichten und kommen insbesondere die spitzzüngigen Auseinandersetzungen mit aktuellen kirchlichen und theologischen Entwürfen, die offen oder mit verdeckten, mit dem Eingeweihten deutlichen Anspielungen ausgetragen werden. Auch wer manchmal scharfen Protest einlegen möchte, wird das geistreiche Buch mit einem echten Lesegenuß verkosten.

Ein erster Teil plädiert – mit verborgenen oder offenen Nadelstichen gegen die EZW von Stuttgart – für ein gelassenes Aufgreifen der modernen Anliegen; zwischen New-Age und Fundamentalismus. Dann geht es um den Stellenwert der Bibel, die in ihrer „Erinnerungsfunktion" und als „Inspirationstopos" neu zu verstehen sei; was nicht ohne die Würdigung ihrer ästhetischen Sprachqualität möglich ist. Im dritten Teil wird das ökologische Anliegen ernst genommen, aber zugleich gezeigt, daß dies im Geistigen verwurzelt sein muß (nach Goethes Faust und Reinhard Meys Chanson: „Über den Wolken muß die Freiheit wohl grenzenlos sein . . .") So kann der vierte Teil handeln über die „Neubewertung der religiösen Symbolkultur". Das meint ein Ja zur eigenen und weltlichen „Endlichkeit", in der allein sich der „offene Himmel" abspiegelt: „Symbole sind die Sprache der Religion," wie sich im Feste-Feiern (angefangen beim guten Essen und Trinken) zeigt. Ein Nachwort setzt noch einmal einen neuen Akzent: „Das Prinzip Besinnung" will sich gegen oder über die modernen Synthesen von „Prinzip Hoffnung" oder „Prinzip Verantwortung" hinaus dem postmodernen „Abschied vom Prinzipiellen" stellen.

Bei einem solchen Buch hat der Rezensent die Schwierigkeit, all dem Gesagten, was ihm oftmals auch widersprüchlich erscheint (Pro oder Contra „Synkretismus"? doch was ist „Synkretismus"?) gerecht zu werden. Doch er muß gestehen, daß ihn die prickelnde Geistreichigkeit des Buches nicht nur amüsiert, sondern auch in seinem theologischen Glaubensbewußtsein zum Weiterdenken angeregt hat. Das wohl will auch Timm erreichen.

München Josef Sudbrack

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Bücher und Zeitschriften bearbeitet von Martin Jahndel und Klaus-Manfred Henze

Konfessionskunde und Ökumenische Theologie

Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie, hg. v. Peter Neuner und Dietrich Ritschl. – Frankfurt: Lembeck 1993. 233 S. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 66), kart DM 32,00 ISBN: 3-87476-291-2: S. 39–42: Kertelge, Karl: Zur Begründung und Entwicklung des Ekklesiologieprojekts des DÖSTA; S. 43–49: Hossfeld, Frank Lothar: Biblische Grundlagen für ein Kirchenverständnis nach dem Volk-Gottes-Gedanken; S. 50–58: Kertelge, Karl: Volk Gottes als ekklesiologisches Leitmotiv im Neuen Testament; S. 59–72: Neuner, Peter: Reich Gottes und Kirche; S. 73–87: Bienert, Wolfgang A.: Zum Kirchenverständnis in der Alten Kirche; S. 88–103: Oeyen, Christian: Ortskirche und Universalkirche. Ihr Verhältnis im Zusammenhang heutiger Erfahrung von Kirche; S. 104–113: Kallis, Anastasios: „Koinonia des einen Heiligen Geistes." Kirche in orthodoxer Sicht; S. 114–121: Löser, Werner: Anmerkungen zur Ekklesiologie aus römisch-katholischer Sicht; S. 122–133: Ritschl, Dietrich: Kirche aus evangelischer Sicht; S. 134–147: Geldbach, Erich: Überlegungen zu ekklesiologischen Aspekten in den Freikirchen; S. 148–154: Hossfeld, Frank Lothar: Kirche und Synagoge. Der Stand der Forschung; S. 155–157: Bienert, Wolfgang A.: Israel – Volk Gottes – Kirche. Zur Ekklesiologie im frühen Christentum; S. 158–162: Ritschl, Dietrich: Israel / Kirche – Juden / Christen; S. 163–167: Kertelge, Karl: Koinonia im Neuen Testament; S. 168–171: Brosseder, Johannes: Perspektiven und Desiderate zum Koinonia-Begriff. Ein Statement aus systematischer Sicht; S. 172–178: Raiser, Konrad: Katholizität und Apostolizität. Bericht über eine frühe ökumenische Studie; S. 179–190: Duchrow, Ulrich: „So soll es unter euch nicht sein." Zur Sendung des Volkes Gottes unter den Völkern; S. 191–200: Kallis, Anastasios: „Der Geist ist es, der Zeugnis ablegt." Die Sendung der Kirche in der Welt; S. 201–214: Ritschl, Dietrich: Paradigmenwechsel für eine ökumenische Ekklesiologie?; S. 215–224: Gassmann, Günther: Zum Ekklesiologie-Pro-

jekt von Glauben und Kirchenverfassung; S. 226–231: Kappes, Michael: Synopse zur Ekklesiologie in offiziellen ökumenischen Dokumenten; S. 232–233: DÖSTA-Mitgliederverzeichnis

Haudel, Matthias: Die Bibel und die Einheit der Kirchen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 470 S. (Kirche und Konfession, 34), kart DM 68,00 (Münster, Univ., Diss., 1992) ISBN: 3-525-56538-0

Liturgiewissenschaft

Εὐλόγημα. Studies in Honor of Robert Taft, SJ. A cura di Ephrem Carr / Stefano Parenti / Abraham-Andreas Thiermeyer / Elena Velkovska. – Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1993. XXVII, 614 S. (Studia Anselmiana, 110, Analecta Liturgica, 17), kart Lit 100 000: S. 1–23: Farrugia, Edward G.: Look Back in Gratitude. Robert Francis Taft, S.J., born January 9, 1932, turns sixty; S. 25–39: Baldovin, John F.: A note on the liturgical processions in the menologion of Basil II; S. 41–51: Bradshaw, Paul F.: „Diem baptismo sollemniorem": Initiation and Easter in Christian Antiquity; S. 53–69: Brakmanm, Heinzgerd: Zur Evangeliar-Auflegung bei der Ordination koptischer Bischöfe; S. 71–91: Brock, Sebastian: From Annunciation to Pentecost: the travels of a technical term; S. 93–106: Cutrone, Emmanuel J.: The Lord's Prayer and the Eucharist. The Syrian tradition; S. 107–117: Dennis, George T.: Religious Services in the Byzantine Army; S. 119–140: Fortiono, Eleuterio F.: Il Sinodo intereparchiale di Grottaferrata e la Chiesa bizantina in Italia; S. 141–160: Griffith, Sidney H.: Monks, „Singles", and the „Sons of the Covenant". Reflections on Syriac ascetic terminology; S. 161–177: Hoffman, Lawrence A.: Life Cycle Liturgy as Status Transformation; S. 179–198: Janeras, Sebastià: La *katholikê hymnologia* dello Pseudo-Dionygi e il Grande Ingresso; S. 199–234: Jeffery, Peter: The Liturgical Year in the Ethiopian Deggʷā (Chantbook); S. 235–244: Kavanagh, Aidan: Notes on the Baptismal Ethos of Monasticism; S. 245–247: Kazhdan, Alexander: A Strange Liturgical Habit in a Strange Hagiographical Work; S. 249–267: Kilmartin, Edward J.: The Baptismal Cups: revisited; S. 269–283: Lanne, Emmanuel: Gli incisi trinitari nell'anafora di San Giovanni Crisostomo e nelle anafore imparentate; S. 285–294: MacCoull, Leslie S. B. / Jacobson, Patrick W.: Reconstructing the Sahidic Coptic monastic Vespers; S. 295–318: Parenti, Stefano: L'*Ektenê* della Liturgia di Crisostomo nell'eucologio St. Petersburg; S. 319–337: Passarelli, Gaetano: Proposte di abbreviazione della Messa e delle Ufficiature per i Basiliani d'Italia; S. 339–372: Poggi, Vincenzo: Arabismo gesuita nei secoli XVI–XVIII; S. 373–383: Quecke, Hans: Die Schlußformeln zum Unservater bei den Kopten; S. 389–402: Ruggieri, Vincenco: Katêchoumenon: uno spazio sociale; S. 403–425: Salachas, Dimitri: La législation de l'Eglise ancienne à propos de diverses categories d'hérétiques, commentée par les canonistes byzantins du XIIe siècle; S. 427–451: Samir, Samir Khalil: Une profession de foi de 'Abdīšūᶜ de Nisibe; S. 453–472: Schulz, Hans-Joachim: „Seht, der Bräutigam kommt!" (Mt 25,6). Die urkirchliche Passafeier und die Formung der ältesten Traditionsschicht im Markus- und im Johannesevangelium; S. 473–484: Searle, Mark †: From Gossips to Compadres. A note on the role of godparents in the Roman rite for the baptism of children; S. 485–495: Senyk, Sophia: A Ukrainian in Thessalonica: some notes on religious customs; S. 497–510: Talley, Thomas J.: Word and Sacrament in the Primitive Eucharist; S. 511–524 Paverd, Frans van de: Ein Gebet zur Bischofsweihe aus dem vorbyzantinischen Jerusalem; S. 525–536: Esbroeck, Michael van: Un panégyrique de Théodore Studite pour la fête liturgique des sièges de Constantinople; S. 537–569: Winkler, Gabriele: Das *Gloria in excelsis* und Trishagion und die dem Yovhannês Ojnec'i zugeschriebene Konziliengeschichte; S. 571–591: Yousif, Pierre: The Anaphora of Mar Theodore: East Syrian; Further Evidences; S. 593–611: Zanetti, Ugo: Deux chants de bienvenue à Scété

Augé, Matias: Liturgia. Storia – celebrazione – teologia – spiritualità. – Milano: Edizioni Paoline 1992. 327 S. (Universo teologia, 11), kart Lit 18.000 ISBN: 88-215-2466-3

Croce, Vittorio: Cristo nel tempo della chiesa. Teologia dell'azione liturgica, dei sacramenti e dei sacramentali. – Leumann (Torino): Elle Di Ci 1992. 551 S. (Corso di Studi Teologici), kart Lit 42.000 ISBN: 88-01-11080-4

Corpus Orationum. Tomus III, D, Pars altera: Orationes 1708–2389. Inchoante Eugenio Moeller †, subsequente Ioanne Maria Clément †, totum opus perfecit Bertrandus Coppieters 't Wallant. – Turnhout: Brepols 1993. LXIV, 308 (Corpus Christianorum Series Latina, CLX B) ISBN: 2-503-01606-5

Chavasse, Antoine: Les Lectionnaires Romains de la Messe. Au VIIe et au VIIIe siècle. Sources et dérivés. Tome I: Procédés de confection Tome II: Synoptique général. Tableaux complémentaires. – Fribourg: Éd. Universitaires 1993. 68 / 81 S. (Spicilegii Friburgensis Subsidia, 22), kart sFr. 98,00 ISBN: 2-8271-0623-X

Bader, Günter: Die Abendmahlsfeier. Liturgik – Ökonomik – Symbolik. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1993. IX, 167 S., geb DM 88,00 ISBN: 3-16-146088-X

Thönnes, Dietmar: Die Euchologie der Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Textkritische Quellenforschung und systematisch-theologische Studien. – Frankfurt: Peter Lang 1993. XLVIII, 702 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 491), kart DM 158,00 ISBN: 3-631-46296-4 (Bonn, Univ., Diss., 1993)

Heimbrock, Hans-Günter: Gottesdienst: Spielraum des Leben. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse. – Kampen / Weinheim: Kok / Deutscher Studien Verlag 1993. 165 S. (Theologie & Empirie, 15), kart DM 49,90 ISBN: 90-390-0051-4 / 3-89271-389-8

Baldanza, Giuseppe: La Grazia del Sacramento del Matrimonio. Contributo per la Riflessione Teologica. – Roma: Centro Liturgico Vincenziano 1993. 316 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae" „Subsidia", 74), kart Lit 40.000 ISBN: 88-85918-86-7

Rouet, Albert: Art et liturgie – Paris: Desclée de Brouwer 1992. 147 S., kart FF 92,00 ISBN: 2-220-03328-7

Kirchenrecht

Meier, Dominicus Michael: Die Rechtswirkungen der klösterlichen Profeß. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung der monastischen Profeß und ihrer Rechtswirkungen unter Berücksichtigung des Staatskirchenrechts. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 550 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 486), kart DM 128,00 ISBN: 3-631-46188-7 (Salzburg, Univ., Diss., 1991)

Moraltheologie

RTM 100, 1993, S. 7–11: Martini, Luciano: L'«umanesimo planetario» di Ernesto Balducci; S. 13–17: Vidal, Marciano: La morale in prospettiva planetaria; S. 19–23: Bof, Giampiero: L'annuncio di un sinodo delle due Americhe; S. 25–28: Zamagni, Stefano: Per una costituente mondiale dello sviluppo; S. 29–33: Biagi, Lorenzo: La conflittualità e il ricorso alla violenza; S. 35–40: Lorenzetti, Luigi: Il potere politico mondiale; S. 43–53: Compagnoni, Francesco / Rossi, Teodora: La morale nel Catechismo della Chiesa Cattolica; S. 55–72: Conci, Alberto: I valori degli europei fra evoluzione e nostalgia; S. 73–86: Urso, Antonio: Psicoterapia. Indifferenza ai valori morali?; S. 89–95: Manno, Ambrogio Giacomo: Essere umano dal concepimento; S. 97–104: Montini, Pierino: La scuola alla ricerca di un senso smarrito; S. 105–108: Compagnoni, Francesco: Per valori cristiani o per valori comuni?; S. 109–114: Ricci, Mariella Lombardi: La vita umana. Evidenca e inevidenca di un concetto;

Orientierung durch Ethik? Eine Zwischenbilanz, hg. v. Jean-Pierre Wils. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1993. 167 S., kart DM 38,00 ISBN: 3-506-79752-2: S. 11–35: Hösle, Vittorio: Zur Dialektik von strategischer und kommunikativer Rationalität; S. 37–42: Kamper, Dietmar: Monstrosität. Über die Unmöglichkeit der Ethik in einer Welt, die auf dem Kopf steht; S. 43–55: Mieth, Dietmar: Freisetzung von Mikroorganismen – ethische Kriterien; S. 57–70: Nida-Rümelin, Julian: Warum moralisch sein?; S. 71–94: Ott, Konrad: Zur Frage, woraufhin Ethik orientieren könne; S. 95–121: Steigleder, Klaus: Menschenwürde – Zu den Orientierungsleistungen eines Fundamentalbegriffs normativer Ethik; S. 123–130: Schmid, Wilhelm: Ethik im Sinne einer Ästhetik der Existenz; S. 131–147: Wils, Jean-Pierre: Fremdheit und Identität. Pränormative Mutmaßungen; S. 149–167: Wimmer, Reiner: Zur Eigenart moralischer Beurteilungen und ihrer anthropologischen Begründung

Tanner, Klaus: Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalethische Untersuchung. – Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1993. 248 S., kart DM 69,00 ISBN: 3-17-012693-8 (München, Univ., Habil.-Schrift, 1992)

Freiheit im Leben mit Gott. Texte zur Tradition evangelischer Ethik, eingel. und hg. v. Hans G. Ulrich. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus. 478 S. (Theologische Bücherei, 86), kart DM 68,00 ISBN: 3-579-02013-7

Thomas, Hans: Sind Handeln und Unterlassen unterschiedlich legitimiert? – Ethik Med 1993, S. 70–82

Christliche Sozialethik

Die Katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, hg. v. Arthur F. Utz. – Trier: Paulinus-Verlag 1993. 384 S. (Humanum), kart DM 36,80 ISBN: 3-7902-1351-9: S. 9–16: Utz, Arthur F.: Zum Begriff „Katholische Soziallehre"; S. 17–45: Derix, Hans-Heribert: Zwischen sozialethischer Kompetenz und „Anmaßung von Wissen" – Überlegungen zur kognitiven Verantwortbarkeit päpstlicher Bewertungen von Wirtschaftssystemen; S. 47–65: Kondziela, Joachim: Katholische Soziallehre zwischen sozialer Gerechtigkeit und Gemeinwohlverantwortung; S. 67–84: Schasching, Johannes: Der gesellschaftliche Ordnungsgedanke in Rerum novarum und Quadragesimo anno; S. 85–108: Calvez, Jean-Yves: Das Problem der Wirtschaftssysteme in der Soziallehre der Kirche; S. 109–162: Utz, Arthur F.: Der Begriff des Eigentumsrechts in der katholischen Soziallehre und seine Beziehung zur Wirtschaftsordnung; S. 163–202: Thomann, Marcel: Der rationalistische Einfluß auf die katholische Soziallehre; S. 203–235: Klose, Alfred: Die Forderungen der katholischen Soziallehre an die Marktwirtschaft; S. 237–270: Külp, Bernhard: Die Leistungen der Marktwirtschaft im Hinblick auf die Forderungen der katholischen Soziallehre; S. 271–290: Schmitz, Wolfgang: „Forderungen" der Ordnungspolitik an die katholische Soziallehre; S. 291–298: Streissler, Erich W.: Manchesterliberalismus und Wirtschaftsliberalismus; S. 299–305: Utz, Arthur F.: Der Manchesterliberalismus und die katholische Soziallehre; S. 307–367: Kettern, Bernd: Diskussionsbericht

Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, hg. v. Thomas Hausmanninger. – Paderborn, München, Wien, Zürich: F. Schöningh 1993. 248 S., kart DM 48,00 ISBN: 3-506-73756-2: S. 17–42: Nothelle-Wildfeuer, Ursula: Kirchliche Sozialverkündigung und Moderne. Vernunft – Freiheit – Fortschritt; S. 45–90: Hausmanninger, Thomas: Christliche Sozialethik in der späten Moderne; S. 91–110: Höhn, Hans-Joachim: Soziale Differenzierung und plurale Vernunft. Komprehensive Rationalität als Basis einer christlichen Sozialethik; S. 111–123: Kress, Hartmut: Der ethische Gehalt theologischer Anthropologie. Überlegungen zu einer protestanti-

schen Ethik zwischen Moderne und Postmoderne; S. 125–139: Wils, Jean-Pierre: Delegitimation. Die Logik der Moderne und die Chancen der christlichen Ethik; S. 141–155: Schramm, Michael: „Dem Widerstreit gerecht werden." Die Herausforderung der theologischen Sozialethik durch die postmoderne Philosophie Jean-Francois Lyotards; S. 157–170: Heimbach-Steins, Marianne: „Armut im Geiste" als Signatur christlicherSozialethik?; S. 171–185: Wolfinger, Franz: Ein gemeinsames Weltethos? Überlegungen zu einem aktuellen Streit; S. 189–201: Arens, Edmund: Kirche im Anspruch kommunikativer Rationalität; S. 203–224: John, Ottmar: Zur Frage nach dem Subjekt kirchlicher Praxis angesichts der modern-postmodernen Situation; S. 225–245: Rottländer, Peter: Ethik der Solidarität im Spannungsfeld von Moderne und Kommunitarismus

Herausforderung Zukunftsverantwortung. Hans Jonas zu Ehren, hg. v. Dietrich Böhler / Rudi Neuberth i.V. mit Ingrid Hoppe / Maritta Strasser / Micha Werner. – Münster, Hamburg: Lit 1993. (2. erw. und verbesserte Aufl.) 128 S. (Ethik und Wirtschaft im Dialog, 1), kart DM 24,80: S. 17–20: Gerlach, Wilhelm: „Sie haben uns gefehlt . . ."; S. 21–24: Kuchling, Heinz: „. . . daß man wieder aufnehmen und fortfahren kann . . ."; S. 25–26: Kurreck, Jens: Heuristik der Furcht – Optimismus ohne Illusionen; S. 27–36: Böhler, Dietrich: Hans Jonas – von der Hermeneutik der Entmythologisierung zur Ethik der Zukunftsverantwortung; S. 37–48: Colpe, Carsten: Erleuchtung, Klärung, Verdeutlichung; S. 49–51: Jonas, Hans: Fatalismus wäre Todsünde; S. 53–54: Weizsäcker, Richard v.: Brief desBundespräsidenten; S. 57–61: Böhler, Dietrich: Das Dilemma von moralischer Zukunftsverantwortung und pragmatisch-politischer Erfolgsverantwortung; S. 62–74: Das „Prinzip Verantwortung" als Herausforderung an Forschung, Wirtschaft und Politik (Podiumsdiskussion); S. 75–89: Verantwortung der Wissenschaften als interdisziplinäre Aufgabe der Universität: Studium generale? (Podiumsdiskussion); S. 90–96: Böhler, Dietrich / Hucho, Ferdinand / Kreibich, Rolf: Sind Zeitgeist und „Prinzip Verantwortung" konservativ und latent fatalistisch? (Bericht); S. 97–101: Stamm, Karl-Heinz / Jonas, Hans: Plädoyer für eine planetarische Zukunft (Gespräch); S. 102–112: Böhler, Dietrich: Die Bedingungen für Zukunftsverantwortung bewahren und ausbauen (Brief an den Bundespräsidenten und die akademische Öffentlichkeit)

Peschke, Karl-Heinz: Wirtschaft aus christlicher Sicht. – Trier: Paulinus-Verlag 1992 (Social economy in the light of Christian faith, 1992). 96 S. (Edition ordo socialis, 2), kart DM 9,80 ISBN: 3-7902-5210-7

Hagel, Joachim: Effizienz und Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur Diskussion der ethischen Aspekte in der neoklassischen Wohlfahrtstheorie. – Baden-Baden: Nomos 1993. 317 S. (Monographien der List Gesellschaft e.V., 15) ISBN: 3-7890-3007-4

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Weth, Rudolf: Kirche in der Sendung Jesu Christi. Missionarische und Diakonische Existenz der Gemeinde im nachchristlichen Zeitalter. – Neukirchen-Vluyn: Aussaat / Neukirchener Verlag 1993. S.127, kart DM 19,80 ISBN: 3-7615-4870-2 / 3-7887-1473-5

Fuchs, Ottmar: God's People: Instruments of Healing. The Diaconical Dimension of the Church. – Frankfurt: Peter Lang 1993. XI, 179 S., kart DM 29,00 ISBN: 3-906750-91-4

Scholl, Norbert: RU 2000: Welche Zukunft hat der Religionsunterricht? – Zürich: Benziger 1993. 256 S., kart DM 29,80 ISBN: 3-545-24115-7

Wegenast, Klaus: Religionsdidaktik. Sekundarstufe I. Voraussetzungen, Formen, Begründungen, Materialien. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 197 S. (Religionsunterricht in der Sekundarstufe I), kart DM 39,80 ISBN: 3-17-010028-9

Führer, Werner: Der internationale Friede. Theologisch-ethische Studien zum Problem der politischen Friedenssicherung. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 441 S., geb DM 108,00 ISBN: 3-631-46415-0

Verantwortung für die Zukunft. Perspektiven und Probleme der Bevölkerungsentwicklung und Familienplanung, hg. v. Peter H. Werhahn. – Paderborn: Bonifatius 1993. 109 S. (Creator, 7966), kart DM 19,80 ISBN: 3-87088-796-6: S. 9–22: Kamphaus, Franz: Weniger Menschen durch weniger Armut – Überlegungen zum Weltbevölkerungswachstum; S. 23–52: Wingen, Max / Cornelius, Ivar: Bevölkerungsentwicklung als gesellschaftspolitische Gestaltungsaufgabe; S. 53–89: Werhahn, Peter H.: Familienplanung und die Entwicklung der Weltbevölkerung

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Martin Brecht, Fachbereich Ev. Theologie, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-79199 Kirchzarten; Dr. Josef Dohrenbusch, Pienzenauer Str. 38, D-81679 München; Dr. Beate Ego, Philosophenweg 11, D-72076 Tübingen; Doz. Dr. Walter Euler, Institut für Cusanusforschung, Domfreihof 3, D-54290 Trier; Prof. Dr. Dr. Franz Furger, Inst. f. Christl. Sozialw., Hüfferstr. 27, D-48149 Münster; Prof. Dr. Albert Gerhards, Spreestr. 7, D-53127 Bonn; Hans-Jörg Gerste, Bachstr. 8, D-71726 Benningen/Neckar; Dr. Reimund Haas, Historisches Archiv des Erzbistums Köln, Gereonstr. 2, D-50670 Köln; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, D-93138 Lappersdorf; Prof. Dr. Rainer Kampling, Freie Universität Berlin, Seminar für Katholische Theologie, Schwendenerstr. 31–33, D-14195 Berlin; Prof. Dr. Otto B. Knoch (†); Prof. Dr. Adolf Kolping, Wiesenweg 13, D-53121 Bonn; Dr. Ernst Laubach, Arnikaweg 18, D-48163 Münster; PD. Dr. Hermann von Lips, Mariannenstr. 16, D-60599 Frankfurt/M; Prof. Dr. Eduard Lohse, Ernst-Curtius-Weg 7, D-37075 Göttingen; Dr. Peter Löffler, Bistumsarchiv Münster Georgskommende 19, D-48143 Münster; Prof. Dr. Georg May, Fränzenbergstr. 14, D-55257 Budenheim; Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Adenauerallee 19, D-53111 Bonn; Dr. Gerd Mentgen, Universität Trier, Bb III-Mittelalterliche Geschichte, D-54286 Trier; Dr. Johannes Merz, Herzogstr. 31, D-80803 München; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau; Prof. Dr. Günther van Norden, Mühle 122, D-42369 Wuppertal; Prof. Dr. Dr. Kurt Nowak, August-Bebel-Str. 51, D-04275 Leipzig; Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Laerholzstr. 29, D-44801 Bochum; Dr. Dietmar von Reeken, Mackenstädterstr. 16a, D-49453 Hemsloh; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Gerhard Schneider, Kath.-Theol. Fakultät d. Univ. Bochum, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum; Archivrat Dr. Herbert Schott, Staatsarchiv Würzburg, Residenz, Nordflügel, D-97070 Würzburg; Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Dr.-Karl-Fuchs-Str.12, D-94934 Passau; Prof. Dr. Horst Seebaß, Evang.-Theol. Sem. / Altes Testament, Am Hof 1, D-53113 Bonn; Dr. Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Diekbree 62, D-48157 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-80639 München; Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster; Prof. Dr. Michael Theobald, Liebermeisterstr. 14, D-72076 Tübingen; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, D-79249 Merzhausen; Prof. Dr. Gunther Wenz, Himmelreichstr. 2/I, D-80538 München; Prof. Dr. Jared Wicks SJ , Pont. Univ. Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma; Prof. Dr. Walter Ziegler, Inst. f. Bayer. Geschichte a. d. Univ. München, Ludwigstr. 14, D-80539 München; Prof. Dr. Erich Zenger, Johannissstr. 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	Einzelhefte	Jahresabonnement	Studenten-Abonnement	Im Inland jeweils
Jeweils zuzüglich Porto	DM 34,– / öS 272,– / sFr 34,–	DM 178,– / öS 1424,– / sFr 178,–	DM 142,40 / öS 1140,– / sFr 142,40	7 % MwSt. inkl.

© 1994 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, 1994

ISSN 0040-568X

ASCHENDORFF
VERLAG



Maria Burger

Personalität im Horizont absoluter Prädestination

Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen

Die heutige Verwendung des Personbegriffs läßt kaum mehr erkennen, daß er seine Bedeutung in der Auseinandersetzung um die trinitarische und christologische Glaubenslehre gewonnen hat. In der theologischen Tradition – angefangen bei den ersten Glaubensbekenntnissen über die Vätertheologie – stand das Personverständnis mehr im Kontext der *Gotteslehre.* Der Franziskanertheologe Johannes Duns Scotus hat die *Christologie* als das zentrale Thema der Theologie verstanden und den Personbegriff christozentrisch neu durchdacht. In der betonten Aufmerksamkeit auf den *menschgewordenen* Sohn Gottes gewann er neue Deuteelemente des Personverständnisses: Freies Angenommensein, Selbstüberschreitung, Selbstbeziehung und Selbstbindung. Diese Erkenntnisse der mittelalterlichen Theologie haben durch das II. Vaticanum Bestätigung erfahren und in der neueren deutschen und französischen Theologie wieder an Bedeutung gewonnen.

1994, XX und 271 Seiten, Leinen,
DM 78,– / öS 624,– / sFr 78,–
ISBN 3-402-03935-4

Neue Folge, Band 40 der Reihe
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters

Michael Stickelbroeck

Mysterium Venerandum. Der trinitarische Gedanke im Werk des Bernhard von Clairvaux

Der Glaubenssatz vom einen und dreifaltigen Gott ist ein Grundsatz der christlichen Glaubenslehre, dessen theologische Auslegung in strengen begrifflichen Unterscheidungen in der Patristik und im Mittelalter zu angespannten Kontroversen führte. Bernhard v. Clairvaux († 1153) fürchtete in der dialektischen Auslegung des Abälard und des Gilbert v. Poitiers um die Verehrung des heiligen Geheimnisses Gottes und opponierte mit dem ganzen Einsatz seiner Person gegen die „Verwissenschaftlichung" des Glaubensgeheimnisses.

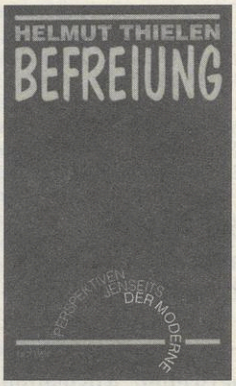
Wie verstand er in der Verkündigung, Schriftauslegung und Betrachtung das anbetungswürdige Mysterium? Die Lehrepistel 190 ist ein gültiges Zeugnis der monastischen Theologie. Die drei-eine substanziale Wirklichkeit Gottes ist Grund und Geheimnis des Glaubens, des Lebens und der anbetenden Liebe. Knotenpunkte dieser Glaubenserfahrung im Gottesgeheimnis sind Jesus Christus und der Hl. Geist, Wort und Bild Gottes, Band und Liebe Gottes. Mit diesen ist auch unser menschliches Leben in seiner Gott-Ebenbildlichkeit verknüpft.

In der Trinitätstheologie kann es nicht darum gehen, zu wissen, wie es in Gott „zugeht", sondern wie Gott auf uns zukommt!

1994, X und 366 Seiten, kartoniert
DM 78,– / öS 624,– / sFr 78,–
ISBN 3-402-03936-2

Neue Folge, Band 41 der Reihe
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters

Theologische Neuerscheinungen



Helmut Thielen: Befreiung. Perspektiven jenseits der Moderne.
Ca. 192 Seiten, Broschur.
Ca. DM 36,– / öS 281,– / SFr. 37.–.
ISBN 3-429-01625-8.
Auf die Herausforderung des globalen High-Tech-Katastrophenkapitalismus, insbesondere seiner zerstörerischen Gewaltpotentiale, antwortet eine erneuerte europäische Theologie der Befreiung mit radikaler Kritik und dem subversiven Entwurf eines richtigen Lebens jenseits der „Moderne".

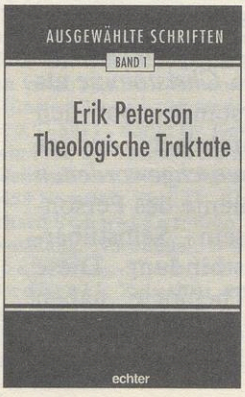


Elmar Klinger: Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken.
Zur spirituellen Theologie Karl Rahners. Broschur.
Ca. DM 12,80 / öS 100,– / SFr. 13.80.
ISBN 3-429-01614-2.
Der Alltag jedes Menschen birgt einen Schatz, das absolute Geheimnis, Gott - drei Beiträge zu einem zentralen Thema der Biographie, der Dogmatik und der Mystik Karl Rahners.

Aus der Reihe ***Forschung zur Bibel,*** *herausgegeben von Rudolph Schnackenburg und Josef Schreiner, sind neu erschienen:*

Michael Mees: Die frühe Rezeptionsgeschichte des Johannesevangeliums.
Am Beispiel von Textüberlieferung und Väterexegese. 320 Seiten. Broschur.
DM 48,– / öS 375,– / SFr.48.–.
ISBN 3-429-01604-5.

Karl-Heinz Fleckenstein: Ordnet euch einander unter in der Furcht Christi.
Die Eheperikope in Eph 5,21–33. Geschichte der Interpretation, Analyse und Aktualisierung des Textes. 331 Seiten. Broschur.
DM 48,– / öS 375,– / SFr. 48.–.
ISBN 3-429-01633-9.



Erik Peterson: Theologische Traktate.
Ausgewählte Schriften Band 1, herausgegeben von Barbara Nichtweiß und Franco Bolgiani.
Ca. 256 Seiten. Gebunden.
DM 78,– / öS 609,– / SFr. 78.–.
Subskriptionspreis bei Abnahme der zwölfbändigen Gesamtausgabe:
DM 69,– / öS 538,– / SFr. 69.–.
ISBN 3-429-01630-4.
Die „Theologischen Traktate" stehen am Anfang einer zwölfbändigen Ausgabe „Ausgewählte Schriften" Erik Petersons. Sie sind ein Klassiker der Theologie unseres Jahrhunderts. Zwei der hier versammelten Traktate – „Was ist Theologie" und „Die Kirche" – haben nicht nur ihrerzeit die Gemüter erhitzt, vielmehr sind ihre Spuren u. a. durch die Auswertung bei so unterschiedlichen Denkern wie Karl Barth oder Josef Kardinal Ratzinger bis in die Gegenwart wirksam.

echter

„echter"-Bücher erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler.

Gert Haendler

NEUERSCHEINUNG

Von der Reichskirche Ottos I. zur Papstherrschaft Gregors VII.

I/9
Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen

Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen

Herausgegeben von Ulrich Gäbler, Gert Haendler, Joachim Rogge

Die Reihe Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen hat sich zum Ziel gesetzt, Studierenden der Theologie eine leicht handhabbare Hilfe zu geben, breiteren Kreisen eine gut lesbare Darstellung zu bieten und jedem Interessierten durch Quellen- und Literaturhinweise die Weiterarbeit zu ermöglichen.
„Oft werden Kirchenhistoriker von ihren Studenten gefragt, wo sie denn Grundkenntnisse über die Kirchengeschichte einer Zeit übersichtlich, leicht und didaktisch gut ‚aufbereitet' erwerben können: Der Rez. – und nicht nur dieser – haben wiederholt die ‚Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen' empfohlen."

Peter F. Barton, Theologische Literaturzeitung 112/Heft 11

Band I/9
Gert Haendler

Von der Reichskirche Otto I. zur Papstherrschaft Gregors VII.

ca. 160 Seiten, 17 x 24 cm, fester Einband mit Schutzumschlag
ca. DM 21,50/öS 168,–/sFr 22,50
ISBN 3-374-01529-8
erscheint im Oktober 1994

Außerdem u. a. lieferbar:

Band I/8
Hans-Dieter Döpmann

Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung 1054

164 Seiten, DM 19,50/öS 152,–/sFr 22,50
ISBN 3-374-01195-0

Band I/10
Friedhelm Winkelmann

Die Kirchen in der Zeit der Kreuzzüge (11.–13. Jahrhundert)

180 Seiten, DM 21,50/öS 168,–/sFr 22,50
ISBN 3-374-01465-8

Band I/11
Karl-Hermann Kandler

Christliches Denken im Mittelalter

160 Seiten, DM 21,50/öS 168,–/sFr 22,50
ISBN 3-374-01429-1

Für weitere erschienene Bände der Reihe fordern Sie bitte unseren Prospekt an oder wenden sich an Ihre Buchhandlung.

EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT GmbH
Burgstraße 1–5, 01409 Leipzig, Tel. (0341) 71 14 10

ASCHENDORFF
VERLAG

Heiner Marré
Dieter Schümmelfeder (Hg.)

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche Band 28

Die staatliche Förderung von Gesellschaft und Kirche

Hans Heinrich Rupp
Förderung gesellschaftlicher Aktivitäten durch den Staat

Wolfgang Clement
Politische Dimension und Praxis der staatlichen Förderung der Kirche

Dietrich Pirson
Die Förderung der Kirchen als Aufgabe des säkularen Staates

Schriftleitung: Burkhard Kämper.
1994, VIII und 137 Seiten, Paperback,
DM 42,– / öS 336,– / sFr 42,– · ISBN 3-402-04359-9

Band 27
Die Einigung Europas und die Staat-Kirche-Ordnung

Band 26
Die Einigung Deutschlands und das deutsche Staat-Kirche-System.

Band 25
Die Verantwortung der Kirche für den Staat

Band 24
Der Schutz der Sonn- und Feiertage.

Band 23
Seelsorge in staatlichen Einrichtungen

Band 22
Der Schutz des menschlichen Lebens.

Band 21
Der Schutz von Ehe und Familie

Band 20
Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland

Band 19
Die sogenannten Jugendreligionen

Neuerscheinung

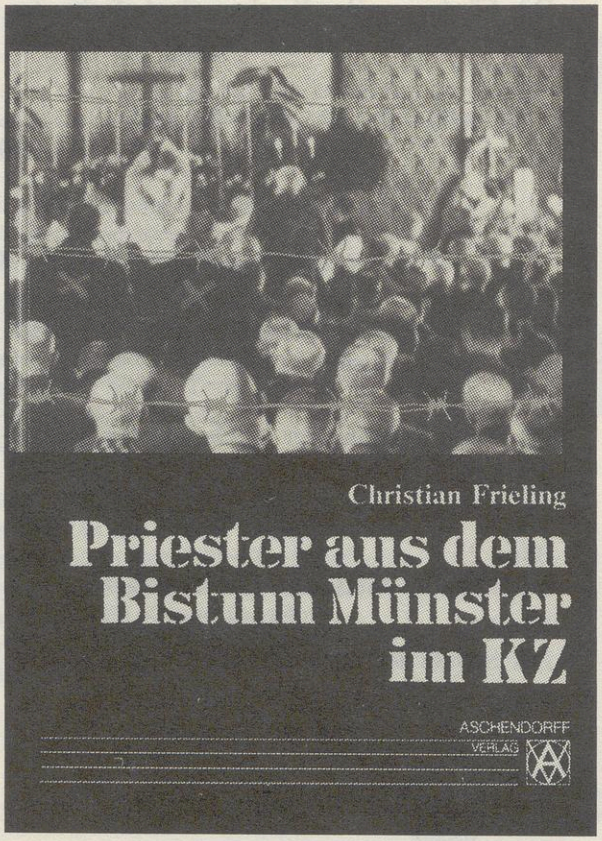
Bernhard Frings

Zu melden sind sämtliche Patienten . . .
NS-‚Euthanasie' und Heil- und Pflegeanstalten im Bistum Münster

Dieses Buch dokumentiert die mehr als 50 Jahre zurückliegenden Ereignisse der NS-‚Euthanasie' sowie das alltägliche Leben in caritativen Behinderteneinrichtungen im Bistum Münster während des Dritten Reiches. Die Strukturen und Abläufe der NS-‚Euthanasie', der insgesamt wohl 200 000 Menschen zum Opfer fielen, bilden den Schwerpunkt. Zeitzeugen und Haus-Chroniken lassen ein anschauliches Bild des Alltags in den sieben beschriebenen Häusern entstehen. Dieser Alltag war vom klösterlichen Leben des Pflegepersonals, vom harten Arbeitseinsatz vieler Patienten und von strenger Diziplin in fürsorglicher Obhut geprägt.

152 Seiten, 30 Abb., Efalin-Einband, 25,– DM.
ISBN 3-402-03269-4





Christian Frieling

Priester aus dem Bistum Münster im KZ
In 2. Auflage

Christian Frieling dokumentiert in 38 Biographien das Schicksal dieser Priester im KZ Dachau und bewahrt es vor dem Vergessenwerden. Vorangestellt ist eine Geschichte des KZ Dachau 1933 bis 1945 und ein Überblick über die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen im Bistum Münster. Eine erschütternde Darstellung!

„Dem Leser präsentiert sich ein mit Engagement und Betroffenheit geschriebenes Buch, das aus dem Rahmen fällt . . . Frieling zeigt Helden und diejenigen, die an der Unmenschlichkeit zu zerbrechen drohten, aber von der Solidarität ihrer Mitbrüder getragen wurden . . ."
(Westfälische Forschungen, Band 43/1993).

228 Seiten, 50 Abbildungen, Efalineinband, 48,– DM. ISBN 3–402–05427–2.

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

8. DEZ. 1994

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** **Jährlich DM 178,– / öS 1424,– / sFr 178,–**

Nummer 5 **1994** **90. Jahrgang**

Biser, Eugen: Die Stimme der Antigone. Zu Georg Baudlers Untersuchung über Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum . . . . . Sp. 355

Baudler, Georg: Antwort an Eugen Biser . . . . . Sp. 363

Biser, Eugen: Ein überbrückendes Schlußwort . . . . . Sp. 367

Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposion, hg. v. Józef Niewiadomski / Wolfgang Palaver (Hans Günther Türk)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 373

Kempinski, Ahron: Megiddo. A City-State and Royal Centre in North Israel (Robert Wenning)

Charlesworth, James H. / Whitaker, R. E. / Hickerson, L. G. / Starbuck, S. R. A. / Stuckenbruck, L. T.: Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls (Ulrich Dahmen)

The Dead Sea Scrolls. Fourty Years of Research, hg. v. Devora Dimant / Uriel Rappaport (Ulrich Dahmen)

Preuß, Horst Dietrich: Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur (Ludger Schwienhorst-Schönberger)

Neirynck, Frans: The Minor Agreements in a Horizontal-Line Synopsis (Thomas Söding)

Luz, Ulrich: Die Jesusgeschichte des Matthäus (Thomas Söding)

Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. III: Die Apostelgeschichte, Bd 1: Untersuchungen und Ergänzungsliste / Bd 2: Hauptliste. In Verb. m. Annette Benduhn-Metz, Gerd Mink, Klaus Witte und Horst Bachmann hg. v. Kurt Aland (Walter Radl)

Feldmeier, Reinhard: Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief (Thomas Söding)

Rusam, Dietrich: Die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Das Motiv der Gotteskindschaft und der Gemeinden der johanneischen Briefe (Hans-Josef Klauck)

Metzler, Karin: Der griechische Begriff des Verzeihens (Werner Wolbert)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 389

Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart (Wolfgang Beinert)

Brown, Peter: Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit. Übers. bearb. u. hg. v. Johannes Bernard (Arnold Angenendt)

Van Dam, Raymond: Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul (Arnold Angenendt)

„Für euch bin ich Bischof", Die Predigten Augustins über das Bischofsamt. (Sermones 335/K, 339, 340, 340/A, 383 und 396). Einleitung und Übersetzung von Hubertus R. Drobner (Cornelius Mayer)

Gierlich, Ernst: Die Grabstätten der rheinischen Bischöfe vor 1200. Beiträge zur mittelrheinischen Kirchengeschichte (Marie-Luise Heckmann)

Stratmann, Martina: Hinkmar von Reims als Verwalter von Bistum und Kirchenprovinz (Matthias Th. Kloft)

Laudage, Marie-Luise: Caritas und Memoria mittelalterlicher Bischöfe (Rudolf Schieffer)

Finckenstein, Albrecht Graf Finck von: Bischof und Reich. Untersuchungen zum Integrationsprozeß des ottonisch-frühsalischen Reiches 919–1056 (Marie-Luise Heckmann

Die Salier und das Reich. 3 Bde. Bd 1: Salier, Adel und Reichsverfassung Bd 2: Die Reichskirche in der Salierzeit Bd 3: Gesellschaftlicher und ideengeschichtlicher Wandel im Reich der Salier, hg. v. Stefan Weinfurter i. V. m. Odilio Engels / Franz-Josef Heyen / Franz Staab (Marie-Luise Heckmann)

Hartmann, Wilfried: Der Investiturstreit (Stefan Beulertz)

Laudage, Johannes: Gregorianische Reform und Investiturstreit (Stefan Beulertz)

Scholz, Sebastian: Transmigration und Translation. Studien zum Bistumswechsel der Bischöfe von der Spätantike bis zum hohen Mittelalter (Pius Engelbert)

Meyer-Gebel, Marlene: Bischofsabsetzungen in der deutschen Reichskirche vom Wormser Konkordat (1122) bis zum Ausbruch des Alexandrinischen Schismas (1159) (Pius Engelbert)

Heim, Manfred: Bischof und Archidiakon. Geistliche Kompetenzen im Bistum Chiemsee (1215–1817) (Andreas Holzem)

Kißener, Michael: Ständemacht und Kirchenreform. Bischöfliche Wahlkapitulation im Nordwesten des Alten Reiches 1265–1803 (Andreas Holzem)

Ignatius von Loyola: Bericht des Pilgers, übers. aus dem Altspanischen und kommentiert von Peter Knauer SJ (Hubertus Lutterbach)

Stierli, Josef SJ: Ignatius von Loyola. Auf der Suche nach dem Willen Gottes (Hubertus Lutterbach)

Hübner, Wolfgang: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Bayern (1817–1850). Analyse und Interpretation der Akten und Protokolle der Freisinger Bischofskonferenz von 1850 (Georg Schwaiger)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Oekumenische Theologie . . . . Sp. 415

Döring, Heinrich / Kreiner, Armin / Schmidt-Leukel, Perry: Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie (Reinhold Bernhardt)

Bernhardt, Reinhold: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie (Hans Waldenfels)

Swidler, Leonard: After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection / Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen (Hans Waldenfels)

Haudel, Matthias: Die Bibel und die Einheit der Kirchen (Gunter Wenz)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 424

Wahrhaftig, Gott ist bei Euch! Wie feiern wir heute Liturgie?, hg. v. Albert Gerhards, Anneliese Knippenkötter, Birgit Osterholt-Kootz und Stephanie Scharfenberg (Klemens Richter)

Der neue Meßritus in Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie, hg. v. Missionswissenschaftlichen Institut Missio unter der Leitung von Ludwig Bertsch SJ (Manfred Probst)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 426

Nordsieck, Reinhard: Recht und Gesetz in theologischer, philosophischer und juristischer Perspektive (Thomas Hoeren)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . Sp. 428

Mommsen, Wolfgang: Christliche Ethik und Theologie. Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan (Andreas Weiß / Werner Wolbert)

Schmitz, Philipp: Wohin treibt die Politik? Über die Notwendigkeit von Ethik (Joachim Wiemeyer)

Peschke, Karl-Heinz: Wirtschaft aus christlicher Sicht (Franz Furger)

Die Katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, hg. v. Arthur F. Utz (Franz Furger)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 432

Brantzen, Hubertus: Gemeinde als Heimat. Integrierende Seelsorge unter semiotischer Perspektive (Andreas Wollbold)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 433

Der Begriff der Religion. Ein Symposion, hg. v. Walter Kerber (Edmund Arens)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 434

Praktisches Lexikon der Spiritualität, hg. v. Schütz Christian (Hermann Wieh)

Vazhakoottathil, John Antony Theodore: Thomas Merton's mystical quest for the union with god (Josef Sudbrack)

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke . . . Sp. 435

BS: theol A 425

Die Stimme der Antigone

Zu Georg Baudlers Untersuchung über Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum

von Eugen Biser, München

„Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da." Dieses Bekenntnis der todbereiten Antigone ist vermutlich die größte Annäherung des antiken Geistes an das Evangelium. Ihre Stimme als eine christlich erfüllte zum Klingen gebracht zu haben, ist der Eindruck, den Georg Baudlers neuestes Buch beim Leser hinterläßt. Beim Wiederlesen wird überdies deutlich, daß er damit auf zwei Probleme von besonderer Aktualität eingeht. Zunächst auf den bestürzenden Ausbruch von Fremdenhaß und Gewaltbereitschaft, der den inneren Zusammenhalt im geeinten Deutschland, aber auch in Nordirland und anderen Krisenregionen erschüttert. Sodann, und jetzt im strengen Sinn theologisch, auf den sich immer deutlicher abzeichnenden Paradigmenwechsel im Verständnis des Kreuzestodes Jesu und dessen weit weniger deutliche Folge in der Neubestimmung des Verhältnisses von Judentum und Christentum.

Der Hintergrund

Daß sich B. nach seinen Büchern ‚Erlösung vom Stiergott' (1989) und ‚Gott und Frau' (1991) in einem dritten Anlauf mit dem Gewaltproblem in Religion und Christentum befaßt, sichert seiner Untersuchung schon von der Thematik her einen herausragenden Rang im Feld der weithin durch Spezialuntersuchungen gekennzeichneten Gegenwartstheologie. Und diesen Rang bestätigt nicht zuletzt die Sprachgestalt des Werkes; denn B. spricht insgesamt eine ebenso genaue wie suggestive, vor allem auch leicht lesbare und eingängige Sprache, die mit ihrem zügigen Duktus freilich auch manche Bruchstelle verschleiert und nicht selten in wissenschaftsjournalistische und feministische Klischees verfällt. Ungeachtet dessen präsentiert sich in ihm ein Meister des gleicherweise sensiblen wie präzisen, auf dialogisches Einvernehmen abzielenden Stils. Mehr noch als in den vorangehenden Werken bleibt B. hier als forschender Theologe der auf den Leser zugehende und auf Aufarbeitung seiner Glaubensschwierigkeiten bedachte Pädagoge. Daraus erklärt sich wohl zum Teil auch seine thematische Schwerpunktsetzung: der das ganze Buch durchziehende Protest gegen Herrschaft und Gewalt, insbesondere in ihren politischen und religiösen Erscheinungsformen, und das insistente Bemühen, der Heilstat Jesu einen von allen Gewaltimplikationen gelösten Aspekt abzugewinnen. Zum anderen Teil dürfte sich die Themenwahl aus B.s Nahverhältnis zu Karl Rahner erklären, dessen Werk Johann B. Metz als „autobiographische Theologie" deutete. Gerade diesen Tatbestand erfüllt die von B. vorgelegte Arbeit in mindestens ebenso hohem Maße.

Wenn man versucht, die Themenwahl auf ein Grundmotiv zurückzuführen, wird hinter dem Pädagogen der um die Analyse und Überwindung der gegenwärtigen Glaubens- und Kirchenkrise besorgte Zeitzeuge sichtbar. Aus seinen Überlegungen spricht, ebenso unausdrücklich wie unüberhörbar, die Besorgnis über eine Darstellung des Glaubens, die den Adressaten verfehlt, weil sie, ungeachtet der vom Zweiten Vatikanum bestätigten Erkenntnis, daß in jedem Satz über Gott der Mensch mitgesagt ist, weder die Frage nach seiner konkreten, gesellschaftlich-politischen Situation noch die nach seiner existentiellen Verfassung stellt, sondern auf dem systemorientierten Traditionsmodell beharrt. Für B. aber ist die conditio humana aufs nachhaltigste durch die extreme, weitgehend durch Gewaltexzesse bestimmte Geschichtserfahrung dieses Jh.s bestimmt, weit weniger allerdings, trotz wiederholter Zitate Kierkegaards, durch den von diesem hellsichtig erkannten Zwiespalt, der den Menschen dem eigenen Dasein entfremdet und intensiver als je zuvor nach dessen Sinn fragen läßt. Es ist, entgegen seiner immer noch vorherrschenden und zumal auch kirchlichen Einschätzung, gerade nicht der von Leidenschaft umgetriebene, sondern der von einem inneren Selbstzerwürfnis zerrissene und deshalb schier unstillbar geängstete Mensch. Deshalb entstammt auch das Böse, das er tut, nicht dem überschäumenden Gefühl seiner Stärke, sondern dessen Gegenteil: dem in Aggressivität umschlagenden Eindruck seiner Unterlegenheit und Schwäche.

Zeitzeuge ist B. jedoch gleicherweise als ein an vorderster Front sich mühender Theologe, der klarer als mancher renommiertere erfaßte, daß die Stunde einer in tiefgreifendem Umbruch begriffenen Zeit gerade auch für die christliche Theologie geschlagen hat. Thematisch bekundet sich das in seiner Gewalt- und Opferkritik, die direkt auf eine Revision der katholischen Sühne- und Satisfaktionstheorie abzielt, indirekt aber auch auf die Demontage der immer noch von namhaften protestantischen Exegeten und Systematikern verteidigten Rechtfertigungslehre.

Indessen steht B., weniger ausdrücklich, auch in einer zweiten Hinsicht an vorderster Front, an der die insbesondere von jüdischen Theologen forcierte Kritik des traditionellen Gottesbegriffs ausgetragen wird. Ohne daß er darauf Bezug nimmt, steht er hier Seite an Seite mit Hans Jonas und dem Fundamentaltheologen Elmar Klinger, die mit ihm die Überzeugung teilen, daß die klassischen Gottesattribute nicht mehr aufrechterhalten werden können oder doch, wie er in seiner konzilianteren Position meint, durch eine gegensinnige Qualifizierung ergänzt werden müssen. Wie der Name Jonas andeutet, betrifft diese Übereinkunft auch das durch vielerlei Differenzen und Vorbehalte belastete Verhältnis zum Judentum, in das sich B., unabsichtlich aber doch effektiv, dadurch einmischt, daß er das Opfermotiv, bis in die Gegenwart hinein eine Zentralperspektive der Soteriologie, als Kontroversthema ersatzlos streicht.

Das Palimpsest

Das Werk erreicht sein Argumentationsziel in drei Schritten, die, bis auf den letzten, jeweils mit dem Aufweis eines „Auswegs" verbunden sind: in einem ersten, der – symptomatisch für die Gesamtableitung – der „religiösen Urszene" nachspürt und diese sowohl durch ein „Tötungs-Imponierverhalten" als auch durch die sowohl das Personsein als selbst noch die Bestattungsformen prägende Mutter-Kind-Beziehung bestimmt sieht (56–101). Dabei wird die das Kind als „ältester und ursprünglichster Mensch", wie es bezeichnend heißt (87), umhegende Liebe alsbald verstört und verfinstert durch das „rinnende Blut und den aufwirbelnden Staub" der Opferrituale, in denen sich Gottesangst und Tötungswille zu einem verhängnisvollen Teufelskreis zusammmenschließen. Das unterbaut B. gleicherweise durch subtile Wortanalysen (19–34) und kritische Vergleiche der von ihm referierten Opfertheorien (36–56), gelegentlich aber auch durch ausladende Beschreibungen archaischer Opferszenen (28f), die unwillkürlich an Hermann Brochs unvollendet gebliebenen „Berg-Roman" erinnern.

Was die Rekonstruktion der „religiösen Urszenen" anlangt, so könnte B.s Verfahren am besten mit dem Programmziel Nietzsches verdeutlicht werden, unter den kulturellen Übermalungen des faktisch existierenden Menschen den „schrecklichen Grundtext homo natura" herauszuarbeiten (Jenseits von Gut und Böse VII, 230). Bei dieser Suche nimmt B. unverändert, nur in einem womöglich noch engeren Anschluß an René Girard und mit stärkerer Blickrichtung auf Tod und Auferstehung Jesu, die Positionen auf, die er bereits in den vorangegangenen Studien bezogen hatte. Danach wird die Suche nach dem Ursprung bei einer Religiosität fündig, die das Erlebnis furchterregender Naturgewalten als das Imponiergehabe eines göttlichen „Rivalen" deutet, dieses mit Akten eines „Gegenimponierens" beantwortet (70f) und in letzter Konsequenz den homo erectus zum homo necans werden läßt (77). Vergleiche mit dem Verhalten von Schimpansen lassen dann aber darauf schließen, daß es sich dabei um eine sekundäre Reaktion handelt, da der Mensch „schon jahrmillionenlang als Sammler und Aasesser" lebte und sich als solcher der als umfangende Lebenskraft empfundenen Gottheit einfügte, bevor er sich im Übergang zur Großwildjagd von ihr distanzierte.

Hier legt B. unter dem schrecklichen Grundtext des tötenden und opfernden Menschen wie unter dem Palimpsest eine allererste Lesart frei, wie dies ebenfalls in den beiden vorangegangenen Büchern geschehen war, nur daß er dem aasessenden Urmenschen jetzt eine spezifisch religiöse Haltung „in Gesten der Anbetung und Verehrung" zuerkennt (77). Während diese als eine spezifisch weibliche Verhaltensform bezeichnet wird, erscheint das spätere „Tötungs-Imponiergehabe" als ein „einseitig männlich geprägtes Verhalten" (78). Indessen ist die Frau auch bei B., analog zur biblischen Sündenfallerzählung, die große Versucherin, da es nicht zum Tötungs-Imponierverhalten gekommen wäre, „wenn es nicht von der Frau als wirklich ‚imponierend' anerkannt und nicht auch mit sexueller Zuwendung belohnt worden wäre" (79).

Typisch für diesen Argumentationsweg ist die Überspringung der spezifisch geistig-kulturellen Entwicklung des Menschen, der für B. einseitig naturgeschichtlich, entgegen der fundamentalen Erkenntnis, daß der Mensch schon von Natur aus als Kulturwesen zu gelten hat, jedoch nicht kulturgeschichtlich definiert ist. Nicht weniger typisch ist dafür der „synchrone" Rückschluß auf Vorstellungen und Praktiken der Hochreligionen, auf Mythen und selbst modernste Literatur. Der ganze von Norbert Elias beschriebene „Prozeß der Zivilisation" mit Einschluß der Denk- und Sprachentwicklung entfällt, vermutlich aufgrund der Faszination durch das Erklärungsmuster Girards, in welchem B. den Schlüssel zur Lösung des Weltproblems gefunden zu haben scheint, nicht zuletzt wohl aufgrund einer pessimistischen Einschätzung des Menschen, der gerade nach den Erfahrungen dieses Jh.s unter dem Druck extremer Bedingungen in das Gewalt- und Tötungsverhalten im Sinn des Grundtextes homo natura zurückfiel.

Die Höhe seiner Untersuchung erreicht B. durch eine glückliche Inkonsequenz. Auf der einen Seite ist der Mensch für ihn – bis hinein in die Deutung

des Todes Jesu und die daraus abgeleiteten kirchlichen Praktiken – dem archaischen Tötungs-Imponierverhalten verhaftet. Andererseits erwartet er jedoch die Überwindung der theoretischen und praktischen Gewaltstrategien nicht etwa von der Rückkehr zur Lebensform der urmenschlichen Sammler, sondern von den religionsgeschichtlich erschlossenen „Auswegen aus Opfer und Gewalt" in Gestalt ausgesprochener Kulturleistungen, angefangen von der „gewaltfreien Gotteserfahrung" in den Upanishaden, im „mittleren Weg" Buddhas, in der Ethik des Konfuzius, der Mystik Laotses und in der philosophischen Kritik an der „gewaltverhafteten Gotteswelt" Griechenlands (103–164).

Mit dieser glücklichen Inkonsequenz handelt sich B. dann allerdings eine erhebliche Komplikation ein, die, zusammen mit seiner Kirchenkritik, seinen anthropologischen Ansatz betrifft. Obwohl der abschließende Durchgang durch die Geschichte der Rückfälle in archaische Gewaltpraktiken (335–343) und deren sprachliche Äquivalente (345–369) mit der Erwähnung der mittelalterlichen Ketzerverfolgungen und Inquisitionsgerichte abbricht, liegt es doch auf der Hand, daß die Stoßrichtung des Kapitels auf die – unerwähnt gelassenen – Praktiken der heutigen Kirchenführung zielt. Gemeint ist damit eine Pastoral, die in all ihren Erscheinungsformen, selbst noch in der zu fundamentalistischen Leseweisen neigenden Bibelkatechese (167f), die „eindringlich-leise Stimme" der zu Gewaltlosigkeit überredenden Liebe überhörte und statt dessen erneut den Staub des Gottesschreckens aufwirbelte, also ihr Werk mit Mitteln der Einschüchterung und Repression betrieb.

Doch so entschieden B. eine Pädagogik ablehnt, die den Menschen einem disziplinierenden Gesetz zu unterwerfen sucht, kommt es bei ihm in der Frage des zugrundeliegenden Menschenbildes doch zu einer irritierenden Übereinkunft. Was B. als Ziel seines pädagogischen Einsatzes vor Augen hat, ist – nicht anders als in der kirchlichen Pädagogik – der nach wie vor zu Aggression und Gewalttätigkeit neigende, nicht aber der faktisch existierende Mensch, der dem von Kierkegaard entdeckten Selbstzerwürfnis verfiel und unter dem Druck der in der Massen- und Mediengesellschaft herrschenden Tendenzkräfte einen progressiven Identitäts- und Sinnverlust erleidet. Wenn B. das nicht schon von der existenzphilosophischen Daseinsanalyse vor Augen geführt worden wäre, so doch von seinen Erfahrungen als Zeitzeuge. Bekanntlich waren noch nicht einmal die Vollstrecker der nazistischen und stalinistischen Massenmorde in ihrer Mehrheit blutgierige Ungeheuer, sondern Produkte einer auf die Auslöschung des Personzentrums gerichteten Strategie, die als solche buchstäblich zu allem, selbst dem Entsetzlichsten, fähig waren. Läuft dann B. aber nicht Gefahr, mit seiner großangelegten Initiative den konkret existierenden Menschen ebenso zu verfehlen, wie dies von den kirchlichen Disziplinierungsmaßnahmen zu befürchten ist?

Nur Auswege

Doch B. gelingt es, sich aus dieser Schlinge, wenngleich um den Preis neuerlicher Komplikationen, zu ziehen, und das mit Hilfe jener Doppelbödigkeit in seinem anthropoligischen Ansatz, die mit der Rede von dem Palimpsest getroffen werden sollte. Denn für B. trägt der Mensch die ihn aus der Gewaltlosigkeit befreiende Möglichkeit aufgrund seiner evolutionären „Vorgeschichte" als „aasessender Sammler" immer schon in sich. Deshalb bedarf er im Grunde auch keiner wie immer gearteten „Erlösung", sondern lediglich einer effektiven „Erinnerung" an sein vorgeschichtliches, aber immer noch abrufbares Gewesensein. Theologisch wurzelt hier B.s schon in den vergangenen Werken vertretener Naturalismus, methodologisch seine insgesamt synchrone Denk- und Darstellungsweise, die das Gegenwärtige auf das Gewesene hin durchsichtig macht und jenes im Heutigen nachwirken sieht. Damit hängt es ursächlich zusammen, daß er die Gegensteuerung zu der nie völlig überwundenen Gewaltfaszination nur unter der Kategorie der „Auswege" begreift, die, wie erinnerlich, zunächst im indo-iranischen und griechischen Lebensraum und hier von den Religionsstiftern und Denkern der „Achsenzeit" (107ff) erschlossen wurden. Daher geht er mit besonderer Sympathie auf die ethische und mystische „Durchdringung aller Lebensbereiche" bei Konfuzius (132ff) und Laotse (138ff), aber auch auf die dichterische (150ff) und philosophische (157ff) Kritik am griechischen Götterhimmel, insbesondere durch Sokrates und Platon (159), ein.

Der Hauptakzent liegt jedoch auf dem durch den alttestamentlichen Gottesnamen, den B. stets in der Kurzform des „Ich bin (für euch) da" wiedergibt, erschlossenen „Ausweg" (165ff). Den Einstieg in diesen Problemkreis gewinnt er durch eine bedeutsame Reflexion über die „inhaltliche Eigenart biblischer Texte", die er mit Girard in der Tendenz gegeben sieht, „sich moralisch auf die Seite der Opfer zu stellen" (169). In behutsamer Kritik an dem von Girard übernommenen Stereotyp der ebenso faszinierenden wie domestizierenden „Tötungsmacht" wird dies in mehreren Schritten verdeutlicht. In einem ersten, der sich hautpsächlich auf die Exodus-Erfahrung Israels (170ff) und auf die Mitteilung des Jahwe-Namens (180ff) bezieht; und in einem zweiten, der in verschlungener Argumentation, bei der auch die selten genug berücksichtigten Ergebnisse der Literaturkritik zu ihrem Recht kommen, auf die „aufgehobene Opferung Isaaks" eingeht (188–217).

Ein Quervergleich

In diesem Kontext ergibt sich eine bemerkenswerte Konvergenz, die einen Quervergleich nahezu aufdrängt. Denn B. argumentiert bei seiner theologischen Standortbestimmung (173) so, daß man die Replik notengetreu der von Gerd Lüdemann in seiner Untersuchung ‚Die Auferstehung Jesu' (Göttingen 1994,15) an Hans Keßler geübte Kritik entnehmen kann. Dabei geht es im Sinn eines Vorgriffs auf die Erörterungen, in welche B. seine Untersuchung ausmünden läßt, um die Frage der Verifizierung des Auferstehungsglaubens. Freilich soll keineswegs behauptet werden, daß Lüdemann der von ihm geforderte Aufweis tatsächlich gelungen sei. Dafür bleibt seine Antwort auf die sein Buch beschließende Frage „Können wir noch Christen sein" (216ff) entgegen seinem Erfahrungspostulat zu sehr an „äußeren" Zeugnissen, zumal an dem in historischer Hinsicht diskussionswürdigen der Maria von Magdala – dies freilich in erstaunlicher Übereinstimmung mit B. – haften. Insofern führt er über die von Keßler in seiner Studie ‚Sucht den Lebenden nicht bei den Toten' (1986) erbrachten „Belege" keinesfalls hinaus. Indessen verlieren die von ihm vorgetragenen Einwände deshalb nicht an Gewicht, weil sie letztlich auf ihn selbst zurückfallen. Sie gipfeln in dem Vorwurf, daß Keßler mit Kriterien arbeitet, die keine wirkliche Nachfrage zulassen, daß er also letztlich eine „Immunisierungsstrategie" betreibe (15). Dabei überschreitet Lüdemann den Bereich bloßer Behauptungen mit der zutreffenden, wenngleich wiederum gegen Keßler ausgespielten Bemerkung, daß die von Paulus zu gewinnenden Auskünfte schon deshalb für den Glauben der Nachgeborenen geltend gemacht werden können, weil der Apostel selbst für die Gleichwertigkeit sowohl der erschauten wie der geglaubten Inhalte einstehe.

Auf B.s Argumentation trifft das schon deshalb zu, weil sich die Erfahrung des Rettergottes der altisraelitischen „Kleinviehnomaden" allenfalls nachempfinden, keineswegs jedoch nachvollziehen läßt, und weil Ähnliches auch von der von ihm wiederholt mit größtem Nachdruck hervorgehobenen Gotteserfahrung im Antlitz des Gekreuzigten gilt. Hier tritt, von ihm unbemerkt, ein theologisches Postulat an die Stelle der erstrebten Verifikation. Das aber hängt wie im Falle Lüdemanns, letztlich damit zusammen, daß er an der formalen, wenngleich von ihm mit großer Eindringlichkeit beschriebenen „Außenseite" des Glaubensphänomens haften bleibt und weil er sich durch seine Optik und Methode selbst den Einstieg in dessen – mystische – Innenwelt verlegt. Die wenigen Stellen, in denen er die sich selbst gezogene Grenze überschreitet, sind Zitate, die seiner Argumentation nach Art von Ornamenten eingefügt sind, in diese jedoch nicht als tragende Stützen eingehen. Weil sich Lüdemann in seiner Keßler-Kritik ausdrücklich auf Paulus bezieht, sei schon an dieser Stelle die beide, Lüdemann wie B., betreffende Unzulänglichkeit vermerkt. Beide nehmen den Apostel zwar als Traditionszeugen in Anspruch, nicht jedoch in seiner Qualität als einzigen neutestamentlichen Autor, der nach seinem Selbstzeugnis und, deutlicher noch gesagt, nach seiner personalen Heilserfahrung befragt werden kann. Wer ihm nicht bis hinein in seine vor allem von Albert Schweitzer und Alfred Wikenhauser gewürdigte Christusmystik folgt, beraubt sich selbst des Mitspracherechts am Kernproblem der heutigen Theologie, bei dem es, mit Rahners berühmter Prognose gesprochen, letztlich darum geht, den Christen der Gegenwart zum Einstieg in seine mystische Zukunft zu bewegen.

Jahwe und Abba

Paulus müßte aber vor allem im Blick auf den „Ausweg" in Gestalt der Gottesanrufung Jesu „Abba – Vater" in Anspruch genommen werden, der B. in den zentralen Abschnitten seines Werkes nachgeht. Dabei legt er sich freilich wiederum zwei Hindernisse in den Weg. Das eine in Gestalt des insistenten Festhaltens an der absurden These Girards, daß alle gesellschaftliche Großordnung mit einem „Gründungslynchmord" beginne und demgemäß auf die abschreckende Faszination der Tötungsgewalt gegründet sei. Daß in dieser „Schreckensätiologie" vom Prozeß einer solidarisierenden und strukturierenden Sozialisation noch nicht einmal beiläufig die Rede ist, läßt auf eine bedenkliche Fixierung im Sinne der Girardschen Gewaltideologie schließen, die alle Gegenvorstellungen, wie sie gerade dem Kenner sprach- und geistesgeschichtlicher Zusammenhänge naheliegen müßten, ausschließt. Kaum weniger bedenklich ist zum andern die sich auch in störenden Sprachfloskeln bekundende feministische Schlagseite von B.s Theologie, die schon deswegen beanstandet werden muß, weil sie B. veranlaßt, in seiner Argumentation nicht nur wesentliche Ergebnisse der Bibelwissenschaft auszublenden, sondern sogar deren methodologisches Instrumentarium beiseitezuschieben.

Von dieser zweifachen Vorentscheidung her glaubt B. hinter dem imperialen auf Opfer und Sühne bestehenden Gott Israels eine „gewaltlose Gottheit" nachweisen zu können, die entstehungsgeschichtlich in

der Mutter-Kind-Beziehung wurzelt und „religiös-kulturell zum Bestattungsverhalten führte" (250). Dadurch zieht er sich den Einwand zu, den er durch eben dieses Konstrukt abzuwehren suchte: warum „dieser wahre Gott jahrmillionenlang" von derart konträren, ja ihn zuinnerst negierenden Gegenvorstellungen verdrängt werden konnte. Doch gleichviel: in Israels – mit den Einsichten der Achsenzeit synchronen – Geschichtserfahrung bricht sich ein Heilsverständnis Bahn, das Rettung nicht vom Töten, sondern vom Erleiden des Todes erwartet und als solches auf den als Abba erfahrenen Gott Jesu hinführt. Denn als ein „aus der Kindersprache stammendes Lallwort" ist diese Gottesanrede „in der Mutter-Kind-Beziehung" grundgelegt, so daß im Gottesverhältnis Jesu der „älteste Grund von Menschsein und Religiosität" zum Tragen kommt (248). Doch das ist in B.s Sicht nur die letzte Verifikation dessen, was sich in Abrahams Weg von El zu Jahwe (208ff) angebahnt und schließlich zu dessen Selbstzusage als der gütig-fürsorgende „Ich-bin-da-Gott" von Ägypten her (214) gelichtet hatte.

An dieser Stelle seiner Ableitung erwähnt B. zwar die für das „Abba" Jesu zentralen Paulusworte (Gal. 4,6; Röm 8,15), doch nur zum Beweis der Universalität der darin angesprochenen Gotteserfahrung (248). Doch hätte gerade Paulus zum vollen Verständnis der Abba-Anrufung verhelfen können. Denn so sehr diese auf der Linie der Selbstoffenbarung Gottes im Jahwe-Namen liegt, erfüllt sie doch gleichzeitig den Tatbestand der größten Innovation der Religionsgeschichte. Mit ihr bricht Jesus definitiv mit einer Religiosität, die (nach Röm. 8,15) auch bei den Jahwe-Gläubigen im Zeichen der Furcht stand; mit ihr durchstößt er (im Blick auf Eph 2,14f gesprochen) die Mauer der Unnahbarkeit, die auch den fürsorgenden Gott Israels umgibt. Und mit ihr erschließt er so den „Zugang" zum Herzen Gottes, daß dessen Geist auf die Glaubenden überströmt und ihnen bezeugt, daß sie (nach Gal 4,6) nicht mehr Knechte, sondern Kinder des von ihnen angerufenen Vaters sind.

B. liegt mit seiner Ableitung voll im Trend einer Theologie, die das spezifisch Christliche schon im Alten / Ersten Testament entdeckt. Wenn er sich mit seiner Zuordnung auch nicht die Frage zuzieht, worin dann überhaupt noch das Existenzrecht des Christentums bestehe, so aber wohl doch die kaum weniger eindringliche Frage nach dem, was für ihn dann noch die spezifische Lebensleistung Jesu ausmacht. Bezeichnend dafür ist die Beobachtung, daß der Zentralbegriff der Verkündigung Jesu „Reich Gottes" im Kontext seiner Ausführungen nur beiläufig (252; 319; 390) erwähnt wird. Ist sie, wie nach der durchweg hebräischen Wiedergabe des Begriffs zu vermuten ist, für B. nur eine von Jesus aus alttestamentlicher Tradition übernommene Vokabel? Oder sah hier nicht der von ihm als theologischer „Kriegsdienstverweigerer" zitierte Origenes klarer, als er Jesus die personale Verwirklichung des von ihm angesagten Gottesreiches nannte?

Wenn B. dem Leser auch eine Auskunft über den Zusammenhang von Jesu Selbst- und Sendungsbewußtsein mit seiner Verkündigung des Gottesreiches schuldig bleibt, tastet er sich doch an einer Stelle in sein Gottesverhältnis vor, wenn er darauf abhebt, daß er die auf ihn zukommende Not von „alttestamentlichen Voraussetzungen her gedeutet" habe. „Ähnlich wie für Hiob" habe sich auf für ihn, zumindest zeitweise, sein Gottesverhältnis verdunkelt. Nach Ausweis einzelner Gleichnisse (wie Lk 11,5–8 und 18,2–5) konnte er sich „nicht mit einem Gott anfreunden, der Türe und Tor vor der Not des Menschen verschließt". Mehr noch: „dieser von außen her das Geschick lenkende Gott wird ihm fremd" (325). Sein Gott spricht demgegenüber „aus dem Gewissen" und „aus der inneren Überzeugung des Herzens" (326). Weil er diesem Gott treu blieb, war die Passion für ihn unausweichlich. In einem heilsgeschichtlichen Sinne „mußte" er sterben, weil der Gott der gewaltlosen Liebe, „den er offenbaren wollte und sollte", nur dadurch ans Licht gebracht werden konnte, daß er sich an die Tötungsgewalt auslieferte und von ihr treffen und verwunden ließ. Und dieser Gott leuchtet auch heute noch immer dort auf, wo Menschen „gewaltlos für ihre religiöse oder politische Überzeugung eintreten und dafür Verfolgung, Leid und oft auch den Tod auf sich nehmen" (326). Für eine extensive Ausleuchtung der Bewußtseins- und Schaffensgeschichte Jesu, zu der der Vf. eines von ihm wiederholt angeführten Gleichnisbuchs allen Anlaß gehabt hätte, ist es jedoch aufgrund seiner Optik zu spät. Deshalb muß diese nun genauer überprüft werden.

Die Optik

B.s Werk ist wie ein Evangelium angelegt, nach der berühmten Bestimmung Martin Kählers somit wie eine „Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung". Denn zweifellos dienen die überlangen Ausführungen über Opfer und Gewalt in vorgeschichtlicher, religionsgeschichtlicher und alttestamentlicher Perspektive nur dem Zweck, die Prämissen für seine Kritik der Satisfaktionstheorie und damit für eine von Opfer- und Sühnevorstellungen befreite Deutung des Todes Jesu zu gewinnen. Indessen ist diese Entwicklung des Gedankens eindeutig die Folge seiner Optik und der von ihm angewandten Methode.

Über die Optik gibt nichts so sehr wie die penetrante, das ganze Werk durchziehende Wiederholung der Worte „Gründungslynchmord", „Tötungs-Imponiergehabe" und „Gewaltfaszination" Aufschluß, wobei sich in dem letzteren, fast überdeutlich die Faszination des Autors durch das Girardsche Orientierungsmodell bekundet. Das wirkt sich sowohl selektiv als auch verzerrend auf seine Sicht der Zusammenhänge aus. Selektiv, weil alles, was sich nicht in diesen Raster fügt, aus seiner Rezeption herausfällt und dies, wie ausdrücklich vermerkt sei, weit über die durch die Themenstellung gegebene Eingrenzung hinaus. Zweifellos hätten neben sprachgeschichtlichen Gegebenheiten insbesondere die von Norbert Elias herausgestellten Domestizierungsmechanismen in seine Aufarbeitung hineingehört. Das hätte ihn zudem von seiner synchronen Zusammenschau archaischer Gegebenheiten mit Verhältnissen und Verhaltensweisen der Hochkultur und Gegenwart abhalten können, die weithin den Eindruck erweckt, als sei für ihn die kulturelle Sozialisation der Menschheit bedeutungslos. Selektiv wirkt sich seine Optik überdies auf die Auswahl der von ihm verarbeiteten Literatur aus. Dabei gewinnen kirchenkritische Autoren B.s unverdient starke Beachtung. Nicht genug damit, daß er dem Tendenzwerk Franz Buggles einen viel zu hohen Stellenwert zumißt (167f; 342), findet er sich sogar bereit, der „Intuition" eines derart unqualifizierten Autors wie Karl Herbst zu folgen (388f).

Weit schwerer fällt indessen die verzerrende Wirkung seiner Optik ins Gewicht. Sie zeigt sich geradezu paradigmatisch in der Darstellung Konstantins, der in seiner Sicht ausschließlich für die Rückwende vom jesuanischen „Gott der Verfolgten zum Gott der Verfolger" steht (355ff) und dessen „Würdigung" sich demgemäß wie eine Chronique scandaleuse, wenn nicht sogar wie eine Kriminalstatistik der von diesem Kaiser begangenen Untaten mit Einschluß der „historisch nicht ganz gesicherten" (362) liest. Obwohl B. eine Bekehrung des Kaisers auf dem Sterbebett nicht ausschließen will (366), steht für ihn doch fest, daß er nicht nur dem Begriff einer blitzeschleudernden Gottheit verhaftet blieb (364), sondern, schlimmer noch, dem Rückfall der Christenheit in das Verständnis des Göttlichen als Tötungsgewalt Vorschub leistete. Daß dieser Kaiser, der freilich auch nach dem Zugeständnis B.s nicht als verbrecherischer Gewaltherrscher oder gar als „Mörder" zu beurteilen ist (362), dem Christentum die Freiheit und politische Anerkennung brachte und dadurch die von den Verfolgerkaisern vergeblich erstrebte Reorganisation des Römischen Reiches – so das Urteil Augustins – erreichte, ist B. ebensowenig einer Erwähnung wert wie sein Beitrag zu der wenigstens grundsätzlichen Überwindung der vielleicht schwersten Glaubenskrise der Kirchengeschichte, und schon gar nicht die sich in der Stiftung der Hagia Sophia, der Hagia Dynamis und der Hagia Eirene bekundende Theologie, die Endre von Ivánka in seiner Untersuchung ‚Plato christianus' hervorhob. Zugestanden wird ihm lediglich, daß er (nach Jacob Burckhardt) „dem widerlichsten aller Lobredner" in die Hände gefallen sei (360), obwohl der solcherart diffamierte Eusebius immerhin als Vf. der ersten „Kirchengeschichte" und Begründer dieses Faches in die Geschichte der christlichen Theologie einging.

Verzerrt wirkt auch die Behandlung der Denkverführung durch eine martialische Sprache (343–357), sofern der Gegenaspekt des durch sprachliche Kommunikation bewirkten Aggressionsabbaus völlig ausgeblendet bleibt. Indessen gelingen B. in diesem Zusammenhang wichtige Aufschlüsse. So, wenn er mit Harnack darauf hinweist, daß das zunächst nur „als Symbol rezipierte Kriegerische" aus innerer Konsequenz schließlich auch „die Sache selbst herbeiführt" (345), oder wenn er auf das Einsickern dualistischer und polemischer Antithesen aus der Sprache der Qumrangemeinde in die des Evangeliums und der Paulusbriefe aufmerksam macht (346ff). Verwunderlich nur, daß er dafür nicht auch die (359 zitierte) Polarisierung von „Christus und Beliar" in Anspruch nimmt, die von der Forschung doch längst als nichtpaulinischer Einschub erkannt wurde. Die Verwunderung wächst, wenn auch Logien wie „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert" und das von den „Gewalttätern" handelnde „Stürmerwort" (347) unter das Verdikt fallen. Und man glaubt seinen Augen nicht zu trauen, wenn B. in den als „Nachvollzug des Todes Jesu" verstandenen Martyrien „eine radikale Verzeichnung dieses seines gewaltfreien Sterbens" erblickt (352f) und wenn er schließlich das Verhalten der „Thurificati" als eine Geste der Staatstreue wertet, derentwegen niemand einen blutigen Tod hätte zu sterben brauchen (353).

Hier geht die Frage nach der Optik bruchlos in die nicht leicht zu beantwortende nach der Methode über. Sie läßt sich wohl am besten als die einer literarisch-pädagogischen Korrelationsmethode bestimmen. Literarisch, weil sie weithin von kontrastierenden und korrelierenden Textvergleichen lebt; pädagogisch, weil sie schon vom Denkansatz her darauf abzielt, die Anfälligkeit des Lesers für jede Art von Gewaltfaszination auszuräumen. Mit der ersten Komponente erinnert das von B. privilegierte Verfahren an das von Guardini in jahrelanger Vorarbeit entwickelte, das jedoch bei der Ausarbeitung seines Jesusbuchs ‚Der Herr' (1937) noch nicht ausgereift war und das auch in seinem zweiten, unter dem Titel ‚Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments' (1941) nur fragmentarisch veröffentlichten Gegenstück keine überzeugende Anwendung fand. Es ging ihm dabei um den Versuch, am Beispiel großer Gestalten der Geistes- und Literaturgeschichte Kategorien zu entwickeln, die auf die Gestalt Jesu bezogen und für ihre Deutung fruchtbar gemacht werden konnten. Anders bei B. Hier erscheint das Opfer Abrahams in partieller Entsprechung zur Tragödie der Iphigenie, und die in kunstvoller Dialektik in das

Gegenteil ihrer selbst verwandelte Judith (259f) als eine Identifikationsfigur, die nachgerade an den gekreuzigten Jesus heranreicht (260).

Kennzeichnend für diese Kombinatorik ist die zusammenfassende Bemerkung: „Was herausragende Denker und Dichter im ersten Jahrtausend v. Chr. unabhängig voneinander und aus ganz verschiedenen religiös-kulturellen Traditionen heraus denkend erarbeitet haben, begegnete den jüdischen Frauen, die Jesus in seinem Leben und Sterben begleitet haben, auf dem Grab- und Hinrichtungshügel Golgota". In der „erdbebengleichen Erschütterung", die der Todesschrei Jesu in ihnen auslöste, wurde der „seit Jahrmillionen angehäufte Schutt der menschlichen Gewalt und Lüge beiseite geräumt" und der „Grund sichtbar, der ursprünglicher noch und tiefer als der ‚Gründungslynchmord' (Girard) das menschliche Leben trägt und umfängt". Sichtbar wurde somit der Gott, der in „fürsorglich pflegendem Zusammensein der Wesen spielt" und der als die „unterfangende und übersteigende Dimension des Mitlebewesens ... zur Personbegegnung und damit zum Menschsein herausruft" (261).

Kennzeichnend für diese im Grunde narrativ-umschreibende Methode ist auch die unverkennbare Distanz zu der nahezu zur Alleinherrschaft gelangten historischen Kritik, die B. wohl nicht nur deswegen verdächtig ist, weil sie „von ihrem geschichtlichen Ansatz her positivistisch" arbeitet (268), sondern weil sie bei ihm wohl insgeheim im Verdacht steht, mit ihrer kritischen Schärfe das Werk intellektueller Gewalt zu betreiben. Insofern verbindet sich mit seinem eigenen Verfahren der, wenngleich unausdrückliche Anspruch, eine Alternative zur historisch-kritischen Methode zu bieten. Der Schulterschluß mit Drewermann, der auch an anderer Stelle spürbar ist, wird hier besonders deutlich. Doch wie erschließt sich von dieser Position aus die Passion Jesu, in der alle Linien des Werkes konvergieren?

Eine Christologie von unten

Von ihrem Ursprung her ist jede Christologie in eine Theologie eingebunden, weil sie nur in deren Horizont entwickelt werden kann. Was seine theologische Grundposition betrifft, steht B. aber, wie schon einleitend vermerkt, mit Hans Jonas und Elmar Klinger unter dem Eindruck, daß angesichts der in diesem Jh. eingetretenen Menschheitskatastrophen eine Demontage des traditionellen Gottesbegriffs angesagt ist, weil nach Auschwitz, so Jonas, die Allmacht und Barmherzigkeit nicht mehr zusammengedacht werden können und weil, so Klinger, ein der Stabilisierung der gesellschaftlichen Über- und Unterordnung dienender Gottesbegriff nicht mehr aufrecht erhalten werden kann.

Mit ihnen bewegt sich B. schon deshalb auf der Linie einer neuartigen theologia negativa, weil sein Gottesbegriff zentral durch das negative Moment der Gewaltlosigkeit bestimmt ist.

Schon von daher mußte ihm eine Deutung des Todes Jesu suspekt erscheinen, die diesen wie die von Anselm von Canterbury begründete Satisfaktionstheorie einem Zweck unterwirft, ihn also mit B. gesprochen, „funktionalisiert", und die diesen Zweck überdies in eine Sühneleistung, also einer Kategorie des Herrschafts- und Leistungsdenkens, begreift. Seiner Methode entsprechend entwickelt B. die Gegenthese zunächst in narrativ-vergleichender Form. Dabei erblickt er den „dichterisch gestalteten" Höhepunkt der Passion Jesu, ja des „gesamten biblischen Heilsdramas" (277) in der johanneischen Pilatusszene, auf die er mit einer eher schwach konturierten Deutung des paulinischen „Wortes vom Kreuz" (1 Kor 1,18) hinführt (267–279). Denn hier tritt dem leibhaftigen Inbegriff der Gewaltlosigkeit die geballte, zur Staatsmacht gesteigerte Tötungsgewalt entgegen. „Gott als übersteigende Dimension der Schauder und Faszination erregenden Tötungsgewalt und Gott als Anspruch des Hilflosen und Ausgelieferten treten unmittelbar einander gegenüber" (277). Dabei spaltet sich jene in die sich im Prozeßverlauf imponierend vor Jesus aufbauende kalte Macht über Leben und Tod, wie sie Pilatus verkörpert (278), und in die sich im „dämonisch inspiriertem" Schreien (Schlier) austobende Tötungswut der Ankläger. Dieser Zug hätte noch stärker an Profil gewonnen, wenn er mit dem durchgängigen Schweigen kontrastiert worden wäre, mit dem Jesus nach gewichtigen Anzeichen zu schließen das von vornherein auf seinen Untergang angelegte Verfahren mit Einschluß der über ihn verhängten Tortur über sich ergehen läßt.

In diesem Zusammenhang gelingt B. eine suggestive Rekonstruktion der johanneischen Szene, die ihrerseits einen Höhepunkt erreicht, wenn er dem traditionellen Verständnis von Transzendenz die „größere" in Gestalt der als „radikalere Andersheit" zur gewaltverhafteten Welt begriffenen „gewaltfreien Liebe" gegenüberstellt (280f) und „modernen Theologen" unterstellt, daß sie so wenig wie der Soldatenführer Pilatus begreifen, was Jesus mit dem Wort, sein Königtum sei „nicht von dieser Welt" (Joh 18,36), zum Ausdruck bringe. Denn mit der Bezeugung seiner „Wahrheit" (18,37) spreche er als „Zeuge der Unverborgenheit Gottes" und damit des „jahrmillionenlang verschütteten Seins- und Sinngrundes menschlichen Lebens", den er jetzt, ausgeliefert an die mit ihm „rivalisierenden Tötungsgewalten", freilegt (281).

Wenn Pilatus im weiteren Verlauf die ihm verliehene Tötungsmacht ausspielt und Jesus in seiner Replik darauf eingeht, dann nicht, um sie als die seinem Richter „von oben" gegebene zu erweisen, sondern um seine Situation auf eine göttliche Schickung zurückzuführen (283). Freilich mutet es überzogen an, wenn der von der religiösen „Selbstaufgabe" der Ankläger (284) kapitulierende Pilatus am Ende der Szene „als ein Häufchen Elend" erscheint, das von dem ihm ausgelieferten Angeklagten getröstet werden muß (285). Um so stärker beeindruckt der abschließende Vergleich mit dem platonischen Höhlengleichnis (285f); denn hier wie dort bedarf es einer schmerzhaften Angewöhnung, wenn das Licht der vollen Wahrheit, dort des Ideenhimmels, hier des „Gottesglanzes auf dem Antlitz des Ausgelieferten und zum Foltertod Verurteilten" geschaut werden soll (285).

Unter dem Eindruck, daß es sich in Jesu Replik gerade nicht um eine theologische Begründung staatlicher Autorität, sondern um einen Aufweis ihrer Grenze (Blank) handle (283), setzt sich B. im späteren Kontext (343) mit deren – vermeintlicher – Rechtfertigung durch Paulus (Röm 13,1–7) auseinander, die er als einen unaufgelösten Selbstwiderspruch des frühchristlichen Denkens wertet. Ein genaueres Pauluss tudium hätte freilich gezeigt, daß die Stelle allenfalls als situativ bedingtes Zugeständnis, wenn nicht gar (wie 2 Kor 6,14ff) als redaktioneller Einschub zu gelten hat, die als solche, zumindest im Sinn des Apostels, keinesfalls zur Rechtfertigung einer theologisch begründeten Staatslehre herangezogen werden kann.

In alledem gewinnt B. das Fundament für seine Kritik der „sakrifiziellen" Deutung des Todes Jesu und seiner eigenen Neuinterpretation (307–334). Dabei differenziert er zwischen dem in der Vätertheologie vorherrschenden Vorbildgedanken, dem im Mittelalter durch die anselmische Satisfaktionstheorie vorherrschend gewordenen Sühnevorstellung und dem heute privilegierten Stellvertretungsmotiv (308f). Indessen verfehlt er in seiner gedanken- und perspektivenreichen Explikation insofern ein biblisches Zentralmotiv, als er dem so zentralen Ausdruck „Hingabe" eine Gewaltimplikation anlastet (311) und sich dadurch den Zugang zu den damit gebildeten Aussagen versperrt. So entgeht ihm ebenso die intime Tönung der Wendung „der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat" (Gal 2,20b) wie der gedankliche Kontext, in welchen Paulus die von ihm übernommene Formel „der seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat" (Röm 8,32) stellt. Denn Paulus schöpft daraus nicht nur die Frage: „wie sollte er uns nicht mit ihm alles schenken?" (8,33b); vielmehr eröffnet er diesen seinen größten Hymnus auf die Liebe mit einer einzigartigen, alle Andersheit ausschließenden Affirmation: „Wenn Gott für uns ist, wer ist dann gegen uns?" (8,31) Nein, „Hingabe" ist, wie B. richtig urteilt, keine „Brücke zwischen Liebe und Opfer" (313), weil sie im paulinischen Verständnis Ausdruck jener Selbstzuwendung Gottes in seinem Sohn ist, die alle Opfer- und Sühnekomplexe durchstößt und hinter sich läßt.

Nicht weniger ist seine instruktive Sichtung der Modellvorstellungen von Erlösung durch die ihm von Girard suggerierte Ablehnung des Stellvertretungsgedankens (307ff) belastet. So sehr seine Kritik auf die Theologie des Hebräerbriefs (309; 320ff) und hier vor allem auf den Briefschluß (13,10–13) zutrifft, klammert sie doch jenes „sozialmystische Element" des Begriffs aus, das der „von Paulus fast stereotyp verwendeten Formel ‚für uns'" (319) mehrheitlich zugrunde liegt. Auch wenn man B.s Abneigung gegen den problematischen Ausdruck „Proexistenz" teilt, sollte man sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß damit nur die von Kierkegaard entdeckte Existenzweise dessen angesprochen ist, der seine Identität in Akten der Selbstübereignung und Hingabe gewinnt (319). Daß der Ursprung des Motivs tatsächlich in dem Wort vom Menschensohn, der „nicht gekommen ist, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen" (Mk 10,45), zu suchen ist, (317), hätte ihm deutlich werden können, wenn er mit der neueren Forschung den Fortgang „und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die vielen" als gemeinde-theologische Interpretation in Anschlag gebracht hätte. So aber kann es nicht verwundern, daß B. trotz einiger Ansätze (313; 320) die Schlüsselfrage nach Jesu eigenem Verständnis seines Todesschicksals umgeht und sich auf Umschreibungen dessen zurückzieht, was der Kreuzestod Jesu als „letzter Ort der Offenbarung Gottes als gewaltlose Liebe" besagt und was im Antlitz des Gekreuzigten auch noch so stumpfen Augen sichtbar wird (332). Im Hinblick darauf mag man bezweifeln, ob es B., wie er es sich vornahm, gelang, das auf das alte Kleid der Menschheit aufgenähte Tuch der Opferideologie zu entfernen (292ff) und aus dem „Tuch der jüdisch-christlichen Gottesoffenbarung" und den aus anderen Kulturen stammenden Geweben eine neues „lockeres, freies und doch wärmendes Kleid" für die die gegenwärtigen Krisen überlebenden Menschen zu fertigen (334).

Auferstehung: feministisch

Ein Hauptverdienst des Werkes besteht in dem starken Akzent, den es auf die Auferstehung Jesu legt und in seiner Zielsetzung, davon nicht in einer binnentheologischen Sprache, sondern in der des „offenen, interreligiösen Dialogs" zu sprechen (254). Doch führt der Weg dorthin über einige Hürden, die die Darstellung der Passion und des Begräbnisses Jesu betreffen. Daß sich B. den Essigtrunk, der dem gekreuzigten Jesus wie anderen Leidensgefährten gereicht wird, nur als Betäubungstrank, nicht jedoch als zusätzliche Tortur vorstellen kann, spricht mehr für seine Menschlichkeit als für die Kenntnis der historischen Realität und der antiken Kreuzigungsberichte (388f). Daß sodann ausgerechnet der Matthäusevangelist, der wiederholt in aller Offenheit von der Mutter Jesu spricht (1,18ff; 2,11; 12,46ff), diese nur mittelbar neben der ausdrücklich genannten Maria von Magdala als Augenzeugin der Kreuzigung und des Begräbnisses Jesu kennzeichne (Mt 27,56.61), ist nur schwer glaubhaft zu machen. Schwerer noch die Annahme, daß der Zustand des Grabes, wie ihn (nach Joh 20,5ff) Petrus und der von Jesus geliebte Jünger vorfinden, entgegen der Tendenz des Evangelisten und der Ansicht der gesamten Forschung auf Leichenraub schließen lasse, da diese nur unter der extremen Voraussetzung zuträfe, daß die Räuber in Unkenntnis des Geschehenen auf die Beisetzung eines Begüterten und dies nach ägyptischer Begräbnissitte geschlossen hätten (402ff), ganz davon zu schweigen, daß sie sich gegen alle Grabräuberlogik mit dem „nutzlosen Ballast" der Leiche abgemüht hätten (403). Überhaupt erfährt das von der neutestamentlichen Forschung (mit Einschluß der scharfsinnigen Analysen Lüdemanns) marginalisierte „leere Grab" bei B., wie sich schon zeigte, eine Aufwertung, zu der es bisher nur in der feministischen Theologie Parallelen gibt.

Wer B. auf den nächsten Schritten folgen will, muß sich fürs erste sein allenthalben durchschimmerndes feministisches Apriori zueigen machen und zudem die Stelle (274) ignorieren, an der er das Johannesevangelium – mit Einschluß der Passion (277) – der Kategorie der religiösen Dichtung zuzurechnen schien. Doch unabhängig davon steht für ihn fest, daß nicht nur „ausschließlich Frauen Augenzeugen des Todes Jesu", sondern auch seiner Auferstehung waren (254ff), zumal er dazu neigt, das Aufleuchten der rettenden Gottesliebe schon im Antlitz des Gekreuzigten zu orten. Und ebenso klar ist für ihn der Weg des Osterglaubens. Es waren die Frauen, allen voran Maria von Magdala, die in der Begegnung mit dem Auferstandenen einen „schmerzlichen Lernprozeß" durchlaufen hatte (404), die den geflüchteten Jüngern die Auferstehungsbotschaft überbrachten. Die von der Forschung als Magna Charta des Osterglaubens gewertete Zeugenliste des Ersten Korintherbriefs (15,3–8) ist B. nur einer flüchtigen und überdies ganz unthematischen Erwähnung wert (407). Wichtiger ist ihm an dieser Stelle die Beschreibung des Vorgangs, wie der Osterglaube überhaupt vermittelt werden kann. Die Weitergabe der Botschaft ist zwar notwendig, entscheidend aber die Selbigkeit der Erfahrung „damals wie heute". Dazu aber kommt es durch Akte einer, wie man wohl in seinem Sinne sagen muß, spirituellen „Bestattung".

In kühnem Gedankensprung greift B. damit auf seine These von der „Bestattung als Ausdruck der Personbegegnung" (94ff) zurück, bei der er sich auf vorgeschichtliche Schädelbestattungen und Totenrituale der Naturvölker bezieht. Rational nachvollziehbar ist das wohl nur im Blick auf den schon bei Augustin (Confessiones IV, c.4) auftauchenden, von der neueren Todesdiskussion (B. Marcel, P. Landsberg, F. Wiplinger) aufgenommenen Gedanken, daß die Erfahrung fremden Sterbens zum Bewußtsein der eigenen Todverfallenheit und, wesentlicher noch, zur eigenen Identität führe. Doch bestatten heißt für B. soviel wie „Erfahrungsräume schaffen, in denen die den Verstorbenen schon im Leben unterfangende und übergreifende Dimension" und darin er selbst als Person „zur Erscheinung kommen kann" (407f). In diesem Sinn laden die um das Grab Jesu bemühten Frauen, allen voran wieder Maria Magdalena, den von ihnen Betrauerten ein, zu ihnen zu kommen und als Lebendiger für sie „erfahrbar" zu werden (408). Wenn man sich diese elegisch-dunkle Tönung in B.s Darstellung vergegenwärtigt, verwundert es nicht, daß in sein Auferstehungskapitel nichts von der seit Lessing anstehenden Problematik einging, die allerdings auch der von ihm wiederholt angerufene Hans Keßler in seinen Deutungsversuchen mehr verschleierte als wirklich aufarbeitete. Was B. zur Auferstehung Jesu zu sagen hat, ist im Grunde mehr Dichtung als Theologie; man könnte auch sagen, daß er aus der feministischen Notlösung, für die er sich entschied, eine poetische Tugend gemacht habe.

Mit Tränen

In das Erstaunen über die Ideenverbindung von „Auferstehung" und „Bestattung" mischt sich eine zweifache Erinnerung ein. Zunächst an den Schlußchoral der von Hans Blumenberg hintergründig gedeuteten Matthäuspassion (dazu mein Beitrag ‚Theologische Trauerarbeit', in: ThRv 85, 1989, 441–452). Was der Chor mit den Worten zum Ausdruck bringt: „Wir setzen uns mit Tränen nieder", entspricht, in eine theologische Sprache umgesetzt, den Schlußgedanken von B.s Werk. Wo man einen letzten „Ausweg" in Gestalt einer zeitgerechten Deutung des Auferstehungsglaubens erwartet, stimmt er eine „Totenklage" um den zum „Opfer" der menschlichen Tötungsgewalt Gewordenen an. Doch drängt sich auch die Erinnerung an das Verhalten der von B. einmal sogar namentlich erwähnten Antigone (280) auf, die sich das Todesurteil zuzieht, weil sie die dem toten Bruder verwehrte Bestattung nachzuholen sucht.

Mit dem Wort der Antigone stellt sich jedoch auch eine letzte Frage an das nicht nur für die Position des Verfassers, sondern auch für den Stand der Gegenwartstheologie oder doch für bemerkenswerte Tendenzen in ihrem Erscheinungsbild aufschlußreiche Werk. Sie ergibt sich aus dem auch von B. zitierten Bekenntnis der Antigone: „Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da" (280). Trifft sie damit den fundamentalen Gegensatz, um dessen Aufhebung es B. zu tun ist, nicht genauer als seine Alternative „töten oder lieben"? Liegt allem Töten, auch in Form des von B. ständig bemühten „Tötungs-Imponierverhaltens" nicht jene Grundform von Haß zugrunde, die im Sinn des neutestamentlichen Wortverständnisses (Mt 10,17; Joh 12,25) das Aggressionsziel bis zum Gedanken seines Nichtseinsollens herabwürdigt? Geht es dann bei dem Versuch, die Macht der Tötungsgewalt zu brechen, letztlich nicht darum, diese an ihren Wurzeln, Haß und Angst, anzugreifen? Dafür spricht der auffällige Wandel der Motivationen. B. ist zuzugestehen, daß das Tötungs-Imponiergehabe in den beiden Weltkriegen eine, an allen Menschheitskatastrophen gemessen, extremste Eskalation erfuhr (421). Das Morden in Jugoslawien aber entstammt, auf seine Wurzeln zurückgeführt, dem Haß und der durch Aggressionen kompensierten Angst. Auf die Überwindung dieser Quellgründe des Bösen wird die heutige Theologie ihre analytische und therapeutische Kraft konzentrieren müssen, wenn sie einen effektiven Beitrag zur Überwindung der sozialen Kälte und der sie verursachenden Krise der Menschlichkeit leisten will. Wenn die Alternative „töten oder lieben", mit B. gesprochen, „überbrückt" werden soll, muß mit der Überwindung von Haß und Angst durch die von den beiden letzten Päpsten geforderten „Kultur der Liebe" ein Anfang gemacht werden. Denn die von Jesus gleicherweise gelebte wie geforderte Liebe ist, als Prinzip begriffen, stärker als der Tod und alle seine Instrumentarien.

Antwort an Eugen Biser

von Georg Baudler, Aachen

Lieber Eugen,

zunächst freue ich mich und bedanke mich herzlich bei Dir, daß Du Dich so gründlich in mein Buch eingearbeitet und die von mir entfaltete Thematik von Deinem reichen Wissen und Deiner tiefen theologischen Einsicht her beleuchtet hast. Ganz besonders freue ich mich über Deine Überschrift, weil sie stärker noch als der Titel meines Buches dessen Kernintention trifft. Mein eigener Arbeitstitel, unter dem ich an dem Buch gearbeitet habe, war nach Hos 6,6: *Liebe, nicht Opfer*. Dieser Titel erschien jedoch dem Verlag zu wenig werbewirksam und so entstand nach langen Überlegungen und Verhandlungen der Titel *Töten oder lieben*. In der Zustimmung zu diesem Titel bewog mich durchaus Deine am Schluß der Rezension geäußerte Einsicht, daß Haß und Angst die Wurzeln des Bösen in unserer Welt sind, aber auch, daß das Tötungsimponiergehabe unmittelbar dieser Wurzel entspringt, sie gleichsam anzeigt (und dies sowohl in Jugoslawien wie in den beiden Weltkriegen).

Ich will nur sporadisch auf einige Dinge eingehen, die mir beim mehrmaligen Durchlesen Deiner Besprechung durch den Kopf gegangen sind.

Ich glaube nicht, daß ich mich in dem neuen Buch „in einem womöglich noch engeren Anschluß an René Girard" (S. 356) bewege als in meinen vorausgehenden Werken zur Gewaltthematik. Zwar kenne ich jetzt Girard genauer, habe ihn auch persönlich kennengelernt, kann mich dadurch aber nun auch spezifischer von ihm absetzen. In dem Anhängerkreis, der sich um Girard gebildet hat (und dem Raymund Schwager als Präsident vorsteht), dem *Colloquium on Violence and Religion*, gelte ich eher als kritischer Widerpart. In dem von J. Niewiadomski und W. Palaver herausgegebenen Symposionband *Dramatische Erlösungslehre* hat mich Raymund Schwager entsprechend kritisiert (S. 360–366), und im vorletzten Bulletin, das als Organ des Colloquiums zweimal jährlich erscheint, hat ein dänischer Girard-Anhänger, Jorgen Jorgenson, mein Buch „Erlösung vom Stiergott" (Kösel 1989) rezensiert und dabei herausgestellt, daß ich die Girardsche Grundthese infrage stelle und unterhöhle, wonach nämlich das Heilige ausschließlich im Tötungsakt des Gründungslynchmords erscheint und biblischer Glaube nichts anderes ist als die Aufdeckung dieses dunklen Ursprungs menschlicher Vergesellschaftung und menschlicher Existenz. Indem ich *neben*, ja sogar *vor* diese Erfahrung eine andere positive Erfahrung des Heiligen setze, nämlich die der personalen Begegnung (wie sie sich ursprünglich in der Mutter-Kind-Beziehung ausdrückt), unterlaufe und verfälsche ich (in einer nach Jorgenson subversiven Weise) den Ansatz Girards. Zwar durchziehen – von Dir als „penetrant" (S. 7) empfunden – die Worte „Gründungslynchmord", „Tötungs-Imponiergehabe" und „Gewaltfaszination" mein Buch, aber noch öfter und in einer wesentlich größeren Variationsbreite erscheinen die Begriffe der Mutter-Kind-Beziehung, der Personbegegnung, der Zuwendung und der Liebe (wobei diese letzteren Vokabeln vielleicht nicht so hervorstechen, weil sie nicht einer schon vorgegebenen Theorie entstammen, sondern erst meine eigene Position begründen).

Freilich bin ich – in diesem Punkt wohl anders als Du – der Überzeugung, daß die Gewaltmuster in einer letzten sublimen, uns selbst nur mit großer Anstrengung sichtbaren Art und Weise auch noch unsere heutige Gesellschaft, unser eigenes Denken und Empfinden prägen. Was Du bei mir „als verzerrende" Optik kritisierst, ist mein Bemühen, die gesellschaftlich und weitgehend auch theologisch geltende Optik als eine – gemessen an der wahren Erfahrung des Heiligen – *verzerrte* sichtbar zu machen (dies gilt besonders, wie Du auch herausgestellt hast, für die Sicht Konstantins, aber auch für die von Kierkegaard begründete heroisch-existentialistische Sicht des Lebens).

Dabei glaube ich nicht, daß man von einer „Überspringung der spezifisch geistig-kulturellen Entwicklung des Menschen" in meinen Argumentationen sprechen kann. Das zweite Kap. über die „Achsenzeit", wo ich mit Jaspers diesen geistig-kulturellen Aufbruch der Menschheit grundgelegt sehe, ist für meine Position ebenso zentral wie das Zurücktasten nach der religiösen Urszene im ersten Kap. Anders als Girard bin ich der Überzeugung, daß hier (und auch schon in der vorausgehenden Reduzierung der Opfergewalt in den verschiedenen religiösen Traditionen) jene „verborgene Macht" am Werk ist, die nach der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu den nichtchristlichen Religionen von den frühesten Zeiten an und bei allen Völkern der Menschheitsgeschichte wirksam ist (Art. 2); darauf habe ich des öfteren hingewiesen.

Allerdings liegt wohl ein Unterschied unserer beiden Sichtweisen darin, daß ich der Überzeugung bin, daß diese auf Gewaltüberwindung und Freilegung des eigentlich Göttlich-Geistigen hin wirkende kulturelle Entwicklung des Menschen Barbarei und Tötungsfaszination zwar von unten her durchdrungen, aufgelichtet, als solche sichtbar und dadurch bearbeitbar gemacht hat, aber noch nicht wirklich an die Oberfläche gelangt ist. Der Schmetterling hat sich bereits im Kokon gebildet, aber er ist noch nicht aus der Larve ausgeschlüpft. In anderer Weise wollte dies mein Bild von den Zugvögeln am Ende des Buches zum Ausdruck bringen, auf das Du leider nicht eingegangen bist. Mein ganzes Bemühen geht dahin, die Geburt des „Schmetterlings" zu fördern, ihm nach Art des Sokrates Hebammendienste zu leisten. In meiner Kritik des Opfers versuche ich gleichsam die letzten Kokonfäden zu durchschneiden, die auf dem Gebiet der jüdisch-christlichen Tradition dieser Geburt noch im Wege stehen. Dabei bin ich nach wirklich gründlicher sprachlicher, theologischer und psychologischer Reflexion der Überzeugung, daß einer dieser letzten, dünnsten aber auch zähesten Kokon-Fäden (in seiner Feinheit fast schon mit dem Schmetterlings-Fühler zu verwechseln) in dem Ausdruck „Hingabe" liegt. Gott muß uns nicht durch die Todeshingabe seines Sohnes beweisen, daß er für uns ist (vgl. Röm 8,31f). Seine liebende Selbstzuwendung zum Menschen, die die Geburt des „Schmetterlings" einleitet, liegt darin, daß er in Jesu Leben, Wirken und – verdichtet – in seinem Sterben *erscheint*, obwohl er als die gewaltlose Liebe, die er ist, in der gewaltverhafteten Welt nur dadurch erscheinen kann, daß er sich von der Gewalt treffen und äußerlich vertreiben läßt.

Dankbar bin ich Dir, daß Du „ein Hauptverdienst" meines Buches in seiner Zielsetzung siehst, von Auferstehung – und ich möchte das ausweiten auf alle theologischen Gehalte – „nicht in einer binnentheologischen Sprache, sondern in der des ‚offenen, interreligiösen Dialogs' zu sprechen" (S. 363). Es entspricht meinem, wenn ich so sagen darf, „religionspädagogischem Eros", so zu sprechen, wie auch ein Religionslehrer etwa auf der Oberstufe des Gymnasiums seiner religiös pluralen Schülerschaft gegenüber sprechen kann. Genau dies aber ist der Grund dafür, daß ich (wie auch schon im „Stiergott" und in „Gott und Frau", wo Du dies ebenso kritisiert hast) an der, wie Du dies nennst, „‚Außenseite' des Glaubensphänomens haften" (S. 358) bleibe und mir „den Einstieg in dessen mystische Innenwelt verlege". Beraube ich mich dadurch wirklich „des Mitspracherechts am Kernproblem der heutigen Theologie" (S. 358), wie Du in sehr herber Kritik formulierst? Mein ganzes Bemühen geht ja gerade dahin, meinen Leser an jenen Punkt und jenen Ort hinzuführen, an dem sich – wie ich von niemand anderem als von Dir selbst (u.a. aus Deinem Buch „Paulus für Christen", S. 81) gelernt habe – sich nicht nur für Paulus, sondern für jeden Menschen die Innenwelt des Glaubens erschließt: dem Aufleuchten der – wahren – Gottherrlichkeit auf dem Antlitz des Gekreuzigten. Mein Gleichnisbuch[1], auf das Du als positives Beispiel für eine „extensive Ausleuchtung der Bewußtseins- und Schaffensgeschichte Jesu" (S. 359) verweist, habe ich noch, wie dessen Eingangskapitel ausweist, in didaktischer Absicht und Zielsetzung, d.h. für Priester und Religionslehrer geschrieben (die ich als solche vom Innenraum des Glaubens her ansprechen konnte). Zu der dagegen von mir in meinen letzten Büchern intendierten Sprachgestalt gehört auch, daß ich dort, wo es um ein von außen her kommendes Verstehen wesentlicher Glaubensgehalte geht, die argumentative Ebene verlasse und eine narrative Sprache versuche. Vor vielen Jahren hat mir Deine *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik* (München 1970), die uns zueinander in Beziehung gebracht hat, das Verständnis für diese Notwendigkeit geöffnet. Von daher verstehe ich nicht, daß Du in kritischer Intention schreibst, was ich zur Auferstehung Jesu zu sagen habe, „ist im Grunde mehr Dichtung als Theologie" (S. 364). Kann man von Auferstehung besser als in einer narrativ-dichterischen Sprache sprechen und kann man vom Johannesevangelium – mit Einschluß der Passion – eine höhere Meinung haben, als sie als eine vom Jesusereignis her inspirierte religiöse Dichtung zu betrachten (die ja nur als solche die Wahrheit Jesu, nämlich die Gottherrlichkeit auf seinem Antlitz, erschließen kann; vgl. S. 363)?

Zum Schluß bliebe noch Deine Kritik an der, wie Du schreibst, „feministischen Schlagseite" meiner Theologie. Hier liegen bestimmt (ebenso wie in der oben beschriebenen „Optik") unterschiedliche Ansätze vor, die sich nicht kurzfristig überbrücken lassen. Ich will Dir aber doch sagen, daß die bekannte feministische Theologin Gerda Weiler in der Nr. 12/1994 von *Publik-Forum* in einer Leserzuschrift meine Bücher (*Erlösung vom Stiergott, Gott und Frau* und *Töten oder lieben*) als „Ärgernis" für die feministische Theologie bezeichnet hat (während ich mich mit gemäßigten Feministinnen, wie etwa mit Carola Meier-Seethaler – vgl. dies., Ursprünge und Befreiungen. Die sexistischen Wurzeln der Kultur, Frankfurt 11.–14. Tsd. 1994, – in einer zwar kritischen, aber doch positiven Korrespondenz befinde).

Verstehe bitte diese meine Stellungnahme zu Deiner Kritik nicht als die Rechtfertigung eines Beleidigten. Ich betone nochmals, daß ich mich sehr über Dein tiefes Eindringen in meine Gedankenwelt gefreut habe. In manchen Punkten hast Du auch Elemente an das Licht geholt, die mir selber noch nicht so klar waren (z.B. was Du über meinen „insgeheimen Verdacht" [S. 361] der historischen Kritik

[1] G. Baudler, Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben, Stuttgart-München, 2., erw. Aufl. 1988.

schreibst). Besonders gilt dies aber für die tatsächlich implizierte und von Dir unübertrefflich formulierte Kritik an einer „Pastoral, die in all ihren Erscheinungsformen, selbst noch in der zu fundamentalistischen Leseweisen neigenden Bibelkatechese, die ‚eindringlich-leise Stimme' der zu Gewaltlosigkeit überredenden Liebe überhörte und statt dessen erneut den Staub des Gottesschreckens aufwirbelte, also ihr Werk mit Mitteln der Einschüchterung und Repression betrieb" (S. 357). So genau und präzise konntest nur Du meine Intention verstehen und ausdrücken.

Nochmals also ganz herzlichen Dank für Deine Mühe. Soweit ich sehe, wird Deine Rezension die erste größere Besprechung meines neuen Buches sein und ich glaube, daß Sie, bei aller Kritik, doch einen guten Auftakt darstellt.

Für heute alles Gute und herzliche Grüße Dein Georg

Ein überbrückendes Schlußwort

von Eugen Biser, München

Lieber Georg,

ich hätte kaum noch zu hoffen gewagt, daß zwischen unseren Positionen so viele Gemeinsamkeiten bestehen. Als geradezu befreiend empfinde ich es, daß Du, was aus Deinem Buch für mich in dieser Klarheit nicht zu ersehen war, zunehmend auf kritische Distanz zu Girards Positionen gehst. Sein Grundansatz, wonach der Prozeß der Sozialisierung auf einen „Gründungslynchmord" zurückgehe, widerspricht diametral allem, was ich in jahrelanger Bemühung vom Menschen zu erkennen vermochte. Ich halte ihn zwar für ein in sekundärer Hinsicht aggressives und feindselig reagierendes, grundsätzlich jedoch für ein liebendes und liebesbedürftiges Wesen. In die Enge getrieben, wird er bösartig und aggressiv; das schließt aber nicht aus, daß er von Haus aus auf die Gemeinschaft mit seinesgleichen angelegt ist. Was die Gruppe um Raimund Schwager anlangt, die offensichtlich völlig in den Sog der Girardschen Vorstellungen geraten ist, werde ich die Befürchtung nicht los, daß sie theologisch all das durch die Hintertür wieder hereinläßt, was die genuine Jesusbotschaft im Sinne der Gewaltideologie schon in neutestamentlicher Zeit, dann aber zunehmend im Lauf der Dogmengeschichte überlagert hat und heute im Interesse der Glaubwürdigkeit der christlichen Sache überwunden und abgeworfen werden muß. Das gilt insbesondere für das Verständnis des Todes Jesu. Aus philosophischen wie theologischen Gründen muß dieser heute zwecküberhoben, und das besagt, als abschließender Selbsterweis seiner „Liebe bis zum Äußersten" (Joh 13,1) verstanden werden.

Deutlicher kann ich Dir die Übereinkunft in der Grundtendenz kaum zum Ausdruck bringen. Dennoch sehe ich zugleich eine gravierende Diskrepanz im Grundansatz, die sich wohl am besten an Deinem Verständnis von „Hingabe" festmachen läßt. Sie wird so gut wie allgemein mit Opfer- und Todeshingabe verwechselt, auch von Dir. Aber sie hat im Prinzip damit nichts zu tun, umso mehr aber mit dem, was Kierkegaard als das Proprium der Liebe Jesu herausgearbeitet hat. Das geht als Cantus firmus durch meine ganze Theologie, der Dir allerdings nach Ausweis Deiner drei letzten Bücher leider entgangen ist.

Das mußte ich mit Betroffenheit und Wehmut zur Kenntnis nehmen, und daraus erklärt sich wohl auch manche Härte meiner Kritik. Aber zurück zur Frage nach dem genuinen Sinn von Hingabe. Wenn Paulus versichert: „sofern ich noch im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Gottessohn, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat" (Gal 2,20), hat das für jeden, der, mit Nietzsche gesprochen, die Leidenschaft hinter den Worten zu empfinden vermag, nicht das geringste mit Opferideologie zu tun. Vielmehr schlägt in diesem Satz, mit dem er die Innensicht seines Damaskuserlebnisses eröffnet, sein von Jesus ergriffenes und erfülltes Herz. Und das weist wiederum auf das Herzstück von Kierkegaards Christologie zurück, demzufolge Jesus in einen Akt zuständiger Selbstübereignung an die Seinen lebt, die dadurch in ihm ihre Sinnerfüllung und gläubige Identität gewinnen.

Zuversichtlich hoffe ich, daß diese knappen Hinweise genügen, um Dir den Differenzpunkt, aber auch die Möglichkeit einer Annäherung, wenn nicht gar einer Überbrückung zu verdeutlichen. Am schönsten wäre es, wenn sie darüberhinaus dazu verhelfen könnten, den abgerissenen Gesprächsfaden zu Dir neu zu knüpfen.

Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposion. Hg. v. Józef Niewiadomski / Wolfgang Palaver. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1992. 386 S. (Innsbrucker theologische Studien 38), kart öS 390,00 / DM 56,00

Der Titel des hier anzuzeigenden Sammelbandes verweist auf den soteriologischen Ansatz des Innsbrucker Dogmatikers R. Schwager. Bereits vor 15 Jahren hat Schwager erstmals Grundgedanken des Literaturwissenschaftlers R. Girard aufgegriffen[1] und seither sowohl in theologiegeschichtlich-kritischen Studien[2] als auch in einer eigenen systematischen Konzeption[3] theologisch fruchtbar gemacht.

Im Zentrum der Analysen Girards steht die Gewaltproblematik. Begierde und Nachahmung (Mimesis) erweisen sich als Grundstrebungen des Menschen, die in ihrem Zusammenwirken zur Gewalt führen und insbesondere den Sündenbockmechanismus produzieren, der die Menschheitsgeschichte seit archaischen Zeiten prägt. Nachgeahmt wird das Begehren; die Mimesis richtet sich darauf, eben dies zu wollen, was auch Objekt der Begierde des Anderen ist. So kommt es zur Anwendung von Gewalt, letztlich von Gewalt aller gegen alle. Ruinöse Konsequenzen für das Zusammenleben werden abgewehrt, indem sich alle gegen einen einzigen – den Sündenbock – zusammenschließen. Alle Gewalt richtet sich nun gegen ihn, die Gewaltausübung der Gruppenmitglieder untereinander hat ein Ende. So erscheint der Sündenbock in einem eigentümlichen Licht. Er ist Gegenstand von Haß und Gewalt, zugleich Vermittler des Friedens. Diese Ambivalenz charakterisiert auch das Opferwesen, das nach Girard vom Sündenbockmechanismus her zu verstehen ist. Das (Menschen- oder Tier-) Opfer kommt zwar nur durch einen Akt der Gewalt zustande, es ist aber auch Mittel der Versöhnung mit der Gottheit und der Menschen untereinander. Das Opfer trägt somit das Kennzeichen des Heiligen, tremendum und fascinosum in einem zu sein, an sich, und so offenbart das Sakrale seine Genesis aus der Gewalt. Zwar werden im Lauf der Menschheitsentwicklung die Regeln des sozialen Lebens entsakralisiert, jedoch bleibt das Sündenbockschema grundsätzlich erhalten, und es gibt keinen Ausweg aus dem Teufelskreis der Gewalt.

Schwager interpretiert die biblischen Texte konsequent aus dieser Perspektive Girards. Sie decken – und das macht ihre Besonderheit, ja Einmaligkeit aus – die skizzierten Zusammenhänge auf, die zwar das Leben der Einzelnen wie der Völker in ihrem Bann halten, den beteiligten Akteuren aber nicht bewußt sind. Zugleich weist die biblische Tradition den Weg aus der tödlichen Selbstverstrickung. Definitiv wird der Teufelskreis noch nicht im Alten Testament, sondern erst mit Jesus durchbrochen. Er wird von den Menschen zur Sünde und zum Sündenbock gemacht. Indem Jesus, obgleich unschuldig, dies mit sich geschehen läßt, offenbart er einerseits die Abgründigkeit der Sünde, verwandelt jedoch andererseits im Akt der mit den Sündern solidarischen Annahme des Leidens sein Verlassen- und Ausgestoßensein in die Tat unendlicher Liebe. Das erlösende, Sünde und Sündenbockmechanismus überwindende Wirken Jesu ist nicht, wie in der theologischen Tradition vielfach üblich, auf seinen Kreuzestod einzuengen. Es vollzieht sich vielmehr in mehreren Stufen, den Akten eines Dramas vergleichbar: (1) Verkündigung des Anbruchs der Gottesherrschaft, (2) Ablehnung der Gottesherrschaft durch die Adressaten Jesu, Ansage des Gerichts, (3) Auslieferung des Heilbringers in das Gericht der Sünder, (4) Rechtfertigung des Heilbringers durch den Vater in Jesu Auferweckung, (5) Sendung des Geistes.

Schwagers Soteriologie war vom 25.–28. 9. 1991 Gegenstand eines Symposions in Innsbruck. Die im vorliegenden Tagungsband dokumentierten Referate gruppieren sich um die Schwerpunkte Exegese, Systematische Theologie und Girards Theorie. Abschließend erhält Schwager selbst Gelegenheit, in einem „Rückblick auf das Symposium" Stellung zu nehmen.

P. *Fiedler* übt unter dem Titel Jesus – kein Sündenbock aus neutestamentlicher Sicht grundsätzliche Kritik am Konzept Schwagers. Nach Fiedler läßt sich die dramatische Erlösungslehre historisch-kritisch nicht begründen. Entscheidend sind folgende Befunde:

(1) Von einer totalen Ablehnung Jesu kann keine Rede sein. Sie wäre jedoch Voraussetzung dafür, von einem zweiten Akt im Heilsdrama sprechen zu können, der durch Jesu Gerichtspredigt charakterisiert ist. Die Gerichtsworte der Evangelisten haben, so wie sie formuliert sind, nämlich als radikale

[1] Schwager, Raymund: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. – München: Kösel 1978. 239 S.

[2] Schwager, Raymund: Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre. – München: Kösel 1986. 327 S.

[3] Schwager, Raymund: Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 1990. 310 S. (Innsbrucker theol. Stud. 29).

Reaktion auf eine ebenso radikale Ablehnung, im Wirken Jesu keinen Anlaß. Sie widersprechen darüberhinaus der Basileia-Verkündigung, die den Hörern das bedingungslose Erbarmen Gottes zuspricht. Als Konsequenz bleibt nur, diese Worte der nachösterlichen Gemeinde zuzuschreiben, die sich so vom Judentum abgrenzt.

(2) Damit entfallen auch die Prämissen für den dritten und entscheidenden Akt des Dramas. Heilsvermittelnd ist Jesu Basileia-Botschaft als solche, nicht sein – als Sühne oder als solidarische Gehorsamstat des von den Sündern zum Sündenbock Gemachten zu deutender – Kreuzestod. Es gibt für Jesus keine Notwendigkeit, angesichts seines – ja gar nicht verifizierbaren – Scheiterns bewußt in den Tod zu gehen, um so in der freien Übernahme seines Geschicks als Sühne das Ziel seines Auftretens dennoch zu erreichen. Die Abendmahlsüberlieferung kann eine Deutung des Kreuzestodes als stellvertretenden Sühnetod durch Jesus nicht begründen. Die historische Kritik führt zu einem noch radikaleren Resultat: Der Tod Jesu hat weder mit dem Inhalt seiner Botschaft, der die Bandbreite des im Judentum seiner Zeit Möglichen nicht überschreitet, noch mit seinen religiösen Gegnern etwas zu tun. „Seine Basileia-Botschaft hat Jesus nicht aus religiösen, sondern allein aus politischen Gründen das Leben gekostet. Und das war Sache der Römer." (34)

In seiner Replik gibt Schwager zu bedenken, eine Position wie diejenige Fiedlers, die Jesus tendenziell alles, was ihn vom Judentum seiner Zeit unterscheidet, abspricht, bürde sich das Problem auf, erklären zu müssen, wie in der nachösterlichen Gemeinde „in wenigen Jahren die entscheidenden christlichen Glaubensüberzeugungen entstehen konnten." (341) Noch wichtiger ist, daß Schwager auf die Dringlichkeit einer prinzipiellen Methodendiskussion verweist. Das methodische Vorgehen resultiert letztlich aus einer inhaltlichen Vorentscheidung. So, wie Fiedler – ganz im Sinne der historisch-kritischen Methode im üblichen Verständnis – ansetzt, nämlich primär nach historischen und ideengeschichtlichen Abhängigkeiten, etwa im Blick auf Erlösungs- und Sühnevorstellungen, zu fragen, kann man nur vorgehen, wenn man den Wahrheitsanspruch, den die Geschichte Jesu erhebt, nicht wirklich ernstnimmt. Wird er ernstgenommen, so ändert sich die methodische Anweisung von Grund auf. Es macht einen entscheidenden Unterschied, ob man lediglich von der allgemeinen Idee eines göttlichen Heilshandelns in Christus redet, oder ob man damit rechnet, daß sich ein solches Handeln tatsächlich ereignet hat. Tut man dies, so geht es weniger um die Feststellung von Abhängigkeiten oder Traditionsverläufen, sondern in erster Linie um die innere Kohärenz dieses Geschehens oder Handelns selbst. Diese Kohärenz wird, so Schwagers These, am angemessensten im dramatischen Modell dargestellt, in dem es dann z. B. in der Frage der Ablehnung Jesu auch nicht mehr um Mehr- oder Minderheiten, vielmehr um die prinzipielle heilsgeschichtliche „Rolle" der Jesus Ablehnenden geht. Die Auseinandersetzung zwischen Schwager und Fiedler, in der mir die „systematischen" Gesichtspunkte Schwagers doch das größere Gewicht zu haben scheinen, geht über Spezialfragen der Soteriologie ebenso hinaus, wie sie die Grenzen der Exegese überschreitet. Sie wirft wichtige fundamentaltheologische Fragen auf, denen unbedingt weiter nachzugehen ist.

Die übrigen exegetischen Beiträge behandeln Einzelfragen und vertiefen einige Aspekte von Schwagers Ansatz.

E. *Otto* informiert über Gewaltvermeidung und -überwindung in Recht und Religion Israels, wobei er anders als Schwager zum Schluß gelangt, daß bereits im Alten Testament – für den Gottesknecht Jes 53 – die Vorstellung des göttlichen Zornes definitiv überwunden wird.

K. *Koch* versucht, für Dan 3,38–40 den Gedanken des stellvertretenden, Sühne bewirkenden Todes des Märtyrers nachzuweisen.

L. *Oberlinner* plädiert in seinem Aufsatz ‚Wer kann sich in Wahrheit auf Gott berufen? Ein Plädoyer für die Gegner Jesu' insofern für Jesu Gegner – worin ihm Schwager grundsätzlich zustimmt –, als er herausstellt, daß Jesus nicht auf Grund eines (etwa politischen) Mißverständnisses abgelehnt und dem Gericht übergeben wird, sondern im Gegenteil deswegen, weil die Gegner nur zu genau um den zentralen Gehalt der Botschaft Jesu und darum, welche Konsequenzen er für ihr eigenes Selbstverständnis hat, wissen. Nur, wenn die Gegner Jesu in dieser Weise ernstgenommen werden, widerfährt ihnen Gerechtigkeit.

P. *Hamerton-Kellys* Aufsatz ‚Die Menschenmenge und die Poetik des Sündenbocks im Markusevangelium' zeigt exemplarisch die Fruchtbarkeit eines dramatischen Ansatzes für das Verständnis der Evangelientexte. Die einzelnen Akteure, neben Jesus selbst und den Jüngern auch z. B. die immer wieder erwähnte „Menge", spielen jeweils eine bestimmte „Rolle" innerhalb des Geschehens, das zur Auslieferung Jesu führt.

J. G. *Williams*: ‚Die Wahrheit des Opfers' folgt Girards Hinweis, die Wahrheit offenbare sich, wenn überhaupt, allein aus der Perspektive der Opfer, und untersucht unter diesem Gesichtspunkt Jesu Verhalten, insbesondere seine Worte, während der Passion.

Von den systematisch-theologischen Beiträgen zur Soteriologie sollen hier nur drei etwas ausführlicher vorgestellt werden. Es sind diejenigen, die sich in besonderer Weise auf die zentralen Themen Sühne und Stellvertretung beziehen.

H. *Verweyens* Gedanken über ‚Offene Fragen im Sühnebegriff auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung R. Schwagers mit H. U. v. Balthasar' gehen von der Feststellung aus, daß „in der gegenwärtigen Diskussion der Sühnethematik ... weitgehend nur noch soteriologisch, nicht aber (im engeren Sinne) theologisch argumentiert wird, mit anderen Worten, daß man den Tod Jesu so auf seine Heilsbedeutung für die Menschen konzentriert bedenkt, daß er kaum noch als Tat im Verhältnis zu dem von der Sühne betroffenen Vater reflektiert wird." (142) Diese Reflexion führt Verweyen in folgenden Schritten durch:

(1) Sünde ist das Sichverweigern menschlicher Freiheit gegenüber Gott, das deshalb so schwer wiegt, weil damit eine Stelle im Universum von der Bestimmtheit durch Gottes Liebe ausgeschlossen bleibt, eine Stelle, die durch nichts anderes als eben diese Freiheit selbst ausgefüllt werden kann.

(2) Im absoluten Heilbringer Christus kommt Gott mit der Bereitschaft zu unendlichem Verzeihen der sich verweigernden Freiheit entgegen.

(3) Doch gerade der Bringer des Heils wird verworfen. Dies stürzt den Boten der Versöhnung in unendlichen Schmerz. Sein unbegrenzter Versöhnungswille hält sich auch jetzt durch. Soll seine Sendung trotz aller Verweigerung an ihr Ziel kommen, so ergibt sich: „Der äußerste Horizont seiner Hingabe ist notwendig der der Stellvertretung, daß Gott sein Leben als Gabe anstelle der sich verweigernden Freiheit annehmen möge. Stellvertretende Sühne ist nicht ... als eine Folge des Vergeltung fordernden Vaters zu sehen, der die Sünder oder statt ihrer den Sohn ins Gericht zieht, aber auch nicht aus dem Zusammenhang des Gerichts der Sünder über sich selbst zu verstehen. Ihr Gedanke entspringt vielmehr mit Notwendigkeit aus der Perspektive des seine Sendung konsequent begreifenden Sohnes. Sie ist Teil seiner vollendeten Selbsthingabe und wird nur insofern zu Recht als Auslieferung durch den Vater begriffen, als der Vater die Sendung in ihrer ganzen Konsequenz verfügt." (144)

Schwager gibt bei grundsätzlicher Zustimmung zu bedenken, daß „eine unverfälschte theologische Perspektive nur im Rahmen einer umfassenden Erlösungslehre gewonnen werden kann" (378), da die Sünde nicht nur das Gottesbild pervertieren kann, sondern auch den Gesandten des wahren Gottes als Gotteslästerer verurteilt hat. Ebenso darf „die Stellvertretung oder Hingabe von Seiten Christi ... nicht gegen den anderen Aspekt ... den des Selbstgerichts der Sünder, ausgespielt werden." (380) Denn so wird besser einsichtig, weshalb das Betreten der „leeren Stelle in der sich verweigernden Freiheit durch den in Stellvertretung handelnden Sohn nicht eine letzte und sublimste Form der Vergewaltigung ist." (ebd.) Denn die Sünder ziehen den Gerechten selbst in ihre sündige Welt hinein. „Nicht als Eindringling in ihre Freiheit tritt der Sohn für sie ein, sondern als einer, den sie selber – wenn auch in anderer Absicht – in ihre moralische Existenz aufgenommen haben." (ebd.)

O. H. *Peschs* von der Frage ‚Erlösung durch stellvertretende Sühne – oder Erlösung durch das Wort?' ausgehende Thesenfolge gipfelt in der Hauptthese: „Christi stellvertretende Sühne ... besteht darin, daß er selbst in seinem Tod als Konsequenz seiner Reich-Gottes-Predigt, die in seiner Auferweckung ‚bestätigt' wird, zu dem einen, befreienden, Zukunft gewährenden Wort Gottes wird, das die in ihrer Sünde versunkene Menschheit sich nicht selber sagen konnte." (153) Darin liegt eine Spitze gegen Schwagers Ansatz: „Nur und erst, indem das Christusereignis so als Wort Gottes im Glauben gehört wird, kann die Jesusgeschichte auch als Heilsgeschichte verstanden, kann, mit anderen Worten, eine dramatische Erlösungslehre entwickelt werden, die sich andernfalls stets nur auf hinsichtlich ihrer Interpretation uneindeutige Fakten stützen müßte." (154)

Nach Pesch ist eine dramatische Erlösungslehre nur als „dogmatische Meditation" (ebd.) auszuführen. Die Brücke „zwischen dogmatischer Meditation und fundamentaltheologischer Verantwortung" (ebd.) bildet „die Worthaftigkeit des Dramas ..., sein aufweisbarer Charakter als zukunftseröffnender Zuspruch in Zukunftslosigkeit und Verstummen, die ohne diesen im Tod die menschliche Existenz besiegen." (ebd.)

Schwager nimmt den Hinweis auf das Wort auf, betont aber, der Verweis auf das performative Wort als solches genüge nicht, da dieses ja als lebendigmachendes, ebenso jedoch als tötendes Wort begegnen kann. Im Geschick Jesu kommt es zum Konflikt zwischen beiden, und dieser Konflikt wie seine Überwindung sind nur „dramatisch" angemessen zu beschreiben. Dabei kann sich das *eine* Wort, von dem die Worttheologie so betont spricht, je nach der Situation der Angesprochenen – „dramatisch" – in existentiell treffende Worte differenzieren.

Noch weiter nachzugehen ist m. E. der durch Peschs Thesen angestoßenen Frage, wie der Ansatz der dramatischen Soteriologie im Spannungsfeld von Exegese, Fundamentaltheologie und Dogmatik sowie narrativer Meditation zu situieren ist.

H.-R. *Reuters* Kritik, vorgetragen unter dem Titel ‚Stellvertretung', zielt in das Zentrum von Schwagers Soteriologie: Die im Sinne Schwagers von Jesus bewußt übernommene Repräsentation der Sünder vermag diese in ihrer sündigen Subjektivität nicht wirklich zu erreichen – nur so wäre Erlösung möglich. Das stellvertretende Handeln des einen Subjekts kann keine Transformation eines anderen Subjekts bewirken. Reuters Schlußfolgerung aus diesem einfachen Grundgedanken ist ein prinzipiell neuer Ansatz. Er besteht darin, „den Stellvertretungscharakter Jesu im Wort, d. h. im Gebet, in Klage und Bitte, zu sehen." (186)

Das bedeutet: „Nicht Jesu wirksame Selbsthingabe an die Menschen konstituiert sein Gebet, sondern sein Gebet als Selbsteinsatz bei Gott interpretiert den Sinn seiner Selbsthingabe. Nur die stellvertretende Anrufung Gottes in der Sprechhandlung dieser Bitte (Lk 23,34: Vater, vergib ihnen ...) kann die Vertretenen auch unter dem Aspekt ihres Täterseins einschließen, ohne sich mit ihren Taten zu identifizieren oder ihre Verantwortungsfähigkeit und Freiheit zu verletzen." (ebd.)

Schwagers Antwort: Die hier theologisch geforderte Transformation des einen Subjekts durch ein anderes ist in der Tat undenkbar, solange man von zwei getrennten Subjekten ausgeht. Gerade dies ist jedoch im dramatischen Konzept nicht der Fall. Dadurch, daß die Schuld auf den Sohn Gottes abgeschoben wird und er frei sein ihm von seinen Feinden bereitetes Geschick übernimmt, ist er kein den Sündern von außen gegenübertretendes Subjekt mehr. Zwischen ihm und denen, die er stellvertretend repräsentiert, ereignet sich „Personübertragung" (381) oder „personale Union" (ebd.). Jesu Stellvertretung kann im Gebet gesehen werden unter der Bedingung, daß die Eigenart seines Gebetes beachtet wird, die in der Identität des Beters mit dem aktiv in das Erlösungsdrama Involvierten besteht.

Die übrigen der Rubrik „Theologische Systematik" subsumierten Beiträge, die sich mehr oder weniger direkt auf Schwagers (bzw. Girards) Ansatz beziehen, in jedem Fall aber die Tragweite und den Perspektivenreichtum der neuen Konzeption demonstrieren, sind:

J. P. *Galvin*, ‚Zur dramatischen Erlösungslehre R. Schwagers: Fragen aus der Sicht K. Rahners'; E. *Arens*, ‚Dramatische Erlösungslehre aus der Perspektive einer theologischen Handlungstheorie'; P. *Knauer*, ‚Rivalität und Nächstenliebe'; A. *Lascaris*, ‚Die Einmaligkeit Jesu'; B. *Dieckmann*, ‚Judas als Doppelgänger Jesu? Elemente und Probleme der Judastradition'; B. *Sesbüé*, Erzählung von der Erlösung. Vorschläge einer narrativen Soteriologie; M. *Delgado*, ‚Bin ich der Hüter meines Bruders? – Erlösung in indianischer Perspektive angesichts des Dramas der Conquista. Eine Auseinandersetzung mit dem Gründungsmythos bei den Ketschua vor und nach der Ankunft des Christentums.'

Der dritte Teil des Bandes widmet sich der unmittelbaren Auseinandersetzung mit R. Girard.

G. *Baudler* gibt seinen kritischen Anmerkungen den Titel: ‚Christliche Gotteserfahrung und das Sakrale. Der Aufweis positiver Gotteserfahrung in der Religions- und Menschheitsgeschichte als (religionspädagogisch und pastoral) notwendige Ergänzung zu einer Neuinterpretation christlichen Glaubens im Licht der Theorie Girards.'

Ihm zufolge widerspricht es dem historischen Befund, Religion 248,hgängig als von der Faszination durch Gewalt geprägt anzusehen. Eine positive Wertung nichtchristlicher Religionen, wie sie das II. Vatikanum ausgesprochen hat, ist so nicht möglich. Dennoch möchte Baudler die Girardsche Sicht nicht völlig aufgeben. Die nötige Korrektur besteht darin, „den Ansatz der Frage nach Gott vor den Gründungsmord zu stellen." (277) Die Verflechtung von Heiligem und Gewalt ist, mag sie auch rein quantitativ dominieren, menschheitsgeschichtlich dennoch sekundär. Der primäre Zusammenhang wurde verdrängt. Denn im „Gründungs-Lynchmord liegt eine Hypertrophie männlich-heldisch geprägter Gotteserfahrung, welche die Erfahrung des väterlich-mütterlich fürsorgenden Gottes, des Gottes des Ausgelieferten, des Opfers und seines Helfers, überwindet und zudeckt." (281)

In seiner Antwort hebt Schwager den entscheidenden Gesichtspunkt hervor. Girards Perspektive ist grundsätzlich nicht historisch, sondern systematisch. „Es geht bei diesen Urgeschichten nicht um datierbare Ereignisse, sondern um den Entwurf eines typologischen Bildes vom Anfang, das zur Deutung der späteren geschichtlichen Ereignisse bedeutungsvoll ist." (365) Damit wird keine Wesensnatur des Menschen festgeschrieben. Es wird lediglich sein faktischer, seine Geschichte bestimmender, theologisch: erbsündlicher, Zustand charakterisiert, der allerdings nicht zuletzt die Religionsgeschichte – bei aller nach Schwager auch aus Girards Sicht möglichen günstigen Interpretation – zweideutig bleiben läßt.

E. *Spiegel* erscheint aus sozialwissenschaftlicher Sicht das Gewicht als problematisch, das bei Girard Gewalt und Opfer als anthropologische Deutungskategorien erhalten. Sein Beitrag ‚Gründungsmord oder Wiederherstellungsmord? Sozio-theologische Anmerkungen zum Stellenwert des Opfers bei R. Girard' zielt ab auf die Erhärtung der These: Für menschliches Zusammenleben fundamental sind nicht Rivalität, Feindschaft, Gewalt, Tötung und Opfer, vielmehr Zuwendung, Beziehung, Begegnung und Kooperation. Dies gilt auch für die Einschätzung des anfänglichen Opfers. Dieses soll – auch nach Girard – einen ursprünglichen Friedenszustand wiederherstellen.

Spiegels Folgerung: „Und deshalb meine ich, daß der Begriff des Gründungsmordes ... nicht zutreffend ist und durch den Begriff des Wiederherstellungsmordes ersetzt werden müßte. Wer opfert, der weiß, warum er dies tut: der hat bereits erfahren dürfen, was eine intakte Gemeinschaft ist, der weiß, daß es sie gibt. Auch dem allerersten Opfer geht die Gemeinschaft voraus." (293) Spiegel urteilt grundsätzlich: „Die Opfertheorie Girards darf einen hohen Plausibilitätsanspruch für sich erheben, aber nur, solange dadurch nicht die gesellschaftliche Wirklichkeit hinsichtlich des Verhältnisses der in ihr wirksamen positiven und negativen, zentripetalen und zentrifugalen, biophilen und nekrophilen, konstruktiven und destruktiven Kräfte verzeichnet wird." (294)

Nach E. *Waldschütz*, der sich auf ‚Kritische Überlegungen zum Verständnis der Mimesis' konzentriert, erliegt Girard einer verengten Interpretation anthropologischer Grundgegebenheiten.

„Nachahmung, Mimesis ist nicht das Ursprüngliche. Ihr liegt ... eine wie immer geartete Form der Begegnung zugrunde und voraus ... Mimesis ist bereits eine Modifikation und Deviation, die aus einer Begegnung resultiert ..." (314). Mit Levinas ist zu präzisieren: „Der Andere ist zuallererst und zunächst ... weder mein Feind ... noch meine Ergänzung. Er ist eine rätselhafte Botschaft von einem Jenseits meines Seins." (315)

In seiner Antwort auf die Kritik von Spiegel und Waldschütz gelangt Schwager im Blick vor allem auf das von Girard selbst untersuchte Material zum Resümee: „Echte Kommunikation ist ... in unserer konkreten Welt keine ursprüngliche Gegebenheit, von der man problemlos ausgehen könnte, sie ist vielmehr durch Bekehrung und durch Überwindung aller subtilen Lügen und Rivalitäten erst zu gewinnen." (359) Dennoch ist die Auslieferung an diese negativen Kräfte nicht notwendig mit dem Menschsein gegeben. Girard betreibt keine „Ontologisierung der Gewalt" (356). Faktisch ist die Verkehrung aber immer schon eingetreten. Schwager bekräftigt dies in einer Anmerkung zu Baudler, der „den Ansatz der Gottesfrage vor den Gründungsmord situieren" (277) möchte: „Auf systematischer Ebene stimme ich dem zu, und Girard tut dies selber, ohne daß er seine Theorie grundsätzlich zu ändern braucht. Auf empirischer Ebene bleibt aber bestehen, daß wir nicht in eine Welt vor dem Gründungsmord zurückkehren können. Die Gottesfrage muß deshalb konkret innerhalb der Sakralwelt gestellt werden, die es durch einen Prozeß der Bekehrung zu transformieren, zu kritisieren und ‚umzukehren' gilt." (359)

Das hier dokumentierte Symposion ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Zunächst signalisiert es die nun auch im deutschen Sprachraum intensiver einsetzende Girard-Rezeption, die in Frankreich und den USA unter Beteiligung zahlreicher Vertreter der Human- und Sozialwissenschaften bereits seit über einem Jahrzehnt im Gange ist. Der ebenso präzise informierten wie systematisch ausgerichteten Aufnahme Girardscher Motive durch R. Schwager ist es zu verdanken, daß dabei der Theologie eine beachtliche Rolle zukommt und Gelegenheit gegeben wird, einen eigenständigen Beitrag zu einem aktuellen interdisziplinären Gespräch zu leisten. Sodann fällt neues Licht auf alte Fragen der Soteriologie. Die hier nur knapp referierten Diskussionen zu Stellvertretung und Sühne dürften mit den differenziertesten Reflexionsstand repräsentieren, der derzeit zu diesen Themen anzutreffen ist. Schließlich wird hier exemplarisch innertheologische Interdisziplinarität vor Augen geführt, sofern sich Exegese, systematische und praktische Theologie gleichermaßen – fruchtbare Spannungen eingeschlossen – auf ein zentrales (nicht nur) theologisches Problem konzentrieren. Girards Theorie und die dramatische Erlösungslehre werden der Theologie exegetisch, historisch, systematisch und empirisch-praktisch künftig gewiß weitere Impulse verleihen und Forschungsfelder erschließen. Der Innsbrucker Sammelband vermittelt hierzu vorzügliche Orientierung.

Wuppertal Hans Günther Türk

Kempinski, Aharon: **Megiddo.** A City-State and Royal Centre in North Israel. – München, Bonn: Verlag C. H. Beck, Kommission für Allgemeine und Vergleichende Archäologie des Deutschen Archäologischen Instituts Bonn 1989. IV, 248 S., 59 Textabb., 25 Taf., 14 Faltpläne (lose in Tasche) (Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 40). Lw.

Kempinski bietet eine Synthese der Ergebnisse der Ausgrabungen von 1903–1905 (G. Schumacher), 1925–39 (C. S. Fisher, P. L. O. Guy, G. Loud) und 1960–1972 (Y. Yadin, I. Dunayevsky) auf dem *Tell el-Mutesellim* = Megiddo unter Berücksichtigung des gegenwärtigen Forschungsstands.

Wegen der reichen archäologischen Hinterlassenschaft ist Megiddo ein Schlüsselpunkt für das Verständnis der kulturellen Abläufe im nördlichen Palästina. Die Siedlungsgeschichte Megiddos wird aber bis in die Gegenwart kontrovers diskutiert. Gerade der interessierte Nichtfachmann bedarf hier einer Übersicht, kritischen Stellungnahme und Vermittlung des Forschungsstands. Eine monographische Bearbeitung dieser Art, von einem anerkannten israelischen Archäologen, der sich selbst mehrfach zu Fragen der Stratigraphie Megiddos in der Bronzezeit geäußert hat, kommt dem Bedürfnis vieler Leser entgegen. Dem Hg. und dem Vf. gebühren Dank, dem nachgekommen zu sein. Daß K. seiner Zielsetzung gerecht geworden ist, daran besteht kein Zweifel. Gemessen an der Konzeption, dem Anspruch und der Qualität der Darlegung richtet sich dieses Buch sowohl an die Fachkollegen wie an ernsthaft interessierte Nichtarchäologen.

K. setzt ein mit der Identifizierung, der Lage und der Erforschung Megiddos (mit Skizze der Entwicklung der archäologischen Techniken und Ziele). Die Tabelle der Siedlungsschichten (10) bildet als Resümee das Zwischenglied zum Kap. über die Geschichte der Stadt gemäß der literarischen Überlieferung und zur ausführlichen Diskussion der Stratigraphie.

Die zeitlichen Abgrenzungen der Schichten hat K. gegenüber denen der Chicago-Expedition neu bestimmt, ohne die alte Numerierung aufzuheben. Dies ist zur Orientierung hilfreich. Doch hätte gemäß der eigentlichen Stadtgeschichte auch eine neue, straffere und befundorientierte Gliederung vorgelegt werden können, zumal die technische Auflistung dann in den Abschnitten zur Stratigraphie wiederkehrt. – Bei Schicht IX ist die Dauer mit 1600/1590–1530/20 u. MB II B/LB I anzugeben (vgl. 66f).

Die gedrängte Darstellung der Stratigraphie der einzelnen Schichten wird durch Textabb. und einige bislang unpublizierte alte Aufnahmen in den Tafeln bestens illustriert. Der Diskussion der Architekturbefunde ist eine der Kleindenkmäler, besonders der Keramik nachgestellt, dabei sind Korrekturen älterer Zuordnungen und Bestimmungen vorgenommen worden.

Soweit sinnvoll, bezieht K. die Ergebnisse der Grabung von G. Schumacher ein, die viele Probleme birgt. Sie wurde seinerzeit von den amerikanischen Ausgräbern wegen der politischen Situation völlig negiert. Daß sie aber zur Klärung der Stratigraphie beiträgt, hat jüngst auch D. Ussishkin (IEJ 39, 1989, 149–172) nachgewiesen.

Das Aufkommen der sog. *Khirbet el-Kerak*-Ware in Palästina wird mit 2700/2650 (30) relativ früh angesetzt. Die Errichtung von Tempel 4040 wird jetzt mit mehr Bestimmtheit Schicht XVII zugeordnet. Eine Erdwallbefestigung wird unter Rückgriff auf G. Schumacher für Schicht 11 nachgewiesen.

Plan Abb. 19 hätte zur besseren Vergleichbarkeit mit den Plänen der vorhergehenden Schichten ebenfalls im Querformat gedruckt werden sollen. Bei den Plänen in den Beilagen ist das Fehlen der Stratumangabe ein großer Nachteil.

Tor 4103 der Schichten XIII A-XII gilt als Zugang zur Zitadelle, nicht als Stadttor (vgl. Abb. 38). Zur „Ostwanderung" der Toranlagen vgl. Abb. 36. Der „fehlende" Teil von Palast 2134 in Schicht IX kann entgegen V. Fritz nicht als symmetrischer Flügel ergänzt werden (157).

Eine Datierung der Schichten aufgrund von „datierbaren" Skarabäen (z. B. 55f, 59) sollte unbedingt durch eine Analyse von Fundvergesellschaftungen abgestützt werden. K. kommt durch Korrelierung der Keramikgruppen und Vergleiche mit Fundkomplexen anderer Orte dieser Forderung ansatzweise nach. Für die Umzeichnung der Skarabäen hätte man sich einen anderen Standard gewünscht.

K. weist in der Nachfolge von Y. Aharoni Schicht VI B einer israelitischen, VI A einer philistäischen und V A wieder einer israelitischen Bevölkerung zu (78–90). Ob die Funde (Siedlungsweise, Hausform, Gefäßtypen) eine solche Interpretation tragen, erscheint problematisch und wird in der Forschung strittig beurteilt (vgl. ablehnend H. Weippert 1988, I. Finkelstein 1988). Bei diesen Fragen ist ein Entweder-Oder-Standpunkt nicht hilfreich. Vielmehr wird man von einer komplexeren Mischbevölkerung auszugehen haben, wobei sich die ehemaligen Städter meist als effektiver und potenter für die weitere Entwicklung der neuen Siedlung erwiesen.

Erst Schicht V B, vielleicht sogar erst V A, als staatliche Baumaßnahmen greifen, läßt sich als israelitisch ansehen. Wie Y. Yadin sieht K. (90–98) V A/IV B als eine Schicht (V A) der frühen Königszeit an (entgegen der Abtrennung einer salomonischen Phase IV B durch Y. Aharoni, G. J. Wightman). Anders als Y. Yadin nimmt K. für V A weder eine Kasemattenmauer, sondern einen Häuserkranz als Randverteidigungslinie, noch das „salomonische" (so auch Y. Aharoni, Z. Herzog, W. G. Dever) Sechskammertor 2156, sondern den Fortbestand der Toranlage VI A an. Erst zur Schicht IV (= IV A) aus dem 9. Jh. rechnet er jenes Tor (so auch D. Ussishkin, G. J. Wightman), die massive Mauer 325, die Ställe und Vorratshäuser.

Ohne Konsens, aber mit wichtigen Beiträgen weitergegangen sind sowohl die Diskussion der Tore nach 1982 (u. a. G. R. H. Wright, ZA 1984; G. J. Wightman, Levant 1985; Z. Herzog 1986 [dazu ThRv 86, 1990, 106–110]; D. Milson, ZDPV 1986) als auch die Interpretation der „Ställe" nach 1977 (W. Nitsch, FThAbh 2, 1984; J. S. Holladay, in Fs. S. H. Horn 1986; G. I. Davies, PEQ 1988; L. G. Herr, BASOR 1988; D. Ussishkin, TA 1990; J. D. Currid, BAR 1992,1).

Der Eingang zum Palast 1723 kann entgegen D. Ussishkin nicht nach Norden verlegt werden (162f; V. Fritz folgend).

Den Sitz der assyrischen Administration der Stadt III nimmt K. (103) entsprechend der Situation von Hazor und angesichts mangelnder assyrischer Funde irgendwo außerhalb des Tell in der Ebene an. Die drei größeren Gebäude auf dem Tell spricht er lokalen Beamten oder niedrigeren, assyrischen Beamten zu. Für die Festung II neigt K. dazu (105), sie A. Malamat folgend eher als ägyptischen denn als judäischen Posten anzusehen.

Für die Interpretation beider Schichten gilt, daß die Befundlage nicht ausreicht, mehr als hypothetische Überlegungen anzustellen. Die Erwartung, daß sich eine fremde Kontrollmacht auch durch ihr genuines Fundgut erweisen lassen muß, mag als Kriterium hinterfragt werden (vgl. 148).

Hatte die streng archäologische Befundargumentation zunächst wenig Raum für religions- und sozialgeschichtliche Aspekte der Stadtentwicklung gelassen, so bespricht K. in einem zweiten Block (108–193) solche Themen neben bzw. anhand einzelner Denkmälergruppen: Verteidigungsanlagen; Straßen, Plätze, Entwässerung; Häuser; ökonomische Bedingungen (Wasserversorgung, Bevorratung von agrarischen Gütern); Werkstätten (Flint, Töpferöfen, Elfenbein; Handel und Beziehungen zum Ausland); soziale Strukturen (Stadtplanung, Bevölkerung; Paläste-Residenzen); Tempel und (offene) Kultplätze (und Kultobjekte); Gräber und Bestattungen. Im App. A (200f) gibt K. Hilfen für den Besucher von Megiddo darüber, was heute noch zu sehen ist. In App. B (202–224) diskutiert M. Aharoni die eisenzeitliche Keramik aus Megiddo.

Die Zweiteilung der Befundbesprechung überzeugt dort nicht, wo im zweiten Teil Denkmäler nachgetragen oder noch stratigraphische Probleme erörtert werden, die in den vorderen Teil gehören und dort vermißt werden. Eine gewisse Dominanz der Architektur über die Kleindenkmäler reflektiert das stärkere Interesse von K. in diesem Bereich.

Die Benennung der kriegerischen Göttin aus Schicht XII (180f) muß wohl offener ausgedrückt werden; *Aschirtu* wird als Lesung inzwischen abgelehnt. Hinsichtlich des kriegerischen, stehenden Gottes und des sitzenden Gottes der Spätbronzezeit folgt K. (185f) der traditionellen Sicht, wobei man auch hier offener von Ba^{c}al- und El-Typus sprechen sollte. Ob diese Benennungen letztlich zutreffen, ist strittig, da sie die Verhältnisse von Ugarit auf Palästina übertragen. Der kriegerische Gott könnte Reschef sein, der sitzende ein Wettergott-Typus (Ba^{c}al-Hadad), wie jüngste Studien von O. Keel / Ch. Uehlinger nahelegen.

Zu den architektonisch gestalteten Ständern (186) vgl. die neue Arbeit von J. Bretschneider 1991 (dazu ThRv 89, 1993, 189–191).

Bei den Abb. hier werden möglichst viele zusammengehörige Denkmäler kleinformatig und gedrängt auf einem Blatt zusammengestellt. Da die Funde aus Megiddo wohl bekannt sind, ist dieses „Bildzitat" ausreichend und als Überblick sehr informativ. Dazu trägt entscheidend auch die hervorragende Druckqualität bei.

Ein ständiges Ärgernis ist dagegen die Art der Bindung, die wegen der vielen Faltpläne gewählt wurde. Das Buch ist dadurch „instabil" und schlägt immer wieder zu. Der Band enthält leider auch kein Register.

Wer eine kompetente, verläßliche Auskunft zum archäologischen Befund Megiddos gemäß dem derzeitigen Forschungsstand sucht, ist in allen Fällen gut beraten, zu diesem Buch zu greifen. Ebenso läßt sich diese Monographie als exemplarische Darstellung der Entwicklungen im nördlichen Palästina vom 4. Jh. v. Chr. bis in die Perserzeit benutzen.

Münster Robert Wenning

Charlesworth, James H. / **Whitaker**, R. E. / **Hickerson**, L. G. / **Starbuck**, S. R. A. / **Stuckenbruck**, L. T.: Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls. – Tübingen / Louisville: Mohr / Knox 1991. XXX, 529 S., kart. DM 248,00

Über dreißig Jahre nach dem Erscheinen der von K. G. Kuhn hg. „Konkordanz zu den Qumrantexten" (Göttingen 1960) liegt nun zum ersten Mal wieder ein solches, den Publikationsstand der Texte vom

Toten Meer von Ende 1989/Anfang 1990 (Abschluß des Manuskripts) widerspiegelndes Nachschlagewerk vor. Es enthält über 59 000 Einzeleinträge aus 223 Texten und über 3500 Fragmenten hebr. und aram. Sprache. Mit diesem Bd wird das „Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project" begonnen, dem noch vier zweisprachige Textbde und eine weitere Konkordanz folgen werden. Der Titel ist nicht ganz exakt insofern, als hier nur die Texte aus den Höhlen 1–11 von *Qumran*, nicht aber solche aus Maṣada, Naḥal Ḥever und vor allem Murabba'at erfaßt sind, bringt aber andererseits die Besonderheit dieser Konkordanz sofort zum Ausdruck: „Graphisch" bedeutet, daß jeder Beleg in der grammatischen Form wiedergegeben wird, wie er im Text begegnet, und so auch alphabetisch eingeordnet wird. D. h. die Einträge werden nicht mehr auf die Stammform (Nomen, Verbum, Adjektiv, Präposition u. a.) hin analysiert.

Sucht man z. B. das Nomen *ṣædœq*, wird man unter dem Buchstaben *ṣade* (469f) zwar fündig, weiß aber noch nicht, welche der 91 aufgeführten Belege auf das Verb *ṣdq* (3. Sing. mask./Inf. cstr./Imp.) und welche tatsächlich auf das Nomen entfallen. Darüber hinaus hat man die Verbindung eines Nomens (z. B. *tôraḥ*, 518) mit dem Artikel unter dem Buchstaben he (*hattôraḥ*, 158), mit den entsprechenden Präpositionen unter den Buchstaben *bet* (98), *kaph* (323) und *lamed* (377) zu suchen. Dieses Suchen potenziert sich dann noch einmal bei Berücksichtigung der Kopula *waw* (für *tôraḥ* 181, 190, 218, 244), der Personalsuffixe am Nomen oder nur Plene- bzw. Defektivschreibung; und damit sind für das Nomen noch längst nicht alle grundsätzlich gegebenen grammatischen Möglichkeiten erschöpfend genannt, die beim Verbum noch einmal um einiges zahlreicher sind.

Dem Benutzer wird also eine hohe hebr. (und aram.) Sprachkompetenz abgefordert, die sich nicht nur auf das Bibl.-Hebr., sondern auch auf die Besonderheiten des Qumran-Hebr., das Mittelhebr. und das Hebr. der Mischna erstreckt.

Ein Werk mit einer solchen Anlage kann (und soll, IX) sich nur an Spezialisten richten, und zwar konkret an solche, die sich mit der Rekonstruktion verderbter Texte befassen oder Worte/Wortverbindungen in bestimmter Orthographie (plene, defektiv) aufspüren wollen; und für diese wenigen ist es dann tatsächlich ein geeignetes Arbeitsmittel, vergleichbar dem „Rückläufigen hebr. Wörterbuch" von K. G. Kuhn (Göttingen 1958). Für eine „normale" Konkordanzarbeit, sprich Frequenzanalyse ist diese Konkordanz schlicht unbrauchbar, weil das bisher notwendige Blättern in mehreren Konkordanzen, deren Nachträgen und in Indices (vgl. meine Zusammenstellung in ZAH 4, 1991, 213f) mit wesentlich weniger Zeitaufwand verbunden ist als das Nachschlagen an 10–20 verschiedenen Stellen in dieser Konkordanz (und letzteres immer mit der Ungewißheit, eine theoretisch mögliche grammatische oder graphische Form nicht berücksichtigt zu haben). Die im Vorwort (IXf) erwähnten Beispiele, die wohl den Vorzug graphischer Anordnung unterstreichen sollen, lassen sich ebensogut mit einer traditionellen Konkordanz verifizieren. Die Ankündigung, als letzten Bd des Projekts eine herkömmliche Konkordanz folgen zu lassen, ist nur ein schwacher Trost, wäre doch letztere in der derzeitigen Forschungssituation eher von Nutzen gewesen. Auch hätten sich beide Modelle der Anordnung durchaus vereinen lassen, wie A. Even-Shoshan in seiner „New Concordance of the Bible" (Jerusalem 1982) beispielhaft gezeigt hat.

Die Texterstellung selbst bewegt sich auf einem sehr hohen Niveau. Vf. orientieren sich an den neuesten, und nach ihrem Urteil besten, Textausgaben, was besonders den Texten zugute kommt, für die J. M. Allegro in DJD V (4 Q 158–186) verantwortlich zeichnete. Darüber hinaus wurden offensichtliche Druckfehler in den Editionen anhand der Manuskripte korrigiert. Jedem Eintrag ist der unmittelbar vorhergehende und nachfolgende Kontext beigefügt; angezeigt werden das Zeilenende und – durch verschiedene Klammern – Lücken im Text, interlineare Schrift, unsichere Lesarten sowie Streichungen und Korrekturen der Schreiber im Manuskript. Rekonstruktionen der Editoren von höchstens einem Buchstaben sollten nach dem Willen der Vf. beibehalten werden, doch finden sich auch solche, die zwei und mehr (bis zu sechs) Buchstaben enthalten (79, linke Sp., Z. 12 v. u.). Konnte ein Editor sich nicht für eine bestimmte Lesart entscheiden, ist seine erste Wahl in die Konkordanz aufgenommen, die zweite eigens aufgelistet (XVI: insgesamt 15 Fälle, die Hälfte aus 11 QTargJob). Bei soviel Akribie in der computergestützten Textherstellung, die nicht genug gewürdigt werden kann, wundert dann doch wieder die Wiedergabe in einem zu kleinen und undeutlichen Druckbild; hier bieten Computer- und Drucktechnik mittlerweile weitaus bessere Möglichkeiten an, und ein etwas leserfreundlicheres Druckbild hätte noch nicht zu Abstrichen bei der jetzt zweifellos gegebenen Handlichkeit geführt. Das Streben nach Genauigkeit hat die Vf. auch dazu veranlaßt, ein eigenes, neues Zitationssystem zu kreieren, das m. E. die Konfusion bei der derzeit herrschenden Uneinheitlichkeit bezüglich der Zitation der Qumrantexte nur noch um eine weitere Variante vermehrt.

Fehler konnten bislang nicht festgestellt werden. Jedoch werden manche Lesarten immer umstritten bleiben; so muß man wohl z. B. bei *ndbj'* 11 Ap^{a} 4.3 (420) das *'alef* abtrennen und entweder rekonstruiert unter *'[lwhjm]* (23) oder unter *'[ ]* (3) einordnen.

Wird in der Einleitung behauptet, es seien alle bereits veröffentlichten Texte erfaßt, so bedarf diese Aussage einer deutlichen Einschränkung. Zunächst ist die Aufnahme eines zur Zeit des Erscheinens der Konkordanz noch nicht publizierten Textes (4 Q 374) positiv zu vermerken (der sich mit Hilfe der Kontextangaben übrigens sehr schön rekonstruieren läßt). Daß es sich nur um Texte aus Qumran handelt, wurde bereits erwähnt; daß die Manuskripte mit bibl. Texten nicht erfaßt wurden, bedarf keiner Begründung. Aber die Entscheidungen über den Umfang des bearbeiteten Materials (XVI–XVIII) enthalten keinerlei Informationen darüber, warum die in Qumran gefundenen Fragmente des Henochbuches (4 Q 201–207; 530–533; vgl. J. T. Milik, The Books of Enoch, Oxford 1976), des Jubiläenbuches (1 Q 17/18; 2 Q 19/20; 3 Q 5; 4 Q 216–221; 11 Q 12), der Testamente der Zwölf Patriarchen (1 Q 21 = TestLevi; 4 Q 213/214 = TestLevi) *keine* Aufnahme fanden, wurden doch die Zweifelsfälle 3 Q 7 (TestJuda?) und 4 Q 482 (Jub?) miterfaßt. Besonders bedauerlich ist die Nichtberücksichtigung der von J. T. Milik bereits in RB 67, 1960, 410–416 angezeigten Varianten zur Sektenregel (1 QS) aus 4 Q, die E. Lohse schon für seine Textausgabe (Die Qumran-Texte, Darmstadt 1964; ^{4}1986) aufgegriffen hatte. Daneben fehlen – u. a., um nur einiges zu nennen –, ohne daß eine Begründung dafür gegeben wird: 4 Q 158 (BibPar; DJD V 1–6), 4 Q 243–246 (PseudoDan; J. T. Milik, RB 63, 1956, 407–415; F. García Martínez, Festschr. L. Alonso Schökel, Madrid 1983, 229–244); (größere) Fragmente aus 4 QS (4 Q 255–264) und 4 Q CD (4 Q 266–273) (J. T. Milik, RB 73, 1966, 105; JJSt 23, 1972, 95–144 [dieser Aufsatz findet sich im Lit.-Verz.!]; Sem 27, 1977, 75–81; The Books of Enoch, Oxford 1976, 62); 4 Q 227; 247; 317 (J. T. Milik, The Books of Enoch, Oxford 1976, 12.68f.256), 4 Q 537–539 (J. T. Milik, in: Qumran, BETL 46, Gembloux 1978, 91–106), 4 Q 551 (DanSus?; J. T. Milik, Festschr. H. Cazelles, Paris 1981, 337–359) und 11 Q 15/16 (Hymns; J. P. M. van der Ploeg, RQu 12, 1985/87, 11f).

Auch ein Blick in die Bibliographie der herangezogenen Primär- und Sekundärliteratur wirft weitere Fragen auf. Neben den bereits obengenannten fehlen z. B. der für eine Arbeit an den Texten aus DJD V (4 Q 158–186) unverzichtbare Korrekturaufsatz von J. Strugnell, Notes en marge du volume V des ‚Discoveries in the Judaean Desert of Jordan' (RQu 7, 1969/71, 163–276) und für die aram. Texte K. Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Göttingen 1984.

Bei der fortlaufenden (seit Anfang 1990 sind bereits wieder über 20 neue Texte veröffentlicht worden) und – nach dem Wechsel an der Spitze des Editionsteams – hoffentlich immer zügigeren Publikation der noch ausstehenden Texte und Fragmente vom Toten Meer ist ein ergänzungsfähiger Datensatz sehr zu begrüßen, wie er dann auch im CD-ROM-Format angekündigt wird (XIX).

Bonn Ulrich Dahmen

The Dead Sea Scrolls. Fourty Years of Research. Hg. v. Devorah Dimant / Uriel Rappaport. – Leiden, Jerusalem: E. J. Brill, Magnes Press 1992. VIII, 370 S. (Studies on the Texts of the Desert of Judah 10), Lw nfl 180,00 US-$ 103,00

Der anzuzeigende Sammelband enthält die Vorträge, die bei einem Internationalen Symposium anläßlich des 40. Jahrestages der Entdeckung der Qumran-Schriftrollen vom 20.–24. März 1988 an den Universitäten zu Haifa und Tel Aviv gehalten wurden und das seinen Anstoß von den damals gerade durch M. Baillet in DJD VII publizierten Texten 4 Q 482–520 erhalten hatte. Ein interessantes und wichtiges Buch, das den Leser umfassend und kompetent über Forschungsstand, -probleme und -schwerpunkte des internationalen und interreligösen wissenschaftlichen Diskurses über diese so bedeutsamen frühjüdischen Texte und die dahinter stehende(n) Gruppierung(en) informiert. Bedeutsam auch deshalb, weil mit dem den Aufsätzen zugrundeliegenden Kongreß eine neue Phase der Forschung eingeleitet wurde, in der in der Folgezeit mit immer kürzeren Zeitabständen auf internationalen Treffen (z. B. 1991 Madrid; Juli 1992 Paris [im Rahmen des IOSOT]; Dezember 1992 New York; 1993 Münster [im Rahmen des SBL-Meetings]) der Dialog über neue Texte und neue Aspekte der Forschung fortgesetzt und intensiviert wurde.

Das Spektrum der Themen ist breit, die Vielfalt der (methodischen) Zugänge zu den Texten groß. Die insgesamt 25 Beiträge (22 englisch- und 3 französischsprachige) sind deshalb nach inhaltlichen Kriterien in sechs Abteilungen untergliedert. Eine umfassende Würdigung aller Aufsätze ist hier kaum möglich, obwohl einige

hochinteressante (z. B. von É. Puech, H. Stegemann, G. J. Brooke u a.) zur näheren Auseinandersetzung einladen; diese hat an anderen Orten und durch andere zu erfolgen. Deshalb nur eine Auflistung mit kurzer Inhaltsangabe:

Erster Teil (Texts and Text Studies): Esther G. *Chazon*, Is Divrei ha-me'orot a Sectarian Prayer? (3–17) versucht den Nachweis, daß es sich bei dem liturgischen Text 4 Q 504–506 wohl nicht um ein qumranisches Werk handelt, das aber in Qumran gebraucht und tradiert wurde; Florentino García *Martínez*, Texts from Qumran Cave 11 (18–26) bietet eine vollständige Liste und Beschreibung der Texte aus Höhle 11 Q; Menahem *Kister*, Biblical Phrases and Hidden Biblical Interpretations and Pesharim (27–39) differenziert die verschiedenen Auslegungsweisen in Qumran und zeigt, daß sich manche Auslegung nicht mehr auf biblische Zitate, sondern auf deren Aufnahme in den Pseudepigrapha bezieht; Carol A. *Newsom*, 4 Q 374: A Discourse on the Exodus/Conquest Tradition (40–52) stellt einen neuen Text mit Exodus- und Landnahme-Thematik vor, der vornehmlich auf spätes biblisches Vokabular (z. B. Esra 9) zurückgreift; Bilha *Nitzan*, Hymns from Qumran – 4 Q 510–511 (53–63) interpretiert weitere Maskil-Lieder, für die sie eine neue materiale Rekonstruktion vorbereitet, in ihrer Funktion zur Dämonenabwehr; Émile *Puech*, Les deux derniers Psaumes davidiques du rituel d'exorcisme, 11 Q PsAp^a IV 4-V 14 (64–89) bietet eine Rekonstruktion und einen ausführlichen Kommentar zu zwei davidischen Liedern (u a. eine Fassung von Ps 91) zur Dämonenabwehr aus 11 Q PsAp^a (vgl. bereits ders., RQu 14, 1989/90, 377–408); Eileen M. *Schuller*, 4 Q 380 and 4 Q 381: Non-Canonical Psalms from Qumran (90–99) gibt einen Überblick über die von ihr publizierten, bisher nur in diesen beiden Manuskripten erhaltenen Psalmensammlungen mit mindestens 10–12 (4 Q 381) bzw. 5 (4 Q 380) apokryphen Psalmen, die in verschiedene Gruppen eingeteilt werden können.

Zweiter Teil (The History of the Qumran Community): Magen *Broshi*, The Archeology of Qumran – A Reconsideration (103–115) erwägt noch einmal die archäologischen Ergebnisse zu der Siedlung, den Höhlen und dem weiteren Umfeld ('Ein el-Ghuweir); Philip R. *Davies*, The Prehistory of the Qumran Community (116–125) benennt die Schwierigkeiten bei der Suche nach und den Hypothesen zur Vorgeschichte der Qumrangemeinschaft; André *Paul*, Flavius Josèphe et les Esséniens (126–138) und Madeleine *Petit*, Les Esséens de Philon d'Alexandrie et les Esséniens (139–155) beschäftigen sich mit der Sicht der Essener in den zeitgenössischen jüdischen Quellen; Hartmut *Stegemann*, The Institutions of Israel in the Temple Scroll (156–185) erläutert die Implikationen seiner andernorts vorgestellten These, die Tempelrolle stamme aus priesterlichen Kreisen der nachexilischen, d. h. noch persischen Zeit (vgl. ders., VTS 40, 1988, 235–256), anhand einiger wichtiger in dieser Rolle genannten Institutionen wie Tempel, Priester, Opfer, Kalender und König; Ben Zion *Wacholder*, Ezekiel and Ezekielianism as Progenitors of Essenianism (186–196) sucht die Wurzeln der Absonderung in der Lehre des Propheten Ezechiel.

Dritter Teil (Halakha at Qumran): Joseph M. *Baumgarten*, The Purification Rituals in DJD 7 (199–209) untersucht einige Texte mit Reinigungsritualen aus den von M. Baillet publizierten Manuskripten (4 Q 512; 514) und stellt Übereinstimmungen mit der rabbinischen Halacha fest; Lawrence H. *Schiffman*, Laws Pertaining to Women in the Temple Scroll (210–228) analysiert die auf Frauen bezogenen Gesetze der Tempelrolle; Daniel R. *Schwartz*, Law and Truth: On Qumranic-Sadducean and Rabbinic Views of Law (229–249) unterscheidet verschiedene philosophische und gesetzliche Sichtweisen, die den Differenzen in der Auslegung zwischen Essenern-Sadduzäern und Pharisäern zugrunde liegen; Moshe *Weinfeld*, Prayers and Liturgical Practice in the Qumran Sect (241–258) stellt einige Gebete zu verschiedenen Anlässen aus den Qumrantexten zusammen und vergleicht sie mit herkömmlichen jüdischen Gebeten.

Vierter Teil (Qumran and the Hebrew Bible): George J. *Brooke*, The Textual Tradition of the Temple Scroll and Recently published Manuscripts of the Pentateuch (261–282) kommt zu dem Ergebnis, daß nicht ein bestimmtes (in Qumran vorhandenes) Pentateuch-Manuskript die Quelle für die biblischen Zitate in der Tempelrolle war, sondern mehrere verschiedene aus verschiedenen Zeiten; Yeshayahu *Maori*, The Text of the Hebrew Bible in Rabbinic Writings in the Light of the Qumran Evidence (283–289) vergleicht den Gebrauch biblischer Texte in Qumran mit dem im rabbinischen Schrifttum; Dwight *Swanson*, The Use of the Chronicles in 11 QT: Aspects of a Relationship (290–298) stellt fest, daß vermutlich eher die Chronik- als die Könige-Bücher an entsprechenden Stellen die biblische Textgrundlage für die Tempelrolle bildeten; Emanuel *Tov*, The Textual Base of the Corrections in the Biblical Texts Found at Qumran (299–314) gibt einen zusammenfassenden Überblick über die Korrekturen in den Manuskripten mit biblischen Texten gegenüber dem MT; Julio *Trebolle*, Light from 4 QJudg^a and 4 QKgs on the Text of Judges and Kings (315–324) untersucht die Textbasis für die Qumran-Manuskripte mit Texten aus Ri und Kön und präsentiert wichtige Varianten.

Fünfter Teil (Qumran and the New Testament): Heinz-Wolfgang *Kuhn*, The Impact of the Qumran Scrolls on the Understanding of Paul (327–339) bestimmt den Einfluß der Qumran-Schriften auf den Apostel Paulus und bespricht 10 Stellen aus 7 authentischen Paulus-Briefen; Hermann *Lichtenberger*, The Dead Sea Scrolls and John the Baptist: Reflections on Josephus' Account of John the Baptist (340–346) befaßt sich mit dem Verhältnis von Johannes dem Täufer zu Qumran auf der Grundlage der Berichte Josephus' über Johannes.

Sechster Teil (The Hebrew of the Dead Sea Scrolls): Elisha *Qimron*, Observations on the History of Early Hebrew (1000 B.C.E.–200 C.E.) in the Light of the Dead Sea Documents (349–361) ordnet das Hebräisch der Qumranrollen in die Sprachgeschichte ein und grenzt es gegenüber dem biblischen und mischnischen Hebräisch ab.

Ein Abkürzungsverzeichnis, ein knappes Stellenregister und ein Namen- und Sachregister (364–370) schließen den Band ab.

Kritisch anzumerken bleibt, daß dieser Kongreßband erst ungefähr zum 45. Jahrestag (natürlich auch ein „rundes" Jubiläum!) der ersten Qumran-Funde erschienen ist; ein Kritikpunkt, der jedoch nicht den Autoren und Hg.n anzulasten ist: der Zeitraum von Konzeption/Vortrag der Manuskripte bis zu ihrer endgültigen Publikation (fast 5 Jahre) ist einfach zu lang geworden, bedenkt man, daß einzelne Beiträge des Buches bereits seit geraumer Zeit (teils schon mit den endgültigen S.-Zahlen!) in anderen Veröffentlichungen angemerkt waren; auch wenn man zugute halten muß, daß im Anmerkungsapparat manche Angaben bis 1990 heraufreichen. So erscheint einiges Wenige in diesem – es sei noch einmal erwähnt – wichtigen und wertvollen Buch Gesagte durch zwischenzeitliche Publikationen in der sich mittlerweile so schnell verändernden Landschaft der Qumranforschung bereits eingeholt oder sogar schon überholt, was jedoch seinen grundsätzlichen Wert nicht wesentlich einschränkt.

Bonn Ulrich Dahmen

Preuß, Horst Dietrich: **Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur**. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1987. 241 S. (Urban-Taschenbücher 383), kart. DM 24,00

In seinem informativen Hauptteil (§§ 1–6) bietet das Buch eine solide und in der gegenwärtigen Forschungslage argumentativ abgesicherte Einführung in die atl. Weisheitsliteratur.

P. gibt in § 1 (10–30) einen Überblick über die Weisheitsliteratur in der Umwelt Israels (Ägypten, Mesopotamien, Ugarit) und behandelt in drei weiteren Paragraphen die Proverbien (31–68), Ijob (69–113) und Kohelet (114–136).

Unter der Überschrift „Frühjüdische Weisheitsliteratur" (§ 5: 137–153) informiert er über das Buch Jesus Sirach (137–147), die „Weisheit Salomos" (147–151) und die Sprüche der Väter aus dem Talmud (151–153). – Hier liegt ein Fehler in der Logik der Gliederung vor: die Abschnitte 3–6, in denen es um das Buch Jesus Sirach geht, hätten dem Abschnitt 2 („Das Buch Jesus Sirach") untergeordnet werden müssen, ebenso gehört Abschnitt 8 zu Abschnitt 7.

In § 6 (154–171) geht P. dem weisheitlichen Denken außerhalb der Weisheitsliteratur nach (Josefsgeschichte, Deuteronomium, Psalmen, Prophetie), wobei er vor einer zu starken Ausweitung des Begriffs „weisheitlich" warnt (154).

Im abschließenden § 7 (172–198) nimmt P. eine kritische theologische Bewertung des sich in der atl. Weisheitsliteratur artikulierenden Glaubens und Denkens vor.

Ein Register der Bibelstellen schließt das Buch ab.

So sehr der informative Gehalt des Buches anzuerkennen ist, so stellen sich doch Bedenken im Hinblick auf die von P. vorgenommene Bewertung atl. Weisheit ein. Unter Hinweis auf Ijob und Kohelet spricht P. von einem bereits inneralttestamentlich festzustellenden „Scheitern der Weisheit" (175, 176; 197) und sieht sich genötigt, aus christlicher Sicht ein deutliches Veto einzulegen: „Gottesglaube als Weltordnungsdenken mit Tun-Ergehen-Zusammenhang ist die Frömmigkeit des natürlichen Menschen schlechthin, sie ist aber auch die letzte moderne Form von Werkgerechtigkeit ... Theologia crucis ist uns aufgetragen ..." (189). Die Weisheitsliteratur macht nach P. indirekt „deutlich, daß und wie dieser an und in seinen Grundanschauungen und Postulaten an Gott wie an der Welt scheiternde Mensch eine neue und andere Lebensoptik sowie ein anderes Gottesverständnis nötig hat, anders gesagt, daß er Christus als Hilfe und Neuorientierung benötigt. In diesem indirekten Christuszeugnis aufgrund ihres eigenen Scheiterns ... besteht die eigentliche theologische Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur" (191). Gegen dieses Urteil, das den gesamten letzten Paragraphen des Buches (172–198) durchzieht, erheben sich Bedenken. P. spielt inneratl. Traditionen gegeneinander aus, wenn er auf die Frage: „welcher JHWH sich auf Dauer als der wahrhaft helfende erwies" antwortet: „Der JHWH der Weisheit und der Weisen scheint es nicht gewesen zu sein, wie Hiob und Qohelet bewußt machten und wie die spätere Anreicherung des weisheitlichen Glaubens bei Sirach und Sapientia zeigten" (175). Wendet man dieses Prinzip auf die Überlieferungsgeschichte atl. Literatur an, gerät man in ein Dilemma, denn dann müßte man sagen, daß sich auch der JHWH der

Gerichtspropheten nicht als der wahrhaft helfende erwies, da die prophetische Gerichtsbotschaft heilstheologisch fortgeschrieben wurde, und ebenso der JHWH der deuterojesajanischen Heilsprophetie, da diese in der Auseinandersetzung mit kritischen Gegenstimmen in nachexilischer Zeit ebenfalls modifizierend fortgeschrieben wurde. Die gleichen Bedenken erheben sich gegen die bei P. zu beobachtende Tendenz, Texte, die Israel aus seiner Umwelt übernommen hat, oder in denen sich starke „Umwelteinflüsse" zeigen, theologisch abzuwerten (178; vgl. 30; 58). Ob Texte aus der Umwelt übernommen wurden oder genuin israelitisch sind – was immer letzteres heißen mag – ist kein Kriterium ihrer Wahrheit oder ihrer Offenbarungsnähe. Da die israelitische Weisheitsliteratur aber – wie P. zu recht feststellt – starke Verbindungen zur altorientalischen Weisheit aufweist, ergibt sich bei P. die Tendenz, sie theologisch abzuwerten.

P. stellt im Grundansatz richtig die zentrale Bedeutung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs für die ältere Weisheit Israels heraus. Wenn er aber kritisch schreibt, daß „von der ... Durchbrechung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs durch JHWH und dessen Freiheit ... erst bei Hiob und Qohelet gespochen werden" kann (53), dann berücksichtigt er zu wenig den unterschiedlichen Adressatenkreis der Bücher Spr, Ijob und Koh. Abgesehen von der Frage, ob nicht bereits die Vertreter der älteren Weisheit ein weitaus reflektierteres und kritischeres Verhältnis zum sog. Tun-Ergehen-Zusammenhang hatten (vgl. z.B. Spr 3,11f), als P. annimmt, ist der unterschiedliche Sitz im Leben dieser Bücher zu berücksichtigen. Das Buch der Sprichwörter richtet sich sehr wahrscheinlich an heranwachsende junge Menschen in der Schule. Kohelet dagegen ist von seiner ursprünglichen Konzeption her (in seinem Grundbestand) eine philosophische Abhandlung und kein Schulbuch. Hier wird nicht der Schüler („Sohn"), sondern der junge Mann (Koh 11,9) angesprochen. Auch Ijob dürfte ursprünglich nicht für einen schulischen Elementarunterricht geschrieben sein. So darf man – zumal die *End*redaktion von Spr zeitlich gar nicht so weit entfernt von Ijob und Koh anzusiedeln ist – die Bücher nicht gegeneinander ausspielen. Sie weisen einen *unterschiedlichen* Sitz im Leben auf und sind von daher auch mit unterschiedlichen Maßstäben zu beurteilen. Ein Religionsbuch für die Unterstufe ist etwas anderes als eine philosophische Abhandlung. So ist gegen das Urteil von P. „Die ältere Weisheit führt den, der sich auf ihre Wege begibt, bald in eine Ratlosigkeit und in Zweifel hinein, in Zweifel, an dieser Weltschau und an diesem Gottesbild eines möglichen gelingenden Lebens" (186) zu sagen, daß ein Mensch, der nicht die Möglichkeit hatte, eine Ordnung in der Welt und einen Zusammenhang von Tun und Ergehen zu erfahren, aus lauter Ratlosigkeit und Zweifel gar nicht herauskommt, ja nicht einmal lebensfähig ist. So ist es schlichtweg unfair, ein atl. Unterrichtswerk, das sich darum bemüht, jungen Menschen Orientierung in einer von vielen Gefahren bedrohten Lebenswelt zu vermitteln, als gescheitert zu diskreditieren, und ein solches Urteil auch noch christologisch abzusegnen (vgl. den Satz: „Hier muß gewertet werden, und zwar sowohl bereits inneralttestamentlich als auch dann mit dem Blick auf das, was von Gott, Welt und Mensch angesichts des Christusgeschehens zu bezeugen ist") (186). In der Aufnahme so unterschiedlicher und sich in gewisser Weise auch widersprechender Bücher wie Spr, Ijob und Koh in den Kanon artikuliert sich das Bewußtsein, daß jedes dieser Bücher zu seiner Zeit und an seinem Orte seine Wahrheit hat. Sie müssen *zusammen* gelesen und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden.

Eigenartig berührt die Erleichterung, mit welcher P. feststellt, daß weisheitliche Texte innerhalb der Predigtordnung der Evangelischen Kirche Deutschlands kaum auftauchen (186f). Wenn jemand auf die Idee kommen sollte, einer christlichen Gemeinde einen weisheitlichen Text zu predigen, so ist nach P. „unbedingt darauf zu achten, daß man die Gemeinde nicht in das weisheitlich-konstitutive und dem Normalmenschen nur zu vertraute Denken und Glauben innerhalb des Tun-Ergehen-Zusammenhangs hineinführt" (187).

Der eigentliche Grund für die hier zu bemängelnde Abwertung atl. Weisheit scheint mir in einer konfessionsspezifisch geprägten theologischen Position zu liegen (vgl. 192f!), die hier nur noch kurz angedeutet werden soll. P. sieht die Weisheit durchaus zu Recht anthropozentrisch geprägt (vgl. 175). In der Anthropozentrik der Weisen findet er einen „absoluten Gegensatz" zur Theozentrik der prophetischen Botschaft. In der Auseinandersetzung Jesajas mit der Weisheit geht es nach P. um diesen Gegensatz (169). Unabhängig von der Frage, ob der exegetische Befund hier exakt dargestellt ist (man vgl. Spr 16,1–4.9.18f.33; 19,21; 20,24; 21,1f.30–33 mit der jesajanischen Kritik an Hochmut und eigenmächtiger, gottvergessener menschlicher Planung), gilt es zu fragen, ob hier nicht falsche Alternativen aufgestellt werden. P. weist zu Recht darauf hin, daß im AT „Schöpfung und Erlösung ... nicht voneinander getrennt" werden (178). So ist auch in bezug auf die atl. Weisheitsliteratur zu fragen, ob nicht gerade dort, wo ganz vom Menschen her gefragt und gedacht wird, ein Wissen um die theologische Implikation dieser Frage vorhanden war, ein Wissen, das im Buch Kohelet (1,3 → 2,3 → 2,24–26 → 3,9.10–15) und Ijob expliziert und weiter reflektiert wird. Wenn das der Fall wäre, dürfte man auch aus einer genuin protestantischen Tradition heraus keine so große Angst vor einer sich in der Weisheitsliteratur artikulierenden natürlichen Gotteserkenntnis haben (vgl. Weish 13,5), in der es keineswegs darum geht, JHWH in einer Welt(ordnungs)theorie und einem Tun-Ergehen-Zusammenhang einzufangen, wie P. befürchtet (92), sondern um die Explikation eines impliziten Wissens um die geheimnisvolle Präsenz Gottes in der Welt, welches selbst noch einmal als von Gott ermöglicht gedacht und anerkannt wird (vgl. Sir 1,1–10).

Abschließend noch drei Bemerkungen zu Einzelheiten:

(1) P. geht vor allem mit Kohelet ins Gericht: „Dann, wenn man von dem unverfügbaren Gott weiß, aber eben erst dann kann und muß auch von Gott als Anrede gesprochen werden, von seinem Wort, das zum Menschen geschieht, und von dem ein Qohelet schweigt, so daß dann auch die Welt und nicht nur Gott eine weithin unausgelegte bleibt" (130). Abgesehen von den gattungsspezifischen Grenzen einer jeden Schrift hätte an dieser Stelle Koh 5,19 mitbedacht werden müssen, wo Kohelet möglicherweise von einer Offenbarung („Antwort") Gottes in der Freude spricht, nach L.Levy „der archimedische Punkt, in dem die Hebel zur Lösung der vermeintlichen Widersprüche des eigenartigen Buches anzusetzen sind" (Das Buch Qoheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus, Leipzig 1912, 99). Auch scheint mir das Ziel des Buches nicht richtig bestimmt, wenn P. unter Hinweis auf Koh 7,2.4 schreibt, daß Kohelet keineswegs die Ansicht habe, zur Lebensfreude hinzuführen (133). Dagegen ist zu sagen, daß Kohelet in 7,1–6a – eingeleitet durch 6,12 – sehr wahrscheinlich gegnerische Ansichten zitiert, und sie in 7,6b–10 zurückweist (Vgl. L.Levy, ebd. 102–105). Ziel und Absicht des Buches ist der Aufruf zur Freude gerade im Angesicht des bevorstehenden Todes (11,9–12,7). Vollkommen richtig dagegen ist das Urteil: „Qohelet hat verstanden, daß man Gott Gott sein lassen muß, ihn nicht nur zum Glücksgötzen machen darf" (198).

(2) In Weish 3,13 wird nicht gesagt – wie P. behauptet und gleichzeitig kritisiert (151) –, „daß Kinderlosigkeit besser sei als Kinderreichtum", sondern die Hoffnung ausgedrückt, daß die Kinderlose, die unschuldig blieb, bei der Heimsuchung der Seelen [ihren] Lohn empfangen wird (vgl. in bezug auf den Mann 3,14). Hier geht es – und das ist der entscheidende Punkt – um eine Relativierung nichtsittlicher Güter (Gesundheit, langes Leben, zahlreiche Nachkommenschaft) im Hinblick auf Sittlichkeit (Weish 3,1–4,19; vgl. 4,1a.3a: „Besser ist Kinderlosigkeit mit Tugend ... doch die große Kinderschar der Frevler bringt keinen Nutzen").

(3) Auf S. 10, 10. Z. v. u. muß es *"hkm"* statt *"ḥkḥm"*, S. 138, 20. Z. v. u. „nach Ägypten" statt „aus Ägypten" heißen.

P. bietet eine informative und durch zahlreiche Literaturangaben zum Weiterstudium anregende Einführung in die atl. Weisheitsliteratur, vertritt allerdings in der theologischen Bewertung derselben eine Position, die mir nicht haltbar erscheint.

Passau Ludger Schwienhorst-Schönberger

Neirynck, Frans: **The Minor Agreements in a Horizontal-Line Synopsis.** – Leuven: University Press/Uitgeverij Peeters 1991. 104 S. (Studiorum Novi Testamenti Auxilia, 15), kart. bfr 2800

Das Arbeits-Buch enthält eine Liste der sog. Minor Agreements, in denen Matthäus und Lukas bei Stoffen, die sie aus dem Markusevangelium übernommen haben, gegen ihre Vorlage sowohl in Auslassung als auch in Erweiterungen und Veränderungen übereinstimmen. 1974 hat N. bereits eine umfassende Stellen-Liste zusammen mit T. Hansen und F. Van Segbroek publiziert (The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark with a Cumulative List, BEThL 37, Leuven 1974), versehen mit einer ausführlichen forschungsgeschichtlichen Einleitung und einer Auswertung stilistischer Eigentümlichkeiten.

Die neue Auflistung verzichtet auf Kommentare und Anmerkungen. Sie ist gegenüber der alten Ausgabe dadurch ausgezeichnet, daß sie den Text der 26. Auflage des Nestle-Aland zugrunde legt. Wie schon in der älteren Ausgabe werden die Vergleichsverse jeweils untereinander gedruckt, so daß ein Vergleich sehr leicht möglich ist.

Die Publikation dürfte auch in Zeiten der Vorherrschaft von Computern eine wichtige Arbeitshilfe sein. Allein durch ihre Exi-

stenz führt sie vor Augen, wie sehr an einer schlüssigen Antwort auf die synoptische Frage gearbeitet werden muß.

Wuppertal Thomas Söding

Luz, Ulrich: **Die Jesusgeschichte des Matthäus.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993. 181 S., kart DM 38,00

Das Büchlein, Traugott Holtz gewidmet, ist das Musterbeispiel einer kompetenten Aufbereitung jahrelanger Spezialforschungen für breitere Leserkreise. Der Autor, durch seinen großen Matthäus-Kommentar ausgewiesen, von dem bislang zwei Bände erschienen sind, versteht es, ein kurzes Portrait der matthäischen Theologie zu zeichnen, indem er dem Duktus des Evangeliums folgt und in einer Art von historisch-kritischer lectio continua auf Leitmotive und Querverbindungen, auf Sinnlinien und Schwerpunkte, auf Schlüsselworte und Wiederholungen, auf Kompositionen und Redaktionen aufmerksam macht.

In der Einleitung (11–32) legt L. die Prämissen des Buches offen, zu denen er im Zuge seiner bisherigen Studien gelangt ist: Matthäus hat als Quellen eine griechische Rezension der Redenquelle, einen leicht überarbeiteten Markus und im übrigen viele mündliche Traditionen benutzt. Matthäus erzählt die Geschichte Jesu so, daß sie für die Geschichte des Auferstandenen mit der nachösterlichen Jüngerschaft, speziell mit der matthäischen Gemeinde, transparent wird. Matthäus ist ein Judenchrist, er lebt mit seiner Gemeinde gesetzestreu, aber seit kurzem nicht mehr im Synagogenverband. Matthäus plädiert für gezielte Heidenmission, die wahrscheinlich auch zum Gesetzesgehorsam anleitet. Matthäus schreibt in einer und für eine Gemeinde, deren Wurzeln nach Palästina reichen, deren theologisches Leit-Buch die Redenquelle gewesen ist und die (unter dem Druck des Jüdischen Krieges?) nach Syrien, vielleicht nach Antiochia am Orontes ausweichen mußte.

Im exegetischen Gang durch das Evangelium entsteht ein äußerst facettenreiches Bild der matthäischen Christologie, seines Schriftgebrauchs, seiner Gemeinde-Konzeption, seiner Soteriologie. Insbesondere ist hervorzuheben, daß es L. immer wieder gelingt, Matthäus einerseits als großen Theologen vorzustellen, der etwa die christologische Reflexion ein gut Stück weiter vorantreibt, andererseits aber (eben deshalb) als einen sensiblen Seelsorger, der seiner Gemeinde in schwieriger Zeit Trost und Weisung zu geben vermag. Es fällt schwer, besondere Partien der Exegese hervorzuheben; sie zeichnet sich insgesamt durch eine große gedankliche Geschlossenheit und durch ein gleichbleibend hohes Niveau aus.

Ein besonders heikles Kap. der matthäischen Theologie ist die Beziehung zum Judentum. L. beschönigt nichts. Er sieht wohl zu Recht, daß das (judenchristliche) Evangelium auch geschrieben worden ist, um mit dem Judentum, das sich Jesus verweigert, abzurechnen. Zwar steht auch die Gemeinde der Glaubenden unter dem Gericht. Doch die Zerstörung Jerusalems ist Gottes Strafe für die Hinrichtung Jesu. Die Kirche steht in Kontinuität zu Israel – und in Konfrontation mit der weitaus überwiegenden Mehrheit der Juden, die das Evangelium von der Basileia ablehnen.

Das Schlußkapitel hebt auf die Relevanz und Aktualität des Matthäus ab. L. zeichnet ihn als einen Evangelisten, der einerseits (von einem dezidiert nachösterlichen Standpunkt aus) ein im ganzen authentisches Bild Jesu Christi vermittelt, andererseits im Kanon des Neuen Testaments zwar keinen Widerpart, aber doch eine wichtige Gegenstimme zu Paulus darstellt: verbunden durch eine theozentrische Christologie, auch durch das Wissen um eine innere Verbindung zwischen Soteriologie und Ethik, getrennt durch ihre Einschätzung des Gesetzes und ihr Verständnis von Gerechtigkeit. Die gegenwärtige Bedeutung des Matthäusevangeliums wird differenziert bestimmt. Einerseits sei die Polemik gegen die Schriftgelehrten und Pharsiäer, sei die gesamte Israel-Theologie, die an zentralen Stellen auf ein Substitutions-Modell hinauslaufe, eine deutliche und schmerzliche Grenze der matthäischen Theologie. Andererseits gewinne er seine eminente Bedeutung dort, wo eine kopflastige und mit der Welt arrangierte Kirche neu nach ihrem Ursprung, nach ihrem Erfahrungsbezug und nach ihrer Glaubwürdigkeit suche.

Einwände zu äußern, kann beim vorliegenden Buch nicht bedeuten, auf gravierende Argumentationsfehler, auf vernachlässigte Aspekte oder auf Widersprüche hinzuweisen. Kein Zweifel: Die Sicht auf das Matthäusevangelium, die L. vorschlägt, ist konsistent und präzis; sie ist auch theologisch höchst relevant, nicht zuletzt für den jüdisch-christlichen Dialog. Dennoch: Was die Geschichte der matthäischen Gemeinde und damit z.T. auch die Vorgeschichte des Matthäusevangeliums abgeht, scheint mir L. die Bedeutung der palästinischen Tradition und damit der Redenquelle überschätzt, die der heidenchristlichen wie hellenistisch-judenchristlichen und damit des Markusevangeliums aber unterschätzt zu haben.

Daß die Redenquelle für wenigstens einen Teil dieser Gemeinde die identitätsstiftende Glaubens-Urkunde (gewesen) ist, steht nicht in Zweifel. Faktum ist aber, daß Matthäus keine um Markus-Stoffe erweiterte Ausgabe der Redenquelle, sondern eine um Q-Stoffe und Sondergut erweiterte Ausgabe des Markusevangeliums schreibt. Ist das nur seinem eigenen Ingenium und seiner eigenen christologischen Aussageabsicht zu verdanken? Oder könnte dies nicht auch das Gewicht des Markusevangeliums in (anderen) Teilen der matthäischen Gemeinde(n) widerspiegeln? Ist dann aber diese Gemeinde tatsächlich von palästinischen, gesetzesorientierten Jesus-Traditionen *dominiert* worden? Oder läßt sich nicht mindestens ebensogut, vielleicht sogar besser vorstellen, daß in der matthäischen Gemeinde Juden- und Heidenchristen mit ihren palästinischen und hellenistischen (juden- wie heidenchristlichen) Traditionen gleichermaßen vertreten gewesen sind? Meine eigene Überlegung ginge eher in die Richtung, daß eine gemischte Gemeinde, deren Theologie stark von dem ihr bekannt gewordenen Markusevangelium geprägt gewesen ist, durch die Einwanderung palästinischer Judenchristen in ihr Gebiet mit neuen judenchristlichen Jesus-Traditionen konfrontiert worden ist, die es nötig gemacht haben, die ererbten markinischen Positionen zur Gesetzesfreiheit und zur Heidenmission noch einmal ganz neu zu durchdenken, daß also Judenchristen, die aus Palästina weichen mußten (und wahrscheinlich nach Syrien gelangt sind), auf „markinisch" geprägte Christen getroffen sind, deren Evangelium nun seinerseits ihr theologisches Selbstverständnis radikal angefragt hat – und daß Matthäus (den ich auch als Judenchrist sehe) es verstanden hat, diese Konfrontation in seinem Evangelium theologisch wie kirchen- und missionspraktisch produktiv werden zu lassen.

In Verbindung mit dieser Anfrage steht eine zweite: Nach L. hat die matthäische Gemeinde gesetzestreu gelebt; sie habe die Reinheitsgebote und auch das Zeremonialgesetz gehalten, ohne dem jedoch prinzipielle Bedeutung zuzumessen (26). Das scheint mir so nicht ganz sicher, zumindest aber differenzierungsbedürftig zu sein.

Gewiß gibt es am Unterschied zwischen der markinischen und der matthäischen Gesetzestheologie gar nichts zu deuteln. Daß Matthäus selbst noch die heikelsten Handlungen und Logien Jesu in Übereinstimmung mit dem Sinn des Gesetzes zu bringen sucht, ist noch und noch nachzuweisen. Aber zu fragen ist: Was heißt bei Matthäus „gesetzestreu"? Daß es im Frühjudentum ein weites Feld von Möglichkeiten gegeben hat, Gesetzestreue zu verstehen, ist bekannt. Daß die matthäische Gemeinde zuerst Jesus treu ist und soweit dieser nach dem Gesetz lebt und das Gesetz lehrt, auch gesetzestreu, hat L. deutlich genug betont (70). Die matthäischen Antithesen richten sich nach der Interpretation des Vf.'s gegen das Wort des Mose. Es ist also das Gesetz Jesu, das die Gemeinde nach dem Willen des Evangelisten hält. Dieses Gesetz erst deckt den wahren Willen Gottes auf: durch die Orientierung am doppelten Liebesgebot, dem kriterielle Bedeutung für die Verbindlichkeit und den Rang aller anderen Gebote zukommt. Matthäus favorisierte also eine Gesetzestreue, die Kritik nicht nur an gängigen Auslegungen, sondern am Gesetz selbst umschlösse, und zwar keineswegs en passant, sondern durchaus programmatisch. Aber wäre dann nicht genauer zu reflektieren, was Gesetzestreue für Matthäus bedeutet? Und wäre dabei nicht auch zu beachten, daß Matthäus die ekklesiale Identität, das wahre Israel zu sein, und die Abgrenzung vom zeitgenössischen Judentum nicht zuletzt am Gesetz, seiner Auslegung, seinem rechten Verständnis und seiner Praxis festmacht? Überdies: Wie sehr lebt der matthäische Jesus nach dem Gesetz? Und was lehrt er als Gesetz? Daß Jesus, wie L. immer wieder betont, die Gerechtigkeit Gottes erfüllt (Mt 3,15), indem er die Gebote des Gesetzes vollkommen beachtet, scheint mir eine ungenaue Formulierung zu sein. An welche Gebote denkt Matthäus, die er dann von Jesus her auch für sich und seine Gemeinde als verpflichtend ansieht? Sicher nicht nur, wie Jakobus, an die ethischen Weisungen der Tora, etwa das Liebesgebot und den Dekalog. Das Verzehnten ist nach Mt 23,23 gewiß beachtet worden, überdies wohl der Sabbat (Mt 24,20 diff Mk 13,18), wahrscheinlich sind auch die Speisegebote (Mt 15,1–20 diff Mk 7,1–13) gehalten worden – jedoch wohl eher als kulturelle Tradition denn als explizite religiöse Ausdruckshandlungen (sonst hätte beides stärker betont sein müssen). Aber für die Beachtung der Zeremonialgesetze finde ich keinen Beleg. Reicht der allgemeine Hinweis auf Mt 5,17ff aus? Läßt sich aus Mt 5,23f und aus 23,16–22 ein positives Verhältnis des Evangelisten und seiner Gemeinde zum Kult ableiten, und sei es nur für den palästinischen Teil der matthäischen Gemeinde? Wie ließe sich eine (frühere) Teilhabe am Opferkult des Tempels mit der Abendmahlsparadosis und mit Mt 23,37ff^{Q} vereinbaren? Und wie steht es mit der Beschneidung? Im ganzen Matthäusevangelium kein Wort – erstaunlich, wenn man bedenkt, welch große Bedeutung sie in den paulinischen Diskussionen hat; verständlich aber, wenn sie einfach nicht mehr praktiziert worden ist. Also noch einmal: Was heißt Gesetzestreue in der Sicht des Matthäus? Oder anders: Würde man, wie L. vermutet, Matthäus wirklich auf der Seite der Paulus-Gegner in Galatien finden? Ich gestehe, meine Zweifel zu haben, ohne L. widerlegen zu können. Vielleicht nur dies: Der alles entscheidende Bezugspunkt der Gesetzes-Lehre des matthäischen Jesus ist das „Reich der Himmel". Von dort her, im Blick auf die Vollkommenheit des Vaters (5,48), erkennt er, was der wahre Sinn des Gesetzes ist. Wenn man für Jesus mit L. feststellen kann (70), daß er „in erstaunlichem Maße seine (mit der Tora weithin vereinbare) Ethik des Gottesreichs gerade nicht aus der Tora ableitete und ebensowenig mit der Autorität des Mose begründete", so sieht man den Evangelisten zeigen, daß Jesus auf diese Weise den wahren Sinn des Gesetzes – im Widerspruch zur pharisäischen Halacha – aufgedeckt hat. Vielleicht darf man so sagen: Die Gesetzestreue ist für Matthäus ein integraler Bestandteil der Jesus-Treue und der Basileia-Hoffnung, nicht umgekehrt. Die Gesetzes-Treue ist insoweit geboten, wie sie Ausdruck konsequenter Jesus-Nachfolge ist. Darin liegt der matthäische Dissens mit dem Judentum seiner Zeit.

Das Buch zu lesen, ist eine Wohltat – nicht zuletzt, weil es in einer Sprache geschrieben ist, die seinem Gegenstand angemessen

ist: sachlich und doch voller Sympathie für den Evangelisten, einfach und doch ganz argumentativ, klar und doch immer wieder mit dem Eingeständnis subjektiver Wertungen und unsicherer Entscheidungen. Das Buch ist ein willkommener Begleiter des großen Kommentars. Es steht zu hoffen, daß es in möglichst viele Hände kommt.

Wuppertal Thomas Söding

Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments III. Die Apostelgeschichte. Bd 1: Untersuchungen und Ergänzungsliste / Bd 2: Hauptliste. Hg. von Kurt Aland. – Berlin, New York: de Gruyter 1993. XI, 719, *49 und IV, 806 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 20.21). Ln. DM 280,00/288,00

Diese von K. Aland in Verbindung mit Annette Benduhn-Metz, Gerd Mink, Klaus Witte und Horst Bachmann hg. beiden Bände aus dem Institut für neutestamentliche Textforschung in Münster setzen die Reihe der formal nach dem gleichen System gearbeiteten Bände zu den Katholischen Briefen und zum Corpus Paulinum fort. Sie bestehen mit Ausnahme einer Untersuchung zum Codex Bezae Cantabrigiensis (Bd. 1, S. 709–719) fast nur aus Listen und Statistiken, denen jeweils einige einführende Sätze vorangestellt sind.

In Bd. 1 sind die wichtigsten das „Verzeichnis der griechischen Handschriften der Apostelgeschichte" (3–21), die „verzeichnende Beschreibung der Handschriften" (25–365) und die Zusammenstellung der „Resultate der Kollation" (405–679). Den 2. Band füllt ausschließlich die „Hauptliste" (2–806). Als Einlage ist dem 1. Band eine „Ergänzungsliste" von 49 S. beigefügt.

Die Handschriftenliste enthält, entsprechend dem neuesten Stand, insgesamt 607 Textzeugen mit den Angaben zu ihrem Inhalt, Alter und Aufbewahrungsort. Wenn in den folgenden Listen „nur" 550 davon ausgewertet sind, dann liegt das daran, daß manche nur aus Fragmenten bestehen oder ganz verschollen sind. Der Textwert der Handschriften wird nämlich aus der vergleichenden Sichtung von 104 über die ganze Apostelgeschichte verteilten Teststellen gewonnen. Die „verzeichnende Beschreibung" stellt in der Reihenfolge der Handschriftenliste jeden Zeugen nach seinem Erscheinungsbild an diesen Teststellen vor, wobei die vorkommenden Lesarten, teilweise mit Ziffern, nach verschiedenen Kategorien sortiert sowie mit Hilfe der Nummern der Teststellen aufgezählt und summarisch verzeichnet, teilweise aber auch wörtlich zitiert sind.

So bietet z. B. der Codex Alexandrinus (02), der alle 104 Teststellen enthält, davon nur 7mal eine Lesart der Textform 1 = „Mehrheitstext (enthält den byzantinischen Text)", 65mal eine Lesart der Textform 2 = „alter Text, d. h. (postulierter) ursprünglicher Text", 19mal eine Lesart der Textform 1/2 = „Lesarten, bei denen alter Text und Mehrheitstext übereinstimmen", ferner Singulärlesarten an 2, Sonderlesarten an 13 und Korrekturen an 4 Teststellen. Diese letzten drei Kategorien, also ihre 19 Varianten, werden wörtlich zitiert.

Die „Resultate der Kollation" werden in der Reihenfolge der Teststellen aufgeführt. Dabei werden für jede Teststelle die die verschiedenen (mit Siglen gekennzeichneten und zitierten) Textformen vertretenden Handschriften aufgezählt.

So wird an der 3. Teststelle, Apg 2,1, für den ursprünglichen Text ein ομου postuliert. Diese Variante der Textform 2 haben nur 10 Zeugen (01, 02, 03 . . .), die Variante der Textform 1 (ομοθυμαδον) dagegen 418 (die ebenso alle aufgeführt werden), wozu noch weitere 14 (mit ομοθυμαδων = Textform 1B) zu zählen sind. Außerdem gibt es hier noch 2 Sonderlesarten (ομοθυμαδον ομου unter 3 und οντων αυτων παντων unter 4), belegt in den Handschriften 1175 bzw. 05. Zwei (unter X) sind an dieser Stelle unleserlich, bei einer (unter Y) liegt hier ein Filmfehler vor, und 107 (unter Z = Lücke) enthalten diese Teststelle nicht.

Die Reihe der Teststellen lautet: 1,5.14; 2,1.7(2mal).23.30.31. 38.43f.46.47(mit 3,1); 3,11.21.22; 4,8.25.33.34; 5,21.24.34; 6,8; 7,11.17;8,10. 18.37.39; 9,25.31; 10,10.11.12.19.25.30.32.47; 11,2; 12,3.25; 13,20.33(2mal). 42.45; 15,2.7.17f.23.24.34; 16,28.33.35; 17,13.23.26; 18,1.3.5.17.20.21f.27; 19,1f.3.14.39; 20,4.15.24(2mal).29.32; 21,8.10.20.25; 22,9.20.30; 23,1.9.20.25 (2mal).30; 24,1.6–8.14.15.22; 25,5.16.17; 26,14.28; 27,5.14.41; 28,16.29.

Die „Hauptliste" folgt wieder den Nummern der Handschriften. Ihr kann man nun entnehmen, wieviele und welche Teststellen eine Handschrift mit anderen Textzeugen gemeinsam hat bzw. in welcher Richtung die letzteren abweichen. Das Charakteristische dieser Liste besteht darin, daß bei jeder hier vorgestellten Handschrift („Basishandschrift") die Reihenfolge der verglichenen „Begleithandschriften" wechselt, je nach dem Grad ihrer Übereinstimmung. Entsprechend werden jeweils nur die 66 Nächststehenden aufgelistet.

So gibt es für die Handschrift 01 an der Teststelle 1 (Apg 1,5) zwar nur 3 mit ihr (in der Textform 2) übereinstimmende Zeugen; aber die Handschrift 03 geht an 85 von 100 Teststellen, im übrigen auch in Apg 1,5, mit ihr eins. Vor 03 an der Spitze der Liste steht nur der Papyrus 41, bei dem die Vergleichsbasis freilich viel kleiner ist: Übereinstimmung mit 01 herrscht bei 6 von 7 vorhandenen Teststellen, also bei 86 %.

Die kurze „Ergänzungsliste", die nur summarisch den Grad der Übereinstimmungen angibt, ist geordnet und angelegt wie die „Hauptliste", bezieht aber im Gegensatz zu dieser in die Anzahl der Teststellen auch die mit Mehrheitstext ein.

Bücher wie die hier vorgestellten sind nur möglich und verantwortbar als Produkte der elektronischen Datenverarbeitung. Wollte man sie in der konventionellen Arbeitsweise erstellen lassen, wäre der personelle und finanzielle Aufwand nicht zu rechtfertigen; denn er stünde in keinem rechten Verhältnis zu seinem praktischen Nutzen. Dieses gewaltige Zahlenwerk enthält wahrscheinlich Tausende von Angaben, die nie jemand zur Kenntnis nehmen wird. Am ehesten nachschlagen und für die exegetische Arbeit fündig werden wird man sicher im „Zentrum der Arbeit" (I 401), bei den „Resultaten der Kollation" mit ihrer vollständigen Zitierung und Zuordnung aller für die 104 Teststellen belegten Varianten.

Augsburg Walter Radl

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 (Paul Siebeck) 1992. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 64), Ln. DM 148,00

Die Arbeit ist eine von M. Hengel begutachtete, 1991 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen angenommene Habil.schrift, die für die Drucklegung leicht überarbeitet worden ist. Sie widmet sich einem Thema, dessen exegetische Bedeutung seit langem bekannt ist, dessen kirchenpolitische Bedeutung sich aber erst unter dem Druck neuester gesellschaftspolitischer Entwicklungen langsam abzuzeichnen beginnt. Am Beispiel des Ersten Petrusbriefes zeigt der Vf., wie Christen, die am Rande der antiken Gesellschaft, in der „Diaspora" (1,1), zu leben gezwungen waren, ihr Fremd-Sein in der Welt verstehen und leben können, welche Deute-Kategorien ihnen hilfreich gewesen sind und wie sich ihnen aufgrund ihrer Lebens-Situation ein neuer Zugang zum christologischen Heilsgeschehen zu eröffnen vermochte.

Die Arbeit besteht aus zwei großen Hauptteilen. Der erste untersucht das Wortfeld der Fremdheit in der gesamten paganen und jüdischen Antike, einschließlich der Parallelen im NT (5–104). F. arbeitet auf diese Weise den (keineswegs sehr breiten) atl. und jüdischen Hintergrund der ntl. Redeweise heraus und macht deren eschatologische Zuspitzung als *proprium christianum* sichtbar. Das von F. vorgestellte Material ist im wesentlichen nicht neu; die souveräne Darstellung vermittelt aber einen zuverlässigen Gesamt-Eindruck.

Der zweite Hauptteil wendet sich dann dem Ersten Petrusbrief selbst zu (105–192). F. skizziert zunächst die Situation der Adressaten und macht die direkten wie indirekten Angaben des Schreibens vor dem Hintergrund anderer (späterer) antiker Zeugnisse zum Christen- wie auch zum Judenhaß in der Antike plausibel; insbesondere hebt er auf die Stereotypen des Gottes- und Menschenhasses wie der *obstinatio* ab (105–132). Sodann behandelt der Vf. „Aufbau, Thematik und Ziel des 1. Petrusbriefes" (133–174); F. zeichnet im Durchgang durch das Schreiben dessen Gliederung und Hauptgedanken nach, insbesondere die ständigen Gefälle vom Indikativ zum Imperativ. Schließlich widmet sich F. seinem eigentlichen Thema (175–192): Er arbeitet das spezifische Profil jener Stellen heraus, an denen die Christen als „Fremde" angeredet werden. Er betont zum einen die Reflexion der bedrükkenden Wirklichkeit, zum anderen die unübersehbare Fähigkeit des „Petrus", diese Wirklichkeit als Ort der Gottes- und Christus-Erfahrung sichtbar zu machen.

Es folgen ausführliche Anhänge, die den Charakter eigener kleiner Abhandlungen tragen. Der erste Anhang informiert über die Antworten des Vf.'s auf die Einleitungsfragen (193–202); mit der ganz überwiegenden Meinung der neueren Forschung wird der Erste Petrusbrief als pseudepigraphes (Rund-) Schreiben beurteilt, das zwischen 80 und 90 (von Rom aus?) an kleinasiatische Christen gerichtet worden ist. Der zweite Anhang ist eine kritische Auseinandersetzung mit der besonders im angloamerikanischen Raum hoch geschätzten Arbeit von J. Elliott (A Home for the Homeless, Philadelphia 1981). Tatsächlich weist F. nach, daß Angelpunkte dieser Auslegung – die Adressaten seien *peregrini*; die Zugehörigkeit zu einer christlichen Haus-Gemeinde verleihe vor allem soziale Anerkennung – trotz der Berechtigung eines soziologischen Untersuchungsansatzes falsifiziert werden müssen. Der dritte Anhang schließlich bietet einige Einblicke in die Wirkungsgeschichte des Motivs von der Alten Kirche bis zu Dietrich Bonhoeffer (211–218).

Es folgen ein ausführliches Literaturverzeichnis (219–239) und umfassende Register (239–264).

Die Arbeit hat einen hohen wissenschaftlichen Wert. Die Interpretationsurteile sind gut belegt und begründet. Viele Thesen verdienen ausdrückliche Zustimmung. Nur wenige können genannt

werden: daß die Vorbildhaftigkeit Jesu nicht auf Kosten, vielmehr nur im Rahmen einer christozentrischen Soteriologie entwickelt wird (146); daß die Haustafeln weder eine Verbürgerlichung des Christentums noch gar eine opportunistische Anpassung an die Umwelt signalisieren, sondern eine Überlebensstrategie, die durchaus vom Christusgeschehen selbst her zu entwickeln versucht wird und die auffallend enge Parallelen zur Bergpredigt aufweist (155–164).

Kritik läßt sich kaum an der Grundlinie, nur an Einzelpunkten der Auslegung festmachen. גר und תושב können kaum ganz identifiziert werden (zu S. 40). Daß die Christen in der Antike, womöglich schon in der Anfangszeit „zum Staat im Staat" werden (125), scheint ein wenig glücklicher Ausdruck. Ob die Bedeutung von Frauen in der christlichen Gemeinde wirklich größer als in der paganen Umwelt gewesen ist, steht dahin (zu S. 157). Daß ihre Ethik ausweisen solle, daß die Christen „die besten Heiden" sind (154), ist wohl falsch; weit eher zeigt der Brief, daß durch die Faszination, die von der Lebensführung der Gemeinde ausgeht, sichtbar werden kann, wie viele Heiden „anonyme Christen" sind. Methodisch wäre zu überlegen, ob nicht stärker gewichtet werden müßte, daß der Brief nicht einfach Ausdruck des Selbstbewußtseins kleinasiatischer Christen ist, sondern das im Namen des Apostels Petrus vorgelegte „Angebot" einer Identifizierung, unterbreitet durch einen Autor, der vielleicht nur von außen auf die kleinasiatischen Vorgänge schaut.

Nach F. arbeitet der Erste Petrusbrief daran, die Ekklesia zu einer „Kontrastgesellschaft" (G. Lohfink) werden zu lassen. Daran ist vieles richtig: die Abgrenzung von der Religiosität wie der Lebens-Praxis der paganen Umwelt ebenso wie die Betonung der Bruderliebe. Aber vom programmatischen Anspruch einer Gegen-Gesellschaft (mit sozialpolitischen Ambitionen) ist doch wenig zu spüren. Gewiß will „Petrus" weit mehr, als nur aus der Not der Diskriminierung eine Tugend zu machen. F. ist allerdings Recht zu geben, wenn er das Fremd-Sein nicht nur Schicksal, sondern auch Berufung nennt – so sehr die marginale Existenz nicht Ausdruck einer elitären Esoterik, sondern Ausdruck erlittenen Unrechts ist. Überdies arbeitet F. in seinen Exegesen heraus, daß der Vf. des Schreibens in bemerkenswertem Optimismus auch in schwierigster Lage an seiner Hoffnung festhält, daß ein konsequenter christlicher Lebensstil auf Dauer anziehend wirkt. Dann aber ist der Erste Petrusbrief nicht nur, wie F. es nicht ohne gute Gründe tut, gegen eine Verweltlichung der Groß-Kirchen ins Feld zu führen, sondern auch gegen einen sektiererischen Rückzug aus der Welt.

Die Arbeit ist ein Gewinn nicht nur für die Erforschung des Ersten Petrusbriefes, sondern auch für die ntl. Ekklesiologie. Die ausgezeichnete Ausstattung entspricht der Qualität des Buches.

Wuppertal Thomas Söding

Rusam, Dietrich: **Die Gemeinschaft der Kinder Gottes.** Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefe. – Stuttgart: Kohlhammer (1993). 262 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 133) brosch. DM 69,00

„Die Gemeinschaft der Gotteskinder. Zur Ekklesiologie der johanneischen Schriften", so lautete bereits der Titel eines Aufsatzes von Hans Klein (in: Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit [Festschrift G. Kretschmar], Stuttgart 1986, 59–67), der durch Überschrift und Inhalt treffend anzeigt, wo für die joh. Schriften das Äquivalent zum dort (mit Ausnahme des 3 Joh) fehlenden Ekklesiabegriffs zu suchen ist. Die vorliegende Arbeit, die als Diss. 1991 bei der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau eingereicht wurde, nimmt diesen Faden auf – erstaunlicherweise ohne Hans Klein zu nennen – und verfolgt ihn anhand der Johannesbriefe weiter bis ins Detail.

Der erste, umfangreichere der beiden Hauptteile (15–169) ist dem Motiv der Gotteskindschaft gewidmet und in erster Linie traditions- und religionsgeschichtlich angelegt, bis auf das letzte, 5. Kap., das sich dem Familienmodell im 1 Joh zuwendet. Er vereinigt in sich teils disparates Material, so daß die Ordnungskriterien nicht immer klar zutage treten. Etwas unvermittelt geht es im ersten Abschnitt (15–29) gleich los mit „Gott als Vater aller Menschen" in den homerischen Epen, bei Platon, Philo, Epiktet und Josephus, wobei die jeweiligen Referate sich als materialreich erweisen und einen zuverlässigen Eindruck hinterlassen. Ähnliches gilt für die anschließenden Ausführungen über „Gott als Vater Israels" (30–54) unter Einbezug der Gotteskindschaft des Volkes. Hier wird die Textbasis über das hebr. AT hinaus bis zum Buch der Weisheit, zu Jesus Sirach, Joseph und Aseneth, dem Jubiläenbuch und den Testamenten der Zwölf Patriarchen ausgeweitet. Ansätze einer wissenssoziologischen Fragestellung (41) helfen, das Thema an konkrete Situationen und reale Familienverhältnisse (53) zurückzubinden.

Unter dem nächsten Zwischentitel „Gott als Vater gegenüber Angehörigen von Randgruppen" (55–71) sind, etwas ungewöhnlich, Qumran und die Mysterienkulte zusammengefaßt. Für Qumran ergibt sich als Resultat, daß die Metapher der Gotteskindschaft ähnlich eingesetzt wird wie im AT, sich aber dennoch eine Verschiebung findet: „Die Gotteskindschaftsmetaphorik in Qumran ist nur anwendbar auf die Gemeinschaftsmitglieder ... Von daher erklärt sich auch eine Individualisierung der Gotteskindschaft ... Die Gotteskindschaftsmetaphorik wird im Schrifttum der Gemeinschaft von Qumran dem eigenen Selbstverständnis dienstbar gemacht" (60). Was die Mysterienkulte angeht, frage ich mich, was Sinn und Zweck einer einleitenden Bemerkung wie der folgenden ist: „Die sog. Mysterienkulte entfalteten ihre Wirkung vom 7. vorchristlichen bis zum 4. nachchristlichen Jh. Sie greifen zurück auf die altgriechischen Götter" (ebd.), wenn im weiteren Verlauf neben Demeter in Eleusis – in der Tat eine alte Göttin mit einem alten Ritual – die Isisweihe (ägyptischer Herkunft), das Taurobolium im phrygischen Kult (aus Kleinasien) und die Mithrasliturgie (mit persischen Anleihen, jedenfalls eine junge Schöpfung) zur Behandlung anstehen. Richtig ist die abschließende Warnung, mit dem Terminus „Wiedergeburt" für die Mysterienkulte vorsichtig umzugehen, ebenso angesichts der nur schwachen Belege mit der Gotteskindschaft.

Nach einem weiteren Durchblick zum Motiv der Gotteskindschaft im übrigen NT (72–104), der erwartungs- und sachgemäß einen stark paulinischen Akzent trägt, gelangen wir zum eigentlichen thematischen Schwerpunkt, dem Familienmodell im 1 Joh (105–169). Weithin mit Zustimmung seien daraus die folgenden Punkte notiert: Der Begriff der κοινωνία, aus der hellenistischen Freundschaftsethik stammend, integriert im 1 Joh die horizontalen Beziehungen unter Geschwistern und die vertikalen zwischen dem Vater und seinen Kindern. Beide Relationen können auch als ἀγάπη beschrieben werden, was familiäre Implikationen für die dreimalige Ermahnung zur geschwisterlichen Liebe im Briefkorpus freisetzt. Familienmetaphorik und Immanenzformeln konvergieren in manchen Punkten, trotz bleibender Differenzen. In diesen Rahmen sind andere Leitworte wie „Kinder Gottes", „Brüder", die Gabe des „Lebens" und – singulär, aber wichtig – „Same Gottes" einzuordnen. Die Wendung ἐκ θεοῦ γεννᾶσθαι interpretiert R. nach einem hilfreichen Seitenblick u.a. auf Diodor und Philo nicht als „aus Gott gezeugt", sondern als „aus Gott geboren", wodurch Gott zusätzlich zu seiner Vaterrolle stillschweigend auch in die Mutterrolle versetzt wird (aber muß man nicht auch das eben erwähnte σπέρμα θεοῦ für das γεννᾶσθαι mit in Anschlag bringen?). Als ekklesiologische Konsequenz aus dem Familienmodell behandelt R. sodann Ethik, Christologie und Ekklesiologie im 1 Joh.

Das ebenso leidige wie schwierige Problem des Nebeneinanders von Sündhaftigkeit und Sündlosigkeit der Glaubenden löst R. folgendermaßen: Sündlosigkeit ist das Erkennungsmerkmal der eschatologischen Heilsgemeinde der Gotteskinder und somit ihr Normalzustand. Einzelsünden, die bekannt und gesühnt werden, tangieren diesen Sachverhalt gar nicht. Als Preis muß R. dafür eine Dissoziierung innerhalb des Sündenbegriffs in Kauf nehmen, auch wenn er an späterer Stelle den synthetischen, bisherige Versuche zusammenfassenden Charakter seines Vorschlags, den er auch auf 1 Joh 5,16f ausdehnt, hervorhebt (146). Für die Christologie genüge der Hinweis auf die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede, die sich im Gegenüber von Gottes *Sohn* und Gottes *Kindern*, von *Christus* und denen, die das *Chrisma* haben (1 Joh 2,20.27), dokumentieren. In ekklesiologischer Hinsicht bestimmt der Vf. die innergemeindliche Funktion des Familienmodells abschließend dahin, daß Menschen, die durch ihr Bekenntnis zu Christus aus ihrem bisherigen Sozialgefüge herausgerissen wurden, in der christlichen Gemeinde einen neuen Familienverband vorfinden. Die Besonderheiten dieser Sicht ergeben sich aus einem knappen Vergleich mit den eingangs dargestellten anderen biblischen und außerbiblischen Konzeptionen.

Trotz eines gegen Ende noch zu formulierenden Vorbehalts bleibt als Zwischenergebnis festzuhalten: In diesem 5. Kap. gelingt es dem Vf., eine Reihe der wichtigsten theologischen Gedankengänge und Themen des 1 Joh auf die ein oder andere Weise auf das Familienmodell hin zu zentrieren und von dort aus in ihrer gegenseitigen Bezogenheit zu beleuchten. Das stellt m. E. den wertvollsten, vorwärtsweisenden Beitrag der vorliegenden Untersuchung dar.

Der kürzere zweite Hauptteil (170–232), dem sich noch ein Literaturverzeichnis und – dankenswerterweise – mehrere Register anschließen, trägt den Zwischentitel „Die Gemeinden der Johannesbriefe". Er unternimmt es, die zuvor analysierten Textdaten sozialgeschichtlich zu verorten und mit den historischen Ge-

gebenheiten zu vermitteln, in mehreren Anläufen. Für die Bestimmung der Gegner des Briefautors schließt sich R. an eine neuerdings wieder etwas im Aufwind befindliche These an, derzufolge es sich dabei in erster Linie um judenchristliche Apostaten handelte, die Jesus nicht länger als Messias anerkennen wollen (warum eigentlich nicht, wenn das Bekenntnis zum Messias im Judentum keine Glaubensfrage war [vgl. 197]?) und zur Synagoge zurückkehren. Dennoch benötigt R. auch noch, und das stimmt skeptisch, eine zweite Front. Bei ihnen gehe es ähnlich wie im Evangelium, an das R. den Brief wieder als eine Art Begleitschreiben des gleichen Autors sehr nahe heranrückt (188), um solche, die mit der christlichen Gemeinde sympathisieren, sich ihr aber nicht öffentlich anschließen wollen. Als zeitgeschichtliche Konkretisierung führt der Vf. die verschärfte Handhabung der Judensteuer unter Kaiser Domitian ins Feld, die auf die Lage der christlichen Gemeinden zurückwirkte. Die Gemeindestruktur geht R. sicher zu Recht vom Phänomen der Hausgemeinden her an, das offenkundige Affinitäten zum Familienmodell aufweist. Zum Abschluß wendet er die Sektentypologie, wie sie derzeit besonders in der amerikanischen Exegese gehandhabt wird, auf die joh. Gemeinden an, mit positivem Resultat.

Daß sich neben erfreulichen Konvergenzen im Vergleich mit Positionen des Rez. auch manche Dissenspunkte ergeben, liegt auf der Hand. Ohne das hier im einzelnen vertiefen zu wollen, sei doch so viel festgehalten: Die Gegnerfrage reduziert sich letztlich auf die Bestimmung der Syntax von 1 Joh 4,2. Das Urteil ändert sich, je nachdem, ob man dort übersetzt: „der bekennt Jesus *als Christus*, im Fleisch gekommen", oder: „der bekennt Jesus Christus *als im Fleisch gekommen(en)*". Nach wie vor scheint mir die zweite Möglichkeit den Vorzug zu verdienen. Wieso die Bezeichnung „Antichrist" dafür sprechen soll, daß die vielen Antichristen in 2,18 und die Pseudopropheten in 4,1 sich nicht auf Irrlehrer beziehen können (204), leuchtet mir überhaupt nicht ein. Im Gegenteil, die Identifizierung des Antichristen allein mit dem römischen Kaiser scheint mir eine ausgesprochene Engführung zu sein. Ebensowenig läßt sich m. E. die Gleichsetzung des Bösen aus 5,18f mit dem Kaiser (206) halten, erst recht nicht die Deutung des Gerichtstages aus 4,17–19 auf eine Gerichtsszene vor heidnischer Obrigkeit (208). Am ehesten ließe sich noch dem Versuch zustimmen, die Vateranrede für Gott mit der Titulierung des Kaisers als *pater patriae* zu kontrastieren (201f).

Solche Divergenzen in der exegetischen Hypothesenbildung, die nicht zuletzt mit der schmalen Quellenbasis zusammenhängen, sollen aber keinesfalls den Maßstab abgeben für die Beurteilung der soliden Untersuchung insgesamt. Was ich jedoch bei aller Anerkennung des Geleisteten etwas vermisse, ist eine metapherntheoretische Fundierung des ganzen Vorhabens. Wie werden metaphorische Felder – um ein solches handelt es sich – überhaupt aufgebaut? Wie verhalten sich ihre einzelnen Komponenten zueinander, differenziert nach unterschiedlichen Textebenen? Wie sehen die Beziehungen zur bildspendenden Realität, in diesem Fall zur antiken Familie, aus, was wird selektiert und was nicht, etc.? Ein Mehr an Reflexion in dieser Richtung hätte auch zu einer besseren Integration der Einzelbestandteile der Arbeit und der vielen Materialien, die sie darbietet, geführt.

Würzburg Hans-Josef Klauck

Metzler, Karin: **Der griechische Begriff des Verzeihens.** Untersucht am Wortstamm συγγνώμη von den ersten Belegen bis zum vierten Jh. n. Chr. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1991. VII, 352 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe Bd 44), br. DM 84,00

Die Anregung zu vorliegender Untersuchung ergab sich aus Beiträgen von K. Gaiser und L. Oeing-Hanhoff. Der Beitrag des ersteren trägt den bezeichnenden Titel „Griechisches und christliches Verzeihen"; damit ist angedeutet, im Griechentum werde unter ‚Verzeihen' etwas anderes verstanden als im Christentum.

Anhand einer Erzählung aus der Kyrupädie des Xenophon zeigt Gaiser auf, daß man im griechischen Bereich dort verzeiht, wo man um mildernde oder entlastende Umstände weiß. Wer Unrecht getan hat, ist entlastet, wenn sich seine Unwissenheit (ἄγνοια) heraus stellt. Wo jemand aus einem Affekt (etwa ἔρως oder φθόνος) gehandelt hat, ist seine Schuld gemildert. Rein sprachlich kann auch das deutsche Wort ‚Entschuldigung' ein solches Verständnis nahelegen: man spricht jemanden von Schuld frei oder erkennt mildernde Umstände an. Es wird solange verstanden, bis keine zu verzeihende Schuld mehr vorhanden ist. Wenn jemand „sich entschuldigt", kann das bedeuten, daß er sich rechtfertigt, einen Grund angibt, weshalb er einer bestimmten Pflicht nicht nachkommen kann. Das griechische συγγνώμη und συγγιγνώσκειν deutet rein sprachlich ein „Mitwissen" um Entlastungs- oder Milderungsgründe an. Wo man dagegen von ‚Verzeihung' spricht, setzt man gewöhnlich wirkliche Schuld voraus.

Die entsprechende Problematik ist übrigens präzise von K. E. Løgstrup formuliert worden, der hier zitiert sei (Die ethische Forderung, Tübingen 1959, 234f): „Es gibt . . . zwei Fälle, in denen es keinen Sinn hat, von Vergebung zu sprechen. 1. Wenn ein Mensch etwas ‚Verzeihliches' getan hat. Es gehört zur Paradoxie der alltäglichen Sprache, daß es sinnlos ist, bei ‚verzeihlichen Dingen' von Verzeihung und Vergebung zu sprechen. In einer ‚verzeihlichen' Kränkung ist das Verhältnis zwischen den Partnern eben nicht gebrochen. Das ‚Verzeihliche' ist eben, was zu geringfügig ist, um Anlaß zu einem Bruch zu geben. 2. Es hat keinen Sinn von Vergebung zu sprechen, wenn ein Mensch einer unerfüllbaren Forderung gegenüber unzureichend gerüstet ist. In einem solchen Fall kann man nur die Inkongruenz zwischen der Forderung und der Natur und den Kräften des Menschen zur Kenntnis nehmen und einräumen, daß hier eine Überforderung vorliegt."

Metzler unternimmt in ihrer Arbeit die Prüfung der These vom Unterschied zwischen griechischem und christlichem Verzeihen. Dabei ist sie sich bewußt, daß eine solche Untersuchung sich nicht einfach auf das Wort συγγνώμη und die entsprechende Wortgruppe beschränken darf. Sie versucht diesem Umstand durch Exkurse zu παραιτέομαι (116–119) und ἐπιεικής (166–172) gerecht zu werden.

Die Arbeit ist in 3 Haupteile eingeteilt: A Übergreifende Fragestellungen – B συγγνώμη in der klassischen Zeit – C Kulturvergleich in der späteren Antike.

Nach einem einleitenden Forschungsbericht, dessen wichtigster Inhalt gerade angedeutet wurde, befaßt sich M. zunächst mit sprachlichen Aspekten, mit der Etymologie, mit dem statistischen Vorkommen von συγγνώμη und συγγιγνώσκω und mit den grammatischen Konstruktionen, in denen diese Wörter vorkommen. Sachlich wichtig ist dann die Frage nach dem Verhältnis der Bedeutungsfelder ‚verzeihen' und ‚erkennen' (A III). Die Schwierigkeit ist zunächst (29), „daß das, was der Verzeihende erkennen kann, etwas anderes ist, als was der Schuldige inzwischen (vermutlich) erkannt hat"; letzterer muß die Fehlerhaftigkeit seines Handelns einsehen, ersterer deren Bedingungen. Eine Verbindung erkennt M. im delphischen γνῶθι σαυτόν: „Der Verzeihende erkennt sich selbst als fehlbaren Menschen, der sich, im Gegensatz zu den Göttern, aus mangelndem Überblick und ungenügender Handlungsfreiheit verfehlen *muß*; er erkennt, daß der Täter bei seiner Verfehlung solchen Handlungseinschränkungen unterlag, und verzeiht daher die Tat." Diesen Bezug stellt nach M. später ausdrücklich Isidorus von Pelusium her. Als mögliche gemeinsame Grundbedeutung der beiden Bedeutungsfelder nennt M. (31): „*sich auf den Standpunkt eines anderen versetzen*". Die beiden Bedeutungsfelder werden im folgenden an Belegen illustriert; Parallel- und Gegenbegriffe werden ausgewiesen. Zur Frage nach einem religiösen Ursprung (A V) stellt M. fest (72): „Ein spezifischer Verzeihensbegriff für den religiösen Bereich ist . . . nicht festzustellen."

Für die klassische Zeit differenziert M. Rhetorik (B I), Tragödie, Komödie, Geschichtsschreibung (B II), Philosophie (B III) und Fachwissenschaftliche Literatur (B IV). Im Gerichtswesen erscheint συγγνώμη, wo es um die Bewertung unfreiwilliger Handlungen geht (78): „Dieser gesetzlich vorgesehene Freispruch hat eigentlich nichts mit Verzeihen zu tun: Verzeihen bedeutet Verzicht auf eine Bestrafung, zu der der Verzeihende Gelegenheit hat; die Gesetzesbestimmung gibt ihm diese Gelegenheit aber nicht." Συγγνώμη kann somit also einen gesetzlich vorgeschriebenen Freispruch bezeichnen, aber auch, wie beim φόνος ἀκούσις, eine Strafe, die zwischen Todesstrafe und Freispruch liegt. In den Gerichtsreden gehe es (103) „weniger dem Angeklagten darum . . ., um συγγνώμη zu bitten, als dem Kläger, sie für den Gegner auszuschließen." Von συγγνώμη ἔλεος ist zu unterscheiden, das Mitleid beim Mitansehen fremden Leides. Das Ergebnis ist in beiden Fällen gleich, das Motiv unterschiedlich (106–110). Weiterhin erscheint die Bitte um συγγνώμη im Rahmen einer Captatio Benevolentiae (110–116). „Zur Frage nach einem spezifisch griechischen Verzeihensbegriff" (B V) äußert M. (195): „Zurückgewiesen werden muß die Behauptung, συγγνώμη bestehe in jedem Fall und ausschließlich im Verstehen der Tatmotive." Gleichwohl sei „diese Art eine für den Griechen sehr typische Art des Verzeihens".

Der „Kulturvergleich in der späteren Antike" (C) gliedert sich in die Abschnitte „Römische Geschichtsschreibung in griechischer Sprache" (C I), „Verzeihen und Vergeben in jüdischen und christlichen griechischen Texten" (C II) und „Griechische Kultur" (C III). In der Politik entspricht die συγγνώμη häufig der römischen *clementia*. „Die Bitte um συγγνώμη ist das formale Eingeständnis der Niederlage und erkennt dem Sieger das Recht zu, die Bedingungen für die Zukunft zu stellen" (207). Die Gewährung dieser Bitte ist oft durch die Erwartung motiviert (210), „derjenige, der einmal συγγνώμη erhalten habe, werde aus Dankbarkeit für die erwiesene Großzügigkeit und durch die Anstachelung des eigenen Ehrgefühls . . . in Zukunft dieselbe Verfehlung nicht wieder begehen, sondern eher den Schaden durch erhöhte Loyalität ausgleichen". Damit ist ein Risiko gegeben, aber auch mit der Verweigerung der συγγνώμη (214): „Ein Gegner, der alle Hoffnung auf sie aufgegeben hat, wird alle seine Kräfte in den Kampf setzen. Dies gilt besonders für aufständische Völker." Bei dieser Politik muß freilich die Erhörung der Bitte ungewiß sein (215): „Wer sich sicher ist, συγγνώμη zu erhalten, wird leichter Widerstand leisten und wahrscheinlich nicht die dem Verzeihenden günstige Entwicklung machen, die sich die positive Erziehungstheorie verspricht. Römische Politik arbeitet daher mit Vorliebe mit Überraschungen, auch Wort-

und Vertragsbruch." Diese Motivation legt auch nahe, daß Verzeihung nur einmal gewährt wird. Wo das Verhalten des Unterlegenen den Erwartungen nicht entspricht, ist von der Verzeihung keine positive Wirkung mehr zu erwarten.

Bezüglich der jüdischen und christlichen griechischen Texte ergibt sich die Schwierigkeit, daß die Vokabel συγγνώμη hier kaum vorkommt. Eine Sichtung aller einschlägigen Vokabeln aber ist nicht möglich. So fragt M. hier (223) „nach den Vorstellungen von göttlichem Verzeihen", „um ein Bild vom zwischenmenschlichen Verzeihen zu gewinnen", da der menschliche Vorgang nie unabhängig von der Beziehung der Beteiligten zu Gott gesehen wird (224). Es dominiere in der Bibel (225) „die Negation der Vergangenheit". Ein Überblick über die biblische Terminologie charakterisiert die verschiedenen Vorstellungen (ebd.):

„1) Der Vergebende läßt etwas los, das er bereits in Händen hat, er gibt speziell den juristischen Anspruch auf, den er hat. An diese Vorstellung knüpfen ἀφίημι, πάρεσις, ἀνίημι, ἀπολύω an. (2) Es wird etwas Negatives entfernt: in καθαρίζω, ἀπολύω eine Verunreinigung, bei ἰάομαι eine Krankheit ..., bei αἴρω, ἀφαιρέω ist das Objekt nicht festgelegt. (3) Es wird etwas zugedeckt (καλύπτω) oder nicht wahrgenommen (οὐ μὴ μιμνήσκω, παραβιβάζω), den Willen zur Nichtwahrnehmung weniger betonend (παροράω). Stärker ist die positive Charakterisierung in folgenden Bezeichnungen: (4) Es wird in prägnantem Sinne etwas angenommen, von dem dies also nicht selbstverständlich ist (δέχομαι, ἀπολαμβάνω). (5) Einige Vokabeln betonen die Seite der Zukunft: daß der Vergebende ‚gnädig', ‚wohlgesinnt' wird: ἵλεως γίνεσθαι, ἐξιλάσκομαι; damit kann man ‚Versöhnung' (καταλλαγή) und das meist nicht religiös bestimmte ‚Schenken' in Beziehung bringen (χαρίζομαι). (6) Die Zukunft des vor Strafe Bewahrten steht in σώζω als eine heile vor Augen; diesen Aspekt hat auch das schon aufgeführte ἰάομαι."

Bezüglich der jüdischen und christlichen Schriften stellt M. abschließend fest (277): „Es gibt keine Kriterien, die völlig neu sind, aber Schwerpunkte und Begründungszusammenhang ändern sich deutlich." In der Entwicklung zu den außerbiblischen Schriften „setzen sich beim Gebrauch von συγγνώμη nicht so sehr die neuen Tendenzen durch als vielmehr die im heidnischen Griechisch gewohnten Verwendungsmuster".

M.'s materialreiche Untersuchung bietet eine interessante Lektüre; sie ist auch eine vorzügliche Grundlage für weitere exegetische oder systematische Behandlungen dieses Themas. Etwas mehr Beachtung hätten vielleicht die (nach Gaiser eigentlich unbiblischen) Stellen Lk 23,34 und Apg 3,17 (die letztere Stelle scheint im Register nicht auf) verdient; hier wird schließlich ein Handeln mit Unwissenheit entschuldigt. Auch die Auslegungsgeschichte dieser Stellen wäre interessant.

Salzburg Werner Wolbert

Angenendt, Arnold: **Heilige und Reliquien.** Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. – München: C. H. Beck 1994. 470 S., DM 68,00

Das Phänomen des heiligen Menschen (vir Dei, famula Dei) beschäftigt in den letzten Jahren nicht nur die Theologen, sondern weite Kreise der Christen aller Konfessionen. Es ist deswegen auch zum Thema des ökumenischen Dialogs geworden, der sich mit der communio sanctorum, also mit der Glaubensgemeinschaft befaßt. Das mag auch damit zusammenhängen, daß wir in einer an echten, lebenshelfenden Vorbildern armen Zeit stehen. So darf die umfassende Monographie des Münsteraner Kirchenhistorikers mit breitem Interesse rechnen.

Aus den biblischen „Grundgestalten" (communio, martys, Martyrium, apostolisch, Gebet und Mystik, Nächsten- und Feindesliebe) entfaltet er anhand einer großen Kenntnis der Literatur und unter Beiziehung vieler Quellenbelege (ein wesentlicher Reiz des Buches) ein detailliertes Bild der christlichen Heiligenvorstellung bis hinein in die Kirche unserer Tage, die durch eine gewisse Inflation der Kanonisierungsverfahren profiliert wird.

Dabei wird deutlich, welche Impulse auf die Theologie (Anthropologie, Eschatologie, Ethik), die Volksfrömmigkeit (Konkretisierung des Dogmenglaubens durch Verleiblichung) die Rechtsvorstellungen (Patronatsgedanke, Sozialverpflichtung des Staates, Asylproblem), die Ökonomie (Kapitalbindung durch Heiligenkult im Spätmittelalter, Feiertage als Wirtschaftsfaktor – so schon 1768 eine Debatte), sogar auf die Politik (Einfluß der hl. Elisabeth als Beispiel) ausgegangen sind. A. verschweigt natürlich auch die negativen Auswirkungen der christlichen Heiligenverehrung nicht: Asketismus, Leistungsdenken, Überlagerung der Christusmittlerschaft, Verdinglichung des Glaubens. Sie haben u. a. gegen Ende des Mittelalters zu einem Umschwung geführt, um den Christen aus dem „Meer des Aberglaubens" (Erasmus v. Rotterdam) zu verhelfen – wobei dann, wie so oft bei revolutionären Entwicklungen, zuerst einmal das Kind mit dem Bade ausgeschüttet worden ist; am nachhaltigsten in der Reformierten Kirche. Ein weiterer Einbruch in das traditionelle Gefüge der Heiligenverehrung war das Aufkommen der historisch-kritischen Forschung, die viele tradierte Geschichten als legendär nachwies und damit eine allgemeine Verunsicherung heraufbeschwor. Die Romantik hat dann die Heiligenverehrung wieder belebt. Wie sehr offenbar das menschliche Gemüt auf den Heiligen angewiesen ist, veranschaulicht eines der letzten Kap. des Werkes mit der Überschrift: „Die ‚Ersatz'-Heiligen" (316–330); gemeint sind die von den totalitären Regimes aller Provenienzen propagierten Vorbildfiguren (Helden des Vaterlandes, der Revolution, des Systems) – Ältere kennen noch die Auswirkungen des Bismarck-Kultes, die nunmehr auch den Russen etwas peinlich gewordene Leninverehrung ist allen Zeitgenossen präsent.

Eng mit der Heiligenthematik verbunden ist die Verehrung ihrer Überreste, der Reliquien, die derzeit auch für Christen kein sehr angenehmes Kap. ist, obwohl es auch da sehr lebendige säkulare Parallelen gibt. Für den vorneuzeitlichen Menschen, so zeigt der Autor, ist diese Kultform höchst selbstverständlich. Er war der Meinung, daß der Tote nie ganz tot, d. h. von der Erdenverbindung abgeschnitten ist. Der Heilige war nicht nur im Himmel gegenwärtig, sondern auch hier auf Erden. Die Reste seines Leibes und der Gegenstände, die er gebraucht hatte, waren der Erweis dieser seiner Anwesenheit. Erst mit dem Wechsel in der Vorstellung vom Tod, der nun als endgültiges Ende der irdischen Existenz angesehen wird, verliert der Reliquienkult seine Plausibilität und Normalität.

Der ökumenischen Dimension des Themas sucht A. gerecht zu werden, indem er sich eingehend und differenziert mit den reformatorischen Positionen beschäftigt und dafür wertvolles Material erschließt. Leider kommt die für den Dialog ebenfalls sehr wesentliche Position der östlichen Theologie und Frömmigkeit fast gar nicht zur Sprache; auf sie wird nur indirekt angelegentlich der bolschewistischen Religionspolitik ein flüchtiger Blick geworfen; der betrübliche Mangel sollte bei einer 2. Auflage behoben werden.

Nicht unerwähnt sollen die Beigaben bleiben: 21 instruktive Schwarz-Weiß-Abbildungen, die die positiven wie die bedenklichen Aspekte des Heiligenkultes veranschaulichen, und der über 100 S. starke wissenschaftliche Apparat mit Anmerkungen, Abbildungsnachweis, Personen- und Sachregister und dem besonders wertvollen nahezu vollständigen Quellen- und Literaturverzeichnis.

Die sorgfältig gearbeitete Darstellung A.s ist ein großes Werk, das sicher lange den Standard in der historischen Hagiologie und darüber hinaus auch für die systematische Erhellung des Themas setzen wird. Mit Dankbarkeit darf angemerkt werden, daß sie darüber hinaus auch ein fesselndes Lesevergnügen ist – leider kann man das nur von wenigen wissenschaftlichen Büchern sagen.

Regensburg Wolfgang Beinert

Brown, Peter: **Die Heiligenverehrung.** Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit. Übers., bearb. u. hg. v. Johannes Bernard. – Leipzig: St. Benno 1991. 156 S., kart. DM 29,80

Peter Brown's ›The Cult of the Saints‹, hervorgegangen aus Gastvorlesungen in Chicago und dort 1981 auch publiziert, ist längst zum Standardwerk aufgestiegen. Mag man auch nicht alles aus den mehr essayistisch geschriebenen Kap.n übernehmen wollen, so bieten sie doch höchst treffende Beobachtungen und griffige Formulierungen.

Verdienstlich ist bereits, daß Brown sich gegen eine zu simple Zwei-Schichten-Deutung von Elitenfrömmigkeit und Volkskultur wendet; damit habe sich die Neuzeit nur Erschwernisse geschaffen, „die nicht einfühlsam genug sind, um uns zu helfen, uns in die Denkprozesse und Bedürfnisse zu versetzen, die zum Aufkommen und zur Ausbreitung der Heiligenverehrung in der Spätantike führten" (S. 24).

Der Heilige selbst ist ausgezeichnet durch eine „Aufwärts-Erweiterung der Person" (S. 57); infolgedessen kann er als der ideale Mittler fungieren. Für den einzelnen Verehrer ist der Heilige „Wächter der Identität", ja „beinahe eine Personifikation dieser Identität" (S. 61).

Sehr kräftig wird die Präsenz des Heiligen herausgearbeitet: „An ihren Gräbern kommen die Ewigkeit des Paradieses und der erste Hauch der Auferstehung in die Gegenwart" (S. 79).

Ferner wird wiederum sehr eindrucksvoll der Patronat dargestellt, die Möglichkeit, sich in freier Entscheidung einem Heiligen zu unterstellen. Dabei möchte Brown den Heiligen-Patronat als Idealfall von Patronat gerade auch in der spätantiken Klientel-Gesellschaft hinstellen; es sei überhaupt eine der Stärken des spätantiken Christentums gewesen, mit welcher Feinfühligkeit es die Beziehungen zur anderen Welt mit den sozialen Erfahrungen der eigenen Wirklichkeit wechselseitig durchdrungen habe. „Verglichen mit der Rache, die die Außenwelt forderte, war die Justiz des Heiligen all' das, was Justiz sein sollte – sie war offenkundig, schnell und bemerkenswert mild" (S. 109).

Viele Aussagen und Beobachtungen des Buches reichen über die Spätantike hinaus bis ins Mittelalter, ja kommen hier überhaupt erst voll zur Auswirkung.

Die Übersetzung des inzwischen verstorbenen Johannes Bernard (dem wir schon die Übersetzung der Brownschen Augustinus-Biographie verdanken) ist treffend und bestens lesbar.

Dem Verlag sei für diese Publikation Dank gesagt.

Münster Arnold Angenendt

Van Dam, Raymond: **Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul**. – Princeton NJ: Princeton University Press 1993. VIII, 349 S., kart. $ 16,95/14,95; Ln $ 49,50/42,50

Hatte noch Bruno Krusch, der verdienstvolle Editor zahlreicher merowingerzeitlicher Viten, sich über den Legendeninhalt entsetzt und von „unkontrollierten Nachrichten" und gar von „unverschämten Lügen" gesprochen, so finden heute, unter dem Einfluß mentalitätsgeschichtlicher Fragestellungen, gerade die Viten und insbesondere ihre Wunder zunehmendes Interesse. Das vorliegende Buch fügt sich in diese Fragestellungen ein. Doch steht es in Konkurrenz, um nur zwei Beispiele zu nennen, zu Giselle de Nie's *Views from a Many-Windowed Tower. Studies of imagination in the works of Gregor of Tours*. – Amsterdam: Rodopi B.V. 1987 (Studies in Classical Antiquity 7) oder auch zu Margarethe Weidemanns, *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregor von Tours*. – Bonn: Habelt 1982. Tl. 1: XIV, 375 S., Tl. 2: XII, 400 S., (Monogr. d. Römisch-German. Zentralmuseums 3), Ln zus. DM 190,00. Für den deutschen Leser verliert das Buch dadurch an Interesse, daß die zweite Hälfte englische Übersetzungen aus Werken Gregors von Tours bietet.

Münster Arnold Angenendt

„Für Euch bin ich Bischof." Die Predigten Augustins über das Bischofsamt. (*Sermones* 335/K, 339, 340, 340/A, 383 und 396.) Einleitung u. Übersetzung v. Hubertus R. Drobner. – Würzburg: Augustinus 1993. 138 S. (Augustinus heute 7), kart. DM 28,00

Der Vf. beklagt mit Recht nicht nur das Fehlen einer kritischen Gesamtedition der Sermones Augustins, sondern auch die großen Lücken in den schon vorhandenen deutschsprachigen Übersetzungen, die er mit der vorgelegten Auswahl der Predigtgruppe über das Bischofsamt verringern will. Den sechs *Sermones* geht jeweils eine knappe Einleitung voraus, die über Editionen, Ort und Zeit, Anlaß, Inhalt und Aufbau, Überlieferung, Authentizität und eventuell bereits vorhandene Übersetzungen auch in anderen Sprachen informiert. Die Anmerkungen beschränken sich auf „das zum unmittelbaren Verständnis Notwendige" (12); sie heben den Einfluß der Bibel auf das Denken des Kirchenvaters ans Licht. Ein Florilegium aus den präsentierten Predigten (6–7), verschiedene Indices (121–124) sowie Register (131–138) umrahmen das dem Erzbischof von Paderborn, Dr. Johannes Joachim Degenhardt, zum silbernen Bischofsjubiläum gewidmete Buch.

Der Sermo 335/K[1] (15–26), gehalten am Jahrestag des Begräbnisses eines Bischofs, der allem Anschein nach kein Märtyrer, sondern ein Bekenner war, handelt nicht vom bischöflichen Amt, sondern im Anschluß an die Lebensweise des Verstorbenen vom christlichen Dasein in der Welt, das der Prediger einen ‚Wettkampf' nennt. Mit Hilfe der Allegorese der biblischen Erzählung des Sieges Davids über Goliath zeigt der ‚doctor gratiae', sich auf *1 Sam* 17,47 berufend, daß der Sieger in diesem Wettkampf nicht der Mensch, sondern Gott ist. Der in seiner Authentizität nicht einwandfrei gesicherte Sermo 396 (113–118) wurde offensichtlich am 17. April (entweder 412 oder 419) bei der Beerdigung eines noch jungen Bischofs der Stadt Hippo Diarrhytus gehalten. Thema dieser klassischen, höchstens fünf Minuten dauernden Trostrede ist im Anschluß an Weish 4,13 das trotz seiner Kürze erfüllte gottgefällige und darum der ‚memoria' würdige Leben des Verstorbenen.

Der Vf. nennt den von ihm mit guten Gründen um 411/412 datierten Sermo 440/A (65–99) eine *„Magna charta"* des Bischofsamtes (68), und er widmet ihm eine längere Einleitung (65–77). Augustin hielt den Sermo offensichtlich am Ende eines Triduums zur Vorbereitung einer Bischofsweihe, die er selbst dem Kandidaten spendete. Die überdurchschnittlich lange und in drei immer kürzer werdende Teile gegliederte Predigt erörtert zunächst unter Hinzuziehung einschlägiger Bibeltexte (*Mt* 18,2–3; 20,20–23.26.28; 27,40.42; *Lk* 22,24–27; *Joh* 5,19; 10,30; *1 Kor* 14,20; *2 Kor* 3,5; *1 Tim* 3,6) das Amt des Bischofs. Dieser ist Vorsteher (praepositus) und Diener (seruus) zugleich. Die Gefährdungen, welchen der Inhaber des Amtes infolge seiner gesellschaftlich exponierten Stellung sich ausgesetzt sieht, sind der ‚tumor' des Hochmutes und die ‚superbia'. Ihnen entgeht der Amtsinhaber durch die Nachfolge des ‚Christus medicus' und des ‚Christus humilis'. Ausführungen zum paulinischen Bischofsideal anhand *1 Tim* 3,1–7[2] – „wer das Bischofsamt erstrebt, begehrt ein gutes Werk" – runden den ersten Teil ab. Der zweite erörtert abermals unter Hinzuziehung luzider Schrifttexte das rechte Verhalten der Gläubigen gegenüber ihrem Vorgesetzten. Unabhängig von dessen Sittlichkeit haben sie in ihm Christus zu sehen, dessen Früchte er ihnen bald in goldenen, bald in silbernen, bald aber auch in irdenen Gefäßen vermittelt. Ausgehend von *Mt* 23,3, „was sie sagen, tut, was sie aber tun, tut nicht", wendet der Prediger sich im letzten Teil der donatistischen Kirchenspaltung zu. Das Verhalten der donatistischen Bischöfe illustriere den zitierten Bibelvers. Sie predigen lediglich die Kircheneinheit, betrieben aber in Wirklichkeit deren Trennung.

Die *Sermones* 339, 340 sowie 383 soll Augustin jeweils an Jahrestagen seiner eigenen Bischofsweihe gehalten haben. Indes ist der längere *Sermo* 339 fragmentarisch und in Teilen auch unter den Werken des Caesarius von Arles überliefert. In seiner Authentizität umstritten, weil ebenfalls in Teilen Caesarius zugeschrieben, ist *Sermo* 340, ganz zu schweigen vom *Sermo* 383, den die meisten vom Vf. angeführten Autoren für unecht halten. Drobner eignet diese Predigten wegen ihres pastoraltheologischen Gedankengutes, ihres Stils und ihrer Diktion offensichtlich dennoch dem Bischof von Hippo zu, den andere, insbesonders Caesarius gerne imitierten und abschrieben (29, 56). *Sermo* 339 behandelt im Anschluß an die liturgischen Lesungen und weitere Bibelstellen das rechte Verhältnis zwischen dem Bischof als Wächter und den von ihm zu überwachenden Gläubigen. Das gleiche Thema erörtert der *Sermo* 340, während im *Sermo* 383 die Vaterunser-Bitte „Vergib . . ., wie auch wir vergeben" den Leitfaden für die bischöfliche Gewissenserforschung abgibt.

Unter den hier publizierten Predigten gebührt dem kurzen *Sermo* 340 sowohl wegen seiner gedanklichen Tiefe über die ‚sarcina episcopalis' wie auch wegen seiner rhetorischen Brillanz der erste Rang. Er beinhaltet den vielzitierten Satz: „Wo er (sc. der die ‚sarcina' mittragende Christus) mich schreckt, was ich für euch bin, tröstet er mich dort, was ich mit euch bin. Für euch bin ich nämlich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jener ist der Name des empfangenen Amtes, dieser der Gnade; jener der Gefahr, dieser des Heiles" (s. 340,1, S. 59). Im gleichen Sermo befindet sich auch die Auflistung der pastoralen Pflichten eines Bischofs in vollendeter Rhetorik: „corripiendi sunt inquieti, pusillanimes consolandi, infirmi suscipiendi, contradicentes redarguendi, . . ." (s. 340,3).

Die vom Vf. angefertigten Übersetzungen sind zuverlässig und flüssig zu lesen, wenngleich dem Duktus der Vorlagen nicht immer angemessen[3]. Die drucktechnische Abhebung der Bibelzitate im Text hilft, das im Vorwort geäußerte Anliegen deutlich werden zu lassen: „wie sehr Augustins Denken . . . in der Theologie und den Formulierungen der Bibel gründet" (12). Nicht wenige Anmerkungen wie z. B. S. 80, Anm. 30 „zur Theologie der Kirchenväter über die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes" sowie „deren Verlust bzw. Verdunklung durch den Sündenfall" haben den Charakter eines Kommentars, geben Hinweise auf die wichtigste Literatur, bleiben aber wegen der intendierten Kürze in etwa doch defizitär – was ging durch den Sündenfall verloren, die ‚imago' oder die ‚similitudo', oder? Hilfreich sind die zahlreichen Hinweise auf rhetorische Figuren wie Metonymie, Oxymoron etc., ferner auf die Schwierigkeiten, bestimmte Termini in der Übersetzung adäquat wiedergeben zu können. Abgesehen von der Darstellung des donatistischen Streites (75–77), bieten die Einleitungen und Anmerkungen zu wenig historisch Wissenswertes. Im *Sermo* 340/A,7 zitiert Augustin *1 Tim* 3,2, der Bischof sei einer Frau Ehemann, gehorsame Kinder habend. Zur Auslegung Augustins bemerkt der Vf. lediglich: „Kap. 7 über *1 Tim* 3,2 und 4 . . . offenbart ein interessantes historisches Detail über den neuen Bischof: er lebt zölibatär; keineswegs aus Ablehnung der bischöflichen Ehe, sondern aus freier Entscheidung um Christi willen." Welcher Unterschied zu 1 Tim 3,2! Wie kam es dazu? Darüber möchte der Leser mehr erfahren. Ähnliches gilt hinsichtlich der schon hohen gesellschaftlichen Stellung, die ein Bischof im öffentlichen Leben in der Spätantike einnahm (siehe gleicher Sermo 4). Wie kam es dazu? Die Gnadenlehre Augustins durchzieht die Sermones wie ein roter Faden. Was ist ihr Spezifikum? In dem zweifelsohne lesenswerten Bändchen vermißt man eine Einführung, die den Leser über die Entwicklung des bischöflichen Amtes in der voraugustinischen Zeit sowie über dessen Bedeutung in dem schon christlich gewordenen Staat hinreichend informiert. Eine solche wäre in einer eventuellen Zweitauflage zu wünschen.

Würzburg/Gießen Cornelius Mayer

Gierlich, Ernst: **Die Grabstätten der rheinischen Bischöfe vor 1200**. Beiträge zur mittelrheinischen Kirchengeschichte. – Mainz: Verlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1990. XXV, 437 S. 2 Register (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, Bd 65)

[1] Die Zählung folgt der Studie von P.-P. Verbraken, Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin, Steenbrugis 1976 (Instrumenta Patristica 12).

[2] Der Brief galt als paulinisch.

[3] Zu dem zitierten Text aus s. 340,3 gibt es ein verbreitetes Poster, dessen Übersetzung den Sprachrhythmus der Vorlage adäquater wiedergibt.

Ernst Gierlich, ein Schüler von Rudolf Schieffer, arbeitet in seiner Diss. über „Die Grabstätten der rheinischen Bischöfe vor 1200" in einem zeitlichen Längsschnitt heraus, welche Gründe für die Beisetzungen der Bischöfe von Trier, Metz, Mainz, Speyer, Worms, Straßburg, Köln, Tongern–Maastricht–Lüttich und Utrecht etwa seit Konstantin dem Großen ausschlaggebend waren. Er bedient sich dazu für die genannten Bistümer katalogartiger Darstellungen, deren Ergebnisse er am jeweiligen Schluß der Einzelkapitel kurz zusammenfaßt (11–383) und in einem Abschlußkapitel vergleichend darstellt (385–421).

Vom Ende des 3. bis zur Mitte des 4. Jh.s waren die rheinischen Bischöfe zumeist auf Gräberfeldern vor der Stadt beigesetzt worden. Von der zweiten Hälfte des 4. bis zum Ende des 5. Jh.s erfolgten dann Kirchengründungen an Bischofsgräbern, ehe von der ersten Hälfte des 6. bis zur Mitte des 7. Jh.s an den Bischofsgrablegen geistliche Gemeinschaften ins Leben gerufen wurden. Im Jh. danach hatten Bestattungen in auswärtigen Klostergründungen Priorität vor der Beisetzung in der Bischofsstadt. Indes begann man, sich seit Ende des 8. Jh.s wieder der Bestattung bei der Bischofsstadt zuzuwenden, und diese Entwicklung hielt bis zur Mitte des 9. Jh.s an. Die zweite Hälfte des 9. und die erste Hälfte des 10. Jh.s zeitigte dann die Verlagerung der Beisetzung in die Bischofsstadt, den Dombereich, ja den Dom selbst, während die Bischöfe im Rahmen des Ausbaus der ottonischen Bischofsstadt von der zweiten Hälfte des 10. bis zum dritten Viertel des 11. Jh.s entweder im Dom oder in Kloster- und Stiftsgründungen ihre letzte Ruhestätte fanden. Seit Ende des 11. Jh.s kam es dann zu einer Polarisierung zwischen dem Anspruch der Domherren auf eine Bestattung des verstorbenen Bischofs im Dom und dem bischöflichen Wunsch, in einer auswärtigen Klostergründung beigesetzt zu werden, und dieser Trend sollte bis Ende des 12. Jh.s anhalten (Ergebnisse, S. 385).

Als Ursachen für die sich wandelnden Bestattungsgewohnheiten kommen G. zufolge in Betracht: der Wunsch der spätantiken Bischöfe und ihrer Zeitgenossen, *ad sanctos* beigesetzt zu werden; die wachsende Verehrung einzelner Oberhirten durch die Gläubigen ihrer Diözesen; der Kirchenneu- oder -umbau; die Gründung einer geistlichen oder monastischen Gemeinschaft zur Pflege der eigenen liturgischen *memoria*; familiäre Bindungen der Bischöfe (Familiengrablegen in Hausklöstern); ihre Herkunft aus einer bestimmten geistlichen oder monastischen Gemeinschaft (Domstift, anderes Stift, Mönchskonvent); ihre Verbundenheit mit den mittelbaren und unmittelbaren Amtsvorgängern und ihre Verpflichtung gegenüber dem eigenen Amtssitz. Gründe konnten aber auch äußere Gefahren wie im 9. Jh. die Normannenüberfälle oder die liturgische und wirtschaftliche Absonderung des Domklerus vom übrigen Klerus der Bischofsstadt sein. Waren die Bischofsgrabstätten vom 9. bis zum 11. Jh. praktisch ausschließlich innerhalb der Stadt angesiedelt gewesen, so zeitigte das ausgehende 11. und gesamte 12. Jh. Versuche der Bischöfe, bei auswärtigen Gemeinschaften ihre letzte Ruhe zu finden, waren diese doch oft eigens zu diesem Zweck von den Prälaten gegründet oder intensiv gefördert worden. Auch die Einstellung der Bischöfe im Investiturstreit und ihr Verhältnis zum jeweiligen Domkapitel konnten in der Wahl ihrer Grablege zum Ausdruck kommen. Frühestens im 13. Jh. setzte sich dann die Kathedralbestattung eines Bischofs als Regelfall in den linksrheinischen Bistümern durch. Doch war auch weiterhin für die Wahl des eigenen Bestattungsortes von ausschlaggebender Bedeutung, ob nach Meinung des jeweiligen Bischofs die dort ansässige Mönchs- oder Kanonikergemeinschaft am ehesten geeignet war, sein Seelenheil durch regelmäßige Gebetsdienste zu fördern (385–421).

Der erste, große Teil der Studie erinnert in seinem Aufbau an mittelalterliche Bischofsgesten, da er in zuweilen lakonischer Kürze die wesentlichen Fakten für die Beantwortung der Grundfrage aufführt. Gegebenenfalls gibt G. auch ausführlicher Auskunft und weist dabei nicht nur auf die jeweils auschlaggebenden Quellen hin, sondern führt dem Leser auch vor Augen, wie eine ordentliche Quellenkritik aussehen kann. Dies und die Tatsache, daß die vorliegende Untersuchung wohl vor allem als Handbuch benutzt werden wird und sollte, vermag, die Eintönigkeit von Material und Text vergessen zu lassen. Zur Illustration hätte sich vielleicht eine Kartierung der zentralen Ergebnisse angeboten.

Zudem fügt sich G.s Ansatz in den Rahmen zweier vergleichbarer, neuerer Forschungsbeiträge ein, die der Vf. aufgrund der nahe an der Drucklegung der eigenen Publikation angesiedelten Erscheinungstermine nicht mehr mit einbeziehen konnte.[1] Vor diesem Hintergrund erscheint es als wünschenswert, die Wahl der Grabstätten von Päpsten, Kaisern und Königen, geistlichen und weltlichen Herren in Zukunft noch stärker in ihrer gegenseitigen Beeinflussung zu betrachten.[2] Dabei könnte man neben Adelsgrablegen auch die Beisetzungsorte von Äbten und Äbtissinnen, Herrscherinnen und hohen weltlichen Damen berücksichtigen.

Berlin Marie-Luise Heckmann (geb. Laudage)

[1] Picard, Jean-Charles: Le souvenir des évêques. Sepultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 268), Rom 1988; Borgolte, Michael: Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 95), Göttingen 1989.

Stratmann, Martina: **Hinkmar von Reims als Verwalter von Bistum und Kirchenprovinz.** – Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1991. XI, 85 S. (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter, Bd 6), geb. DM 45,00

Der Reimser Erzbischof Hinkmar (845–882) hat wie sonst kaum ein Zeitgenosse in der historischen Forschung Beachtung gefunden. Heinrich Schrörs schrieb in seiner Hinkmarbiographie (Hinkmar Erzbischof von Reims, Freiburg 1884, S. 1): „Das neunte Jahrhundert der abendländischen Geschichte ist nicht reich an großen Charakteren, ... der hohen, scharf umrissenen Gestalten ... treten uns nur drei entgegen: Karl der Große, Nikolaus I. und Hinkmar von Reims." Wegen seiner immensen Bedeutung für die Kultur des Karolingerreiches und der Wirkung seiner überaus zahlreichen Schriften ist er vor fast zwanzig Jahren erneut in einer voluminösen dreibändigen Biographie gewürdigt worden (Jean Devisse: Hincmar archévêque de Reims 845–882, Genf 1975/76). Diese beiden großen Biographien mühen sich, wie auch sonst die meiste mit Hinkmar befaßte Literatur, seine politische Bedeutung in den karolingischen Teilreichen und seine schriftstellerische Tätigkeit zu erfassen. Die Rolle des Reimser Erzbischofs als Bischof blieb bisher meist im Hintergrund. Die Historikerin Martina Stratmann sucht diesen Bereich mit ihrem Werk ein Stück zu erhellen.

Ihre Untersuchung entstand als Abschnitt einer umfassenderen Diss., deren wesentlicherer Teil, die Edition und der Kommentar zu Hinkmars Traktat *‚Collectio de ecclesiis et capellis'* in den Monumenta Germaniae Historica erschienen ist (Hinkmar von Reims: Collectio de ecclesiis et capellis. Ed. Martina Stratmann [= Monumenta Germaniae Historica – Fontes iuris Germanici antiqui Bd. 14] Hannover: Hahn 1990).

In der hier vorliegenden Untersuchung steht im Rahmen des momentanen Interesses für die pragmatische Schriftlichkeit die schriftliche Verwaltung von Diözese und Kirchenprovinz Reims im Mittelpunkt. St. stellt am Beginn einige Formen schriftlicher Verwaltungstexte aus der Hinkmarschen Diözesanadministration vor. Im Bereich der bischöflichen Korrespondenz mit Diözesanklerus und den Suffraganen stehen dabei die *‚litterae commendaticiae'*, die Empfehlungsbriefe, und die *‚tractatoria'*, Einladungsbriefe zu einer Synode, im Vordergrund. Hinkmar greift hier, wie auch sonst oft, auf alte Vorbilder zurück, die er jedoch auch für seine Zwecke modifiziert. Neu ist das bei ihm zuerst überlieferte Oblationsregister und eine Fülle von Mahnschreiben an seine Priester. Auch in der kirchlichen Rechtspflege zeigt sich bei Hinkmar ein erstaunlicher Grad an Schriftlichkeit, die den Gang des Prozesses in ähnlicher Ausführlichkeit begleitet, wie den Ablauf der Bischofswahl. St. stellt diese Formen bischöflichen Verwaltungsschrifttums knapp in ihrer Genese dar und zeigt die Nutzung durch den Reimser Erzbischof.

Im zweiten Teil ihres Werkes verbindet die Vf.in Hinkmars Bischofsideal mit den verschiedenen Strukturen und Funktionen, die die bischöfliche Verwaltung des Metropoliten auszeichneten. Sie stellt dabei den theoretischen Angaben aus Hinkmars Schriften, der sich mehrfach, wenn auch nur knapp zum Bischofsamt geäußert hat, der überlieferten Realität im Erzbistum Reims gegenüber. Am Beginn steht dabei die personelle Struktur. Sie ist gerade für Reims gut bezeugt, weil von Hinkmars Vorgänger Ebo selbst ein kleiner Traktat über die Dienstämter in der Reimser Diözese überliefert ist und sich in Hinkmars Pontifikat einige Neuerungen abzeichnen, wenn auch die bisher behauptete Einrichtung der Archidiakonats- und Dekanatsverfassung durch den Erzbischof von der Autorin modifiziert wird. Weniger klar zu erhellen ist dagegen die Verwaltung des kirchlichen Gutes, auch wenn seine Sicherung die ganze Karolingerzeit über eines der vordringlichen Probleme des Klerus bildete und in Hinkmars Schriften eine große Rolle spielt. Diese Sicherung wird im dritten Kap. daher noch einmal angesprochen. Klarer faßbar sind wiederum die rechtlichen Akte innerhalb der Diözese, sei es die Visitation, die vor allem in den Synodalkapiteln Hinkmars angesprochen ist, sei es die Abhaltung der Diözesansynoden oder der Bereich der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Auch die Frage der Armensorge und die Beziehungen der Bischöfe untereinander werden in diesem Teil des Buches angesprochen.

Von diesen mehr strukturellen Skizzen der Reimser Diözese kommt die Vf.in im dritten Teil dann zu konkreten Fragen von Hinkmars bischöflicher Verwaltung. Hier nimmt – sicher zu recht – die Sorge um den Erhalt und die Wiedergewinnung des Kirchengutes die erste Position ein. Hinkmar ist Zeit seines Pontifikates mit schriftstellerischen und anderen Mitteln – auch dem der Fälschung – für die Restitution und Unverletzlichkeit des Kirchenbe-

[2] Zu Königsgrablegen vgl. Krüger, Karl Heinrich: Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts. Ein historischer Katalog (Münstersche Mittelalter-Schriften 4), München 1971; Ehlers, Joachim: Grablege und Bestattungsbrauch der deutschen Könige im Früh- und Hochmittelalter (Jahrbuch der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft 1989, 1990, S. 39–74).

sitzes eingetreten. Er schützte mit seinen Schriften jedoch nicht nur das Kirchengut, sondern erwies sich ebenso rührig in seinem Ausbau und seiner baulichen Ausstattung. Auch die Sorge für die Ausbildung und Verbesserung des Klerus und seiner Ausbildungsstätten mit Büchern findet ihren Niederschlag in den Quellen. Diese Darstellung der Verwaltungspraxis eines Bischofs stellt wahrscheinlich keinen Einzelfall dar, ist aber in keinem anderen Bistum in der karolingischen Zeit so breit und klar – wenn auch immer noch mit unübersehbaren Lücken – überliefert.

Ergänzt werden die Ausführungen noch durch einen Exkurs zum Oblationsregister der Abtei St. Remi.

St. ist es gelungen, in profunder Weise die verschiedenen Formen bischöflicher Verwaltung und der damit verbundenen pragmatischen Schriftlichkeit im Umfeld Hinkmars auszuloten und so ein anschauliches Bild einer karolingischen Diözesanadministration zu liefern. Dabei stellt sie den erforschten Stand auch weitgehend mit der Genese der aufgezeigten Formen in Verbindung. Manchmal wird eine Übernahme Hinkmars aus den allgemeinen karolingischen Vorstellungen jedoch nicht angezeigt und so der Eindruck einer Neuformulierung des Reimsers erweckt. So hat sich schon der 5. Kanon des Konzils von Paris (829) ausführlich zur Deutung des ‚*nomen episcopi*' mit Hilfe von Ez 3 geäußert. Hinkmar hat diese Vorstellungen nur rezipiert (21). Überhaupt spürt man im Rahmen der Auseinandersetzung mit Hinkmars Bischofsideal zu oft die Genese der Arbeit. Die Hauptquelle ist der Editionsgegenstand der Autorin, die sicher äußerst bedeutsame ‚*collectio de ecclesiis et capellis*'. Andere Texte Hinkmars, die sich auch zentral mit dem Thema beschäftigen, bleiben dagegen blaß, wie die nur knapp gewürdigte Schrift ‚*De officiis episcoporum*', die deutlich Hinkmars Bischofsideal reflektiert (23). Auch die von Hinkmar verfaßten Visionsberichte, die gerade zur religiösen Rolle des Bischofs in seiner Diözese deutliche Aussagen treffen, werden lediglich erwähnt (18 u. 51). Im ganzen hätte man sich eine klarere Gliederung des Gegenstandes gewünscht. Die Frage des Kirchengutes wird an mehreren Stellen untersucht und auch andere Verwaltungsfragen tauchen unter den verschiedenen Oberpunkten mehrfach auf. Überhaupt sind die drei Abschnittsüberschriften inhaltlich teilweise deckungsgleich.

An Literatur wäre zum Thema der ‚*ministri*' (24): Alain Dierkens: La création des doyennés et des archidiaconés dans l'ancienne diocèse de Liège (debut du Xe siècle?): Quelques remarques de méthode. In: Moyen-âge 92, 1986, 345–365 zu ergänzen.

Im ganzen bietet das vorliegende Werk jedoch einen guten Einblick in die bischöfliche Verwaltung des 9. Jh.s und zeigt darüber hinaus eine bisher weniger beachtete Seite des großen Kirchenmanns des 9. Jh.s: den umsichtigen und engagierten Diözesanbischof. Das Werk hilft so zu einer weiteren Erschließung der kirchlichen Strukturen der Karolingerzeit.

Frankfurt a.M. Matthias Th. Kloft

Laudage, Marie-Luise: **Caritas und Memoria mittelalterlicher Bischöfe.** – Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1993. X, 389 S. (Münstersche Historische Forschungen 3), kart. DM 94,00

Diese Münsteraner philosophische Diss. einer offenbar auch theologisch vorgebildeten Autorin macht es sich zur Aufgabe, ausgewählte Lebensbeschreibungen früh- und hochmittelalterlicher Bischöfe danach zu befragen, welche Bedeutung die Armenpflege (*caritas*) und die Jenseitsfürsorge für sich selbst und andere (*memoria*) in der jeweiligen Amtsführung hatten. Der Konnex zwischen beiden Zielsetzungen ergibt sich aus den bekannten Tatsachen, daß rituell geübte *caritas* (Armenspeisungen u. ä.) ziemlich fester Bestandteil des mittelalterlichen Totenbrauchtums war und umgekehrt die Aussicht auf kontinuierliche *memoria* nach dem Tode zahlreiche soziale Stiftungen veranlaßt hat.

Auf der Suche nach dem geistigen Wurzelgrund solcher Vorstellungen und Praktiken verweilt L. ausgiebig bei dem mittelalterlichen „Musterpapst" Gregor d. Gr., der in seinen weitverbreiteten Schriften das Ideal vom Bischof als Vater der Armen und Förderer des wechselseitigen Totengedenkens formuliert und dies nach Ausweis seiner Viten zugleich vorgelebt hatte. Auch wenn seine unmittelbare Nachahmung nur selten sicher zu erweisen ist (und natürlich auch andere patristische Anknüpfungen in Betracht zu ziehen wären, etwa Ps.-Prosper/Julianus Pomerius mit der geläufigen Definition des vom Bischof verwalteten Kirchenguts als *patrimonium pauperum*), ist damit gewiß der angemessene Hintergrund umrissen, vor dem L. im Hauptteil ihre Quelleninterpretationen entfaltet. Ohne eigentliche Begründung sind dafür biographische Zeugnisse aus der angelsächsischen und anglonormannischen Kirche vom späten 7. bis zum frühen 12. Jh. und aus der ottonisch-salischen Reichskirche vom 10. bis ebenfalls zum frühen 12. Jh. herangezogen. An Gestalten wie Wilfrid von York, Bonifatius, Altfrid von Münster, Ulrich von Augsburg, Heribert und Anno von Köln, Lanfranc von Canterbury oder Otto von Bamberg macht L. mit Umsicht und gutem Blick für die historischen und literarischen Besonderheiten des Einzelfalls klar, wie diese Bischöfe den überlieferten Idealvorstellungen gerecht zu werden suchten und demgemäß von ihren Biographen dargestellt wurden.

In einer Fülle kluger Beobachtungen an den Texten liegt die wesentliche Stärke der Arbeit, während die Versuche zur Systematisierung und Periodisierung der Befunde weniger überzeugen, hauptsächlich wohl weil die in den Blick gefaßten Phänomene so evident und allgegenwärtig sind, daß sie sich der sezierenden Feinanalyse nicht recht fügen. Schon die immer wieder geprüfte Alternative, ob bischöfliche Armenfürsorge eher dem asketischen Ideal persönlicher Armut oder der Einsicht in die „Sozialpflichtigkeit" des Kirchenvermögens entsprang, erscheint dem Rezensenten ein wenig spitzfindig, und ein Ergebnis wie die Feststellung, daß es im 10. Jh. „wieder selbstverständlich (wurde), am Bischofssitz Fremde und Pilger aufzunehmen" (309), ist wohl nur eine Frage der gewählten Beispiele. Aber als spezieller Kommentar zu den einzelnen Viten sollte das Buch nicht übersehen werden.

München Rudolf Schieffer

Finckenstein, Albrecht Graf Finck von: **Bischof und Reich**. Untersuchungen zum Integrationsprozeß des ottonisch-frühsalischen Reiches (919–1056). – Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1989. 292 S., 41 Listen, 18 Tafeln, 2 Register (Studien zur Mediävistik, Bd 1), geb. DM 94,00

Albrecht Graf Finck von Finckenstein geht es in seiner Düsseldorfer Habil.-Schrift „Bischof und Reich" des Jahres 1982 darum, den Beitrag der Bischöfe zur Integration des ottonisch-frühsalischen Reiches zu untersuchen.

Dazu befaßt er sich in einem ersten Teil mit der Reichskirche, der indigenen bzw. nichtindigenen Herkunft und dem Werdegang der Bischöfe sowie den genealogischen Aspekten ihrer Integration, um in einem zweiten Teil die Amtstätigkeit der Bischöfe in ihrer Bedeutung für die Reichseinheit zu erörtern. Zudem legt er seinen Analysen 41 Bischofslisten und Personaltafeln sowie 17 Verwandtschaftstafeln zugrunde, die die im ersten Teil aufgeführten Kriterien rasterartig zusammenfassen.

F. zufolge, der sich hier Josef Fleckenstein anschließt, fielen „die Bischofskirchen, die im ostfränkisch-deutschen Reich am Ende der ottonisch-salischen Epoche ausnahmslos Königsschutz und Immunität genossen, in einen von den Quellen selbst mit ecclesiae regni bezeichneten engeren Kreis der Reichskirche, die von jenem weiteren Kreis der Reichskirche zu unterscheiden sind, dem, weil im regnum gelegen, eine allgemeine Fürsorgepflicht des Königs zustand" (28). Es wird auf die Tatsache zurückzuführen sein, daß die Studie zwischen Ausarbeitung und Drucklegung kaum verändert worden ist (6), daß ihr Vf. die inzwischen entbrannte Forschungsdiskussion um die ottonisch-salische Reichskirche nicht mehr berücksichtigt hat, wenngleich die Definition der Reichskirche im Sinne von Fleckenstein einen Minimalkonsens darstellt, auf den sich die Forschung trotz vieler Vorbehalte geeinigt zu haben scheint.[1]

Als Hauptergebnis seiner Untersuchungen zur Abstammung der Bischöfe aus den eigenen oder fremden Stammesgebieten hält der Vf. fest:

Der Austausch jeweils nichtindigener Bischöfe sei vor allem zwischen den Bistümern der Achse Trier (Metz, Verdun) über Mainz (Worms, Bamberg, Hildesheim) nach Magdeburg (Merseburg) erfolgt, während der Einsatz gebietsfremder Bischöfe in Hamburg-Bremen und Regensburg wohl primär auf missionarische Zwecke zurückzuführen sei. Insgesamt könne man für die ottonisch-frühsalische Zeit von einem relativ gleichmäßigen Austausch von Nord (Sachsen und Niederlothringen) nach Süd (Schwaben, Bayern, Franken und Oberlothringen) und umgekehrt sprechen (47). Unter indigener Herkunft versteht der Vf. die Herkunft eines Bischofs aus der Stammesregion des von ihm vertretenen Bistums. Nicht indigen war ein Bischof, der aus einem anderen Stammesherzogtum stammte (14; 34–38).

Obwohl dieses Kriterium eine Schlüsselrolle für die Gesamtuntersuchung spielt, erscheint seine Verwendung angesichts eines Anteils von 27,7 Prozent der Bischöfe, deren Herkunft unbekannt ist, an der Gesamtzahl der behandelten Prälaten als problematisch.

[1] Zur Forschungsdiskussion um die Reichskirche zuletzt Rudolf Schieffer: Der ottonische Reichsepiskopat zwischen Königtum und Adel, in: Frühmittelalterliche Studien 23, 1989, 291–301.

Hinzu tritt, daß auch in den übrigen Fällen – wie im 10. Jh. nicht anderes zu erwarten – die Herkunft häufig nur aufgrund von eher weichen Kriterien und Indizienbeweisen (Eigenbesitz, Verwandtschaften, Namensformen, Werdegang der Bischöfe) wahrscheinlich gemacht werden kann. Außerdem überschneiden sich diese Hilfskriterien mit den Kriterien aus den übrigen Unterkapiteln des ersten Teils (vgl. 34).

Um den Werdegang der Bischöfe in Hinsicht auf ihre reichsintegrative Kraft zu erörtern, betrachtet der Vf. neben der für die Reichsintegration der Oberhirten seiner Ansicht nach wesentlichen Hofkapelle (65–73) die Bezugsgrößen Ausbildungsgänge (48–52), Ausbildungsstätten (Stifte und Klöster, 52–65) sowie die Fürsten- (73–76) und die Bischofskapelle (76–78). F. beweist hierbei seine Fähigkeit zur Zusammenfassung der bisherigen Forschung, ohne ihr immer weitergehende Schlußfolgerungen abgewinnen zu können.

Beispielsweise zieht er aus den Untersuchung Stefan Haiders über „Das bischöfliche Kapellanat" in Köln[2] den Schluß, daß die meisten bischöflichen Kapläne erst die Hofkapelle durchlaufen hätten, ehe sie in Lothringen zu Bischöfen aufstiegen, und im übrigen zumeist Gebietsfremde zu Bistümern gelangt seien (76f).

Im Fall des Kölner Erzbischofs Brun (953–965), dessen Kapelle als einziges Fallbeispiel für diesen Typos belegt ist, können allerdings auch frühe landesherrliche Bestrebungen nicht ganz ausgeschlossen werden, wird doch Brun von seinem Biographen Ruotger sogar als lothringischer *archidux* bezeichnet. Überdies war er ein Bruder Ottos des Großen, und seine Kapelle galt lange Zeit als Pflanzstätte des Reiches. Ein Auftauchen seiner Kapläne in der königlichen Kapelle ist im Sinne dieses Modells sogar zu erwarten, und auch die Nichtindigenität vieler in Lothringen erhobener Bischöfe kann nicht überraschen. Zudem unterläßt der Vf. es bedauerlicherweise, die bischöfliche Kapelle als eine Institution zu betrachten, in der sich die Merkmale nicht indigene Herkunft und Hofkapellanat aufgrund besonderer Bedingungen gegenseitig beeinflußt haben könnten.

Zwischen dem Hofkapellanat und der nichtindigenen Herkunft der Bischöfe lasse sich nämlich in Hinsicht auf die Region ihrer Promotionen grundsätzlich keine Korrelation aufweisen (66).

In Bayern soll insgesamt eine geringere Bindung an den König bzw. eine verminderte königliche Einflußmöglichkeit auf die Besetzung von Bischofsstühlen bestanden haben als in den übrigen Stammesregionen, war doch hier nur ein Fünftel der Bischöfe zuvor Hofkaplan. In den übrigen vier Stammesregionen Franken, Lothringen, Sachsen und Schwaben kam zwischen einem Drittel und der Hälfte der kirchlichen Oberhirten aus der königlichen Kapelle. Andererseits stellte Bayern die zweitstärkste Gruppe unter den Hofkaplänen nach Sachsen, die vor allem im benachbarten Ostsachsen-Thüringen als Bischöfe zum Einsatz kamen. Aus Franken stammende Hofkapläne wurden vor allem auf die Bischofsstühle von Bamberg und Worms gehoben, da hier Königsgut konzentriert war und der König auf seinem periodischen Umzug durchs Reich regelmäßig Station machte. Da jeweils ein Drittel aller Bischöfe im Reich Hofkapläne oder gebietsfremder Herkunft waren, erweist sich für den Vf. der König als wesentlicher Faktor der Reichsintegration, der sich zu diesem Zweck der Bischöfe bediente (72f, vgl. 70f).

Der Wahrheit dürfte indes eine Interpretation dieses Sachverhaltes mit Hilfe der von Hagen Keller aufgezeigten polyzentralen Reichsstruktur näher kommen, schränkt doch dieser Ansatz die Bedeutung des zentralen Herrschaftswillens des Königs zugunsten der Auswirkungen einer vielgestaltigen Adelsherrschaft ein.[3]

Die Einbindung der Bischöfe in die ottonisch-frühsalische Adelsgesellschaft mit dem Königtum als Spitze steht F. lediglich vor Augen, wenn er sich mit den genealogischen Aspekten der Integration beschäftigt. In 41 von 302 Fällen (29 von 214 unter den Ottonen, 12 von 88 unter Konrad II.) sei die Verwandtschaft zum Königshaus ausschlaggebend für die Erhebung auf einen Bischofssitz gewesen. Lothringen, gefolgt von Franken und Sachsen, nahm hierbei eine Spitzenstellung ein, während Schwaben und Bayern eher königsferne Landschaften waren (79–88). Erwartungsgemäß war im Westen und Süden eher das Familienbistum mit Erfolg beschieden als im Norden und Osten des Reiches (89–96). In 82 Prozent der Fälle waren die Bischöfe adlig, in nur 1 Prozent ministerialer Herkunft wie beispielsweise Bischof Gundecar II. von Eichstätt (1057–1075). Aus diesen Zahlen schließt der Vf., daß stammesübergreifende Verbindungen unter den Mitgliedern des Reichsepiskopats bestanden haben werden, die integrativ gewirkt hätten (97–101).

Im zweiten, großen Teil seiner Untersuchung, der die Amtstätigkeit der Bischöfe in ihrer Bedeutung für die Reichseinheit zum Inhalt hat, setzt sich der Vf. anhand von sieben ausgewählten Bistümern und Erzdiözesen noch einmal mit dem persönlichen Element der Königsnähe der Bischöfe, dem räumlichen Element der Königspräsenz an einem Bischofssitz und der „geopolitischen Lage der Bistümer im Reich" auseinander.

Die Königsnähe, die sich vor allem aus der Verwandtschaft eines Bischofs mit dem Königshaus oder seiner Herkunft aus der Hofkapelle ableiten lasse, erlaube Rückschlüsse auf die politischen Schwerpunkte im Reich. Die Königspräsenz in einem Stammesgebiet habe ihre Ursachen eher „in den Notwendigkeiten der jeweiligen innen- und außenpolitischen Verhältnisse, in der Lage des Königsgutes, aber wohl auch in emotionaler Verbundenheit des Königs mit bestimmten Orten". Der Vf. will sie daher vornehmlich als kulturelle Größe verstanden wissen (103–175, bes. 103). Ähnlich wie Eckhard Müller-Mertens, dessen Analysen der „Reichsstruktur im Spiegel der Herrschaftspraxis Ottos des Großen" dem Vf. als methodische Richtschnur gedient haben dürften,[4] kommt F. zu dem Ergebnis, daß Ostsachsen-Thüringen mit den Zentren Hildesheim und Magdeburg, Franken mit Bamberg und Lothringen mit Köln als königsnahe Gebiete anzusprechen seien. An den genannten Zentren seien außerdem die „Seminarien des Reichsepiskopats" angesiedelt gewesen. Von den königsnahen Regionen hätten Integrationslinien nach Hamburg-Bremen und Osnabrück im Norden, nach Trier und Metz im Westen sowie Regensburg, Freising, Brixen, Chur und Basel im Süden geführt (173f).

Insgesamt überzeugt der von F. gewählte Ansatz nicht, da die Abgrenzung der Einzelkriterien oft zu unscharf ist, die Ergebnisse wenig über die bisherige Forschung hinausführen und der Akzent zu stark auf die Rolle des Königs als Zentrum des Reiches gelegt wird. Die im dritten Teil wiedergegebenen Listen, Personal- und Verwandtschaftstafeln machen die vorliegende Studie allerdings zu einem weiteren, nützlichen Nachschlagewerk zur Prosopographie der Bischöfe in ottonisch-frühsalischer Zeit neben Schwartz und Zielinski.[5]

Berlin Marie-Luise Heckmann (geb. Laudage)

Die Salier und das Reich. I.V. mit Odilio Engels, Franz-Josef Heyen und Franz Staab unter Mitarbeit von Helmuth Kluger, Frank Martin Siefarth und Hubertus Seibert hg. von Stefan Weinfurter. Bd 1: Salier, Adel und Reichsverfassung / Bd 2: Die Reichskirche in der Salierzeit / Bd 3: Gesellschaftlicher und ideengeschichtlicher Wandel im Reich der Salier – Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1991. zus. 1808 S. 52 Abb./Tafeln/Schemata. 2 Faltkarten. 15 Karten. Gesamtregister. Autorenverzeichnis (Publikation zur Ausstellung ‚Die Salier und ihr Reich') geb. DM 140,00

Unter den für die Salier-Ausstellung in Speyer verfaßten 49 historischen Beiträgen kommt im Sinne der Zielsetzung dieser Zeitschrift den Abhandlungen des zweiten Bandes zum Komplex „Die Reichskirche in der Salierzeit" besondere Bedeutung zu. Erwähnt werden sollen außerdem weitere Beiträge, die sich an zentraler Stelle mit kirchengeschichtlichen Fragen auseinandersetzen.

Stefan Weinfurter weist in seinem Beitrag „Die Salier und das Reich. Einleitung" auf die Rolle des Episkopats und den Einfluß der Kanonikerreform im Reich der Salier hin (Bd. 1, S. 1–19, bes. S. 6–12).

Er macht dabei auf die wachsende Strenge der Herren und Amtsträger im späten 11. und im 12. Jh. aufmerksam. Zugleich lassen sich gehäuft Belege finden, die die Gehorsamspflicht der Schutzbefohlenen betonten. Die geradezu unglaubliche Wirkung der Kloster- und Kanonikerreform soll ihre Ursache unter anderem darin haben, daß die unbedingten Gehorsam fordernde Strenge der hohen Geistlichkeit eines Ausgleichs in der *caritas* bedurfte. Das doppelte Liebesgebot der Augustinusregel veranlaßte viele Zeitgenossen, sich der *vita communis* zuzuwenden, konnten sie doch dort frei allen äußeren Besitzes „zu einem Herz und einer Seele werden" (Apg 4, 32). Die neue, sich auch an den Herrscher richtende Caritasbewegung soll stark durch Frauen gefördert worden sein.

Helmut Beumann findet in seinem Beitrag „Die Auctoritas des Papstes und der Apostelfürsten in Urkunden der Bischöfe von Halberstadt" gespiegelt und spricht daher „Vom Wandel des bi-

[2] Haider, Stefan: Das bischöfliche Kapellanat (Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Geschichtsforschung, Ergänzungsband 25), Wien 1977.

[3] Vgl. Keller, Hagen: Reichsstruktur und Herrschaftsauffassung in ottonisch-frühsalischer Zeit, in: Frühmittelalterliche Studien 16, 1982, 74–128; ders.: Grundlagen ottonischer Königsherrschaft (Reich und Kirche vor dem Investiturstreit. Vorträge beim wissenschaftlichen Kolloquium aus Anlaß des achtzigsten Geburtstags von Gerd Tellenbach, hg. von Karl Schmid, Sigmaringen 1985, 17–34); ders.: Zum Charakter der Staatlichkeit zwischen karolingischer Reichsreform und hochmittelalterlichem Herrschaftsausbau, in: Frühmittelalterliche Studien 23, 1989, 248–264.

[4] Vgl. Müller-Mertens, Eckhard: Reichsstruktur im Spiegel der Herrschaftspraxis Ottos des Großen. Mit historiographischen Prologomena zur Frage Feudalstaat auf deutschem Boden, seit wann deutscher Feudalstaat? (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 25), Berlin 1980.

[5] Schwartz, Gerhard: Die Besetzung der Bistümer unter den Sächsischen und Salischen Kaisern, mit den Listen der Bischöfe 951–1122, Berlin, Leipzig 1913; Herbert Zielinski: Der Reichsepiskopat in spätottonischer und frühsalischer Zeit 1002–1125, Teil 1, Wiesbaden 1984.

schöflichen Amtsverständnisses in der späten Salierzeit" (Bd. 2, S. 333–353).

Die Formulierung der Corroboratio zentraler Urkunden Bischof Burchards II. von Halberstadt (1059–1088) unter Bezugnahme auf die *auctoritas beati Petri (et Pauli)* sei dabei zu unterscheiden von der Berufung auf den gerade amtierenden Papst. Bischof Reinhard (1107–1123), in dessen Urkunden beide Legitimationsformen miteinander kombiniert würden, habe sich zwar auf eine allgemeine Ermächtigung durch Papst Paschalis II. stützen können, nicht jedoch auf dessen Unterstützung im konkreten Einzelfall. In den Urkunden Bischof Rudolfs (1136–1149) sei schließlich die in Mt 16,19 angesprochene petrinische Schlüsselgewalt an die Stelle des verstärkt seit dem Investiturstreit durch das Papsttum reklamierten und daher für die sich von Rom abgrenzenden Bischöfe unbrauchbaren Felsenwortes aus Mt 16,18 getreten. Die durch den Apostel Petrus allen Bischöfen erteilte Binde- und Lösegewalt sei dadurch in die vom Reformpapsttum weiterentwickelte hierarchische Ordnung der Kirchenverfassung integriert worden (352f).

Odilo Engels betrachtet die gerade genannten Aspekte gleichsam von ihrer Innenseite, indem er die Frage nach der Spiritualität des salischen Reichsbischofs stellt („Das Reich der Salier – Entwicklungslinien", Bd. 3, S. 479–541, bes. S. 514–541).

Ähnlich wie Beumann aufgrund seiner Analyse der Sicherungsformeln in Halberstädter und Kölner Bischofsurkunden schlägt E. nach einer vergleichenden Betrachtung der ostfränkisch-deutschen Prälatenviten des 10. bis 12. Jh.s mit einem Ausblick auf angelsächsische und westfränkische Bischofsviten derselben Zeit vor, in der späten Salierzeit einen grundlegenden Wandel des Bischofsbildes anzusiedeln (522–533). Hatte noch im 9. und 10. Jh. die Martinsvita des Sulpicius Severus als Leitbild für die monastisch geprägten Lebensbilder der kirchlichen Oberhirten gedient und hatten auch die Bischofsviten des 10. und 11. Jh.s an der *vita monastica* als innere Richtschnur der Reichsbischöfe festgehalten, so war seit dem späten 10. Jh. eine langsame Umprägung des Bischofsideals zu beobachten, die seit Mitte des 11. Jh.s deutlichere Ergebnisse zeigte. Das in der Sakramentenvermittlung wurzelnde Priestertum prägte seit Beginn des Saeculum allmählich auch die episkopale Spiritualität, und die bischöfliche Amtsherrschaft sollte im 12. Jh. erst auf dieser Grundlage gerechtfertigt werden können. Doch schon 1072 war die Schwelle dorthin überschritten, da nun der bischöfliche Heilserwerb für sich selbst hinter die äußeren Aufgaben des Bischofsamtes zurücktrat (518–521). Darunter versteht E. eine vorbehaltlosere Bejahung der bischöflichen *exteriora*, zumal der Bischof sich nicht länger allein als Reichsbischof begriff und vom König abzugrenzen begann. Vielmehr bildete sich mit einer wachsenden Anbindung an die Ortskirche und einem systematisierten Herrschaftsausbau im eigenen Bistum ein neues Selbstverständnis des Bischofs als Kirchenfürst und Territorialherr heraus. Wenn auch bisher keine besonders engen Beziehungen zum Papsttum bestanden hatten, die in Konkurrenz zur Bindung an die Königsgewalt hätten treten können, so war es seit den 1070er Jahren die Berufung auf die apostolische Autorität des Papsttums, mit der auch die bischöfliche Amtsautorität legitimiert werden konnte. Zugleich wurde damit einer stärkeren Hierarchisierung des Bischofsamtes der Weg bereitet. Die Kanonikerreform verhalf der bischöflichen Amtsherrschaft zu einer weiteren inneren Festigung und äußeren Verbreitung. Im 12. Jh. grenzten sich die Bischöfe dann tendenziell auch vom Papsttum ab. Mit der Formel *sub auctoritate beati Petri* wollten sie zum Ausdruck bringen, selbst in der Apostelnachfolge zu stehen (533f).

Franz Staab macht in seinem Beitrag „Die Mainzer Kirche. Konzeption und Verwirklichung in der Bonifatius- und Theonesttradition" (Bd. 2, S. 31–77) auf den Einfluß der *Regula Pastoralis* Papst Gregors des Großen auf den Wandel des Bischofsbilds in der späten Salierzeit aufmerksam, als sich mit dem Investiturstreit auch ein neues Kirchenverständnis herausbildete.

Der Mainzer Erzbischof Siegfried (1060–1084) habe ein ähnliches Reformverständnis wie Gregor VII. verfochten, interpretierten doch beide eine Stelle aus der „Hirtenregel" neu, wo mit Berufung auf Paulus vom Bischof pastorale Rücksicht im Einzelfall gefordert wird. Die bischöfliche Predigt befand sich für Marianus Scotus, der im Auftrag Siegfrieds eine „Chronik von Mainz" verfaßte, in einem Übergang von der Säuglings- zur Erwachsenenkost. Dieser Übergang hänge weniger vom geistlichen Fortschritt der einzelnen Gläubigen als vom allgemeinen Entwicklungsstand der Kirche ab, die keine *primitiva ecclesia* mehr sei (56f). Die These von der Suche der salierzeitlichen Prälaten nach einem neuen Selbstverständnis finde in den Lebensläufen der Mainzer Erzbischöfe eine Bestätigung. Für den von ihnen stetig propagierten Führungsanspruch in der Reichskirche hatten bereits im 10. Jh. päpstliche Palliums- und Legationsprivilegien eine deutlich geringere Rolle gespielt als in Köln, Trier oder Magdeburg, weil schon damals klar war, so S., „daß die Mainzer ihr Vikariat als kontinuierlich empfanden, während das Papsttum allenfalls zeitlich begrenzte Bestätigungen zugestand und dabei unglücklicherweise seit Heinrich III. durch das Königtum unterstützt wurde. Heinrich IV. fand dann keinen starken Mainzer Erzbischof mehr an seiner Seite" (47). Die Mainzer Oberhirten begründeten ihr Vikariat mit Berufung auf ihre Bonifatiusnachfolge, woraus sie einerseits Recht und Pflicht zur Führung der Reichskirche und andererseits ihre Berechtigung ableiteten, den König zu weihen und maßgeblich zu beraten. Der Mainzer Erzbischof sei bereits seit Bonifatius kein jeweils neu bestellter, sondern nach paulinischem Vorbild ein ständiger Vertreter des Papstes gewesen (40–44). Das Mainzer Krönungsrecht wurde seit der Amtszeit Siegfrieds auch in der Mainzer Profangeschichtsschreibung auf die Salbung Pippins durch Bonifatius zurückgeführt, nachdem die Erzbischöfe Aribo (1021–1031) und Liutbald (1051–1059) Einschränkungen ihres Krönungsrechts hatten hinnehmen müssen (45f). Der Mainzer Domscholaster Gozwin habe im Sinne des Bonifatiusprimates für den Erzbischof sowie Abt Bardo von St. Alban eine Albanslegende erstellt (55f), die der Vf. im Anhang seines Beitrags ediert (64–77).

Stephanie Coué faßt in ihrem Beitrag „Acht Bischofsviten aus der Salierzeit – neu interpretiert" die Ergebnisse ihrer Diss. zusammen (Bd. 3, S. 347–413).

Ähnlich wie Engels und Staab beleuchtet sie dabei den Einfluß äußerer Zeitumstände auf Bischofsviten. Während bisher die Quellen lediglich miteinander verglichen worden seien, um die Abhängigkeit eines Heiligkeitsideals vom Stand des Autors oder seinem Amt zu erweisen bzw. literarische Grundkonzeptionen herauszustellen, sei nun „zu erweisen, daß die Unterschiede zwischen den einzelnen Viten auf die jeweilige, ganz konkrete historische Situation zurückzuführen sind, in der eine Vita entstand" (348). Im Sinne der von ihr verwandten literaturwissenschaftlichen Methode befaßt sich C. mit der Frage, warum der Vf. seine Vita geschrieben und was er mit ihr bezweckt habe, und unterstellt, daß die verfolgte Absicht nur in den wenigstens Fällen offen ausgesprochen worden sei. Geistliche Gemeinschaften hätten sich im 11. Jh. unter anderem der Heiligenviten bedient, um ihre jeweiligen Interessen zu verteidigen, und durch Anspielungen auf die implizierte Situation hingewiesen. Um zu einem ähnlichen Verständnis zu kommen, werden von der Vf.in zunächst durch immanente Textanalyse der ganzen Vita Schwerpunkte, Schlüsselwörter und andere Besonderheiten ermittelt. Aus diesen wird dann auf die „implizierten Lehren" der Vita geschlossen, die die Vf.in mit der vom Vf. bewußt verfolgten, aber ungenannten Absicht gleichsetzt. Danach wird der Text auf Hinweise auf Autor, Zielpublikum, Trägergruppe und Auftraggeber befragt, und in einem zweiten Schritt werden Abfassungsdatum und historischer Kontext der Entstehung der Vita ermittelt. Bei der Analyse der sog. „kommunikativen Situation", das heißt der Begleitumstände bei Abfassung einer Vita, meint die Vf.in festzustellen, daß die Sorgen des Autors oder seiner Trägergruppe Form und Inhalt der jeweiligen Vita geprägt hätten. Die Viten des 11. und frühen 12. Jh.s seien entweder nach außen gerichtet gewesen, beispielsweise um den zuständigen Bischof zu einem bestimmten Verhalten aufzufordern, oder nach innen, „das heißt an die eigene Gemeinschaft, der bestimmte Wertvorstellungen vermittelt oder Argumente an die Hand gegeben werden sollten" (348–350). Dem Leser wird bei Anwendung der genannten Methode auf die Lebensbeschreibungen der Prälaten Burchard I. von Worms, Godehard von Hildesheim, Heribert und Anno II. von Köln, Bardo von Mainz und Altmann von Passau zumindest der Griff nach dem einschlägigen Lexikon oder einer gängigen Quellenkunde abgenommen.

Mit der Reichskirche in salischer Zeit beschäftigen sich die Studien über die Erzdiözesen Hamburg-Bremen, Köln und Mainz, acht Bistümer, die Pfalzstifte, die Reichsklöster und die Niederkirchen in den Kirchenprovinzen Köln und Trier. Ihnen zur Seite zu stellen sind Beiträge über die deutschen Päpste, sächsische Frauenklöster und -stifte sowie die religiösen Gemeinschaften in vier oberlothringischen Städten und das Kirchenrecht.

In einem lesenwerten, an der Ereignis- und kirchlichen Verfassungsgeschichte ausgerichteten Abriß über die „Erzbischöfe und Bischofskirche von Köln" zeichnet Rudolf Schieffer die Lebensläufe der sieben Oberhirten der Kölner Kirche in der Salierzeit nach, wobei danach gefragt wird, wie die Erzbischöfe die polititische Dimension ihres Amtes verstanden (1–29). Die Metropoliten erscheinen zwar stets königsnah, waren aber nicht immer bereit oder fähig, die Treue zum Reich über ihre territorialen Interessen zu stellen. In ihrem Sprengel agierten sie eigenständig in Konkurrenz zum rheinischen Adel, dem sie sich bereits in der Salierzeit durch die Verbindung von Klosterreform und Ausbau der Landesherrschaft entgegenzustellen wußten. Außerdem bauten sie die städtische Sakrallandschaft Kölns weiter aus.

Peter Johanek orientiert sich an der von Peter Moraw vor einigen Jahren erarbeiteten Unterscheidung zwischen königsnahen, königsoffenen und königsfernen Landschaften, um „Die Erzbischöfe von Hamburg-Bremen und ihre Kirche im Reich der Salierzeit" zu charakterisieren (79–112). Das nördliche Erzbistum sei in der Salierzeit als königsoffene oder sogar königsnahe Region an der Flanke der *antiqui regni hostes* in Sachsen anzusprechen (79, 83). Bereits als unter Erzbischof Ansgar (831–865) die Diözese aus der Amtsgewalt des Kölner Metropolitansprengels herausgelöst wurde, sei der Blick der Bremer Erzbischöfe nach Norden und Nordosten gelenkt worden, nach Skandinavien und auf die slavischen Gebiete an der südlichen Ostseeküste. Diese Orientierung traf dann im 11. Jh. auf die territorialpoltischen Ambitionen der Erzbischöfe, die gleichzeitig durch die Konkurrenz mit den Billungern geprägt waren. Obwohl beide an der Mission und der Verteidigung des Grenzraums interessiert waren und von daher auch ein partnerschaftliches Miteinander möglich gewesen wäre, verschärfte sich die Konkurrenz unter Erzbischof Adalbert (1043–1072) zum Konflikt (87–89). Das „Nordseeimperium" Knuts des Großen war durch enge verwandtschaftliche und politische Bindungen des Dänenkönigs zu den beiden ersten Saliern bestimmt gewesen und dürfte nach J. bei dem jugendlichen Adalbert einen tiefen Eindruck hinterlassen haben. Adalbert stand dem salischen König nahe und ver-

mochte sogar, zum Regenten für den unmündigen Heinrich IV. aufzusteigen, weil er aufgrund der nordischen Legation der Erzbischöfe von Hamburg-Bremen als der geborene Helfer für die skandinavischen Politik der deutschen Herrscher erscheinen mußte. Dies war die Grundlage für seinen Plan, ein nordisches Patriarchat zu errichten. Unter Adalberts Nachfolger Liemar (1072–1101) wurde dieser Idee allerdings der Boden entzogen, da sich seit dem Konzil von Bari 1098 die Errichtung einer dänischen Kirchenprovinz abzuzeichnen begann und 1103 mit der Erhebung Lunds zur Metropole des Nordens verwirklicht wurde. Damit und mit der Verengung der Politik der Erzbischöfe von Hamburg-Bremen auf rein territoriale Interessen war die Entwicklung des deutschen Nordens zur königsfernen Landschaft im späteren Mittelalter eingeleitet (106–112).

Gemäß Helmut Maurers Beitrag „Die Konstanzer Bischofskirche in salischer Zeit. Über Dauer und Wandel ihrer rechtlichen und gesellschaftlichen Grundlagen" (155–186) war Konstanz in den letzten drei Jahrzehnten des 11. Jh.s aus „einem Bistum des Reiches, dessen Oberhirten der personellen Umgebung der Herrscher entstammten und von diesen dazu herangezogen wurden, das Herzogtum Schwaben immer mehr in das Reich zu integrieren, [...] ein Bistum geworden, das vom Domkapitel, das vom Adel und das vor allem von den Trägern des Herzogstitels in Schwaben, ja von den Diözesanen insgesamt und nicht zuletzt von den Bürgern der Bischofsstadt mitgetragen und mitbestimmt wurde" (185). Im Investiturstreit trat insbesondere das Domkapitel als eine Institution hervor, die die künftige rechtliche Stellung der Konstanzer Bischofskirche prägen sollte. Erst in der Stauferzeit kam es zu einer erneuten Annäherung zwischen Königtum und Bistum, das nun unter veränderten Bedingungen für den Dienst am Reich herangezogen und erneut in das Reich integriert wurde (155, S. 185).

Ingrid Heidrich zeichnet für die „Bischöfe und Bischofskirche von Speyer" (187–224) anhand der Urkunden der Speyerer Bischöfe und der salischen Herrscherdiplome die besitzgeschichtliche, politische und frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklung des Bischofssitzes Speyer nach. Einen Höhepunkt erreichte die Güterausstattung der Bischofskirche unter Heinrich IV. Nach der Schwertleite des jungen Königs sowie den Schlachten an Unstrut und Elster erhielt Speyer umfangreichen Streubesitz in Hessen und Sachsen. Grund waren königliche Votivschenkungen und der Wunsch, die Bischofskirche an der Verteidigung des Reiches zu beteiligen. Dies lag nahe, da die Speyerer Bischöfe seit der späten Ottonenzeit der Hofkapelle entstammten und daher als königsnah gelten konnten. Zumeist handelte es sich um ehemalige Mönche, während unter der selbständigen Regierung Heinrichs IV. kein Speyerer Bischof dem Mönchtum entstammte (190–192, S. 212–215). Der König suchte Speyer vor allem vor und nach seinen Italienzügen auf. Seit 1049/1056 trat es hinter dem nunmehr bevorzugten Goslar zurück, um ab 1076 erneut an Bedeutung für das königliche Itinerar zu gewinnen (219–223). Ausführlich widmet sich die Vf.in auch dem Verhältnis der Speyerer Bischöfe und der Salier zu den ortsansässigen Juden (196–198, S. 205f), zum Domkapitel (206–208), der Domschule (202f), der wirtschaftlichen Lage der Bischofsstadt (216–218) und dem Dombau (198–200). Das starke Familien- und Dynastiebewußtsein der Salier und eine im Laufe des 11. Jh.s stetig zunehmende Fürsorge für das Totengedenken hatten zu dem im mittelalterlichen Reich „einzigartigen Phänomen" der gemeinsamen Grablege eines Königsgeschlechts geführt (200f, S. 218f).

Egon Boshof geht es beim Vergleich der „Bischöfe und Bischofskirchen von Passau und Regensburg" (113–154) darum, „dem Bilde von der Reichskirche, ihrem Funktionszusammenhang und ihrer individuellen Vielfalt, schärfere Konturen zu geben" (113). Als strukturelle Unterschiede zeigt er auf, daß Regensburg gegenüber Passau als ein geschlossenes Bistum mit einer *sedes episcopalis* erscheint, die gleichzeitig Vorort des Stammes und *civitas regia* war. Passau sei hingegen flächenmäßig weit ausgedehnt, von kirchlichen Stützpunkten nur schwach besetzt und daher schwach organisiert gewesen. Der Bischofssitz lag zudem an einem periphären Punkt des Bistums. Trotzdem erwiesen sich beide Bistümer als besonders loyal gegenüber dem König, da die kirchliche Reformbewegung weder in ihrer monastischen noch in ihrer kanonikalen Ausprägung größere Resonanz unter den Gläubigen gefunden hatte. Der Typus von Reichsbischof, den Hartwig von Regensburg (1105–1126) und Ulrich von Passau (1092–1121) im ausgehenden Investiturstreit darstellten, ähnelte dem durch Otto von Bamberg (1102–1139) repräsentierten Ideal. Alle drei erscheinen als konservative und zugleich fortschrittliche Stützen der Reichsgewalt, die gleichzeitig ihre eigenen kirchen- und territorialpolitischen Interessen zu verfolgen wußten (153f).

Ähnlich wie Egon Boshof für Passau und Regensburg ist es Alfred Wendehorst daran gelegen, strukturelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede der „Bischöfe und Bischofskirchen von Würzburg, Eichstätt und Bamberg" (225–249) im Rahmen der Reichskirche aufzuzeigen. Die von den Salierherrschern betriebene Ernennungspraxis für Bischöfe ließ nach W. „einen weiträumigen Austausch der Kräfte zu, bewirkte die Bildung einer geistigen Elite, wirkte der Auflösung des Reichsgefüges entgegen und begünstigte darüber hinaus transpersonale Vorstellungen vom Reich. Man wird den Begriff ‚reichskirchliche Praxis' dem des ‚Reichskirchensystems' vorziehen, obwohl man die Frage, ob die Ernennungspolitik der salischen Herrscher eine systematische war, nach ihrer Intention eher wird bejahen wollen. Aber der Investiturstreit, verbunden mit einem Erstarken lokaler Gewalten und Einflüsse, verhinderte schließlich, daß aus der Praxis ein regelrechtes System wurde. Der Kontrast zur Praxis der salischen Herrscher bildet nicht die der Staufer, sondern die Zeit danach, als die Bischöfe gleich den weltlichen Fürsten eigene territoriale Interessen zu verwirklichen begonnen hatten und sich damit die Unterschiede zwischen geistlichen und weltlichen Reichsfürsten mehr und mehr verwischten" (238). Zur reichskirchlichen Praxis in Franken stellt W. heraus, daß der König fast alle Bischöfe Würzburgs, Eichstätts und Bambergs erhob, zumal es in Franken während der Salierzeit keine landschaftsbeherrschenden Adelkreise gab, daß die Domkapitel für die meisten Salierherrscher gebetet hätten, wenn auch kein fränkisches Königskanonikat belegt sei, daß den drei fränkischen Domkapiteln zahlreiche Bischofskandidaten der Salierzeit entstammten und daß damit insgesamt eine integrierende Rolle Frankens für die Herrschaft des Reichsepiskopates im 11. und frühen 12. Jh. deutlich werde (232–237). Zudem pflegten die Salierherrscher sich vor allem an Festtagen gerne in den fränkischen Bischofsstädten aufzuhalten, wobei Bamberg besonders beliebt war (239–242). Ein weiteres wichtiges Element reichskirchlicher Praxis waren die Reisen der Reichsbischöfe zum jeweiligen Aufenthaltsort des Königs, um Urkunden zu erwirken und persönliche Kontakte zu pflegen, deren Stellenwert höher als die Häufigkeit der Königsaufenthalte an einem Bischofssitz einzuschätzen sei. Während die Grundausstattung der Bistümer Würzburg und Bamberg mit Gütern gut war, trat Eichstätt als adlige Gründung dahinter stark zurück. Dies habe zu einem unterschiedlichen bischöflichen Selbst- und Herrschaftsverständnis an den drei Bischofssitzen geführt (245f). Da W. zufolge die bischöflichen Servitialleistungen an den König in ihrer Höhe nicht bemessen, nicht an das königliche Itinerar gebunden und obligatorisch waren, könnte die Beanspruchung der fränkischen Bischöfe sogar größer gewesen sein als die ihrer Amtsbrüder, obgleich nur wenige Hof- und Reichstage in Franken nachweisbar sind. Die Oberhirten Eichstätts, Bambergs und Würzburgs seien vergleichsweise häufig von ihren Sprengeln abwesend gewesen, ohne einen vollwertigen Vertreter mit Weihegewalt zu hinterlassen, um beispielsweise mit dem König nach Italien zu ziehen (246–249).

Michael Horn befaßt sich insbesondere mit besitz- und militärgeschichtlichen Aspekten „Zur Geschichte der Bischöfe und Bischofskirche von Augsburg" (251–266). Seit Otto II. hatte die Besetzung des Augsburger Bischofsstuhles zunehmend unter regionalen Einflüssen gestanden, wenngleich bevorzugt Mitglieder der Hofkapelle und Angehörige des Hofes berufen worden sind. Die heftigen Kämpfe um Augsburg während des Investiturstreits waren H.s Ansicht nach wohl nicht nur durch den Gegensatz zwischen König und süddeutscher Fürstenopposition, sondern auch durch den Gegensatz zwischen Augsburger Kirche und den Welfen bestimmt, deren Güterkomplex im Augs- und Ammergau der territorialen Ausdehnung des Hochstiftsgutes entgegenstand (252–259). Die Spannungen zwischen Bischof und Domkapitel der Jahre 1096 bis 1122 führt H. auf Güterentfremdungen und Übergriffe der bischöflichen Vögte auf den Besitz der Domherren zurück (261–264).

Franz-Reiner Erkens stellt mit Hilfe einer verfassungsgeschichtlichen Untersuchung für „Die Bistumsorganisation in den Diözesen Trier und Köln – ein Vergleich" (267–302) fest, daß die Wurzeln für die Entwicklung der Archidiakonate und Landdekanate in der Trierer Kirchenprovinz in der Karolingerzeit zu suchen seien, während ihre Ursprünge im Erzbistum Köln erst in der Mitte des 11. Jh.s lägen. Waren in Trier die Archidiakonate und eventuell auch die Landdekanate erzbischöfliche Schöpfungen und kann man hier in den Landdechanten einfache Landpfarrer sehen, so gingen in Köln beide kirchlichen Institutionen von Anfang an eine feste Verbindung mit anderen kirchlichen Organisationsformen wie den Stiften ein. Als Vorsteher standen ihnen die *archidiaconi nati* bzw. die *decani nati* voran. Hatte der Kölner Erzbischof auch möglicherweise an der Entstehung der Landkapitel mitgewirkt, so bestand doch keinerlei erzbischöflicher Einfluß auf die Bildung der Archidiakonate, und beide Institutionen entzogen sich frühzeitig der Kontrolle ihes kirchlichen Oberhirten (296–302). E. sieht im Kölner Priorenkolleg weniger wie die bisherige Forschung ein parallel zum weltlichen Lehnshof geschaffenes Herrschaftsinstrument Annos II., um den rheinischen Adel zu kontrollieren, als einen institutionellen Ersatz für das Domkapitel, das in dieser Zeit die ihm eigentlich zukommenden, diözesanorganisatorischen Aufgaben nicht habe erfüllen können. Die Archidiakone und Stiftspröpste wurden ja nicht eis ipsis zu Domherren bestellt und hätten daher das Priorenkolleg als ihr Interessengremium entwickelt (298). Überdies möchte E. die Verbindung territorialpolitischer Intentionen mit der Klosterpolitik der Kölner Erzbischöfe nicht schon bei Anno II. (1056–1075), sondern erst bei seinen Nachfolgern, Hermann III. (1089–1099) und Friedrich I. (1100–1131), ansetzen, da Anno vor allem spirituell-reformerische Interessen verfolgt habe (294–296).

Anhand von äußerst abstrakten Prinzipien und schwer nachvollziehbaren Überlegungen kommt Peter Moraw zu Schlußfolgerungen über „Die Pfalzstifte der Salier" (355–372). Außerdem machen die spärlichen Quellen- und Literaturangaben es dem Leser nicht leichter, die aufgestellten Thesen oder die Richtigkeit der einleitend vorangestellten Definitionen des Vf.s nachzuprüfen. Immerhin bleibt ihm die Gewißheit, daß die Pfalzstifte „eine von zahlreichen Spielarten des Phänomens ‚Stiftskirche'" sind, das M. – weit plausibler als in diesem Fall – vor einigen Jahren kategorisiert hat (vgl. S. 355 mit Anm. 1). „Die Pfalzstifte", so der Vf., „waren kaiserliche Eigenkirchen, deren Besonderes jedoch nicht vor der Stauferzeit kirchenrechtlich als ‚capella specialis' oder dergleichen definiert werden mußte und konnte" (371). Da leuchtet die durch M. erstellte Rangfolge der Pfalzstifte in Goslar, Aachen, Maastricht und Kaiserswerth im Rahmen ihrer Regionen schon eher ein, da der Vf. so unterschiedliche Kriterien wie Häufigkeit, Dauer und Zweck der Herrscheraufenthalte bzw. Gründungszeitpunkt, Blütezeit und Fähigkeit des je-

weiligen Stifts, als Rekrutierungsreservoir für die königliche Personalpolitik in der Reichskirche zu dienen, zugrundelegt. Überdies werden auch archäologische, prosopographische, besitz-, verfassungs- und sogar ereignisgeschichtliche Merkmale herangezogen, um die Bedeutung der Pfalzstifte besser einschätzen zu können (361–371).

Die hauptsächlich auf Urkunden gestützte Untersuchung „Zu den Anfängen von Pfalz und Stiften in Goslar" von Joachim Dahlhaus (373–428) verbindet gekonnt die reichs- mit der lokalgeschichtlichen Perspektive. Aus statistischen Analysen zum Stellenwert Goslars im Rahmen der Reise- und Beurkundungstätigkeit der salischen Herrscher ergibt sich für D., „daß Goslar eine Reihe der Funktionen, die es unter den Saliern erfüllte, schon unter den letzten Liudolfingern übernommen hatte. Die Salier intensivierten aber ihre Beziehungen zu Goslar, und von 1049 bis 1073 war es ohne Frage der beliebteste Aufenthaltsort der Herrscher" (386). Die in Goslar ausgestellten Königs- und Kaiserurkunden ließen zusammen mit den übrigen für Goslar belegten Regierungsakten erkennen, daß die Pfalz unter Heinrich II. mehr als ein regionaler Vorort und in frühsalischer Zeit ein Zentrum des Reiches gewesen sei (387). Dazu hatten der mit dem Erzabbau am Rammelsberg verbundene wirtschaftliche Aufschwung der ostsächsischen Stadt seit der Ottonenzeit und die Beliebheit der umliegenden Wälder als königliches Jagdrevier das Ihre beigetragen (389–391). Fragt man nach dem Standort der königlichen Pfalz im salierzeitlichen Goslar, so vermag D. mit Hilfe einer sorgfältigen Analyse der vorhandenen schriftlichen und archäologischen Quellen im Gegensatz zur neueren Forschung die seit dem 19. Jh. geäußerte Vermutung zu erhärten, daß Heinrich III. die Pfalz auf dem Liebfrauenberg südlich der Goslaer Altstadt gegründet habe. Eindeutig belegt sei die Pfalz freilich erst durch eine Urkunde Heinrichs V. von 1120 (391–399, 403), wenngleich die Historiographie es nach wie vor als möglich zulasse, „daß jener Palas, dessen Reste als älteste Teile im Kaiserhaus stehen, nicht auf Heinrich III., sondern schon auf Heinrich II. zurückging" (400).

Thomas Vogtherr beleuchtet in seinem Beitrag „Die Reichsklöster Corvey, Fulda und Hersfeld" die strukturellen Gemeinsamkeiten und Unterschiede der drei Abteien in der Salierzeit (429–464). Der Vf. versteht unter ihrer äußeren Entwicklung die Kehrseite der für den Historiker kaum erfaßbaren Spiritualität der Konvente (461). Waren die drei Klöster unter Heinrich II. noch gemeinsam ein beliebtes Objekt königlicher Reformpolitik, so scheinen die Reformen unter Konrad II. weitgehend akzeptiert worden zu sein. Allerdings zeichnet sich die Sonderentwicklung Corveys bereits zu dieser Zeit ab. Heinrich III., dessen Regierung als ein Höhepunkt reichskirchlicher Entwicklung und verfassungsgeschichtliche Wende im Hochmittelalter anzusprechen sei, habe in die kirchlichen Angelegenheiten der drei Klöster vor allem aus geistlichen Beweggründen eingegriffen und so eine fruchtbare Periode in der inneren Entwicklung der drei Reichsabteien angeregt. Die Vormundschaftsregierung für Heinrich IV. wirkte sich dann durch die massenhafte Vergabe von Reichskirchengut an Dritte besonders einschneidend auf die Klostergeschichte Corveys aus, während Fulda und Hersfeld äußerlich weitgehend unberührt blieben. Dafür hätten sie insbesondere unter den Auswirkungen des bischöflichen Landes- und Herrschaftsausbaus in der Diözese Osnabrück zu leiden gehabt. Seit 1073 wurden alle drei Abteien in die Kämpfe Heinrichs IV. und Heinrichs V. hineingezogen und hätten dadurch die letzten Reste ihres gorzisch geprägten Zusammenhalts verloren (462–464). Im Investiturstreit erwies sich Corvey als Stützpunkt der Gregorianer in Sachsen, Hersfeld blieb kaisertreu und Fulda verstand es, einer eindeutigen Parteinahme auszuweichen. Es kam unter den drei Abteien angesichts ihrer verschiedenartigen Einstellungen zu Auseinandersetzungen, die sogar mit offener Gewalt ausgetragen wurden. Mit der Salierzeit endet auch die politische Bedeutung der Abteien für das Reich. „Der Übergang ihrer Vorsteher in den lehnrechtlich definierten Kreis der Reichsfürsten, ein Prozeß, der im Laufe des 11. Jh.s beginnt und zu Ende des 12. Jahrhunderts im wesentlichen abgeschlossen sein wird, stellt die Klöster in mancher Hinsicht faktisch den weltlichen Großen gleich" (429f).

Der Beitrag „Libertas und Reichsabtei. Zur Klosterpolitik der salischen Herrscher" von Hubertus Seibert (503–569) untersucht das Schicksal der salierzeitlichen Reichsklöster aus der Perspektive des Herrschers. Der Abhandlung S.s liegt seine Diss. „Untersuchungen zur Abtsnachfolge in den Herzogtümern Lothringen und Schwaben in der Salierzeit (1024–1125)" zugrunde. Die *libertas* der Reichsabteien war S. zufolge als Instrument königlicher, adliger und bischöflicher Klosterpolitik in der Salierzeit erheblichen Wandlungen unterworfen. Da die Reichsklöster eine immer geringere Rolle für die salische Herrschaftspraxis spielten, nahm der König weniger als in der Ottonenzeit seine Pflicht zur Förderung der rechtlichen, politischen und wirtschaftlichen Unversehrtheit der Abteien wahr, um sie statt dessen seinen eigenen Interessen und Zielen unterzuordnen. Adel und Bischöfe tradierten daher nicht nur immer seltener Klöster an den König, sondern machten sie auch zum Ausgangspunkt eigener Herrschaftsbildungen (567). Während die mit asketisch-religiösen Zielen motivierte Klosterpolitik Heinrichs II. als Teil der Zentralisierung der Herrschaftsgewalt im Reich anzusehen sei (507–516, 567f), unternahm es Konrad II., die Reichsrechte auf Kosten einer eigenständigen Klosterpolitik zu stärken, da es ihm eher um eine Herrschaft über die Reichskirche als mit der Reichskirche ging (516–524, 568). Heinrich III. erkannte dann in den Reichsklöstern und ihrer *libertas* geeignete Stützen der *stabilitas regni*. Er rezipierte cluniazensisches Gedankengut und näherte sich dabei der Forderung nach einer *libertas ecclesiae* an (524–535, 568). Heinrich IV. wendete sich hingegen radikal von der Klosterpolitik seines Vaters ab und machte die Reichsklöster zum Objekt und herrschaftlichen Instrument königlicher Politik. Immer wieder griff er in die Freiheit der Klöster ein, um sie an die Großen im Reich zu übertragen, sollten doch ihre Loyalität und Neutralität den Erfolg der königlichen Revindikationspolitik und des königlichen Burgenbaus in Sachsen garantieren. Seit den 1090er Jahren versuchte Heinrich IV. zudem, den Adel als Inhaber von Klostervogteien zu kontrollieren und die Klöster zur verstärkten Pflege der Totenmemoria zu ermuntern (535–538, 568f). Der letzte Salier bedurfte der *libertas* für seine Klosterpolitik nicht mehr, die statt dessen zum erfolgreich gehandhabten Instrument päpstlicher Klosterpolitik wurde. Insgesamt folgte die Klosterpolitik Heinrichs V. eher den Bahnen Heinrichs II. und Heinrichs III. Der Herrscher versuchte dabei, zugleich die adligen Vögte der Reformklöster rechtlich zu erfassen (559–567, 569).

Gustl Frech referiert unter dem Titel „Die deutschen Päpste – Kontinuität und Wandel" anhand der vorhandenen Literatur den Forschungsstand (303–332). Zur Illustration der päpstlichen Beurkundungstätigkeit ist eine Karte der „Empfänger von Privilegien und Mandaten der deutschen Päpste (1046–1058)" beigegeben, die das Reich und das *patrimonium sancti Petri* als Schwerpunkte päpstlicher Privilegierungspraxis deutlich werden läßt (325).

Michel Parisse wendet sich in dem Beitrag „Die Frauenstifte und Frauenklöster in Sachsen vom 10. bis zur Mitte des 12. Jh.s" einem zentralen Aspekt Sachsens als historischer Landschaft zu (465–501). In einem chronologischen Längsschnitt kennzeichnet P. die Frauenstifte und -klöster in Sachsen als Erbe der Karolinger und Ottonen (466–474), schildert die Situation der Frauenkonvente in der ersten Hälfte des 11. Jh.s (474–484) und beschäftigt sich mit den Frauenkonventen in der Salier- und frühen Stauferzeit (484–493). Abschließend stellt der Vf. die wichtigsten Merkmale der Frauenkonvente Sachsens um die Mitte des 12. Jh.s zusammen (493–501).

Mit einer etwas anders gearteten historischen Landschaft befaßt sich Alfred Haverkamp unter dem Titel „Die Städte Trier, Metz, Toul und Verdun. Religiöse Gemeinschaften im Zentralitätsgefüge einer Städtelandschaft zur Zeit der Salier" (Bd. 3, 165–190). Dem Beitrag sind zwei Karten beigefügt, die die Entwicklung Oberlothringens zu einer in unverwechselbarer Weise durch kirchliche Institutionen geprägten Region spiegeln (180f). Der Beitrag skizziert Ansatz und erste Ergebnisse eines Teilprojektes aus dem Trierer Sonderforschungsbereich 235. Nach H. entstanden aus den *civitates* Trier, Metz, Toul und Verdun, die durch Römerstraßen miteinander verbunden waren, im 11. und frühen 12. Jh. zentrale Orte, die ihr Umland durch ihren Bedeutungsüberschuß in wesentlichen Bezügen prägten und untereinander in einem typischen Funktionszusammenhang standen (171). Zur Verifizierung dieser These untersucht der Vf. zunächst die Topographie und Ausstattung der vier Kathedralstädte mit Klöstern und Stiften, um ihre Funktion als „Berg der Götter" zu umschreiben, und kommt zu dem Ergebnis, daß alle vier Städte aufgrund ihrer römischen Ursprünge bereits im 10. Jh. nicht mehr als unbedeutende *vici* zu gelten hatten. Um die Jahrtausendwende hatten dann auch die in der urbanen Grundausstattung zunächst benachteiligten *civitates* Verdun und Toul ihren verminderten Entwicklungsstand aufgeholt. Doch noch am Ende der Salierzeit wurden sie durch Trier und Metz dominiert, wo neun bzw. zehn Klöster und Stifte gegenüber sieben geistlichen Institutionen in Verdun und fünf in Toul nachweisbar sind (171–179). In einem zweiten Schritt kennzeichnet der Vf. die Beziehungen der städtischen oder stadtnahen Klöster und Stifte zum Umland, wobei mit der Bestandsdichte von geistlichen Einrichtungen im Umland und in der gesamten Trierer Diözese verglichen wird. Dabei hebt H. die Ausstrahlung der auf dem Land gelegenen, monastischen Zentren auf ihre oberlothringischen Priorate hervor, die den Einfluß der vier *civitates* überlagern konnte (171, 179–189). Die Städtelandschaft, die sich innerhalb der Erzdiözese Trier vom 10. bis 12. Jh. aus den bestehenden *civitates* antiken Ursprungs entwickelt hatte, soll sich vom übrigen linksrheinischen *regnum teutonicum* deutlich unterschieden haben (189f).

Wilfried Hartmann beschäftigt sich mit „Autoritäten im Kirchenrecht und Autorität des Kirchenrechts in der Salierzeit" (Bd. 3, 425–446).

Während für die am Kaiser orientierten oder durch die Kaiserlichen in Anspruch genommenen Kirchenrechtssammlungen die Tendenz auszumachen sei, in bis dahin üblicher Manier in den Bischöfen statt im Papst die entscheidende Instanz in der Kirche zu sehen, was mit einer historischen Anordnung oder einer fehlenden Hierarchisierung der zitierten kanonischen Quellen einherging, hätten die päpstlich ausgerichteten Sammlungen, Traktake und Briefe von Kirchenrechtlern den Primat des Papstes in Kirche und Kirchenrecht betont und häufig eine entsprechende Rangordnung der herangezogenen Quellen von Aussagen des Evangeliums und der Päpste, die weit oben rangiert hätten, über die Kanones von Universalkonzilien und Provinzialsynoden, die diesen oft folgten, über Aussagen von Kirchenvätern und Patriarchen bis hin zu denen oft unter anderem Namen zitierter weltlicher Großer erstellt. Um die Autorität des Kirchenrechts zu festigen, beseitigten die Kanonisten bestehende Widersprüche zwischen überlieferten Rechtssätzen durch die Beachtung ihrer Entstehungsumstände und Authentizität sowie durch die Unterscheidung zwischen unveränderlichem und dispensatorischem Recht. Dabei habe sich allmählich eine eigen-

ständige Autorität der Kanonisten herausgebildet, die durch die im ausgehenden 12. Jahrhundert in Norditalien neu entstehenden Rechtsschulen noch bekräftigt worden sei.

Berlin Marie-Luise Meckmann (geb. Laudage)

Hartmann, Wilfried: **Der Investitur-Streit**. – München: Oldenbourg 1993. 152 S. (Enzyklopädie deutscher Geschichte 21), geb. DM 64,00 kart. DM 28,00

Laudage, Johannes: **Gregorianische Reform und Investiturstreit.** Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1993 (Erträge der Forschung 282), V, 195 S., kart. DM 32,00

Die Bände der rasch wachsenden Reihe des Oldenbourg Verlags zu wichtigen Aspekten der deutschen Geschichte zeichnet besonders der kluge dreiteilige Aufbau aus. Einem knappen Ereignisabriß folgt ein erläuternder Teil zum gegenwärtigen Forschungsstand, der jeweils auf das abschließende umfangreiche und durchnumerierte Quellen- und Literaturverzeichnis bezogen ist. Auch Wilfried Hartmanns Band zum „Investiturstreit" profitiert zum Nutzen der Leser von diesem Aufbau. So kann der erste Teil (1–64) als ‚Brevier' für Examenskandidaten dienen; der Forschungsüberblick bietet einen Leitfaden durch die wissenschaftliche Literatur und zum Editionsstand der einschlägigen Quellenwerke (65–116). Auch der mit der Materie vertraute Leser wird dabei auf Neuigkeiten stoßen. Ein rundum nützliches und gut formuliertes Buch also, das seinem Zweck, den gegenwärtigen Stand unserer Kenntnis zusammenzufassen, vollauf gerecht wird. – Bedenken könnte man allenfalls wegen des vermutlich vom Verlag vorgegebenen Titels anmelden, bietet H. doch einen Abriß der politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen von Heinrich III. (1039–1056) bis zum Ende der Salierzeit, während von einem „Investiturstreit" allenfalls zwischen 1076 und 1122 die Rede sein kann, wobei längst nicht in allen Phasen dieser dramatischen Zeit das Problem der königlichen Bestellung der Reichsprälaten die Ereignisse dominierte oder bei den Publizisten im Zentrum des Interesses stand. H. ist dies freilich wohl bewußt (5) und er gewichtet die Bedeutung der Frage in angemessener Weise. Unkommentiert kann man die eingefahrene Epochenbezeichnung in der Tat kaum noch verwenden, zumal sie – gerade bei Anfängern – im Lichte der neueren Forschung unzutreffende Vorstellungen weckt.

In einer Neuauflage des Bandes wären einzelne Ungenauigkeiten zu tilgen: Die Bannbulle gegen Michael Kerullarios wurde am 16. Juli (!) 1054 in Byzanz von den päpstlichen Unterhändlern niedergelegt (13). Die Verhandlungen im lothringischen (nicht: burgundischen) Mouzon 1119 stellten keine „persönliche Begegnung" zwischen Kaiser und Papst dar, sondern wurden nach dem Bericht des Straßburger Scholasters Hesso trotz geringer räumlicher Distanz von Legaten geführt (42).

Wie der Titel erkennen läßt, konzentriert sich Johannes Laudage in seinem Buch spezieller auf die kirchengeschichtliche Entwicklung des 11. und frühen 12. Jh.s. Leider bietet sein programmatisch vorangestelltes „Investiturstreit"-Kap. alles andere als einen nüchternen Forschungsbericht, sondern etwa in der Frage des ersten Investiturverbots eine einseitige Polemik gegen die weithin akzeptierten Ergebnisse der Untersuchung von Rudolf Schieffer. Das päpstliche Vorgehen gegen die königliche Investitur gehört jedenfalls in die mit Gregor VII. beginnende spätere Phase der Kirchenreform, und L. hätte besser daran getan, zunächst die „Entwicklungen im Bereich des Ordenswesen" (bei L.: Kap. 4), dann den „Kampf gegen die Mißstände im Klerus" (Kap. 2) und die „Entfaltung des römischen Primats" (Kap.3) zu behandeln, die in jeweils unterschiedlicher Weise Voraussetzungen des sog. „Investiturstreits" gewesen sind. Besonders das Thema „Simonie" kann nicht – wie es hier geschieht – losgelöst von der Investiturfrage behandelt werden.

Erhebliche Zweifel an seinem methodischen Vorgehen weckt L. dadurch, daß er ermüdend oft mit Floskeln wie „Es liegt auf der Hand", „Man sieht" usw. (keineswegs immer vorhandene) Evidenz seiner Auffassungen suggeriert und mit Formulierungen wie: „Es verwundert nicht", „Wie nicht anders zu erwarten", „es kam, wie es kommen mußte" unhistorisch, deutlich ex eventu urteilend, Kontinuitäten und Notwendigkeiten des historischen Verlaufs unterstellt, die so einfach nicht gegeben sind. Besonders eklatant zeigt sich das vorgefaßte Bewerten der Quellen im Fall des ersten wörtlich im päpstlichen Register überlieferten Investiturverbots Gregors VII. von der römischen Herbstsynode des Jahres 1078, an dem L. „Schönheitsfehler" (!) und „Mängel" (44) wahrnimmt, weil es noch zurückhaltend bezogen auf die investierenden Laien formuliert ist und nicht die Radikalität erkennen läßt, die L. an der Kurie in dieser Frage spätestens seit 1059 vermutet. Auch Anfängern wird bei der Lektüre des Kap.s schließlich aufgehen, daß es sich bei dem Gebotenen nicht um „Erträge der Forschung", sondern um einen Diskussionsbeitrag handelt, dessen Stichhaltigkeit im einzelnen zu überprüfen ist.

Wer mit dieser Erkenntnis das Buch zunächst beiseite legt, dem entgehen die späteren Kap., in denen L. den Leser dann meist sachgemäß und kennntnisreich informiert, sowie seine recht treffenden Schlußbemerkungen von fünf S. (131–135), die zeigen, daß sich seine Ansichten offenbar während der Niederschrift des Buches modifiziert haben.

Als Einzelheit sei noch auf Horst Fuhrmanns Neudeutung (in: Mare Balticum, Festschrift für E. Hoffmann, 1992, 93–99) der bei Adam von Bremen tradierten Mahnung Erzbischof Adalberts († 1072) hingewiesen, seine Kleriker sollten *si non caste, tamen caute* leben, die sich nun gänzlich anders liest, als noch bei Laudage (9).

Zur raschen, objektiven Orientierung über den gegenwärtigen Wissenstand zur Salierzeit ist Hartmanns Buch jedenfalls (auch für die kirchengeschichtliche Entwicklung) vorzuziehen.

Erlangen Stefan Beulertz

Scholz, Sebastian: **Transmigration und Translation.** Studien zum Bistumswechsel der Bischöfe von der Spätantike bis zum Hohen Mittelalter. – Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1992. 285 S. (Kölner Historische Abhandlungen 37), kart. DM 88,00

Versetzungen von Bischöfen von einer Diözese in eine andere sind in der heutigen Kirche kein Problem. Es genügt ein Blick auf die erste Seite des „Osservatore Romano" (Rubrik „Provista di Chiese"), um sich davon zu überzeugen, wie häufig Rom in manchen Ländern, wie Italien, einen Bischofswechsel verordnet. CIC/1983 c. 416 und 418 regeln darum auch nicht die Translatio eines Bischofs, sondern nur deren Folgen, ein Zeichen, wie selbstverständlich der Wechsel geworden ist. Im Corpus Iuris Canonici, das bis 1917 in der lateinischen Kirche gültig war, ist dagegen noch der Widerhall der jahrhundertelangen, z. T. erbitterten Auseinandersetzung zu vernehmen, die über die Frage entbrannte, ob, und wenn ja, warum und unter welchen Bedingungen ein Bischof von einem Sprengel in einen anderen überwechseln kann.[1] Die beste Untersuchung dazu war bisher die von *Leo Ober*, beschränkte sich allerdings auf das christliche Altertum.[2] Scholz, Schüler von Odilo Engels, greift in seiner Kölner phil. Diss. die Frage nach Möglichkeit und Grenzen des Bischofswechsels als Historiker neu auf. Dabei erweitert er das Untersuchungsfeld von der Alten Kirchengeschichte auf das lateinische Frühmittelalter; die Entwicklung in der Ostkirche ist ausgespart. Die Arbeit berührt gerade noch die Zeit Innocenz' III., ohne ihr aber viel Raum zu widmen.

Der Vf. unterscheidet zwischen Transmigration und Translation. Einen Bischofswechsel ohne Zustimmung einer Synode oder des Papstes nennt er Transmigration; während Translation ein solcher mit entsprechender Erlaubnis ist. Ob mit oder ohne Genehmigung: der Bischofswechsel ist offensichtlich erst im 4. Jh. in der Reichskirche zu einem häufigen und dringlichen Problem geworden. Zwar muß man annehmen, daß es auch schon vorher zu Bistumswechseln kam. Aber für die Zeit vor dem 4. Jh. gibt es mit Ausnahme der von Eusebius, Hist. eccl. 6,11 berichteten Translation keine Quellen dazu. Im 4. Jh. waren es vor allem die arianischen Streitigkeiten, die zu Bischofswechseln führten; später – um 400 – in der afrikanischen Kirche der Zwist mit den Donatisten, worüber uns die von J. Divjak entdeckten Augustinusbriefe neue Aufschlüsse geben (CSEL 88).

Allgemein herrschte in der Alten Kirche die Ansicht, daß ein Bischof nicht in eine andere Gemeinde überwechseln kann und darf. Die Verbote eines Bischofswechsels sind älter, zahlreicher und eindringlicher als die gegenteiligen Quellenzeugnisse. Nur zögernd und mit mancherlei Einschränkungen setzten sich Regeln für eine geordnete Translation durch. Am Ende dieser viele Jh.e währenden Entwicklung steht das eingangs erwähnte freie Translationsrecht durch den Heiligen Stuhl.

Die wichtigsten, auch später immer wieder zitierten Rechtstexte zur Frage des Bischofswechsels sind folgende: 1) Can. 15 des Konzils von Nicäa, der allerdings nur Transmigrationen betrifft und verbietet; 2) Die Canones 16, 17, 18 und 21 einer Synode von Antiochien.[3] Der Vf. datiert diese Synode auf 330, andere, wie z. B. *R. Lorenz*, Das vierte Jh. (Osten), Göttingen 1992, C 153, auf 341. Can 21 dieser Synode verbietet nicht nur Transmigrationen, sondern schützt auch den Bischof gegen eine aufgezwungene Translation. Can. 16–18 sehen bei Sonderfällen die Möglichkeit einer Translation vor, jedoch nur nach Beschluß einer Synode. 3) Can. 1 und 2 der Synode von Serdica (Sardica) von 343, die Transmigrationen in ihren verschiedenen Formen

[1] Decr. II C. VII q. 1 c. 34–39: ed. *Ae. Friedberg*, Corpus Iuris Canonici, Bd. I, Leipzig 1879, 579ff. Vgl. Dictum post C. XXI. q. 2 c. 3: ebd. 855.

[2] *L. Ober*, Translation der Bischöfe im Altertum: AkKR 88, 1908, 209–229; 441–445; 625–648; 89, 1909, 1–33.

[3] Ed. *P.-P. Joannou*, Discipline générale antique (IIe–IXe s.), t. I,2, Grottaferrata 1962, 117f. 121.

verbieten.[4] Neu gegenüber Nicäa und Antiochien ist, daß sie deshalb mit der Strafe der Exkommunikation drohen (S. 34). Diese beiden Canones hatten im Mittelalter größere Bedeutung als im Altertum. 4) Das Briefregister Papst Gregors I., wonach Translationen nicht nur von Bischofsversammlungen erlaubt werden können, sondern daß dieses Recht auch dem Papst zukommen müsse. 5) Vier pseudoisidorische Dekretalen: Ps.-Evarist, Ps.-Calixtus, Ps.-Anterus und Ps.-Pelagius II.[5] Sie erlauben Translationen, wenn sie nicht aus Habgier und Herrschsucht, sondern aufgrund von „Notwendigkeit und Nutzen" geschehen und von einer Synode gebilligt werden. Besonders die Ps.-Anterusdekretale ist im Mittelalter sehr einflußreich gewesen.

Auf den genannten Texten beruhten die Verfahren bei der Versetzung eines Bischofs bzw. dessen Verurteilung seit dem 9. Jh. Spätere Kirchenrechtssammlungen und päpstliche Entscheidungen seit Gregor VII. bauten daran weiter. Einen nachhaltigen Einfluß auf die allmähliche Aushöhlung des Translationsverbots übte die „74-Titel-Sammlung" aus, eine der verbreitetsten Kollektionen der Zeit zwischen 1076 und 1141.[6] Der unbekannte Vf. (spätestens 1076) schöpfte aus Pseudoisidor, verstieß aber, wie *H. Fuhrmann* bemerkte, gegen den Geist Pseudoisidors, indem er „die Bischöfe ausdrücklich in die strenge Zucht päpstlicher Zensur" nahm und bei Bischofstranslationen „über Pseudoisidor hinaus Roms Rang als Norminstanz" herausstellte.[7] Von da war es dann bis zum Decretum Gratiani nicht mehr weit.

Die Periode unter Innocenz III. hat der Vf., wie erwähnt, nur gestreift (S. 206ff). Sie ist aber für die endgültige Ausformung der Translationsregeln der lateinischen Kirche besonders folgenreich. Der Vf. bestreitet, daß es in der Argumentation bei Innocenz III. etwas Neues gebe. Doch zumindest dies ist neu, daß auch erwählte Bischöfe nicht ohne päpstliche Erlaubnis transferiert werden dürfen.[8]

Warum sträubte sich die Kirche jahrhundertelang gegen den Wechsel eines Bischofs von einem Sprengel in einen anderen? Neben dem Verdacht des Ehrgeizes und der Habgier, der oft in solchen Fällen geäußert wurde, lautet die Antwort, die man bei L. Ober und auch sonst in der älteren kanonistischen Literatur lesen kann: Weil ein Bischof an seine Gemeinde durch eine Art mystischer Ehe gebunden ist, die er genausowenig brechen darf wie ein Verheirateter das sacramentum matrimonii. Der Vf. kennt diese ideelle Grundlage des Translationsverbots, zeigt aber durchgehend die Neigung, diesem theologischen Gedanken keinen großen Realitätswert beizumessen. Im Gegenteil: „Das Verbot des Bistumswechsels war nicht Ausfluß einer mystischen Vorstellung, sondern Ergebnis der Form der Wahl und der Weihe des Bischofs sowie der sich entwickelnden Episkopalverfassung" (S. 17f). Die Gemeinden der Alten Kirche wählten zusammen mit den Bischöfen der Nachbargemeinden ihren Bischof normalerweise aus den eigenen Reihen; bei Translation oder Transmigration wären ihnen die neuen Hirten aber mehr oder weniger unbekannt gewesen. In der Tat gab es das Problem der „episcopi vacantes": geweihte Bischöfe, die von der Gemeinde nicht angenommen wurden. Ohne diese vom Vf. angeführten Gründe bestreiten zu wollen, scheint mir doch, daß er die religiösen Antriebskräfte, die das Bild vom Bischof als „sponsus ecclesiae suae" erkennen läßt, unterschätzt.

Wann die Beziehung eines Bischofs zu seiner Gemeinde zum ersten Mal unter dem Bild der Ehe gesehen worden ist, ist ungewiß. Das früheste sichere Zeugnis ist Athanasius, Apol. sec. 6 (gegen die Translation des Eusebius von Nikomedia nach Konstantinopel 338). Aber die Idee selbst dürfte älter sein. Seit dem 4. Jh. jedenfalls ist der Gedanke, daß es so etwas wie eine geistige, mystische Bischofsehe gibt, nicht mehr verschwunden. In manchen Zeiten war dieses Bewußtsein sogar sehr lebendig, vor allem im 9. Jh. Beim Streit um Papst Formosus war die geistige Bischofsehe, genauer: der Vorwurf der geistigen Bigamie, ein Hauptargument. Um die Mitte des 10. Jhs. verstummen dann die Vorwürfe, wenn ein Bischof auf die cathedra Petri wechselte. Dem Vf. ist zuzustimmen, wenn er S. 248 den Grund für diesen Wandel in einer neuen, universalkirchlichen Dimension des Papsttums sieht. Der Vf. erklärt S. 253 auch überzeugender als *W. Goez*, AHP 8, 1970, 27–59 die merkwürdige Tatsache, daß u. a. Suidger Bischof von Bamberg blieb, als er 1046 unter dem Namen Clemens II. Papst wurde: Bamberg, so deutete Clemens es nämlich selbst, sei die Tochter der römischen Kirche; er, Clemens, müsse sich nun aber – ohne die Tochter zu verlassen – mehr um die Mutter seiner Gattin kümmern![9]

Sch. hat eine bemerkenswert gründliche und selbständige Arbeit vorgelegt, in der er sowohl die früheren Rechtstexte als auch zahlreiche Einzelfälle von transferierten oder transmigrierten Bischöfen neu an den griechischen und lateinischen Quellen überprüft. Man liest das Buch mit großem Gewinn.

Rom P. Pius Engelbert O.S.B.

Meyer-Gebel, Marlene: **Bischofsabsetzungen in der deutschen Reichskirche vom Wormser Konkordat (1122) bis zum Ausbruch des Alexandrinischen Schismas (1159).** – Siegburg: Franz Schmitt 1992. XXXIV, 329 S. (Bonner Historische Forschungen 55) brosch. DM 92,00

Merkwürdigerweise kommen Bischofsabsetzungen im CIC/1983 nicht vor. Can. 401 u. 402 kennen nur die „*renuntiatio ab officio*". Der CIC/1917 sprach noch herzhaft von „*excommunicatio, interdictum, suspensio*", in die ein Bischof fallen kann (c. 429 § 5) und von seiner „*relegatio*" (c. 429 § 1). Wie verhielt es sich damit im Mittelalter? Für die Jahre 1122–1159 kommt die Vf.in, eine Schülerin von R. Schieffer, in ihrer Bonner phil. Diss. von 1990 für das „regnum Teutonicum" auf 18 Amtsenthebungen oder mehr oder weniger freiwillige Rücktritte von Bischöfen. Bei allen Fällen, die sie in chronologischer Reihenfolge sorgfältig prüft, waren die Absetzungsverfahren, soweit nachprüfbar, öffentlich (meistens auf einer Synode oder einem Hoftag unter der Leitung päpstlicher Legaten). Wenn der Angeklagte rechtzeitig zurücktrat, konnte er seinen Bischofstitel behalten, sonst nicht. Die Abgesetzten und auch die Resignierten endeten ihr Leben fast immer in einem Kloster, als Mönche oder als Regularkanoniker, falls wir überhaupt etwas von ihrem Ende wissen, das offensichtlich unwichtig geworden war.

Die Vf.in hat sich für ihre Fallstudien die Zeit des „Dreißigjährigen Friedens" zwischen *regnum* und *sacerdotium* ausgewählt, also die Jahre zwischen dem „Waffenstillstand" des Wormser Konkordates 1122 – mehr war er für die Kurie nicht – und dem Regierungsantritt Friedrich Barbarossas (genauer bis zum Schisma des Jahres 1159), mit dem der Wind wieder umschlägt. Die Absetzungsverfahren nach 1122 fanden im allgemeinen im Einverständnis von Papst und Kaiser statt. In der Regel wurden drei Delikte vorgeworfen: Simonie, *intrusio*, Verschleuderung des Kirchengutes. Am schnellsten war man mit dem Simonievorwurf zur Hand. Doch hat die Vf.in sicher recht, daß er meist nur ein Vorwand war, hinter dem sich andere Motive verbargen. Tatsächlich ist es jedoch schwer, im Einzelfall den wahren Grund herauszufinden. Am einfachsten ist das noch bei den von sich aus zurücktretenden Bischöfen, die neben Alter und Krankheit auch wohl angaben, nicht länger Unwilligen vorstehen zu wollen.

Die Vf.in hat für ihre Untersuchung eine beeindruckende Fülle von Quellen gelesen. Von der Sekundärliteratur ist ihr kaum etwas Wichtiges entgangen. Es wird der Spezialforschung obliegen, die Einzelergebnisse auf ihre Richtigkeit zu prüfen.

Ich erlaube mir an dieser Stelle nur drei diesbezügliche Hinweise.

Erstens: Die Vf.in hat die Suspension des Kölner Erzbischofs Friedrich I. durch Papst Honorius II., vermutlich im Jahre 1128, jedenfalls vor 1130, unerwähnt gelassen. Die Strafe war wohl verursacht durch das äußerst gespannte Verhältnis des Erzbischofs zu Lothar III. Die Suspension hatte für Köln keine Folgen, doch solange Honorius II. lebte, blieb es bei der Amtsenthebung (JL 7403 u. 8371).[1]

Zweitens: Die Darstellung des, zugegeben, besonders verwickelten Streites in Lüttich um den Bischof Alexander I. scheint mir weder klar (man vgl. dagegen etwa H. Grundmann, DA 21, 1965, 268ff) noch richtig. Der Lütticher Bischofsstreit war ein Nachzügler des „klassischen" Investiturstreits. Innocenz II. nahm die Gelegenheit war, im Verein mit lokalen Anklägern, vor allem einem Lütticher Kanoniker Nikolaus, Gregor VII. nachzuahmen und den Bischof Alexander in Pisa 1135 ostentativ wegen seiner Mißachtung der Simonieanklage abzusetzen, nachdem er noch 1131 mit ihm freundschaftlich in Lüttich zusammengetroffen war.[2] Betroffene, wenn auch nicht immer unbedingt objektive Zeitzeugen wie Rupert von Deutz haben den Lütticher Streit als Investiturstreit gesehen. Es stimmt zwar, daß Lothar III. Alexander gefördert hatte, weil er in ihm einen Gegner der reichsfeindlichen Herzöge von Löwen-Brabant sah, aber er tat dann nichts, als Innocenz II. aus kirchlichen Gründen gegen den Bischof von Lüttich vorging. Ein umstrittener Bischof konnte dem Kaiser in der Tat in Niederlothringen wenig nützen. Drittens: Die Vf.in bemüht sich sehr, die Häufung von vier Absetzungsfällen im Jahre 1153 nach Abschluß des Konstanzer Vertrags (der

[4] Ebd. 159–161.

[5] Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni: ed. *P. Hinschius*, Leipzig 1879, 90–94; 137–143; 151–156; 725–730.

[6] Diversorum patrum sententie sive Collectio in LXXIV titulis digesta: ed. *J. T. Gilchrist*, Città del Vaticano 1973, 117f.

[7] *H. Fuhrmann*, Über den Reformgeist der 74-Titel-Sammlung, in: FS Heimpel, Bd. 2, Göttingen 1972, 1119.

[8] Die Fälle päpstlicher Intervention bei Translationen sind schon im ersten Pontifikatsjahr Innocenz' III. häufig; nach der vom Verf. nicht benutzten kritischen Ausgabe von *O. Hageneder – A. Haidacher*, Die Register Innocenz' III., 1. Bd., 1. Pontifikatsjahr: Texte, Graz-Köln 1964, sind folgende Briefe einschlägig: 50, 51, 117, 326, 335, 447, 490 mit 491–493, 502–503, 530.

[9] JL 4149 (nicht 4150) = PL 142, 588.

[1] St. Weinfurter – O. Engels (Hg.), Series episcoporum ecclesiae catholicae occidentalis, V,1 (Stuttgart 1982) 30f. M.-L. Crone, Untersuchungen zur Reichskirchenpolitik Lothars III. (125–1137) zwischen reichskirchlicher Tradition und Reformkurie, Frankfurt/M – Bern 1982, 52–57.

[2] Gesta abb. Trudon. XIII 1: MGH SS 1O, 312. MGH Const. I, n. 402, 578.

kein wirklicher Nachteil für Friedrich war!) als z u f ä l l i g zu beweisen, gegen eine ältere Forschungsmeinung, die darin eine gezielte Säuberung des Reichsepiskopats durch Friedrich Barbarossa sah. Die Vf.in hat recht: nur von Erzbischof Heinrich von Mainz wissen wir, daß der Staufer ihn, der sich gegen dessen Wahl ausgesprochen hatte, ablösen wollte. Aber diese Erkenntnis ist so neu nicht, wie die Vf.in glaubt. Man kann sie schon bei M. M a c c a r r o n e , Papato e Impero dalla elezione di Federico I alla morte di Adriano IV, Rom 1959, 88–95 finden. Wichtiger ist etwas anderes: Es kann nicht übersehen werden, daß Friedrich die Legaten gewähren ließ, um dann auf die freigewordenen Bischofssitze von Mainz, Eichstätt, Hildesheim und Minden seine Vertrauensleute zu setzen. War die Absetzung auch keine „Säuberung", so war doch gewiß die Neubesetzung kühles politisches Kalkül.

Jeder, der sich mit den Bischofsabsetzungen im 12. Jh. befaßt, wird die fleißige Arbeit in Zukunft dankbar benutzen. Leider ist es der Vf.in aber nicht gelungen, ihr Thema so souverän zu meistern, daß dessen Bedeutung für das Verständnis der allgemeinen Kirchen- und Reichsgeschichte des 12. Jh.s unmittelbar einleuchten würde. Wer jedoch versucht, dieses Ganze in den Blick zu bekommen, gewinnt die unabweisbare Überzeugung, daß die Bischofsabsetzungen im Reich geistige, gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklungen in der damaligen Feudalgesellschaft anzeigen. Lothar III. und Konrad III. waren Herrscher, die bereitwillig mit den Päpsten zusammenarbeiteten. Diese wiederum haben ihren neugewonnenen Einfluß rasch ausgenützt, vor allem durch die steigende Zahl von Legatenentsendungen in das Reich. Die Legaten waren rege tätig in Wahlprüfungsverfahren für Bischöfe und natürlich auch bei Absetzungen. Innocenz II. griff aber auch direkt in reichskirchliche Angelegenheiten ein; ebenso Eugen III., der es sich leisten konnte, die beiden mächtigsten Kirchenfürsten des Reiches, den Mainzer und den Kölner, ausgerechnet dann wegen versäumter Teilnahme am Konzil von Reims 1148 zu suspendieren, als Kaiser Konrad III. gerade auf dem Kreuzzug war![3] Das Papsttum vermochte diesen starken Einfluß im Reich auszuüben, weil Lothar III. und Konrad III. wenig Widerstand leisteten, aber auch, weil die allgemeine Stimmung in der deutschen Kirche romfreundlich war, was an der steigenden Anzahl von Appellationen an die Kurie abzulesen ist. Ein Weiteres ist zu bedenken: Alle Bischöfe, deren Amtsenthebung die Vf.in untersucht, waren Reichsfürsten. Gerade in der hier behandelten Zeit beginnt für die geistlichen Reichsfürsten die Bildung zu einem eigenen Stand, was die weltlichen erst 1180 erlangten.[4] Entscheidende Voraussetzungen waren dazu Reichsunmittelbarkeit und Belehnung durch den König. Die weltlichen Fürsten versuchten dagegen, das Investiturrecht für die Bischöfe ihres Herrschaftsgebietes in ihre Hand zu bekommen. Die zunehmende Territorialisierung der politisch noch keineswegs voll stabilisierten Reichsbistümer, besonders gut bei den rheinischen zu beobachten, und die Abwehr ähnlicher Bestrebungen auf seiten weltlicher Feudalherren bilden den Hintergrund zu manchen der geschilderten Auseinandersetzungen, etwa bei jener zwischen Erzbischof Adalbert von Mainz und Bischof Gebhard von Würzburg. Bei den harten Auseinandersetzungen um die geistlichen Territorien konnte den geistlichen Fürsten die Unterstützung durch die Zentralgewalt von Nutzen sein. Ob andererseits die Bischöfe dem Königtum nützlich waren, hing davon ab, wie die Herrscher die Möglichkeiten des Wormser Konkordates ausnutzten. Eine letzte Bemerkung: Es ist nicht zu verkennen, daß die kommunale Bewegung in den ökonomisch starken Bischofsstädten ihre Rückwirkungen auf die Absetzung oder auch nur zeitweilige Vertreibung von Bischöfen hatte. In Magdeburg erhob sich im Jahre 1129 die Stadtbevölkerung gegen Erzbischof Norbert, in Trier bildete sich 1132 eine gegen Erzbischof Adalbero gerichtete Schwurvereinigung, in Cambrai brach 1136/37 ein Aufstand gegen den bischöflichen Stadtherrn aus, in Köln 1138/39. Besonders aber war Mainz in den Jahren von 1157 bis 1160 von schweren inneren Unruhen erschüttert. Auch wenn die kommunale Bewegung in der ersten Hälfte des 12. Jh.s noch eine unklare Emanzipationsbewegung war – ihren Höhepunkt erreichte sie erst viel später –, wäre es doch ein Erkenntnisgewinn gewesen, hätte die Vf.in sie in Betracht gezogen.

R o m P i u s E n g e l b e r t

Heim, Manfred: **Bischof und Archidiakon.** Geistliche Kompetenzen im Bistum Chiemsee (1215–1817) – St. Ottilien: EOS-Verlag 1992. XXXVI und 268 S. (Münchener Theologische Studien, I. Historische Abteilung, 32. Band), geb. DM 68,00 / öS 550,00

Bischof und Archidiakon – Bischof und Domkapitel: das sind die großen institutionengeschichtlichen Antipoden der Durchsetzungsgeschichte des Trienter Konzils in der Frühen Neuzeit. „Nur wenn ein neuer Geist am Mittelpunkt der Kirche in Rom, aber auch in den Ortskirchen wehte, konnten Reformgesetze des Konzils wirksam werden, eine Wirkung erzielen, die durch Sanktionen allein nicht zu erreichen war. Der Gedanke war im Residenzdekret angeklungen, wo man an die Gewissensverantwortung der Bischöfe für die ihnen anvertrauten Gläubigen appellierte. Vorkämpfern der Reform [. . .] schwebten neue Leitbilder des Bischofs und des Pfarrers vor, die durch Gesetze allein nicht zu verwirklichen waren. Das Residenzdekret hatte den Bischöfen ihre Verantwortung als Hirten eingeschärft, jetzt war dem Konzil aufgegeben, ihnen die Vollmachten zurückzuerstatten, ohne deren Besitz sie ihren Hirtenpflichten nicht genügen konnten, jene Vollmachten, die ihnen bisher von oben, durch die römische Kurie, oder von unten, durch Domkapitel, Archidiakone und Patrone, schließlich durch die weltlichen Gewalten geschmälert worden waren, und ihnen Instrumente für eine wirkliche Seelsorge in die Hand zu geben." (Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trient IV,2, S. 122.)

Diese klassischen Formulierungen führen in die Mitte der Thematik der hier zu besprechenden Diss. des Schwaiger-Schülers Manfred Heim. Die Arbeit trägt der Notwendigkeit Rechnung, die Wirkungsgeschichte des Konzils von Trient auf der Mesoebene der Ortskirche weiterzuverfolgen.

Insofern ist die Zeitangabe im Titel etwas irreführend – den Kern des Bandes (S. 49–188) bildet die Auseinandersetzung um die geistlichen Kompetenzen zwischen Bischof und Archidiakon in den zwölf J a h r e n z w i s c h e n 1 6 9 7 u n d 1 7 0 8; die davor und danach liegenden Jh.e werden als Vor- und Nachgeschichte der beteiligten Institutionen einleitend (S. 1–47) und abschließend (S. 188–200) summarisch abgehandelt; es folgt die Edition einiger für die Auseinandersetzung relevanter Quellenstücke (S. 201–261).

Q u e l l e n g r u n d l a g e der Arbeit bilden die umfangreichen und detaillierte Einsicht gewährenden Bestände der Erzbischöflichen Archive in München-Freising und Salzburg, des Bayerischen Hauptstaatsarchivs in München, des Landesarchivs Salzburg sowie des Vatikanischen Archivs.

Das Bistum Chiemsee darf als Beispielfall für oben genannte Problematik besondere Aufmerksamkeit beanspruchen aufgrund einer komplexen, vom Vf. lucide auseinandergesetzten verfassungsgeschichtlichen Gemengelage:

Das Archidiakonat Chiemsee, in Personalunion vom Probst des Augustinerchorherrenstiftes Herrenchiemsee wahrgenommen und ursprünglich dem Erzbistum Salzburg unterstellt, ist wesentlich älter als das Bistum Chiemsee, nicht nur als Suffragan, sondern geradezu als „Eigenbistum" des Salzburger Metropoliten ins Leben gerufen. Gleichzeitig stellt das Stift das Domkapitel dieser eigentümlichen Bistumsneugründung, ohne freilich in der Auswahl der Bischofskandidaten auch nur geringsten Einfluß zu besitzen; diese blieb dem Salzburger Erzbischof mindestens faktisch reserviert. Einer praktischen Umsetzung des Trienter Bischofs- wie Seelsorgsideals standen also zwei Institutionen mit der ganzen Wucht des Herkommens ihrer „alten und seit Vorzeiten geübten" Rechte entgegen. Der Metropolit einerseits, vor allem in der Frage der Residenz: die Chiemseer Bischöfe blieben durch ein römisches Rota-Urteil an das exterritoriale Salzburg gebunden. Der Archidiakon andererseits; hier ging es um die zentralen Fragen der Reform und der geistlichen Kompetenzen des Bischofs: um die Anerkenung als Ordinarius durch das Stift, um die Visitation, um die geistliche Gerichtsbarkeit, um die Prüfung der Geistlichen zur Erteilung der cura animarum. Diese Gemengelage personalisierte sich am Ende des 17. und Beginn des 18. Jh.s in dem Chiemseer Bischof Siegmund Carl Reichsgraf von Castel-Barco, in dem Herrenchiemseer Stiftsprobst und Archidiakon Jakob Mayr und, eher im Hintergrund, in dem Salzburger Erzbischof Johann Ernst Reichsgraf von Thun.

Man wird dem Vf. zunächst und positiv eine vorbildliche Erhebung und Auswertung der Quellen bescheinigen. Diese wurde darstellungstechnisch in eine vornehmlich kirchenrechtsgeschichtliche Abhandlung umgesetzt, die ihren Gegenstand chronologisch und an den handelnden Personen orientiert bearbeitet. Gelegentliche Entflechtungen zeitgleicher Parallelstränge der Kontroverse zwischen Bischof und Archidiakon dienen der Übersichtlichkeit in den verworrenen juridischen Winkelzügen und zahlreich eröffneten Nebenkriegsschauplätzen eines prozeßsüchtigen Zeitalters. Am Ende dieser Abhandlung darf sich der Leser über die groben Stränge wie die feinen Verästelungen dieser Kontroverse umfassend und erschöpfend informiert fühlen.

Der Preis dieser Darstellungsform zeigt sich vornehmlich in der Wahrnehmung, daß die chronologische Erzählperspektive zu zahlreichen Wiederholungen zwingt. Denn es sind mit geringen Abwei-

[3] Johannes v. Salisbury, Hist. Pontificalis c.4: ed. M. Chibnall (Oxford 1986) 10.

[4] K. Heinemeyer, König und Reichsfürsten in der späten Salier- und frühen Stauferzeit: BDLG 122 (1986) 1–39.

chungen doch stets die gleichen Rechtsauffassungen und institutionellen Konstrukte, welche die zahlreichen Schriftstücke dieser zermürbenden Fehde hervorgebracht haben. So sehr der Vf. hier bisweilen zu straffen gesucht hat, eine gewisse Redundanz konnte auf diesem Wege nicht vermieden werden.

Zudem stellt sich der Leser am Schluß noch einige Interpretationsfragen. Das mit so lobenswerter Sorgfalt und Genauigkeit gehobene Quellenmaterial wird in seiner ganzen Relevanz für die einleitend zitierte Gesamtfragestellung nur fragmentarisch und gleichsam en passant zum Sprechen gebracht (S. 175 und 183). Hier hätten dem Vf. aufgrund seiner profunden Quellenkenntnis noch große Durchblicke offengestanden: zum Beispiel auf die wirkungsgeschichtliche Ambivalenz der beschriebenen Kontroverse – auf die Tatsache, daß an ihrem Ende der Bischof theoretisch in seine vom Trienter Konzil vorgesehene Stellung eingesetzt wird, ohne sie im kommenden Jh. bis zur Säkularisation faktisch zu üben; zum Beispiel auf die einander so auffallend quer liegenden personen- und institutionengeschichtlichen Wertungskategorien; denn man wird dem Vf. im Anschluß an die Lektüre gern zustimmen, daß es sich bei dem Chiemseer Bischof Castel-Barco um eine intransigente und intrigante Persönlichkeit gehandelt hat, welcher der Archidiakon in seiner offenbar charakterlich verwurzelten Irenik wenig entgegenzusetzen hatte, so daß sich zwischen den Zeilen eine stets präsente Empörung über die „Expansionsgelüste" (S. 189) des Bischofs findet. Dennoch: liegen nicht dessen Initiativen, ganz unabhängig von seiner Persönlichkeit, im Gefälle der Reformdekrete des Trienter Konzils und müßten sie nicht auch von diesen her eingeordnet werden? Jenseits der unstreitig wichtigen individualmoralischen Kategorien (z. B. S. 126 u. ö.) ließe das Material sicher noch trennscharfe und differenzierte Konturierungen eines brüchigen historischen Prozesses zu: Stehen die Angriffe Castel-Barcos auf das Institut des Archidiakonats in einem erkennbaren Zusammenhang mit den pastoralen Reformideen des Konzils? Ist mit dem Streit um die Kompetenz zur Erteilung der cura animarum erkennbar ein verändertes Pfarrerbild und eine Seelsorgsreform verbunden oder werden die Trienter Reformdekrete auf der Ebene der Ortskirche zur Durchsetzung von Verfassungsumbauten instrumentalisiert, die nicht im Gefälle ihrer Absichten lagen? Welche Auswirkungen haben die Auseinandersetzungen auf die Pastoral tatsächlich gehabt jenseits des bloß argumentativen Winkens mit solchen Auswirkungen in der juridischen Rhetorik (vgl. S. 74f., 82 Anm. 117, 87)?

Die den langwährenden und komplexen Prozeß der Durchsetzung von Normen verfolgenden Studien auf der Meso- und Mikroebene versprechen besonders dann Einsichten von allgemeiner Relevanz, wenn gezeigt werden kann, wie sich Strategien der Durchsetzung neuer Normen mit anderen Motivsträngen verbinden und dadurch eine uneigentliche Brechung erhalten – ein solcher Fall liegt hier offenbar vor. Ihr Aufweischarakter und Ertrag hängen dann wesentlich davon ab, in welcher Intensität die Mikro- und Mesoebenen mit der Makroebene des Gesamtprozesses korreliert werden. Das gilt vor allem dann, wenn sich die Ausgangsverhältnisse so jenseits des Typischen befinden wie im Bistum Chiemsee. Man wird dem Vf. dankbar sein, das komplexe Material für eine solche Korrelierung in allen relevanten Details aufgearbeitet zu haben. Daß dies in einer gepflegten sprachlichen Diktion geschieht, erhöht die Eingängigkeit der Lektüre.

Münster Andreas Holzem

Kißener, Michael: **Ständemacht und Kirchenreform**. Bischöfliche Wahlkapitulationen im Nordwesten des Alten Reiches (1265–1803) – Paderborn-München-Wien-Zürich: Verlag Ferdinand Schöningh 1993. 318 S. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, NF, Bd. 67), kart. DM 72,00 / öS 562,00 / sFr 79,30

Das Buch behandelt die Wahlkapitulationen des Erzbistums Köln sowie der Bistümer Münster, Osnabrück und Minden. Für erstere drei Kirchensprengel gibt es eine relativ dichte Überlieferungslage; das Bistum Minden hingegen kann der Vf. nur auf dem Wege weitgehender Vermutungen beschreiben (vgl. z. B. 169, 175 u. ö.).

Der Stoff ist sehr schematisch in folgender Weise angeordnet: Ein erster Abschnitt gibt – für jedes Bistum einzeln – einen kurzen rechtsgeschichtlichen Überblick zur Entwicklung und Stellung der Domkapitel; ein zweiter Abschnitt wiederholt dies Verfahren für die Landstände. Ein dritter Abschnitt, als Geschichte der Wahlkapitulationen bezeichnet, arbeitet sich in knappen lexikographischen Darstellungen jeweils von Ortsbischof zu Ortsbischof durch die Personengeschichte der Einzelterritorien, wobei die zahlreichen Ämterkumulationen zu Wiederholungen zwingen. Diese Zusammenfassungen der jeweiligen Bistumsgeschichte umfassen ca. drei Viertel des eigentlichen Textbestandes.

Die letzten gut 50 S. Text bieten eine Inhaltsanalyse der Wahlkapitulationen mit Hilfe quantifizierender wie qualifizierender Verfahren. Da Form und Fassung der Quellen statistischen Auswertungen eher quer lagen, entwickelte der Vf. ein kompliziertes Extrapolationsverfahren (methodische Erläuterungen 145–150, Schaubilder 153–166, Publikation der erstellten Listen 211–295).

Leider bleiben Aufwand und Ertrag dieses Verfahrens in einem unglücklichen Verhältnis, letzteren faßt der Vf. auf etwa einer halben S. zusammen (169f). Die qualitativen Vergleiche wurden entlang der Unterscheidung von Kurzzeit- und Langzeitforderungen vorgenommen; diese Kategorien aber vermochten das Material nicht wirklich zu strukturieren. Die kirchlichen Langzeitforderungen etwa sind mit den Kurzzeitforderungen inhaltlich und intentional offenbar identisch, sonst hätten sie nicht mit den je nämlichen Begriffen („Kirchliche Rechtsfragen" – „Abwehr der Reformation" – „Stärkung und Erneuerung des katholischen Glaubens") betitelt werden können. Die Sprache der Studie ist oft wenig präzise; Satzbau und Interpunktion sind nicht immer korrekt; S. 92 wurden massive Satzfehler nicht beseitigt, so daß Textteile dem Leser verlorengehen.

Die wichtigsten Ergebnisse des Buches im Zitat: „In einer vergleichenden Betrachtung konnte dabei festgestellt werden, daß die Wahlkapitulationen in allen Bistümern bis zu ihrer jeweiligen Säkularisation von außerordentlicher Bedeutung waren." (196) – „Den nordwestdeutschen Wahlkapitulationen kommt mithin Bedeutung für die Ausgestaltung der konfessionellen Landkarte des Reiches zu. Die dabei zu beobachtenden Unterschiede dürften vor allem in den unterschiedlichen Rahmenbedingungen zu suchen sein, unter denen das Wahlkapitulationswesen existierte. Ständemacht und Kirchenreform erwiesen sich so im Nordwesten des Alten Reiches als einander bedingende und miteinander verflochtene Faktoren." (198) Die Studie erweist sich somit jenseits lokalgeschichtlicher Details vor allem als Bestätigung dessen, was die bisherige Forschung zu diesem kirchlichen Rechtsinstrument erhoben und dargestellt hat (vgl. 176f).

Münster Andreas Holzem

Ignatius von Loyola: Bericht des Pilgers. Übers. und komm. von Peter Knauer. – Leipzig: St. Benno Verlag 1990. 150 S., Ln DM 29,80

Der autobiographische „Bericht des Pilgers" von Ignatius von Loyola, der die Lebensgeschichte des Heiligen von seiner Verwundung in Pamplona bis zur eigentlichen Gründung der Ordensgemeinschaft unter dem Leitmotiv beschreibt, wie Gott ihn in dieser Zeit geführt habe, liegt nunmehr in einer weiteren deutschen Übersetzung vor.

Wie schon die bisher maßgebliche Übersetzung von Burkhard Schneider SJ (Ignatius von Loyola: Der Bericht des Pilgers. Übers. u. erl. v. Burkhard Schneider. Vorw. v. Karl Rahner. – Freiburg: Herder ^{7}1991 [^{1}1977]. VI, 189 S., kart. DM 19,80) stützt sich auch Peter Knauer SJ auf die kritische Ausgabe des spanischen Urtextes in den ›Monumenta Historica Societas Iesu, Monumenta Ignatiana, Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola I, 354–506, Rom 1943‹. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, worin das Neue des vorliegenden Bandes zu sehen ist. Auch wenn der Vf. eine Erklärung schuldig bleibt, sei darauf hingewiesen, daß er den Pilgerbericht um zwei ins Deutsche übersetzte Texte ergänzt, die diesem inhaltlich nahestehen, bislang jedoch nur verstreut zugänglich waren: Die *„Summe der Predigten von Magister Ignatius über die christliche Lehre"*; alsdann die neuhochdeutsche Übertragung des Berichts über den Aufenthalt in Jerusalem aus dem Pilgertagebuch des Züricher Glockengießers *Peter Füessli*, der der gleichen Pilgergruppe wie Ignatius angehörte.

Insgesamt bleibt zu bilanzieren, daß sich die Neuerscheinung neben einem weiteren Übersetzungsversuch des Pilgerberichts und den genannten Ergänzungen vor allem durch das hilfreiche Orts-, Personen- und Sachregister sowie die bibliophile Aufmachung empfiehlt.

Münster Hubertus Lutterbach

Stierli, Josef: **Ignatius von Loyola.** Auf der Suche nach dem Willen Gottes. – Mainz: M. Grünewald 1990. 174 S. (Topos Taschenbücher 204), kart. DM 12,80

Die vorliegende Lebensbeschreibung des Ignatius von Loyola gibt einen geistlich inspirierenden Eindruck von der wechselvollen Geschichte des Ignatius mit Gott, die schließlich zur Entstehung des Jesuitenordens geführt hat.

Das Büchlein, das auf einen Anmerkungs- und Literaturteil verzichtet, eignet sich vor allem als Grundinformation zur Geschichte

der Jesuiten, ja, illustriert anhand eines kirchengeschichtlichen Beispiels überdies, wie theologisches Studieren und geistliches Leben zu einer Einheit zusammenwachsen können.

Münster Hubertus Lutterbach

Hübner, Wolfgang: **Das Verhältnis von Kirche und Staat in Bayern (1817–1850).** Analyse und Interpretation der Akten und Protokolle der Freisinger Bischofskonferenz von 1850. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 759 S. (Regensburger Studien zur Theologie 40), kart. DM 158,00

Das Konkordat vom 5. Juni 1817 bildete die Grundlage für die Verhältnisse der katholischen Kirche in Bayern bis zum Abschluß des neuen Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Bayern im Jahr 1924. Das Konkordat von 1817 brachte zwar die dringend erforderliche kirchliche Neuordnung, war aber von Anfang an auch stark umstritten. Der im Konkordat unternommene Versuch, das überkommene, unter Minister Montgelas rigoros gehandhabte Staatskirchenrecht mit den Ansprüchen der Kurie zu vereinen, erwies sich rasch als gefährlich für beide Vertragspartner. Die vorzeitige Publikation des Konkordatstextes durch die Kurie rief bei den Protestanten und auch bei liberalen Katholiken einen Sturm der Entrüstung hervor, weit über Bayern hinaus. Die Regierung sah sich genötigt, durch königliche Erklärung vom 12. März 1818 das Festhalten an der konfessionellen Parität zu versichern. Zur gleichen Zeit wurde im Verfassungsausschuß der längst getroffene Entschluß verwirklicht, das Konkordat durch „Organisches Edikt" in seiner Rechtswirksamkeit zu beschneiden. Als Beilage II zur Verfassungsurkunde vom 26. Mai 1818 erließ die königliche Regierung ein Religionsedikt, ganz im Stil der Religionsedikte von 1803 und 1809. Das Religionsedikt von 1818 bestätigte die volle staatsbürgerliche Parität der drei christlichen Hauptkonfessionen, enthielt außerdem eine einseitige Interpretation und Ergänzung des Konkordats, stand in einigen wesentlichen Punkten in offenkundigem Widerspruch zum Konkordatstext und nahm für sich den Vorrang in Anspruch. Gegen den Artikel 16 des Konkordats war dieser Vertrag mit dem Heiligen Stuhl rechtlich in den dritten Rang gerückt, hinter Verfassung und Religionsedikt. Das Religionsedikt brachte alle Fesseln des aufgeklärt-absolutistischen Staates wieder, welche die Kurie mit dem Konkordat überwunden glaubte: den Rekurs an die Staatsgewalt gegen den Mißbrauch der geistlichen Gewalt, das landesherrliche Plazet für alle kirchlichen Verlautbarungen, die staatliche Entscheidungsbefugnis im weiten Kreis der „gemischten Angelegenheiten" (*res mixtae*), die grundsätzliche Unterwerfung der Kirche unter die staatliche Gesetzgebung.

Jahrelang wurde hart um einen Ausgleich gerungen. Den Bruch wollten beide Partner vermeiden. Ohne Änderung der widersprechenden Texte von Konkordat und Religionsedikt konnte nach der „Tegernseer Erklärung" des Königs Max I. Joseph vom 15. September 1821 die kirchliche Neuorganisation vollzogen werden. Zum genannten Widerspruch zwischen Konkordat und Religionsedikt kam als zweiter Hauptgrund der Verzögerung die unerledigte Dotationsfrage für Bischofsstühle und Domkapitel; nach langen, letztlich ergebnislosen Verhandlungen darüber blieb es bei der Ersatzdotation in staatlichen Geldzahlungen.

Von den rechtlich ungeklärten Anfängen her blieb das Konkordat von 1817 durch das ganze Jh. in seiner Geltung umstritten. Es rächte sich, daß beide Vertragspartner die Unterschrift geleistet hatten, ohne daß man sich über schwebende Fragen voll geeinigt hatte. Die bayerische Regierung behielt weiterhin ihre bisherige Kirchenpolitik bei, ohne sich um den Buchstaben des Konkordates viel zu kümmern. Von einem freien Verkehr der Bischöfe mit dem Papst konnte zunächst keine Rede sein. Das landesherrliche Plazet und der Recursus ab abusu blieben in Kraft. Einige Erleichterungen brachte erst die Regierungszeit König Ludwigs I. (1825–1848). Dieser König war durchaus religiös gesinnt, errichtete zahlreiche Klöster und auch bischöfliche Seminarien, aber die Hoheitsrechte pflegte er in seinem streng monarchischen Denken durchaus selbstherrlich zu üben.

Der propagierte „Bund von Thron und Altar" wurde noch unter Ludwig I. harten Belastungsproben ausgesetzt. Im bayerischen Mischehenstreit kam es durch den Einfluß des alten Bischofs Sailer in Regensburg (1829–1832) und seiner Schüler zum friedlichen Vergleich. Bald aber traten andere Kräfte auf kirchlicher Seite immer mehr in den Vordergrund. In den vierziger Jahren rückte fast überall eine neue Generation auf den Bischofsstühlen nach, vom Minister Carl von Abel kräftig gefördert, die nichts mehr an sich hatte von der geistigen Weite der katholischen Aufklärung und der alten Reichskirche. Schwere Mißgriffe, besonders die sogenannte Kniebeugungsaffäre (auch protestantische Soldaten sollten in bestimmten Fällen vor dem katholischen Altarssakrament niederknien), belasteten auch das Verhältnis der Regierung zur evangelischen Kirchenleitung. Liberalismus und Ultramontanismus, jeweils mit ihren Schattierungen, formierten sich als wachsende Gegner im politischen und im kirchlichen Bereich.

Im Zuge der revolutionären Aufbrüche 1847/48 reifte auch in der katholischen Kirche die Überzeugung von der Notwendigkeit und Wirkkraft kollegialen Vorgehens in den umstrittenen Fragen der Staatskirchenhoheit, die man als lästiger denn je empfand. Die neue Form bischöflicher Beratungen begann in Deutschland im Revolutionsjahr 1848.

Darüber besitzen wir Kenntnis durch die Quellenpublikation in der Collectio Lacensis (Bd. V) und durch F. H. Vering (Archiv für Katholisches Kirchenrecht 21/22, 1869) sowie durch die Untersuchungen von H. Storz (Staat und Katholische Kirche in Deutschland im Lichte der Würzburger Bischofsdenkschrift von 1848, Bonn 1934, Nachdruck Amsterdam 1963), H. Becher (Der deutsche Primas, Kolmar 1943), P. Leisching (Die Bischofskonferenz. Beiträge zu ihrer Rechtsgeschichte, mit besonderer Berücksichtigung ihrer Entwicklung in Österreich, Wien-München 1963) und R. Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen (Römische Quartalschrift 59/60, 1964/65; Sonderdruck Freiburg i. Br. 1964).

Die Würzburger Bischofskonferenz von 1848 blieb im 19. Jh. die einzige Konferenz mit gesamtdeutschem Charakter. Ihr folgten aber in der Kölner Kirchenprovinz und später dann im Rahmen des Königreiches Preußen, in Österreich und Bayern wichtige regionale Bischofskonferenzen.

Zwei Jahre nach der Würzburger Bischofskonferenz analysierten die acht bayerischen Bischöfe (zwei Erzbischöfe, sechs Bischöfe) zusammen mit angesehenen Theologen auf der ersten Freisinger Bischofskonferenz das System staatlicher Bevormundung. Im Oktober 1850 berieten und verhandelten die Bischöfe unter Vorsitz des Münchener Erzbischofs Karl August Grafen von Reisach alle anstehenden Probleme im Verhältnis Kirche und Staat sowie zum innerkirchlichen Leben.

Die Hauptpunkte betrafen: Pastorale und innerkirchliche Verwaltungsfragen zur Vorbereitung von Provinzialsynoden (Fragen zur religiösen Unterweisung des Volkes, Zensur theologischer Bücher, Disziplin des Klerus, bischöfliche Jurisdiktion und deren Ausübung durch bischöfliche Gerichte in Ehesachen, bei Verfehlungen von Geistlichen, gegenüber von Laien und im Ehedispenswesen, Diözesansynoden, Bestellung und Funktion der Dekane), Unterricht und Erziehung des Klerus (wobei die neuen, „römischen" Vorstellungen durch Erzbischof Reisach und vor allem seinen vertrauten Generalvikar Friedrich Windischmann nachhaltig vorgelegt wurden, auch die Fragen um Priesterbildung in vollständigen Seminarien, in theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten, die Stellung der bayerischen Lyzeen manchmal heftig und durchaus gegensätzlich erörtert wurden; dabei ernste Kontroverse zwischen dem „ultramontanen" Windischmann und Ignaz Döllinger), Bruderschaften und religiöse Vereine, Klöster und religiöse Institute, Rechte und Einfluß der Kirche auf Unterricht und Erziehung der Laien (Referent war Döllinger; hier Erörterung über die Stellung der Kirche zu den Universitäten, Gymnasien, im Volksschulbereich und in der Lehrerbildung), Fragen im Bereich der Kultübung im weiten Sinn, zur Regierung und Verwaltung der Kirche (u. a. freier Verkehr der Bischöfe mit Rom, kirchliche Gerichtsbarkeit in Ehe-, Kriminal- und Disziplinarsachen), Pfründewesen und Kirchenvermögen, Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen religiösen Gemeinschaften in Bayern (hier auch Fragen der Konversion Erwachsener und Minderjähriger, der Mischehen und der Zivilehe; religiöse Kindererziehung in Mischehen; u. a. Döllingers Forderung nach kirchlicher Anerkennung der staatsrechtlichen Parität der Konfessionen – darüber Kontroverse mit dem extrem ultramontanen Würzburger Bischof Georg Anton von Stahl).

Man kann sagen, daß die ganze Breite der 1848 anstehenden Probleme von den Bischöfen mit ihren theologischen Referenten und Beratern ernsthaft erörtert wurde. Manche Referenten aus den Domkapiteln erwiesen sich der erwarteten Aufgabe als nicht recht gewachsen. Zudem begannen sich bald – wie mit fortschreitender Deutlichkeit in der katholischen Kirche – die Geister zu scheiden.

Es ist sehr zu begrüßen, daß Prof. Karl Josef Benz (Univ. Regensburg) die vorliegende Doktor-Diss. im Rahmen seines Forschungsprojektes „Die Bayerischen Bischofskonferenzen von 1850 bis 1917" angeregt und betreut hat. Die erste Konferenz der bayerischen Bischöfe wurde zwar bisher oft genannt, aber ihre eigentliche Arbeit in den beratenden und beschlußfassenden Sitzungen über gut drei Wochen hinweg blieb bisher nahezu unbekannt und deshalb unberücksichtigt. Die auf saubere Auswertung der meist ungedruckten Quellen beruhende klare Darstellung bringt erstmals genaue Kenntnis der tatsächlichen Vorgänge, die oben nur knapp umrissen wer-

den konnten, damit eine wesentliche Bereicherung zur bayerischen und deutschen Kirchengeschichte des vorigen Jh.s: eine durchweg erfreuliche Leistung! Es scheint sich abzuzeichnen, daß diese erste bayerische Bischofskonferenz, im Oktober 1850, auch die wichtigste des Jh.s gewesen ist. Zu wünschen ist, daß die projektierten weiteren Arbeiten und Editionen zügig voranschreiten. – Auch wenn der Vf. den Verzicht auf Register eigens begründet (S. 11), wäre ein Personenregister wünschenswert gewesen.

München Georg Schwaiger

Döring, Heinrich / **Kreiner**, Armin / **Schmidt-Leukel**, Perry: **Den Glauben denken.** Neue Wege der Fundamentaltheologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 244 S. (QD 147), kart. 48,00 DM

Die Verpflichtung, den christlichen Glauben angesichts der jeweiligen zeitgeschichtlichen Herausforderungen denkend zu verantworten, war von je her die Aufgabe der christlichen Apologetik und Fundamentaltheologie. Weil diese Herausforderungen aber immer neue und andere sind, wird die Suche nach „neuen Wegen der Fundamentaltheologie" ein nie endendes Unternehmen sein müssen. Daß die dabei eingeschlagenen ‚neuen' Wege nicht selten alte und längst ausgetretene Pfade in lediglich neuer Aufmachung sind, macht die Notwendigkeit echter innovatorischer Aufbrüche nur um so notwendiger. Ganz ohne Zweifel ist Heinrich Döring und seinen beiden wissenschaftlichen Mitarbeitern am Institut für Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie an der Univ. München ein solch echter Aufbruch gelungen. Mit imponierender analytischer Schärfe, systematischer Bewältigungskraft und dem Mut zu visionären Problemlösungsansätzen stellen sie sich den drei fundamentaltheologischen Kernfragen „(1) nach dem Verhältnis zwischen Gottesglaube und Rationalität, (2) nach der Bedeutung der Offenbarung in Jesus Christus sowie (3) nach Grund, Funktion und Gestalt der Kirche" (5). Es sind dies jene drei Fragen, die die Dreiteilung der traditionellen *demonstrationes* bestimmen: die *demonstratio religiosa*, die *demonstratio christiana* und die *demonstratio catholica*. Diese Dreiteilung gibt denn auch dem Buch seine Struktur. Der Anstoß für die Suchbewegung innerhalb der drei, durch die o. g. Kernfragen angezeigten Problemfelder liegt in der Wahrnehmung dreier tiefgreifender Veränderungen: Des Wandels im Rationalitätsverständnis, der Wahrnehmung außerchristlicher Religionen und der Krise im Selbstverständnis der Kirche (5).

In seiner *demonstratio religiosa* arbeitet Armin Kreiner (der durch seine 1992 erschienene Habil.schrift zum Thema „Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie" einen überaus wichtigen Diskussionsbeitrag zu diesem Fragenkomplex vorgelegt hat) in hoch konzentrierter Form die Argumente der modernen Religionskritik auf, die er in vier Problemkreisen zusammenfaßt:

(1) die Infragestellung der *Rationalität* des Gottesglaubens durch Anzweiflung seiner Beweis- oder Begründbarkeit;

(2) die Frage nach der *Genese* des Gottesglaubens, die aufbrechen muß, wo seine Irrationalität behauptet wird, und die von der Religionskritik durch den Aufweis ‚natürlicher' Entstehungsbedingungen beantwortet wurde;

(3) die Rekonstruktion seiner *Funktionalität* bzw. *Dysfunktionalität* in psychologischer und sozialer Hinsicht;

(4) die Bestimmung des kognitiven Status, d. h. der *Intelligibilität* der theistischen Rede von Gott: Besteht diese Rede aus sinnvollen und damit wahrheitsfähigen Aussagen oder nur in der Expression der subjektiven religiösen Befindlichkeit des jeweiligen Sprechers? Geht es im ersten Problemkreis um die *Wahrheit* und die faktische Bewahrheitung der Rede von Gott, so im vierten um die grundlegendere Frage nach ihrer Wahrheits*fähigkeit*, d. h. der Möglichkeit einer Bewahrheitung überhaupt.

(1) Im Anschluß an Karl Poppers Kritik des klassischen Rationalismus verabschiedet Kreiner im ersten seiner vier Argumentationsgänge eine verifikationistische Rationalitätskonzeption, die Rationalität mit Beweisbarkeit gleichsetzt. Wenn aber der Vernunft keine Beweis- oder Begründungsfunktion für den Glauben zukommen kann, droht dann nicht fideistischer Irrationalismus? Diese Gefahr vermeidet Kreiner, indem er das begründungsorientierte Rationalitätsverständnis durch ein kritizistisches ersetzt, das Rationalität über die Prüfung von Gegengründen ermittelt: Wo diese Gegengründe abgewehrt werden können – und zwar dadurch, daß man in der offenen Auseinandersetzung mit ihnen zu zeigen vermag, daß die in Frage stehende Glaubensaussage den beiden Kriterien der pragmatischen Effizienz (d. h. der ethischen Verantwortung der ‚Früchte', die sie im Handeln zeitigt) und der theoretischen Konsistenz (Widerspruchsfreiheit) genügt – dort hat die Glaubensaussage Anspruch, als wahr anerkannt zu werden.

Im Zusammenhang der Konsistenzprüfung wirft Kreiner die Theodizeefrage auf und beantwortet sie mit dem Hinweis auf die ontologische Verfassung der Schöpfung, zu der Übel/Leid mit Notwendigkeit hinzugehöre – wenn auch nur als ‚notwendiges Übel', um eine höheres, gutes Ziel zu erreichen. Die Grenze zur Rechtfertigung des Bösen, des Übels, des Leidens ist allerdings spätestens dort überschritten, wo Kreiner argumentiert, die Erfahrung von Leid stehe nicht im Widerspruch zu Gottes Allmacht und Güte, weil von Gott nichts logisch Unmögliches erwartet werden könne. Angesichts dieses Resultats fragt es sich, ob der vorgeschlagene kritische Rationalismus nicht ebenso rationalistisch das offensichtlich Irrationale zu erklären (und damit zu verharmlosen) versucht, wie ein verifikationistischer. Das abgrundtief Sinnlose wird nur da wirklich ernst genommen, wo es ontologisch ‚an sich' (nicht in seinen benennbaren Bedingungsfaktoren) unerklärt stehen bleibt, in der Klage vor Gott gebracht und mit allen denkbaren Mitteln bekämpft wird. Es haftet nicht mit Notwendigkeit an der Schöpfung, sondern ist das ihr zuwiderlaufende Destruktive.

(2) In seinem zweiten Argumentationsgang weist Kreiner überzeugend nach, daß die religionskritischen Ansätze zur Erklärung der Genese von Religion nicht deren Wahrheitsanspruch zu treffen vermögen. So sehr die Entstehungsbedingungen religiöser Aussagen auch in ‚natürlichen' menschlichen Bedürfnissen und sozialen Lebensbedingungen wurzeln – über ihren Wahrheitsgehalt ist damit noch nichts gesagt. Dieser entscheidet sich nach Kreiner allein an den o. g. beiden Kriterien.

(3) Nun wurde von Seiten einer funktionalistisch argumentierenden Religionskritik aber das zweite dieser Kriterien – die pragmatische Effektivität, d. h. die Beförderung von Moralität im weitesten Sinne als Anleitung zur Ausbildung wahrer Menschlichkeit – der Religion selbst entgegengehalten. Sie fungiere als System, das Menschlichkeit nicht freisetze, sondern depraviere; sie diene nicht der Humanisierung, sondern der Entfremdung. Kreiner weist diesen Vorwurf als ungerechtfertigtes Pauschalurteil zurück, das sich nicht auf die Wesensmerkmale, sondern auf die Entartungsformen der Religion stütze.

(4) Um dem Sinnlosigkeitsverdacht (das in den Augen Kreiners neben der Theodizeefrage weitreichendste religionskritische Argument) entgegenzutreten, zeichnet Kreiner zunächst die Debatte um die Kognitivität religiöser Aussagen nach, verwirft mit zweifellos guten Gründen die nonkognitivistische Position, um sich dann John Hicks Modell der eschatologischen Verifikation anzuschließen. Der Tatsachencharakter (und damit die Kognitivität) religiöser Kernaussagen – wie der Behauptung der Existenz Gottes – sei nicht empirisch, wohl aber eschatologisch zu bewahrheiten. Indem damit eine prinzipielle Möglichkeit der Verifikation angegeben ist, könne religiösen Aussagen prinzipielle Wahrheitsfähigkeit zuerkannt und dem Sinnlosigkeitsverdacht widersprochen werden.

In der dünnen Luft, die dieser Begründungsversuch atmet, zeigt sich das Grundproblem der Argumentation Kreiners: Er will universal gültige Rationalitätsstandards auf die religiöse Rede von Gott anwenden, ihre innerzirkuläre Selbstreferenz in bestimmten Sprachspielen, religiös gedeuteten Lebenswelten und Handlungskontexten aufbrechen, um sie perspektivenunabhängig als prinzipiell sinnvoll zu erweisen. Damit ist nicht nur dem Selbstverständnis religiöser Rede widersprochen, die ihren Referenzrahmen nicht in einem universal gültigen Rationalitätsstandard, sondern in der glaubend erfaßten Ereignung Gottes („im Rekurs auf den Grund des Glaubens" – I. U. Dalferth) haben will; es bleibt auch – wie es gerade das Modell der eschatologischen Verifikation offenkundig macht – das komplexe Netz religiöser Voraussetzungen der Rede von Gott epistemologisch unterbestimmt: Daß es eine postmortales Leben gibt, in dem nicht nur die Existenz eines liebenden Gottes, sondern auch die Erfüllung seiner (in Jesus Christus geoffenbarten) Absichten für uns geschaut werden kann (45), schließt ein ganzes Bündel von Voraussetzungen in sich, die ihre Plausibilität innerhalb der Perspektive der Glaubenden haben und unhintergehbar daran gebunden bleiben.

Perry Schmidt-Leukel – dessen monumentale Diss. (1989/1990) unter dem Titel „‚Den Löwen brüllen hören'. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft" (1992) veröffentlicht wurde – wendet sich in seiner *demonstratio christiana* dem Offenbarungsbegriff zu, der in diesem Rahmen traditionell dem epistemologischen Wahrheitserweis des

christlichen Glaubens und seiner Unterscheidung von allen anderen Formen religiöser und philosophischer Erkenntnis diente.

Diese Begründungsfunktion vermag er – so Schmidt-Leukel – nicht mehr wahrzunehmen, weil „das Ergangensein von Offenbarung nicht sicher gewußt werden kann, sondern selber geglaubt werden muß" (50). So kann ‚Offenbarung' nicht länger als *Fundament* des Glaubens gelten; sie ist vielmehr selbst ein Glaubensgegenstand und in diesem Sinn *Ausdruck* des Glaubens an den offenbarenden Gott. Der Wandel von der epistemologisch fundierenden zur hermeneutisch expressiven Funktion des Offenbarungsbegriffs ermöglicht die Überwindung des exklusivistischen Partikularismus, indem er es erlaubt, die Wahrheit des christlichen Glaubens in eine positive Relation zur Gotteserkenntnis in Philosophie und in den nichtchristlichen Religionen zu setzen. Auch sie können als Reflexe göttlicher Offenbarung anerkannt werden, wodurch sich der Weg zu einer pluralistischen Position in der Theologie der Religionen öffnet – darin liegt das leitende Erkenntnisinteresse Schmidt-Leukels. Seine Argumentation kreist in den beiden ersten Teilen um das Problem (1) des *epistemologischen* und (2) des *soteriologischen* Stellenwerts von Offenbarung, im dritten Teil steht dann (3) die *Christologie* und hier die Frage nach der *Authentizität*, der *Applikabilität* und der *Intelligibilität* christologischer Aussagen zur Debatte.

(1) Die Frage, ob ‚Offenbarung' einen *epistemologisch* privilegierten Sonderweg eröffnet, bescheidet Schmidt-Leukel negativ. Alle echte, d. h. von Gott ausgehende Gotteserkenntnis kann und muß als ‚Offenbarung' (und damit als ‚übernatürlich') bezeichnet werden, wodurch dieser Begriff zur Chiffre für die Authentizität menschlicher Gotteserkenntnis wird, gleichgültig ob sie im Kontext der christlichen Religion oder einer nicht-christlichen Religion oder als ‚natürliche' Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie gewonnen wird. Daß sie *menschliche* Gotteserkenntnis ist, begrenzt sie epistemologisch auf einen nur hypothetischen Status.

Damit ist das „instruktionstheoretische" Offenbarungsverständnis (demzufolge Gott die Menschen über die zu glaubenden Wahrheiten ‚instruiert' hat) durch ein „personalistisch-kommunikationstheoretisches" ersetzt. Diesem Modell nach ist Gott selbst und er allein Gegenstand der Offenbarung; die Gottesereignung individuiert sich in die unterschiedlichen Bereiche der menschlichen Erfahrungswelt, wodurch eine Pluralität authentischer (aber immer auch potentiell fallibler) Gottesbilder entsteht. Alle diese Bilder bleiben ausgerichtet auf, aber auch gerichtet durch Gott selbst, der alles menschliche Begreifen und alle Gottesbilder übersteigt. Die „Dialektik zwischen der Unendlichkeit Gottes und der Endlichkeit all unserer Gottesbilder" (144) ist aber eines der wesentlichen Charakteristika der pluralistischen Religionstheologie.

Schmidt-Leukel bestreitet – zu Recht –, daß die Berufung auf Offenbarung die Behauptung der Existenz Gottes sichern kann, denn sie ist ihr logisch nachgeordnet und hängt von ihr ab. Wo die Überzeugung von der Existenz Gottes in die Krise gerät, büßt auch die Rede von der Offenbarung Gottes ihren Gewißheitswert ein. Doch kann man die Funktion der Offenbarung auch noch anders bestimmen, als Schmidt-Leukel es hier tut: Nicht als supranaturale Erkenntnisquelle zur Absicherung der Behauptung, daß Gott existiert, sondern als biblisch überlieferte Glaubensaussage über das *Wesens* Gottes: über die Selbstentäußerung, in der er seine Aseität aufbricht und der Schöpfung heilschaffend kondeszendent wird.

Das führt mich unmittelbar zu der weiteren Frage, ob ‚Offenbarung' hier nicht zu rationalistisch vorgestellt ist. Dort etwa, wo der behauptete Offenbarungsinhalt auf den Radius der menschlichen Erkenntnismittel begrenzt wird (69) oder wo die Forderung erhoben wird, die Authentizität der Offenbarung habe sich vor allem an den Kriterien der Konsistenz, der Kohärenz und der Plausibilität zu erweisen (73f, 144). Überblickt man den biblischen Befund – der in Schmidt-Leukels *demonstratio christiana* keine zentrale Rolle spielt – so zeigt sich doch eindrucksvoll, wie göttliche Selbstkundgaben immer wieder einen Strich durch die Rechnung aller Rationalitätsstandards machen. Sie sind unverrechenbar kontingent und vermögen oft nur als „Torheit" oder – theologisch anspruchsvoller – als „Paradox" bezeichnet zu werden. Auch die Gott zugeschriebenen Eigenschaften lassen sich keineswegs kohärent auf den Nenner des allgemeinen Heilswillens bringen, wie Schmidt-Leukel möchte. Für Offenbarung, wenn sie denn wirklich *von Gott ausgehende* Gotteserkenntnis sein soll, kann es allerletztlich nur das eine Kriterium der Selbstevidenz geben – gegen alle rational erwartbaren Ereignungen.

(2) Auch die Frage, ob ‚Offenbarung' einen *soteriologisch* privilegierten Sonderweg eröffnet, erfährt eine abschlägige Antwort. Sie führt in das Themenfeld der Theologie der Religionen, in dem es nicht nur um eine theologische Interpretation von Anspruch und Wirklichkeit der Religionen in Geschichte und Gegenwart geht, sondern auch und vor allem um die Wahrheit der christlichen Glaubensüberzeugungen angesichts der unendlichen Vielfalt nichtchristlicher Optionen. In offenbarungstheologischer Hinsicht steht hier in erster Linie die Spannung zwischen Universalität und Partikularität der Offenbarung zur Debatte. Dem universalen Heilswillen Gottes muß eine universale Offenbarung als Ermöglichungsgrund eines prinzipiell allen Menschen zugänglichen heilshaften Glaubens entsprechen. Das Postulat einer universalen Offenbarung bildet eines der tragenden Teile der *pluralistischen* Position in der Diskussion um die Theologie der Religionen, die – nach Schmidt-Leukel – gegenüber der *exklusivistischen* und der *inklusivistischen* „erstmals eine befriedigende Erklärung der religiösen Vielfalt zu bieten (vermag), ohne in Atheismus, Skeptizismus oder Relativismus zu verfallen" (92). Denn sie allein ist wirklich in der Lage, die „Fülle von anscheinenden Glaubensanzeichen in den nichtchristlichen Religionen plausibel zu erklären" (94).

Das pluralistische Modell wirft allerdings tiefgreifende theologische Probleme auf, deren gewichtigstes lautet: „Gibt es eine heilshafte Gottesbeziehung an Christus vorbei?" (105). Schmidt-Leukel bejaht diese Frage indirekt, indem er Jesus Christus als *Exempel* der Liebe Gottes, die Quelle allen Heils ist, versteht. Jesus Christus wird hier als Mensch gesehen, der „einen heilshaften Glauben lebte und durch die besonders intensive und vorbildliche Art, in der er dies tat, zum inspirierenden Vermittler des Glaubens im Leben zahlreicher anderer Menschen wurde". Singularität als Exempel der Liebe Gottes kann ihm nicht mehr zuerkannt werden; neben und unabhängig von ihm gibt es andere exemplarische Offenbarungen Gottes.

Mit diesem Ansatz – so muß man einwenden – ist die gesamte Problematik der antiochenischen Vorbild-Christologie wieder aufgeworfen. Die Frage, was Jesus Christus zu solchem Glauben befähigt hat, tritt ebenso zurück wie die Frage, ob die Heilsgewinnung damit nicht der Anstrengung der sich an Christus orientierenden Glaubenden überantwortet wird. War S. Ogdens Unterscheidung zwischen dem, was das Heil *konstituiert* (Gottes universaler Heilswille) und dem, was es paradigmatisch *repräsentiert* (Jesus Christus) nicht doch weiterführender und dem pluralistischen Ansatz durchaus kompatibel? Ogdens Unterscheidung kann gut mit einer Inspirationschristologie zusammengedacht werden, die Gott in Christus einzigartig – wenn auch nicht einzig und allein – re-präsentiert, d. h. vergegenwärtigt sieht. Nicht die Aktualisierung einer allgemeinmenschlichen Disposition hat sich in Jesus vollzogen, sondern die Ereignung dessen, was diese Disposition sowohl inauguriert als auch erfüllt: die Re-präsentierung der kreativen und heilschaffenden Macht Gottes. Christus ist hier nicht bloß *exemplum*, sondern *sacramentum* des Heils. In ihm zeigt sich nicht bloß das Heil, in ihm *ereignet* es sich. – In anderen Veröffentlichungen zeigte sich Schmidt-Leukel durchaus offen für diese Position.

Einen wichtigen Beitrag zur Diskussion um den religionstheologischen Ansatz John Hicks leistet Schmidt-Leukel, indem er die Frage nach dem theoretischen Status von Hicks pluralistischer Hypothese aufwirft und einen schlüssigen Antwortvorschlag unterbreitet. Das *pluralist model* war oft dem Vorwurf ausgesetzt, es beziehe eine abstrakt überreligiöse Vogelperspektive. Demgegenüber beschreibt es Schmidt-Leukel als christlich formulierte, interreligiöse Metatheorie, die aber ‚begründungsoffen' ist und daher ebenso von unterschiedlichen Religionen her entwickelt werden kann. Doch bleibt auch damit die Frage der Kritiker letztlich unbeantwortet, die darauf verweisen, daß die pluralistische These dem genuinen Selbstverständnis keiner Religion entspricht. Gilt für sie nicht, was A. Kreiner für das nonkognitivistische Verständnis religiöser Aussagen formulierte, daß sie „keine Interpretation der überlieferten religiösen Rede, sondern eine weitgehend elitäre Neufassung derselben" (41) sei? Alles scheint mir hier von der Frage einer noch auszuarbeitenden biblischen Hermeneutik des interreligiösen Dialogs abzuhängen.

(3) Jesu Göttlichkeit besteht nach Schmidt-Leukel in seiner Verwirklichung wahren Menschseins, d. h. in der vollkommenen Manifestation der Ebenbildlichkeit Gottes. „Er ist nicht mehr als ein Mensch, sondern mehr Mensch" und als solcher – in seiner radikalen Verwiesenheit auf Gott – „in Wahrheit Bild und Wort Gottes" (132). Doch sei diese Verwirklichung nicht exklusiv zu denken: In Jesus begegneten wir einer Ikone Gottes, die anderen Ikonen – den Tranzendenzmittlern anderer Religionen etwa, im Prinzip aber auch jedem am Logos Gottes teilhabenden Menschen – neben sich Raum gewähre. Damit ist eine pluralistisch-funktionale Christologie

angezeigt, die nicht von Jesu Selbstverständnis und nicht von seiner Seinsverfassung, sondern von der revelatorischen Funktion Jesu auszugehen beansprucht; diese Funktion aber könne in anderer Weise, doch in vergleichbarer Vollkommenheit auch von anderen Inkarnationen des Logos wahrgenommen werden. Das Bekenntnis zur Gottessohnschaft sei demnach nicht Grund, sondern Ausdruck des Glaubens (131).

In der Interpretation der Formel von Chalcedon schließt sich Schmidt-Leukel der radikalen Kritik J. Hicks an, der die Formel für kognitiv sinnlos und damit unintelligibel hält. Sie kann und muß als Ausdruck der nur paradoxal zu erfassenden Spannung zwischen Gott und Welt, Unendlichkeit und Endlichkeit verstanden werden, d. h. als konzentrierter Ausdruck des (onto-)logischen Problems jeglicher Rede von einem Weltbezug, oder präziser noch: von einer Inkarnation Gottes. So soll der Formel doch noch ein Sinn abgewonnen werden, indem sie aus ihrem historisch-theologischen Kontext herausgenommen und zum Ausdruck eines abstrakten religionsphilosophischen Problems verflüchtigt wird. Eine kontextuelle Exegese des Dogmas von seiner Aussageabsicht her, die letztlich eben nicht als ewige Vernunftwahrheit, sondern als Konzeptualisierung einer kontingenten Geschichtswahrheit – des in der Geschichte Gottes mit seinem Volk paradigmatischen Christusereignisses – zu verstehen ist, hätte ein weiter führender Weg sein können.

In seiner *demonstratio catholica* zieht Heinrich Döring die von Schmidt-Leukel angezeigte Linie in den e k k l e s i o l o g i s c h e n Bereich hinein aus.

Aus dem Ende des exklusivistischen Partikularismus in der gesamten Offenbarungtheologie will er Konsequenzen für die Lehre von der Kirche ziehen. Und im Einklang mit A. Kreiners Überlegungen zur Rationalität der Rede von Gott postuliert er: „Eine heutige fundamentaltheologische Ekklesiologie ist fortan weniger eine apologetisch begründende als vielmehr eine hermeneutisch-kritische Aufgabe" (147), die sich durch argumentative Offenheit gegenüber kritischen Einwänden auszeichnet. Von dieser Voraussetzung her geht er drei große ekklesiologische Fragenkomplexe an: (1) Die Frage, was die Kirche begründet, (2) das ökumenische Problem (unter dem Leitwort *koinonia*) und (3) das Problem der Kontextualität.

(1) Nach Döring beschreitet die heutige Ekklesiologie – wobei er hier in erster Linie die katholische im Blick hat – zwei Wege, Kirche zu begründen: Den ekklesiogenetischen, der diese Begründung in der ‚Gründung', d. h. im Rekurs auf den historischen Ursprung der Kirche sucht; und den sakramentalen, der von ihrer Sendung als Zeichen des in Christus angebrochenen Gottesreiches ausgeht.

Nachdem die vorkritische These von der Gründung der Kirche durch einen quasi juristischen Stiftungsakt des historischen Jesus von exegetischen und christologischen Erkenntnissen her untergraben worden ist, verankerte man die Kirche vor allem im nachösterlichen Verständnis Jesu. Dabei geriet man allerdings in die Gefahr, die Kontinuität zwischen Jesus und der Kirche zu verkennen. In der von sprachanalytischen und handlungstheoretischen Einsichten ausgehenden „rekonstruierenden Hermeneutik", wie sie vor allem von F. Schüssler Fiorenza vertreten wird, sieht Döring dagegen einen überzeugenden Ansatz, die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu zusammen mit der weit über ihre Intention hinausreichenden Rezeption dieser Botschaft (d. h. der Wirkungsgeschichte) als kirchengründend anzusehen (158ff).

Dennoch gibt Döring der sakramentalen Begründung der Kirche zunächst den Vorzug vor der ekklesiogenetischen (auf S. 178ff wird dann allerdings auch dieses Modell wieder eingeholt, indem Döring den Rückbezug auf die Reich-Gottes-Botschaft-Jesu als kirchenkonstituierendes Ursprungsgeschehen hergestellt). Die Begründung von der sakramental-realen und auf diese Weise heilshaften Gegenwart Gottes her führt zu einer funktionalen Ekklesiologie: Die Kirche ist nicht identisch mit dem Reich Gottes; sie ist nicht auf sich selbst bezogen, sondern auf ihren Auftrag, der in der Vergegenwärtigung der Reich-Gottes-Botschaft besteht. So hat sie „Zeichen und Werkzeug für das Heil der Menschen zu sein" (163). Und an dieser Sendung hat sie sich messen zu lassen, worin eine Verpflichtung liegt, für kritische Überprüfung ihrer Praxis offen zu sein.

Gegenüber neueren ekklesiologischen Entwürfen, die die Zeichenhaftigkeit der Kirche betonen, klagt Döring die Vernachlässigung der handlungstheoretischen Dimension ein und fordert, das zeichenhaft-hermeneutische Verständnis der Kirche durch ein handlungshermeneutisches zu ergänzen, um so das Grundproblem zu bearbeiten, das Döring mit J. Meyer zu Schlochtern folgendermaßen formuliert: „Wie ist der Anspruch auf Sakramentalität mit der Beschaffenheit der Kirche als einer aus menschlichen Handlungen konstituierten Wirklichkeit zu vereinbaren?" (164f). Eine Lösung dieses Problems sucht Döring im Anschluß an J. Meyer zu Schlochterns Verständnis der Kirche als vom Geist Christi inspirierte Handlungsgemeinschaft, P. Hünermanns Beschreibung der Sakramente als kommunikative Handlungen, vor allem aber H. J. Pottmeyers Bestimmung einer „doppelten Zeichenrelation" der Kirche auf das Reich Gottes (das Reich Gottes als „Seinsgrund" der Kirche, insofern der Geist Christi in ihr gegenwärtig ist, und als ihr „Sinngrund" – d. h.: als Norm ihres Handelns). Das Handeln der Kirche muß dem Handeln Christi in der Kirche, mit der Kirche und durch die Kirche an der Welt entsprechen.

Damit ist die Frage nach dem Verhältnis von *Institution* und *Funktion* der Kirche berührt. Döring beantwortet sie mit M. Kehl dahingehend, daß die notwendige institutionelle Gestaltwerdung der Kirche auf ihre Funktion hingeordnet bleiben müsse. Die Kriterien für die Legitimität kirchlicher Strukturen liegen demnach in der Identifikation mit Christus (d. h. der Vergegenwärtigung Christi), in der Integration der Gemeinschaft und in der befreienden Kraft des Geistes.

(2) In der Geschichte der Ökumenischen Bewegung sieht H. Döring einen durch Gottes Geist vorangetriebenen Integrationsprozeß ablaufen, der besonders auf dem Weg von Neu Delhi („völlig verpflichtete Gemeinschaft") über Nairobi („konziliare Gemeinschaft") bis Canberra (Gemeinschaft als „*koinonia*") zu einem neuen Einheitsverständnis geführt hat. Von diesem Einheitsverständnis her, das in der *koinonia* mit Gott gründet, allen monistisch-unionistischen (und damit die Identität der Partikularkirchen gefährdenden) Zielbestimmungen eine Abfuhr erteilt und ‚Einheit' statt dessen als „das Bezogensein von bleibend Unterschiedenen" (209, Zitat K. Raiser) auffaßt, scheint ihm eine Lösung des ökumenischen Problems möglich (189–191). In der in Analogie zur sozialen Trinität konzipierten, und in diesem Sinne pluralen *koinonia* sieht Döring das anzustrebende Modell für die Einheit der Einzelkirchen. Ohne ihre eigene Identität preiszugeben, sollen sie sich gegenseitig als „Ikonen der Trinität" (216, 220) anerkennen, d. h. die anderen Kirchen als vollgültige Existenzformen des Leibes Christi annehmen.

Bei der Diskussion des *koinonia*-Konzepts nimmt K. Raisers These vom Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung breiten Raum ein. Als eine „Provokation ersten Ranges" (211) wird sie weitgehend zustimmend referiert. Unter der Überschrift „Koinonia – inklusivistisch oder pluralistisch?" stellt Döring die höchst interessante Frage, ob das im Rahmen der Religionstheologie entwickelte Schema Exklusivismus-Inklusivismus-Pluralismus nicht auch auf die innerchristlich-ökumenische Debatte Anwendung finden kann. In Raisers Ansatz sieht er eine Tendenz auf den Pluralismus hin, d. h. auf die Gleichordnung der Partikularkirchen in der Ausrichtung auf die trinitarische Sozialität Gottes (212).

Den Primatsanspruch der römisch-katholischen Kirche, der diesem Modell offenkundig entgegensteht, wird von Döring gegenwärtig als „unabdingbar" (231) bezeichnet, weshalb er die heutige Verhältnisbestimmung zwischen der katholischen Kirche und den übrigen Kirchen der Ökumene mit der Formel „inklusiv und pluralistisch zugleich" beschreiben möchte. Doch habe dieser Primatsanspruch zu enden, wenn man die „*koinonia* aller Kirchen der Ökumene" erreicht habe. Sobald dies geschehen sei, müsse jeder inklusive Vorrechtsanspruch zugunsten einer trinitarisch begründeten paritätisch-pluralen „communio ecclesiarum" aufgegeben werden. Einzig an einer „gewissen inklusiven Hinordnung aller Kirchen – nicht auf die gesamte römisch-katholische Kirche, sondern auf den Bischofssitz von Rom und seinen Bischof" (231) sei dann noch festzuhalten. – Ein atemberaubender Schlag durch die gordische Selbstverknotung in kirchlichen Vorrangprätentionen!

Offen bleibt nur die Frage, ob nicht schon gegenwärtig – und nicht erst für den Zeitpunkt der hergestellten Einheit – diese Neufassung der Beziehungsbestimmung zwischen den Kirchen theologisch zu proklamieren wäre, gerade um die Herstellung der „communio ecclesiarum" gegen die Resistenz kirchenpolitisch motivierter Primatsansprüche voranzutreiben. Ebenso offen wie die Frage nach der „katholischen Grundproblematik" (216ff) *innerhalb* der römisch-katholischen Kirche – der Spannung zwischen dem Anspruch, die communio mit Gott in einer als communio verfaßten Gemeinschaft zu vergegenwärtigen einerseits und der hierarchischen Struktur der Institution Kirche andererseits. Dennoch: Wie sehr würde man diesem visionären Programm eine breite Rezeption und die Aussicht auf Durchsetzung wünschen! Der oft beschwore-

nen Klage über die Krise der ökumenischen Bewegung ist hier ein deutlicher, innovativer Impuls entgegengesetzt.

(3) Der von Döring vorgeschlagenen funktionalen, sakramentalen Ekklesiologie, die Kirche von ihrer universalen Sendung als „Zeichen und Werkzeug für die Einheit der gesamten Menschheit mit Gott und untereinander" (231) versteht, stellt sich das Problem der Spannungseinheit von Katholizität (Universalität) und Kontextualisierung (Inkulturation). In der Entwicklung der „Westkirche" zur „Weltkirche" (243) kann sich Katholizität nur noch so realisieren, daß sie sich öffnet „auf eine dialogische Partizipation" an der geistigen und geistlichen Existenz der Völker, Kulturen und Religionen hin, in denen sich Gottes universales Wirken ebenso niedergeschlagen hat wie in den christlichen Stammlanden (237). So strahlt die Kirche als sakramentales Heilszeichen nicht nur missionarisch aus, sie ist stets auch eine empfangende und das nicht aus strategischer Abzweckung, sondern aus eigener Angewiesenheit.

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen. Im Anschluß an neuere Entwürfe zu einer kosmischen (Logos-)Christologie favorisiert Döring auch hier die Formel „inklusiv und pluralistisch zugleich" und plädiert für einen „‚Universalismus' in der Polarität von ‚Unbedingtheit und Offenheit'" (240). Obwohl er (mit A. Pieris) so weit zu gehen bereit ist, „in den anderen Religionen ‚sakramentale Verkörperungen verschiedener Aspekte des Reiches Gottes' zu sehen" (241), kann er sich für ein rein pluralistisches Modell, wie es Schmidt-Leukel vertritt, letztlich doch nicht entscheiden. Interessant wäre es gewesen, die Gründe für diese Zurückhaltung zu erfahren.

Die drei in diesem Band der QD zusammengestellten Beiträge greifen hoch aktuelle Diskussionsfäden auf und treiben sie auf je eigene Weise – unter konzentrierter Verarbeitung einer immensen Menge theologischer Literatur – markante Schritte weiter. Der Anspruch, neue Wege der Fundamentaltheologie eingeschlagen zu haben, ist in beeindruckender Weise eingelöst, wobei vor allem die unvoreingenommene Wahrheitssuche in unbestechlicher intellektueller Redlichkeit höchste Anerkennung verdient. Das Ringen um glaubwürdige Antworten der Theologie auf gegenwärtige geistige Problemlagen *intra* wie *extra muros ecclesiae* hat hier einen Niederschlag gefunden, der in seinen Intentionen, in seinen Problembearbeitungen wie in seinen Resultaten außerordentlich eindrucksvoll ist.

In der rückblickenden Überschau über die Beiträge, die – mit Ausnahme des ersten – weniger apologetisch als vielmehr eminent materialdogmatisch-innovativ sind, erscheint das apologetische Strukturprinzip der drei *demonstrationes*, das als Gliederungsschema für den Band gewählt wurde, nachträglich aufgesetzt. Doch liegt vielleicht gerade darin auch wieder eine begrüßenswerte Neufassung des Verständnisses von Apologetik.

Heidelberg Reinhold Bernhardt

Bernhardt, Reinhold: **Der Absolutheitsanspruch des Christentums.** Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1990. 263 S., kart. DM 58,00

Das Buch geht auf eine Heidelberger Diss. bei D. Ritschl und Th. Sundermeier zurück und dient der Ortung und Neueinschätzung des sogenannten Absolutheitsanspruchs des Christentums im Horizont des sich ausbreitenden Pluralismus. Das Hauptverdienst besteht zweifellos darin, daß die verstreut vorhandenen, einschlägigen Materialien bis in die Gegenwart hinein zusammengestellt und durchgearbeitet werden.

Im Einleitungsteil I stellt Vf. einmal die Frage, ob der Anspruch nicht in pluralistischer Zeit einen Anachronismus darstelle; sodann gibt er eine kurze Einführung in die Begriffsgeschichte und die Problematik des Begriffs. Dabei macht er auf vier Tendenzen aufmerksam, durch die die Autorität und Überlegenheit des Christentums gleichsam aus dem Innenraum der christlichen Welt heraus in Frage gestellt werden: die Vergeschichtlichung der Welt, die nach einer Entgeschichtlichung des Religiösen ruft, die Verallgemeinerung von Religion gegenüber allem Geschichtlichen, die neue Rolle der Rationalität, die alles Supranaturale bzw. Suprarationale auszuscheiden bestrebt ist, die Anthropozentrik, in der Religion wesentlich subjektiviert wird. Gegenstand der Untersuchung ist danach die „Absolutheit des Christentums", insofern sie als „Antwort auf die im Gefolge der Aufklärung problematisch gewordene Geltungsbestimmung von Christentum und außerchristlicher Umwelt"(23) verstanden wird.

Der Vorbereitung dient auch Teil II: Von der Strukturanalyse zur Deutung des Absolutheitsanspruchs. Vf. grenzt sich zunächst gegen zwei Seiten hin ab: einmal gegen eine rein subjektive Gewißheit, auf der anderen Seite gegen die Feststellung „objektiver" Tatsachen. Innerhalb des verbleibenden Rahmens sucht er sodann die Sprechhandlung genauer zu analysieren, indem er nacheinander den Geltungsbereich („für"), die Formen der Geltungsbestimmung, ihren Inhalt und ihre Begründung bespricht. Erst von da aus eröffnen sich der Bezugsrahmen und die Deutung des Anspruchs. Für Vf. ergibt sich dabei, daß er als Ausgangspunkt seines Deutungsvorschlags einmal von einem Konzept perspektivischer Wahrheit und sodann von einer sprachanalytischen Besinnung ausgeht.

In Teil III faßt Vf. die in der Geschichte auftretenden Verhältnisbestimmungen von christlicher und außerchristlicher Religion zu Modellen zusammen. Dabei kommt Vf. zu folgenden Kategorien: A. dualistisch-exklusive Alleingeltung, bezogen auf Offenbarung als Zentralbegriff sowie eine dem entsprechende ekklesiozentrische und eine christozentrische Version (mit theologiegeschichtlichen Konkretionen), B. hierarchische Superiorität, offenbarungstheologisch oder anthropologisch begründet, wobei in der Konkretion bei allem theologiegeschichtlichen Ansatz die der Aufklärung bzw. dem Deutschen Idealismus verpflichteten Ansätze in den Vordergrund treten, C. inklusive Dualität, in der – bei einer grundsätzlichen Rückbindung an die Leitmotive der Universalität und der christologischen Konzentration – gewisse polare Überlegungen eine wesentliche Rolle spielen („Logos spermatikos", „Una religio in rituum varietate", Wertfülle/Werthöhe, kosmischer Christus, Natur/Gnade, Vernunft/Offenbarung, Gesetz/Evangelium, allgemeine/spezielle Offenbarung, anonyme/bewußte Christen, ordentliche/außerordentliche Heilswege, latente/manifeste Kirche).

In Teil IV sondert Vf. dann aus dieser Übersichtsbetrachtung hervorragende Einzelentwürfe aus: E. Troeltsch, K. Barth, K. Rahner. – Diese Monographien sind aufs ganze gelungen. Doch gibt es hier auch Rückfragen. Dem Urteil über K. Rahner vermag ich z.B. nicht zu folgen: „In der Rede vom *objektiven* Heilswirken Gottes in Christus, das alle Menschen unabhängig von ihren Erkenntnismöglichkeiten betreffe, spricht sich eine spekulative, idealistische Metaphysik aus, die auf das Bewußtsein der Menschen keine Rücksicht meint nehmen zu müssen. Wer so redet, gibt vor, die Lage des Menschen besser zu verstehen, als diese selbst es vermögen. Seine Perspektive ist eine übermenschliche." (194) Hier stellt sich die Frage, ob Rahners Denken nicht fälschlich in ein mehr oder minder philosophisches verkehrt wird, die eigentlich theologischen Wurzeln seines Denkens aber letztendlich nicht erkannt sind.

Im Teil V führt Vf. mit Hilfe der Konzeption von J. Hick in die sogenannte „Pluralistische Religionstheologie" ein, ein Denkmuster, das nach Ansicht des Vf. „von einer *äquivalenten Gleichordnung der Religionen* ausgeht" (199). Vf. spricht am Ende dieses Teiles hellsichtig die Gefahr der neuen Richtung an: „Das eigentliche Grundproblem dieses Ansatzes besteht nicht im Verrat an religiösen Glaubensgewißheiten, sondern gerade umgekehrt in der Gefahr ihrer geheimen Inthronisation. Der Versuch, die Partikularität der eigenen Religiosität zu hintergehen, um auf die universale Ebene einer allgemeinen Transzendenz zu gelangen, droht – da es diese Erfahrung eben nur in partikularer Gestalt geben kann – zu einer sublimen Unterwerfung fremder Partikularität, d. h. fremder Transzendenzerfahrungen, unter die eigene zu führen. Der notwendige Streit um das rechte Gottesbewußtsein ist damit zu Gunsten des eigenen vorentschieden, die angestrebte Toleranz in einen untergründigen Imperialismus verkehrt, der nicht vom Glauben der Religionen ausgeht, sondern sie mit einem Metaglauben konfrontiert." (225) – Man möchte wünschen, daß diese Beobachtung im Umgang mit der „Pluralistischen Religionstheologie" nicht leichtfertig unterdrückt wird.

Das Buch schließt in Teil VI mit vier kurzen Überlegungen A. zu einer „globalen Theologie", d. h. einer christlichen Theologie, die im Ausblick auf ihr fremde und doch verwandte Glaubensweisen ausgebildet wird, B. zu einem Dialog der Perspektiven, der eine kenotische Grundhaltung einschließt, C. zu einem „Hauch theologischen Agnostizismus'" und D. zur Rehabilitation des Absolutheitsanspruchs, der sich an die Absolutheit Gottes gebunden weiß: „Um die Absolutheit Gottes zu feiern, eine Wirklichkeit, die dem Menschen immer schon vorausliegt und von ihm nie ganz erreicht und umschlossen werden kann, eine eschatologische Wirklichkeit, die ihre Absolutheit nicht durch Ausschluß alles Relativen erkaufen muß, die sich nicht negativ durch Loslösung von ihrem Gegenüber bestimmt, die vielmehr in einer coincidentia oppositorum den Gegensatz von Absolutem und Relativem übergreift, indem sie beides in sich schließt – um diese Absolutheit Gottes zu feiern, darf und soll die Sprache des Menschen ihren höchsten Ausdruck beisteuern: den Absolutheitsanspruch." (239) – So richtig dieser Satz erscheint, so dringlich bleibt eine Antwort, was auf diesem Weg aus dem christlichen Lebensgrund die Gestalt Christi für den Gesamtdiskurs der Welt bedeutet. Schließlich bleibt der Schlußsatz des Buches die These eines bekennenden christlichen Theologen.

Die vorgelegte Diss. stellt uneingeschränkt einen äußerst wichtigen Beitrag zur heute beginnenden Diskussion im pluralen Feld der Religionen dar. Es muß sich dabei zeigen, wie Vf. selbst in Zukunft die christliche Identität im Horizont der Offenheit für fremde Ansprüche bestimmt. Schließlich beginnt der Disput erst dort, wo auch andere „Weltreligionen" ihren eigenen – zunächst jedenfalls fremden – Absolutheitsanspruch vorstellen und dem christlichen entgegenhalten.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Swidler, Leonard: **After the Absolute.** The Dialogical Future of Religious Reflection. – Minneapolis: Fortress Press 1990. IX, 248 S.

Swidler, Leonard: **Die Zukunft der Theologie.** Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen. – Regensburg, München: F. Pustet, Chr. Kaiser 1992. 104 S., kart. DM 19,80

Der Autor, Prof. an der amerikanischen Temple University in Philadelphia und Mitherausgeber des Journal of Ecumenical Studies, gehört zu den bedeutendsten amerikanischen Teilnehmern der verschiedenen interreligiösen Dialogprogramme. Aufgrund seiner früheren Studien in Tübingen ist er zugleich einer der bekanntesten katholischen Theologen, die den Brückenschlag zwischen der europäischen und amerikanischen Theologie suchen. Sein programmatisches Buch zum interreligiösen Dialog als grundlegendem Moment zukünftigen theologischen Denkens hat er im Englischen überschrieben mit „After the Absolute". Beachtet man, daß mit dem bisherigen Denken ein in jeder Weise abgeschlossenes, dem Dialogischen und damit der Offenheit für das Fremde verschlossenes Denken gemeint ist, so steht dem nun ein Denken gegenüber, das sich in der reinen Reflexion auf das Eigene nicht erschließen konnte. Wenn dieses Denken „nach dem Absoluten" kommt, so bedeutet das nicht, daß das Absolute geleugnet wird, wohl wird es anders situiert und begründet. Bei diesem neuen Versuch versagt allerdings vorläufig noch vielfach die Sprache. Es ist daher zu prüfen, ob Autoren wie Vf. mit der von ihnen gewählten Terminologie immer meinen, was vordergründig verstanden wird. Jedenfalls sind die Ecktermini zu beachten.

Mit seinem Buch leuchtet Vf. die verschiedenen Seiten des aktuellen Dialogs, aber auch des Dialogischen überhaupt aus. Er beginnt in Teil I mit der Behandlung der Grundlagen des Dialogs, seinem Bezug zur Metaphysik, Erkenntnislehre, Psychologie und Ethik. Teil II hat er den „inneren" Dialog genannt. Darunter versteht er einmal den Dialog innerhalb der römischen Kirche mit ihren vatikanischen und anderen Empfehlungen zum Dialog, sodann den innerchristlichen, somit den Dialog der christlichen Ökumene. Teil III nimmt den größten Teil des Buches ein und behandelt den Dialog „zwischen" dem Christentum und den Religionen und Ideologien, konkret dem Marxismus. Den Ausgangspunkt bildet ein Kap., das in allgemeinen Reflexionen von den Grundregeln eines interreligiösen und interideologischen Dialogs, seinen Tiefendimensionen, Zielen und Zwecken sowie seiner Sprache handelt. Es folgt ein Kap. zur Bedeutung des „christologischen Imperativs", in dem Vf. seine bereits anderweitig vorgestellte, im Gespräch mit dem Judentum formulierte „Christologie" einsetzt, die an dieser Stelle nicht zu diskutieren ist. In fünf weiteren Kap.n geht Vf. dann auf den konkreten Dialog zwischen Juden und Christen, sodann auf das besondere Verhältnis zwischen Juden, Christen und Muslimen ein. Es folgen kurze Darstellungen der asiatischen Dialogszene, Hindus und Christen, Buddhisten und Christen, Konfuzianer und Christen. Literarisch folgt Vf. allerdings – abgesehen vom jüdisch-christlichen Bereich – weithin christlicher Sekundärliteratur, wie sie offensichtlich in Nordamerika Verwendung findet. Als Ideologie einbezogen, erfährt der Marxismus eine eigene Behandlung. Der Band endet in einem Teil IV, in dem Vf. – wohl eher unglücklich, wenn man um die Bedeutung der Kunstsprache weiß, – von einem „christlichen Experiment in ökumenischem Esperanto" spricht. Vf. ist sich bis zum Schluß der Frage nach der religiösen Identität, als Christ der Frage nach der Bedeutung des „Christus", also der Christologie bewußt. Seine Lösung sympathisiert mit den inzwischen auch bei uns diskutierten Thesen von P. Knitter u. a. Die Benennung des gemeinsamen Grundes als *„Ultimate Reality"*, der dann – in einem weiteren Neologismus – eine *„Realitology"* zugeordnet wird, ist freilich eher das Eingeständnis einer sich ergebenden Aporie.

Die deutsche Übersetzung bietet nur einen auf weniger als die Hälfte des Textes gekürzten Auszug des ursprünglichen Buches. Es bleibt ein deutliches Plädoyer für den Dialog. Die Rahmenbedingungen und Voraussetzungen werden herausgestellt, die Tiefendimensionen erläutert. Die Kap. über die konkreten Partner des interreligiösen Dialogs sind gestrichen. Es bleibt die Einladung zu einem „ökumenischen Esperanto", nicht aber zur „Realitologie".

Düsseldorf Hans Waldenfels

Haudel, Matthias: **Die Bibel und die Einheit der Kirchen**. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung". – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 470 S. (Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, 34), kart. DM 68,00

Im August vergangenen Jahres waren im spanischen Wallfahrtsort Santiago de Compostela Kirchendelegierte aus allen Kontinenten zur Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen versammelt. Die letzte derartige Großveranstaltung hatte dreißig Jahre vorher in Montreal/Kanada stattgefunden. Eines der zentralen Themen, die damals verhandelt wurden, war das Problem rechter Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Traditionen. Man gelangte zu der gemeinsamen Überzeugung, „daß wir als Christen durch die TRADITION des Evangeliums (die *Paradosis* des *Kerygmas*) existieren, wie sie in der Schrift bezeugt und in und durch die Kirche kraft des Heiligen Geistes übermittelt worden ist" (P. C. Rodger/L. Vischer [Hg.], Montreal 1963. Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Genf 1963, 43). Auf der Basis dieser und vergleichbarer Formulierungen erreichte, wie H. hervorhebt, insbesondere die erste Untergruppe der Montrealer Sektion II „eine *erstaunliche Neubestimmung des Verhältnisses von Schrift und Tradition*, indem sie in Überwindung bisheriger Kontroversen die Relation von Schrift, Tradition und Kirche *differenziert* als *dynamische* Einheit definierte" (221). Genese und Rezeption dieser Neubestimmung werden von H. im Kontext weiterer Studien der Faith and Order-Kommission detailliert und kenntnisreich dargestellt mit dem Ergebnis, „daß ‚Glauben und Kirchenverfassung' mit der *dynamischen* Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Kirche bereits eine ökumenische Basis gefunden hat, die durch die gemeinsame Besinnung auf die Bibel zustande kam und die neue Möglichkeiten für eine ökumenische Ekklesiologie eröffnet" (5).

H.s Untersuchung, die 1992 von der Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster als Diss. angenommen (Doktorvater: E. Lessing) und unlängst mit dem zweiten Preis der „Dr. Kurt-Hellmich-Stiftung" der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg ausgezeichnet wurde, würdigt in einem I. Teil unter Bezug auf einzelne konfessionelle Schriftlehren die entscheidende Bedeutung, welche der Bibel als konstitutivem Fundament und inhaltlicher Basis der ökumenischen Bewegung zukommt. Dabei wird bereits die ökumenische Relevanz der Schrift im Urteil der ersten beiden Faith and Order-Weltkonferenzen in Lausanne 1927 und Edinburgh 1937 erörtert. Der weiteren Entwicklung über die dritte Weltkonferenz in Lund 1952 bis hin zu dem erwähnten Durchbruch von Montreal ist der II. Teil der Arbeit gewidmet. Ein III. und letzter Teil behandelt die Diskussionen zum Problem der biblischen Hermeneutik und der Schriftautorität in der Zeit nach Montreal. In einem Ausblick weist H. sodann noch einmal nachdrücklich auf die ökumenische Relevanz einer präzisen und dynamischen Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition hin, welcher er nicht weniger als die hermeneutische Schlüsselfunktion für den weiteren Prozeß ökumenischer Wahrheitsfindung und Verständigung zuweist. Zwar behauptet H. nicht, daß im Zusammenhang überkommener Kontroversen von Schrift und Tradition bereits alle Probleme gelöst seien; er fordert aber mit Recht, daß das erreichte Verständigungsniveau künftig nicht mehr unterboten werden dürfe, sondern als Basis weiterer Verständigungsfortschritte vorauszusetzen sei.

Für den bilateralen Dialog zwischen evangelischer und römisch-katholischer Theologie bedeutet das u. a. folgendes: Evangelische Theologie hat davon auszugehen, daß Kanon und Kirche zusammengehören und die Bibel in bestimmter Weise selbst eine Traditionsgestalt ist; katholische Theologie hinwiederum sollte der Vorstellung endgültig den Abschied geben, als bedürfe die in der Schrift gegebene Tradition (traditio scripta) einer materialen Ergänzung durch kirchliche Zusatztraditionen, welche die inhaltliche Heilssuffizienz der Bibel fraglich macht. Werden diese Voraussetzungen akzeptiert, wie dies vom bisherigen ökumenischen Verständigungsprozeß sachlich zwingend gefordert ist, dann lassen sich die verbleibenden Fragen auf das Problem der Begründung des Kanons bzw. der Gewißheit seiner Kanonizität sowie insonderheit auf das Problem authentischer Schriftauslegung reduzieren. Von daher erscheint es als stimmig und konsequent, wenn die in dem Buch von H. gegebene Anregung, zu dem Projekt „Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?" (Bangalore 1978 [Beih. zur Ökumenischen Rundschau, 33]) eine Folgestudie durchzuführen, von der Santiagoer Weltkonferenz im Bericht der Sektion II aufgegriffen und als Arbeitsauftrag übernommen wurde.

Augsburg Gunther Wenz

Wahrhaftig, Gott ist bei Euch! Wie feiern wir heute Liturgie? Hg. von Albert Gerhards, Anneliese Knippenkötter, Birgit Osterholt-Kootz und Stephanie Scharfenberg. – Paderborn: Bonifatius 1994. 250 S., kart. DM 42,80

Hier handelt es sich um eine Dokumentation und Kommentierung von Veranstaltungen aus dem Bereich Liturgie der beiden Katholikentage von Berlin 1990 und Karlsruhe 1992.

In einem ersten Teil werden die Foren zu Fragen, wie liturgisches Feiern aussehen kann und könnte, zusammengefaßt. In einem weiteren Teil werden einzelne modellhafte Gottesdienste vorgestellt. Bewährte liturgische Feierformen, die unter den besonderen Bedingungen von Katholikentagen (Großgottesdienste!) stattfanden, werden u. a. auch für eine Übertragung auf den „normalen" Gemeindegottesdienst aufbereitet.

Die Zusammenstellung bietet damit einen interessanten Einblick in das Werden von Gottesdiensten, wobei es sich ja nicht um Experimente an der Basis handelt, sondern um Erarbeitung unter Zustimmung von Bischöfen. Schon damit wird diese Dokumentation – ganz unabhängig von ihren wertvollen Anregungen auch für die Gemeinden – zu einer interessanten Studie auch für die Entwicklung von lebendiger Liturgie drei Jahrzehnte nach dem Beginn der Liturgiereform durch das II. Vatikanum.

Münster Klemens Richter

Der neue Meßritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie. Hg. v. Missionswissenschaftlichen Institut Missio unter der Leitung von Ludwig Bertsch. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 256 S. (Theologie der 3. Welt 18), kart. DM 39,80

Die Reihe „Theologie der dritten Welt", hg. vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio in Aachen, hat das Verdienst, die deutschsprachige Theologie und Kirche mit den geistigen Entwicklungen der jungen Kirchen bekannt zu machen. Dabei stehen oft die Entwicklungen in Asien im Vordergrund des Interesses. Daß die Situation in Schwarzafrika nicht weniger interessant ist, zeigt der vorliegende Bd „Der neue Meßritus im Zaire", der im Untertitel als „ein Beispiel kontextueller Liturgie" vorgestellt wird.

Das Buch enthält nach einer Einleitung (7–17) von Ludwig Bertsch SJ, dem derzeitigen Leiter des Instituts, einen dokumentarischen (19–100) und einen kommentierenden Teil (101–256).

Die Dokumentation umfaßt den Briefwechsel von Missio mit der zairischen Bischofskonferenz zur Herausgabe des Werkes und die „Ergänzung zum Römischen Meßbuch für die Diözesen Zaires", eine Einführung der Bischofskonferenz zum Meßbuch ähnlich wie die Allgemeine Einführung zum Römischen Meßbuch. Schließlich folgt als Höhepunkt das „Römische Meßbuch für die Diözesen Zaires" in einer von der Zairischen Bischofskonferenz autorisierten Übersetzung. Dieses umfaßt einen feierlichen und einfachen Ritus des Ordo Missae, der den Menschen von Zaire angepaßt ist. Hinzu kommen eine Reihe von Eigenmessen mit Lesungen für die Diözesen Zaires. Beide Dokumente lagen für den gewöhnlichen Mitteleuropäer, der keine afrikanischen Sprachen versteht, bisher nur in französischer Übersetzung vor, die in Europa schwer zu erhalten war. Die Dokumentation dieser Texte ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil die vielfältigen Anpassungsversuche der katholischen Liturgie in Schwarzafrika hier zum ersten Mal die Anerkennung durch die Bischofskonferenz als auch durch die zentrale Kirchenleitung in Rom gefunden haben.

Die auffallendste Veränderung des zairischen Ordo Missae besteht in der Verlegung des Bußaktes und des daran anschließenden Friedensgrußes an das Ende des Wortgottesdienstes im Anschluß an die Homilie und das Credo. Ob dies als Inkulturation zu werten ist, scheint fraglich, da dies ebenso in Europa gemacht werden könnte. Der Friedensgruß hatte auch in der römischen Liturgie früher seinen Platz nach dem Wortgottesdienst, wie schon Justin in der seiner 1. Apologie bezeugt (Kap. 65). Eindeutig inkulturierte Elemente dürften sein: die Einführung des Dienstes des Ansagers, die weitgehend dialogisch formulierten Gebete – darunter auch ein eucharistisches Hochgebet – und deren Inhalte, die afrikanische Musik und die verwendeten Musikinstrumente, die getanzte Einzugs-, Gaben- und Auszugsprozession, die Ausstattung des Kirchenraumes mit Bildern und Skulpturen afrikanischer Künstler sowie die farbenprächtige liturgische Gewandung für alle beteiligten Ämter und Dienste (eine ausführlichere Würdigung s. M. Probst, Inkulturation der katholischen Liturgie in Schwarzafrika, in: W. Hering (Hg.), Christus in Afrika. Zur Inkulturation des Glaubens im Schwarzen Kontinent, Limburg 1991, 107–123).

Mindestens ebenso spannend wie die Dokumentation liest sich der zweite Teil „Interpretation und Diskussion". Denn hier werden Gegensätze zwischen afrikanischen Theologen deutlich, die von der Notwendigkeit der Inkulturation überzeugt sind; man erfährt, daß der approbierte Meßritus von Zaire keineswegs alle Wünsche von Experten erfüllt und daß es Experimente gab und wahrscheinlich gibt, die weit über den Rahmen hinausgehen, den das Meßbuch von Zaire absteckt.

Das gilt etwa für das Eucharistische Hochgebet (vgl. 150–157) und besonders für die Einbeziehung der Ahnen. So wendet sich Laurent Mpongo gegen eine Anleihe bei afrikanischen Opferriten für die afrikanisierte Gestalt der Eucharistiefeier, während Francois Kabasele dies befürwortet, besonders bezüglich des Ahnenopfers. „Der Priester legt die Patene mit der Hostie am Fuß des Ahnenbaumzweiges nieder . . ., (sie) ist für den Priester, den neuen Ältesten, bestimmt, der sie bei der Reinigung des Kelches sumiert" (168). Geteilter Meinung sind die genannten Autoren auch in der Frage des Gebrauchs von Brot und Wein für die Eucharistiefeier. Kabasele spricht sich in einer sorgfältig durchgeführten Argumentationskette für die Verwendung von gesäuertem Mais- oder Maniokbrot und Palm- oder Bananenwein bei der Eucharistiefeier in Schwarzafrika aus. Mpongo plädiert angesichts einer vielfältigen Akkulturation der Afrikaner an europäische Produkte für einen Anbau von Weizen und Wein in Afrika. Sein Anliegen ist es, auch in der eucharistischen Materie die Kontinuität mit den chäldäisch-jüdisch-christlichen Anfängen der Messe zu wahren.

Wichtiger als die Unterschiede in Einzelfragen ist die von allen vertretene Notwendigkeit, die weitgehend europäisch geprägte Feiergestalt der Eucharistiefeier der schwarzafrikanischen Kultur anzupassen.

Hier ist vor allen Dingen der Beitrag „Richtige und falsche Universalität des Christentums" von Anselme Titianma Sanon hervorzuheben, der die Inkulturation der westlichen Liturgie in die Kultur Schwarzafrikas mit großer Eindringlichkeit als eine (über-)lebensnotwendige Aufgabe herausstellt.

Der letzte Beitrag von Ludwig Bertsch über „Entstehung und Entwicklung liturgischer Riten und kirchliches Leitungsamt" stellt auf dem Hintergrund der Aussagen der Liturgiekonstitution (SC 37–40) die faktischen Schwierigkeiten zwischen der Zairischen Teilkirche und der römischen Zentrale heraus, die einseitig den ursprünglichen „Zairischen Ritus der Eucharistiefeier" als „Römisches Meßbuch für die Diözesen Zaires" dekretierte. Auf dem Hintergrund der Liturgiegeschichte und der Communio-Theologie entwickelt er in zehn Thesen die Voraussetzungen und Wege zu einem neuen Miteinander von orts- bzw. teilkirchlicher und großkirchlicher Zuständigkeit für den Inkulturationsprozeß des Gottesdienstes der Kirche. Dabei ergibt sich wie nebenbei, daß die Frage der Inkulturation nicht nur die Länder der dritten Welt berührt, sondern auch eine europäische Frage ist.

Der große Wert dieses Buches liegt einmal in der Dokumentation des Zairischen Experimentes. M. W. gibt es in deutscher Sprache keine ähnliche Dokumentation über einen ähnlichen Vorgang in der dritten Welt. Es läßt sich daran das Anliegen der Inkulturation exemplarisch studieren. Zum anderen führen die Kommentare den Leser mitten in die konkreten Probleme und Fragen der regionalen Inkulturation des Gottesdienstes in einer universalen Kirche. Deshalb darf man von diesem Buch, wenn es von vielen gründlich studiert wird, auch eine Belebung der noch zaghaften Diskussion über die Zweckmäßigkeit einer Inkulturation der Liturgie im europäischen Bereich erwarten. Das Missionswissenschaftliche Institut Missio leistet mit diesem Band und dieser Reihe der deutschsprachigen Theologie einen nicht mehr wegzudenkenden Dienst der Verbindung mit der Weltkirche.

Vallendar Manfred Probst

Nordsieck, Reinhard: **Recht und Gesetz in theologischer, philosophischer und juristischer Perspektive.** – Frankfurt: Peter Lang 1991. 165 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 2, Rechtswissenschaft, 1074), kart. DM 49,00

Reinhard Nordsieck, Richter am Amtsgericht Mettmann, ist ein vielbelesener Mann. Wem dies nicht bereits beim Erscheinen seines letzten Werkes „Reich Gottes – Hoffnung der Welt" (1980) aufgefallen ist, dem dürften die ungewöhnlichen theologischen und juristischen Kenntnisse des Autors spätestens bei der Lektüre seines neuesten Werkes bemerken.

N. geht es mit dieser Publikation um die Entwicklung eines neuen Verständnisses von „richtigem" Recht: Es handele sich hierbei um alle überpositiven, dem Gesetz vorgegebenen Wertvorstellungen, „die im Horizont einer zukünftig vorgestellten menschenwürdigen Friedensordnung in der Gegenwart auf Verwirklichung von Gerechtigkeit und Solidarität in Freiheit zielen" (156f). N. nennt diese Normen „eschatologisches Recht"; ihm geht es darum, dieses Recht zum Ausgangspunkt einer eigenen theologisch und philosophisch begründeten Rechtstheorie zu machen.

Mit diesem Ziel ist gleichzeitig auch die Gliederung des Werkes vorgegeben: In einem ersten Teil (13–61) untersucht N. das jesuanische und paulinische Verständnis von Gesetz und Recht. Dann skizziert er in Abgrenzung von modernen rechtsphilosophischen Strömungen (Coing, Alexy, Dworkin, Rawls) seine eigene Theorie des eschatologischen Rechts (63–93), um hieraus abschließend eine Reihe von verfassungsrechtlichen Folgerungen zu ziehen (95–160).

Jeder dieser Argumentationsblöcke ist gut les- und nachvollziehbar; der Vf. entwickelt eigenständig seine Gedanken, wobei er sich auch schwierigen exegetischen und rechtsphilosophischen Problemen stellt. Dennoch fallen bei der Lektüre einige Lücken und Unstimmigkeiten ins Auge:

Schon das Literaturverzeichnis erstaunt. Die exegetische Literatur stammt zum größten Teil aus den sechziger und siebziger Jahren; der Vf. verwendet hoffnungslos überaltete Auflagen theologischer Standardwerke (etwa die zweite Auflage von Conzelmanns Grundriß der Theologie aus dem Jahre 1967!). Exegetische Kommentare hat N. (mit Ausnahme des überalteten Rö-

merbriefkommentars von Käsemann) nicht verwendet. – Gleiches gilt für die juristische Literatur, unter der sich antiquarische Auflagen von Strafrechtskommentaren (Schönke/Schröder, 15. Aufl. 1970) finden und ansonsten viele – insbesondere rechtsphilosophische – Werke (etwa zur Diskussion um Rawls) fehlen.

Diese eher formalen Schwächen führen auch zu inhaltlichen Problemen: N. hält sehr viele Logien für Aussagen des historischen Jesus. So werden Mt 5,20; 7,1; 20,1ff, Mk 10,42–44; Lk 11,42; 18,9–14 oder das Zinsverbot im Thomasevangelium (118) als historisch bezeichnet. In all diesen Fällen ist die Quellenlage jedoch undurchsichtig, so daß ein großer Teil der exegetischen Literatur zu anderen Ergebnissen kommt. – Im übrigen werden die meisten NT-Belege ohne nähere Begründung als jesuanisch (siehe etwa S. 30f) oder als dem Geist Jesu entsprechend qualifiziert (vgl. etwa die Belege aus S. 19–22).

Der Vf. kommt auf der Grundlage seiner Quellenauswertung zu dem Ergebnis, daß Jesus selbst das Gesetz, die Tora, nicht abgelehnt, sondern als vorläufige Ordnung auf dem Weg hin zum Reich Gottes akzeptiert habe. Dies entspricht der herrschenden Auffassung (vgl. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des neuen Testaments, Bd. I: Von Jesus zur Urkirche, Freiburg 1986, S. 69ff). Nicht zuzustimmen ist allerdings der zentralen These N.s, daß das Reich Gottes zur Ablösung des alten Rechts durch ein neues, eschatologisches Recht führt (28ff). Wie soll man sich ein solches „Recht" vorstellen, das ohne Zwang, ohne Richten, Verurteilen und Strafen auskommt (24f; vgl. auch S. 50)? Ist nicht mit dem Begriff des „Rechts" zwangsläufig die Sanktion und das Zugerichtsitzen verbunden? Wie ist in einem solch zwanglosen Recht zu gewährleisten, daß „keine Anarchie und Zügellosigkeit" (51) herrschen?

Ohne nähere Begründung bleibt schließlich die Auffassung des Autors, daß nach der Vorstellung Jesu das Reich Gottes als „im Kommen begriffen" und „sich entfaltendes Geschehen" zu verstehen sei (36). Das eschatologische Vor-Verständnis des Vf.s macht sich auch bei der Auslegung der paulinischen Belegstellen bemerkbar. Hier geht N. ohne nähere Begründung von einer einheitlichen Auslegung aller Paulus-Briefe aus (41) und negiert damit jegliche Unterschiede zwischen dem frühen und späten Paulus. Römer- und Galaterbrief werden daher in einem Atemzug erwähnt; auf andere Briefe – insbesondere den 1. Thess und die dort thematisierte Naherwartung der Urgemeinde – geht der Vf. nicht ein. Angesichts dieser fehlenden Differenzierungen kann es nicht verwundern, daß bei N. Paulus und Jesus die gleiche Haltung zu Recht und Gesetz einnahmen: Beide postulierten ein eschatologisches Recht, das bestehende Gesetze als bloße Sicherungs- und Erhaltungsordnung in Frage stelle und zugleich in eine neue Ordnung der Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität transformiere (57).

Auf der Grundlage dieses Ergebnisses wendet sich N. im zweiten Teil seiner Arbeit (63ff) den philosophischen Implikationen seines Ansatzes zu:

Das eschatologische Recht sei weder mit dem Naturrecht noch mit dem positiven Recht identisch (65ff). Im übrigen gingen auch Befürworter des Naturrechts (Coing; Rawls; Alexy; Dworkin) unbewußt von der Annahme eines eschatologischen Rechts aus (75ff). Ob diese Charakterisierung den Ansätzen etwa von Rawls gerecht wird, dürfte überaus zweifelhaft sein; aus Platzgründen können aber weitere Überlegungen zu den rechtsphilosophischen Prämissen von N. nicht angestellt werden.

Im dritten Teil kommt N. dann zu konkreten Anwendungsfällen des eschatologischen Rechtes (95ff).

Seiner Ansicht nach soll die von Gott ausgehende Freiheit (96) und Gerechtigkeit (99ff) gegen gesellschaftliche oder staatliche Übergriffe geschützt sein. Daraus leitet N. ab, daß der Schutz von Grundrechten nach dem Grundgesetz neutestamentlichen Vorstellungen entspricht (111f) und daß der NATO-Doppelbeschluß über die Aufstellung von Mittelstreckenraketen verfassungswidrig sei (114). Ferner soll bei einer Abtreibung nur die Indikations- und nicht die Fristenlösung der Verfassung und damit dem eschatologischen Recht entsprechen (114f). Das eschatologische Recht gebietet zusätzlich, daß nur Zinsen bis zu einer bestimmten Höhe genommen (118) und Scheidungsfragen nicht gesetzlich normiert werden (119f). Schließlich lassen sich aus dem eschatologischen Recht „kollektive Grundrechte der Gemeinschaft auf gemeinsame Sprache, Heimat und Volkstum" sowie „Grundrechte auf gemeinschaftliche Herrschaft und (. . .) auf Frieden und kollektive Sicherheit sowie saubere Umwelt" (127) ableiten.

Spätestens diese Aufzählung ableitbarer Grundrechte macht den fundamentalistischen Ansatz von N. deutlich. Bei ihm gehen Bibel und Rechtspolitik, Theologie und Recht nahtlos ineinander über. Das Grundgesetz wird mit biblischen Weisungen identifiziert und daraus einzelne politische Forderungen als gottgewollt abgeleitet. Begriffe wie „Freiheit" und „Gerechtigkeit" werden ohne kritische Reflexion als pauschale Platzhalter verwendet; wie Kant, Hegel und andere Philosophen sich um eine Klärung dieser Termini bemüht haben, wird vergessen.

N.s Arbeit erscheint insofern als Paradigma für die Denkweise einer bestimmten theologischen Richtung, die mit scheinphilosophischen Schlagworten und einem exegetischen Minimalwissen bestückt die Welt christianisieren möchte.

Eine solche Naivität und Oberflächlichkeit mag man belächeln. Angesichts der Tatsache, daß sich diese Denkweise in verschiedensten Schattierungen in beiden Großkirchen allmählich breit macht, muß man Werke wie die von N. ernst nehmen und genauestens studieren.

Im Ergebnis ist daher die vorliegende Arbeit nicht zuletzt wegen ihrer eigenwilligen und eigenständigen Gedankenführung interessant zu lesen; Juristen und Theologen kann die Lektüre des Werkes nur anempfohlen werden.

Münster Thomas Hoeren

Mommsen, Wolfgang: **Christliche Ethik und Teleologie.** Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan. – Altenberge: Oros 1993. 228 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen 25), kart. DM 34,80.

Die vorliegende Arbeit, die an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster als Diss. angenommen wurde, beschäftigt sich im Rahmen der Frage nach der Möglichkeit einer teleologischen Normierungstheorie innerhalb einer christlichen Ethik mit den normierungstheoretischen Ansätzen von drei Vertretern einer christlichen Moralphilosophie, die für ihre kompromißlose Ablehnung teleologischer oder „konsequentialistischer" Theorien bekannt sind: Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan. Mit der Analyse und der systematischen Einordnung ihrer Normierungstheorien will M. einen Beitrag zur genannten Kontroverse leisten. Da wenigstens den ersten beiden dieser im deutschen Sprachraum eher wenig beachteten Autoren einiger Einfluß in Rom nachgesagt wird, dürfte dieser Beitrag für die aktuelle Diskussion wichtig und hilfreich sein.

Neben den normativ-ethischen Fragen ergibt sich die Notwendigkeit, auch auf metaethische Voraussetzungen dieser Autoren, etwa das Verständnis von Autonomie, einzugehen. Zugleich versucht M., was gerade in normierungstheoretischen Diskussionen nicht immer ausreichend geschieht, die entsprechenden Vorschläge einer theoretischen Begründung jeweils auch an konkreten kontrovers beurteilten Beispielen, die sich meist auf Fragen des Tötungsverbotes beziehen, zu veranschaulichen. Nach einer Klärung der Ausgangsfrage dieser Arbeit, werden die Theorien der drei Ethiker zunächst einzeln diskutiert, wodurch es gelingt, Eigenart und inneren Zusammenhang der einzelnen Theorien plastisch herauszuarbeiten. Aspekte, die für mehrere der Autoren relevant sind, werden dabei schwerpunktmäßig zugeordnet. In der inhaltlichen Diskussion wird jeweils auch auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede der drei Autoren verwiesen. Vergleich und Beurteilung der drei Theorien in Hinblick auf Begründung und systematische Einordnung geschehen zusammenfassend im Schlußkapitel.

In der Kontroverse um teleologische und deontologische Normierungstheorie nehmen die drei Autoren einen dezidiert antiteleologischen Standpunkt ein. Gemeinsam ist allen dreien, daß sie meinen, die überlieferte christliche Morallehre lasse sich nur auf Basis einer deontologischen Theorie verteidigen. Zwischen den normativen Theorien von Grisez und Finnis auf der einen Seite und Donagan auf der anderen Seite bestehen dabei aber erhebliche Unterschiede.

Grisez und Finnis vertreten praktisch dieselbe ethische Theorie. Sie gehen von einer Naturrechtslehre im Anschluß an Thomas v. A. aus, den sie zugleich in wesentlichen Punkten kritisieren. Die Rede von „basic values" bzw. „basic goods" spielt dabei eine zentrale Rolle. (Im Unterschied zu M. würde ich die Übersetzung „Basiswerte" gegenüber „Grundwerte" vorziehen, um Assoziationen zur sog. Grundwertedebatte im deutschen Sprachraum zu vermeiden.) Ausgehend von den „inclinationes naturales" bei Thomas stellen sie einen Katalog von 8 bzw. 7 inkommensurablen Basiswerten auf. Dieser dient zusammen mit mehreren „mittleren" Prinzipien, von denen dem Prinzip, daß solche Basiswerte niemals direkt verletzt werden dürfen, besondere Bedeutung zukommt, als Begründung der umstrittenen „ausnahmslosen" (deontologischen) Normen.

M.s Kritik setzt bei einer Reihe von theorieimmanenten Unklarheiten an: Die Behauptung der Inkommensurabilität der Basiswerte ergibt sich aus einem falschen Verständnis der Freiheit der Vorzugswahl. Grisez und Finnis halten die Freiheit sittlicher Entscheidung und das Prinzip der Güterabwägung für unvereinbar: Bei der Möglichkeit einer Güterabwägung wäre der Wille in der Wahl des jeweils Besseren determiniert. Die Berufung beider Autoren auf Thomas hält M. in mehreren Punkten für verfehlt. Die Auswahl der Basiswerte beurteilt er als willkürlich. Sie wird von Grisez selbst nicht konsequent durchgehalten. Weder die Unterscheidung von sittlichem Charakter der Gesinnung und der Handlung noch die von sittlichem und nichtsittlichem Wert werde berücksichtigt. Indem das Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung als universales Prinzip verwendet wird, werde es aufgehoben

und die normative Theorie der beiden Autoren verwandle sich trotz gegenteiliger Beteuerung faktisch in eine teleologische. Wie M. an konkreten Beispielen zeigen kann, bildet die Rede von Basiswerten und die Direkt/Indirekt-Unterscheidung dabei nicht die Grundlage der sittlichen Bewertung, sondern setzt bereits ein bestimmtes Urteil voraus (36f, 73f).

In Fragen der speziellen Moral kommen Grisez und Finnis von ihren Voraussetzungen zum Teil zu denselben Urteilen wie die christliche Tradition (Tötungsverbot, künstliche Kontrazeptiva) allerdings ohne dabei deren Begründung zu übernehmen. Die Urteile ergeben sich jedoch nicht notwendig aus ihrer Theorie und in einigen Punkten wird auch eine inhaltliche Revision der traditionellen Auffassungen vorgenommen (gerechter Krieg, medizinische Indikation).

Der Ansatz, mit dem der dritte von M. untersuchte Autor, Alan Donagan das Anliegen einer Verteidigung der traditionellen christlichen Moral gegen teleologische Ansätze verfolgt, unterscheidet sich wesentlich von dem von Grisez und Finnis. Den Ansatz bei der Kategorie der Grundgüter sowie die Zuhilfenahme des Prinzips der Handlung mit Doppelwirkung lehnt er ab. Bestimmte Handlungen, wie z. B. Notwehr mit Todesfolge könnten damit nicht dem Urteil der Tradition entsprechend legitimiert werden. Also sei dieser Ansatz ungeeignet, die traditionelle christliche Moral systematisch zu rekonstruieren. Donagan entwickelt dagegen im Anschluß an Kant ausgehend von der Personwürde ein rein deduktives System einer normativen Ethik. Er meint, alle sittlichen Normen der jüdisch-christlichen Tradition vom Prinzip der Achtung vor dem Menschen als Person ableiten zu können. Die in dieser Weise entwickelte „deontologische Teleologie" wird von Donagan einer „konsequentialistischen" gegenübergestellt. Seine Hauptargumente gegen solche teleologische Ethiken sind die Unvorhersehbarkeit der Folgen einer Handlung und die inakzeptablen Lösungen einzelner Fälle. In Fragen der angewandten Ethik neigt Donagan nach dem Urteil von M. weniger stark als Grisez und Finnis zu den traditionellen Lösungen.

Den Hauptfehler in Donagans Theorie sieht M. in der Fehldeutung der Forderung nach unbedingter Achtung der Personwürde als zureichendes Kriterium sittlicher Richtigkeit von Handlungen. Diese Fehldeutung führt dazu, daß Donagan bei der Ableitung spezieller Normen aus der Forderung nach Achtung der Personwürde entweder das Urteil über die Erlaubtheit der Handlung schon voraussetzt oder im Widerspruch zu seinem Programm zur teleologischen Abwägung der Konsequenzen übergeht.

Das zusammenfassende Urteil von M. über alle drei von ihren Vertretern jeweils für „die" Theorie der Moral gehaltenen deontologischen Ansätze fällt sehr klar aus: „Keines der zugrundegelegten Prinzipien erfüllt die ihnen zugeschriebene Aufgabe. Kein Resultat aus der angewandten Ethik läßt sich zwingend mit dem zugrundegelegten Prinzip begründen." (217)

M. geht soweit, daß er alle drei Autoren letztlich zur Gruppe der Teleologen in dem weiteren Sinn zählt, „... daß sich hinter der In-/Direkt-Unterscheidung bzw. der Forderung nach der Achtung vor dem Menschen als Selbstzweck zweifellos durch und durch teleologisches Denken verbirgt." (218) Somit wäre weit entfernt von einer stichhaltigen Widerlegung teleologischer Theorien einmal mehr ein Indiz für die These gefunden, daß die dentologischen Normen der christlichen Tradition letztlich auf vorausgesetzte teleologische Erwägungen rückführbar sind.

Insgesamt hat dieses Unternehmen einer vergleichenden Untersuchung der ethischen Theorien von Grisez, Finnis und Donagan, die mit viel apologetischem Pathos vorgetragen und von manchen auch tatsächlich für den Inbegriff einer christlichen Morallehre gehalten werden, eine Menge von Ungereimtheiten und Fragwürdigkeiten aufzeigen können. Über manches ist wohl noch nicht das letzte Wort gesprochen, die sorgfältig erarbeiteten Kritikpunkte warten jedoch auf eine Antwort.

Salzburg Andreas Weiß / Werner Wolbert

Schmitz, Philipp: **Wohin treibt die Politik?** Über die Notwendigkeit von Ethik. – Freiburg–Basel–Wien: Herder 1993, 280 S. (Quaestiones Disputatae 149), kart. DM 49,80

Der Vf., Moraltheologe an der Philosophisch-theologischen Hochschule der Jesuiten in St. Georgen Frankfurt, behandelt in seinem Bd Grundfragen der politischen Ethik.

Er geht dabei so vor, daß er im ersten Teil zunächst verschiedene Verständnisse von Politik und Ethik skizziert und anschließend ihr Verhältnis zu bestimmen versucht, wobei er Ethik als Vormund für Politik ablehnt und für eine notwendige relative Autonomie der Politik von der Ethik eintritt. Exemplarisch ist für ihn dabei die Diskussion um den § 218 StGB, wo für manche im kirchlichen Raum nicht einsichtig gewesen sei, daß vom gleichen Grundwert des Schutzes des ungeborenen Lebens ausgehend man zu verschiedenen politischen Schlußfolgerungen gelangen kann.

Im zweiten Teil wendet er sich dann verschiedenen Typen der Legitimation von Herrschaft zu. Da er für die heutige Gesellschaft zutreffend allein neuzeitlich-rationale Ansätze für vertretbar hält, skizziert er die wichtigsten Politikkonzeptionen der westlichen Tradition. Daran schließen sich theologische Reflexionen zur Politik angefangen von Überlegungen über „Widerstand" in der mittelalterlichen bzw. frühneuzeitlichen Theologie, über reformatorische Ansätze bis hin zu neueren Überlegungen in der Politischen Theologie, der Befreiungstheologie sowie zur politischen Relevanz der Bergpredigt an.

Nach diesem geistesgeschichtlichen Teil folgt dann die systematische Reflexion, die einleitend den individuellen Aspekt des Gewissens und den sozialen Aspekt der Menschenrechte als Grundlagen der politischen Ethik betont. Die aktuellen ethischen Herausforderungen werden dann unter den drei Stichworten des Konziliaren Prozesses von „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung des Schöpfung" thematisiert. Sch. greift dabei die Spannung unterschiedlichen Herangehens von Christen zu politischen Streitfragen auf, und versucht die Differenzen zu klären, die etwa durch die Unterschiede von prophetischen Redeweisen, tugendethischen Ansätzen sowie normativethischen Argumentationen bedingt sind. Darüber hinaus fließen empirische Sachverhalte wie subjektive Risikoabschätzungen (z. B. bei Entscheidungen über Kriegseinsätze, Anwendung von neuen Technologien) in ethische Entscheidungen ein. Sch. diskutiert aktuelle Streitfragen, etwa das Für und Wider des 2. Golfkrieges zur Befreiung Kuwaits gegen Irak und gelangt zu dem Urteil, „daß grundsätzlich eine Entscheidung zugunsten der Gewaltanwendung gestattet sein mußte" (161). Er weist allerdings auf die Schwierigkeiten der Urteilsfindung für einen Ethiker hin, der nur im Diskurs mit Politikern, Militärs und unmittelbar Betroffenen zu einer sachgerechten Entscheidung kommen kann.

Im vierten Teil wird dann unter dem Stichwort „Motivationsgefüge" die individualethische Perspektive des Politikers behandelt, wobei dann Tugenden von Politikern angesprochen werden und ethische Fragen von Falschaussagen und Geheimhaltung in der Politik einer demokratischen Gesellschaft, Bereicherung im Amt etc. im Kontext aktueller bundesrepublikanischer Skandale (Barschel, Engholm) behandelt werden.

Im fünften Teil wird dann auf die Bedeutung vom Symbolen, Mythen, Erzählungen und mit Symbolen verbunden politische Visionen eingegangen, weil in ihnen sich das Ethos einer Gesellschaft widerspiegelt bzw. durch Politiker, die eine grundlegende Erneuerung ihrer Gesellschaft anstreben, durch sie antizipiert wird.

Der sechste Abschnitt behandelt das Staatsverständnis auch im Kontext des Neuen Testaments, die Rolle von Kirche und Staat, Fragen der Verantwortung der Kirche für die Politik anhand der Frage einer Übernahme politischer Ämter durch Kleriker. Sch. weist zutreffend darauf hin, daß kirchliche Redeweisen in die Gesellschaft hinein häufig nicht mit den dort vorherrschenden Kommunikationsformen vereinbar sind, so daß sie wenig Erfolg haben. Ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein Stichwort- und Personenregister runden den Bd ab.

Sch. hat eine umfassende, auch fremdsprachige Literatur sowie die politische Kultur anderer Länder (vor allem aus den USA) einbeziehende Untersuchung vorgelegt, die vor dem Hintergrund einer fundierten Kenntnis philosophisch wie theologischer Reflexionen der Politik zu aktuellen Herausforderungen vorstößt und sich nicht scheut, zu aktuellen Kontroversen und Problemen Stellung zu beziehen. Seine Urteile erscheinen durchweg wohl abgewogen und reflektiert. Er erbringt damit einen wichtigen Beitrag zur politischen Ethik, einem Gebiet, das in der katholischen Soziallehre mit ihrer Orientierung an sozialpolitischen bzw. wirtschaftsethischen Fragen, nie im Zentrum stand. Das Werk könnte für einige Zeit zum Standardwerk politischer Ethik in der deutschsprachigen Sozialethik werden.

Kritisch ist allerdings anzufragen, ob die Anordnung des 6. Teils über Kirche und Staat sachgerecht ist. Da Politik und Staat ja in einer engen Beziehung stehen, wäre es wohl sinnvoller gewesen, den Abschnitt über den Staat in die verschiedenen Kap. zur Politik zu integrieren. Denn es kommt zu gewissen Überschneidungen, da das theologische Politik- wie Staatsverständnis ja von identischen Ausgangspunkten (Röm 13 etc.) ausgehen. Die Grenzen geisteswissenschaftlicher Reflexion der Politik werden daran deutlich, daß Sch. die in den Sozialwissenschaften (z. B. Neue Politische Ökonomie) diskutierten Reformen der politischen Institutionen (z. B. mehr direkte Demokratie, Parteienreform) nicht behandelt und damit das Implementationsproblem, nämlich die Umsetzung ethischer Postulate in die soziale Realität, ausklammert.

Osnabrück Joachim Wiemeyer

Peschke, Karl-Heinz: **Wirtschaft aus christlicher Sicht.** – Trier: Paulinus-Verlag 1992. 96 S. (Edition ordo socialis 2), kart. DM 9,80

Die Katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung. Hg. v. Arthur F. Utz. – Trier: Paulinus-Verlag 1993. 384 S. (Humanum), kart. DM 36,80

Gemeinsam ist den beiden hier vorzustellenden Büchern nicht nur Thematik und Verlag; gemeinsam sind auch der Anlaß der Überlegungen, nämlich die Bestätigung der eben hundertjährigen Katholischen Soziallehre und der ihr nahestehenden ökonomischen Ordnungsvorstellungen der sozialen Marktwirtschaft durch den Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus nach 1989, sowie die unternehmernahen, die Publikation tragenden Organisationen:

Der Bund Katholischer Unternehmer Deutschlands (BKU) sowie die Stiftung „Humanum".

Eine kritische Auseinandersetzung mit der bestehenden westlichen Wirtschaftsordnung wird man hier also nicht unbedingt erwarten. Dennoch bringt die von Utz hg. Dokumentation eines Symposiums, das 1991 in Freiburg in der Schweiz, wo ein Jh. zuvor die „Union de Fribourg" Wesentliches zur Entstehung der ersten Sozialenzyklika „Rerum novarum" beigetragen hat, durchaus auch selbstkritische Töne zur Sprache.

Dies gilt schon für den ersten Hauptbeitrag zur „kognitiven Verantwortbarkeit päpstlicher Bewertung von Wirtschaftssystemen" von H. H. Derix (Berlin/Dresden), der den bezeichnenden Titel trägt: „Zwischen sozialethischer Kompetenz und Anmaßung von Wissen." Für kirchliche Dokumente fordert er, daß sie die die Menschlichkeit betreffenden Konsequenzen ökonomischer Ordnungen, nicht aber deren fachliche Kohärenz zu beurteilen haben. Dies aber bedingt, wie Utz einleitend herausstellt, eine metaphysische (besser würde man wohl von „ontologisch/anthropologisch" reden) Reflexion, die jedoch mit einem rationalistischen, letztlich cartesianischen Ansatz nicht zu leisten ist.

Wie sehr jedoch gerade ein solcher Rationalismus das den Anfängen der Katholischen Soziallehre nahestehende neuscholastische Denken prägte, macht hier der Beitrag von M. Thomann (Straßburg) am Beispiel des „Suarezianers" und Freund Leos XIII., L. Taparelli d'Azeeglio SJ (dies unter Einbezug der sorgfältigen Wolff-Kritik des Franzosen J. Ecole) in selten eindrücklicher Weise deutlich. Daß damit die Marktwirtschaft aber nicht einfach aus der Diskussion fällt, zeigt sozusagen im Gegenlicht die differenzierte (von Utz allerdings bestrittene, von der neueren Smith-Forschung aber doch wohl bestätigte) Darstellung der Sozialpflichtigkeit wirtschaftlicher Prozesse (und da vor allem des Eigentums) bei Adam Smith durch E. W. Streissler (Wien) wie die bei aller prinzipiellen Bejahung des Wettbewerbs hinsichtlich seiner Menschlichkeit von A. Klose (Wien) und B. Külp (Freiburg i. B.) angemeldete Korrekturbedürftigkeit aber auch deren gleichzeitige Korrekturfähigkeit. Daß eine wirklich „soziale" Marktwirtschaft mehr verlange, als das, was im deutschen Raum schon verwirklicht ist (so Utz in seiner Einleitung), wird dabei im einzelnen belegt und in der ebenfalls dokumentierten Diskussion vertieft.

Man mag dann vielleicht bedauern, daß dieses Symposium sehr stark im klassischen Denkrahmen der „katholischen" und deutschsprachigen philosophisch-theologischen Tradition blieb, und damit also gerade nicht katholisch im eigentlichen Wortsinn war. Daß es darin aber so viel an kritischer Eigenverantwortung aufbringt, macht den unbestreitbaren Wert des hier dokumentierten Symposiums aus.

In dieser gleichen Tradition steht aber auch die kleine einführende Schrift des Steyler-Paters Peschke, der neben seinen Professuren in Rom und Wien/Mödling längere Zeit auf den Philippinen doziert hat. Dies müßte eigentlich eine breitere Problemsicht ermöglichen, die aber zugunsten eines (zu) einfachen Positionsbezugs für die soziale Marktwirtschaft hier leider nicht hinreichend zum Tragen kommt. So wird der Sozialismus recht undifferenziert mit dem planwirtschaftlichen Kollektivismus zumindest tendenziell in eins gesehen und so vorwiegend marxistisch verstanden. Daß der sog. „Sozialismus" in Osteuropa jedoch faktisch ein zentralistischer Staatskapitalismus war, der zudem von einer kleinen Gruppe von Funktionären als totalitären Machthabern so schamlos zum eigenen Vorteil ausgebeutet wurde, daß sogar sozialistische Literatur (bis hin zu gewissen Schriften von Karl Marx!) unter Zensur standen, wird ebenso wenig erwähnt wie die Tatsache, daß die sozialen Errungenschaften in den erfolgreichen westlichen Industriestaaten neben möglicher christlicher Einsicht doch zum großen Teil ordnungspolitisch von Gewerkschaften und Parteien durchgesetzt wurden, die sich zumindest selber als „sozialistisch" bezeichneten.

Die sich damit aufdrängende Forderung nach genauer Differenzierung, selbst auf Kosten eigener Selbstsicherheiten, ist alles andere als bloß wissenschaftliche Beckmesserei. Rückschläge in der öffentlichen Meinung in so manchen früheren Ostblockstaaten zeigen mittlerweile nämlich deutlich, wohin eine zu plakative ethische Bejahung sozialer Marktwirtschaft führen kann, vor allem wenn die erfahrbare ökonomische Wirklichkeit den angepriesenen Modellvorstellungen nicht hinreichend entspricht.

Natürlich kann man der Feststellung Peschkes, daß sich das Menschsein nicht in der Pflege der materiellen Werte erschöpft, zustimmen. Nur sind alle anderen sog. kulturellen Werte für den körperlich existierenden Menschen nur auf deren Basis realisierbar, wie umgekehrt jede Wirtschaftsordnung recht eigentlich eine kulturelle Schöpfung des Menschen darstellt. So ist es bei aller berechtigten Kritik auch wenig hilfreich, wirtschaftliche und kulturelle Werte einander gegenüber zu stellen, wie denn überhaupt Gegenüberstellungen wirtschaftstheoretischer Modelle zur Bewältigung praktischer Probleme wenig beitragen. Gefragt wäre vielmehr ein teleologisch-pragmatisches Abwägen der Auswirkungen unterschiedlicher Wirtschaftsordnungen, was dann freilich – hier ist Peschke zuzustimmen – eindeutige Optionen für „reine Systeme" ausschließt. (Dabei hätte allerdings die Kritik am christlichen Kapitalisten M. Novak hier ruhig noch deutlicher ausfallen dürfen). Dagegen ist die Vermischung der Kritik am (atheistischen) dialektischen Materialismus als einer Geschichtsphilosophie von Karl Marx mit dessen sozialistisch-planwirtschaftlichen Ideen zu pauschal und unnötig weltanschaulich überhöht. Wirtschaftsethisch genügt es nämlich, die Gefahren eines wirtschaftlichen Zentralplanes, nämlich dessen schwerfällige Korrekturmöglichkeit und unkontrollierte Machtballung bei der Planungsbehörde aufzuzeigen, um Skepsis anzumelden. Auch eine christliche Planwirtschaft wäre, selbst wenn die Planer Heilige wären, theologisch-sozialethisch unhaltbar, weil sie die Endlichkeit des Menschen im Wissen und vor allem seine Anfälligkeit für die Sünde des Machtmißbrauchs nicht hinreichend ernst nehmen.

Daß unter diesen Voraussetzungen die Option für eine Form (es gibt kulturell bedingt sehr viele) von sozialer Marktwirtschaft als Optimum sich aufdrängt, legt sich so nahe. Es bedingt aber noch in keiner Weise die (hier zudem ungenügend dokumentierte) Ablehnung des demokratischen Sozialismus. Was ethisch vielmehr gefordert ist, ist ein beständiger Prozeß der Anpassung der sozialen Ordnungsparameter (Gesetze, Vereinbarungen, Versicherungssysteme, Handelsabkommen usw.) an die je neuen Herausforderungen der wirtschaftlichen Entwicklungen.

Der zweite Teil des Büchleins von Peschke gibt dazu brauchbare und durchaus auch aus einschlägiger Literatur dokumentierte Anregungen sowohl struktur- wie individualethischer Art. Auch ihre Erfüllung würde aber noch keine zeitübergreifende Lösung für die sozialen Probleme darstellen. Sie zeigt vielmehr nur Wege zur Optimierung der Herausforderungen einer zunehmend weltweit vernetzten Wirtschaft. Daß dies auch christlich gesehen das Beste ist, was wir tun können und daher auch zu tun haben, muß Sozialethik nüchtern und bescheiden immer neu anmahnen. Wo sie mehr zu tun vorgibt, überzieht sie ihre Kompetenz.

Münster Franz Furger

Brantzen, Hubertus: **Gemeinde als Heimat.** Integrierende Seelsorge unter semiotischer Perspektive. – Freiburg/ Schweiz: Universitätsverlag 1993. 503 S. (Praktische Theologie im Dialog, 7), kart. sFr 78,00

Seit etwa 20 Jahren wird wieder über Heimat geredet, ausführlich und in den verschiedensten Zusammenhängen, von der Stadtplanung bis zum Europa der Regionen. Heimat hat den Geruch von Heimatfilm und Fachwerkseligkeit abgestreift, es ist zu einem Codewort für die Suche nach „sinnvollen Lebenseinheiten" (20) geworden. So ist es überfällig, daß sich eine pastoraltheologische Habil.schrift, die an der Univ. Freiburg/Schweiz erstellt wurde, des Heimatbegriffs annimmt und ihn auf die christliche Gemeinde überträgt. Mit Hilfe der Semiotik untersucht Hubertus Brantzen, der im Bistum Mainz in der Ausbildung pastoraler Mitarbeiter tätig ist, darin Kirche und Gemeinde als hochkomplexes Zeichensystem mit seinen integrierenden und desintegrierenden Funktionen. In dem Maß wie ihre Zeichen (z. B. Seelsorger, liturgische Feiern oder Glaubensüberzeugungen) für Menschen lebenswichtig bedeutsam werden, entsteht in einer Gemeinde Heimat. Darum kommt es B. darauf an, den Blick auf das oft vielschichtige Spiel der Denotationen und Konnotationen anläßlich bestimmter Zeichen zu lenken.

Nach einer kurzen Beschreibung der gegenwärtigen Suche nach Heimat erhellt die Semiotik des Heimatphänomens zunächst die enorme Weite des Begriffs. Ein Durchgang durch verschiedene Aspekte von Heimat in 13 verschiedenen Wissenschaften legt dar, wie sie zu einem Konvergenzbegriff des interdisziplinären Gesprächs werden könnte. B. belegt daraufhin, daß Zeichenprozesse auch christlich zentral sind und somit der Gebrauch semiotischer Methoden durchaus der Theologie entspricht. Nach dieser Grundlegung, die immerhin fast 200 S. umfaßt, wendet der Vf. die semiotische Perspektive auf Verkündigung, Liturgie und Diakonie an. Dabei illustrieren 34 Fallbeispiele aus der persönlichen Erfahrung B.s das zuvor jeweils grundsätzlich Gesagte. Von den Öffnungszeiten des Pfarrbüros über Bischofsernennungen, Osternachtsreformen und Schwangerschaftsberatung bis zur Aufnahme von Asylbewerbern können diese Fallstudien erhellen, was immer wieder sein Anliegen ist: Seelsorger sollten verfehlte oder auseinanderlaufende Zeichenprozesse wahrnehmen und sie so umgestalten, daß Gemeinden Heimat, d. h. Bindungen an Menschen, Orte und Werte vermitteln können. ‚Communio' sollte man darum als „Bindungs-Organismus strukturie-

ren" (438), in dem die Zeichenträger eine wachsende Bedeutung für Menschen erhalten. In diesem Zusammenhang plädiert der Vf. auch für eine Neuorientierung der praktischen Theologie am Zeichen- anstelle des Handlungsbegriffs. Definitions-, Literatur-, Personen- und Sachverzeichnisse schließen die Arbeit ab.

„Gemeinde als Heimat" stößt im Heimatbegriff und in der Anwendung semiotischer Methoden gleich doppelt auf Neuland vor.

1. Die Arbeit greift die neue Heimatbewegung pastoraltheologisch auf. Zu Recht meint B., daß darin „die Rede von der ‚communio' zu ‚erden'" (427) ist, d. h. die theologische Vorstellung der ‚communio' auf die vielfältigen Erfahrungen und Wünsche nach Heimat bezogen werden kann. Dabei will er aber nicht mehr als die „Initiation eines Projektes zum Thema" (21) leisten. So steht etwa eine nicht nur additive Definition von Heimat noch aus. Ebenso hätte wohl die heutige Heimatsuche (und nicht nur der Überblick über die Wissenschaften) von früheren, meist sozial-konservativen Ideen abgegrenzt werden müssen. Auch innerkirchlich schufen solche Ideen ja den Milieukatholizismus, den B. allerdings nicht wieder aufleben lassen möchte. Doch bei einer genaueren Situationsanalyse der heutigen Heimatsuche wäre wohl das hohe Ziel einer „integrierenden Seelsorge" in einem „Bindungs-Organismus" schnell an die Grenzen heutiger Religiosität gestoßen, die ja nur selten den ganzen Menschen bindet und die eine so ganzheitliche Beheimatung auch häufig kaum mehr in christlichen Gemeinden suchen wird. (Der Vf. dieser Rezension arbeitet z. Zt. an einer Habilitation zum Thema „Kirche als Wahlheimat".)

2. Semiotische Methoden sind in der Pastoraltheologie noch weithin unbekannt. So kommt es vor allem bei B.s Fallstudien zu „Aha"-Erlebnissen, wenn etwa in einem bestimmten Erlebnisbereich Konflikte aus grundverschiedenen Konnotationen der Beteiligten verständlich werden. Es ist das Verdienst dieser Arbeit, daß Fallanalysen die Frage ernstnehmen müssen: „Was bedeutet hier was für wen?" Nicht nur die Sache selbst, sondern auch deren Bedeutungen wahrzunehmen, dazu könnte die Semiotik durchaus einen für die Pastoraltheologie relevanten Beitrag leisten. In „Gemeinde als Heimat" verzichtet B. jedoch bewußt darauf, sich einer bestimmten Zeichentheorie anzuschließen. Dadurch wird allerdings auch seine Methode etwas unscharf. So ließe sich etwa klarstellen, daß religiöse Zeichen auf etwas Ungegenständliches weisen, das sich dem Benutzer grundsätzlich erst durch die Verwendung in einer Kommunikationsgemeinschaft erschließt. Wenn B. demgegenüber zur Erschließung der Zeichenbedeutung primär das Individuum in den Blick nimmt, treten die Strukturfragen dieser Gemeinschaft, ihre Stellung in der Gesellschaft oder die offenbarungsgeschichtliche Vorgegebenheit dieser Zeichen eher in den Hintergrund. Semiotik gehört zu den Wissenschaften, die durch formalisierte Betrachtungsweisen Erkenntnisgewinn zu erreichen suchen. Wie stark ihre Methoden auch ohne eine umfassende Zeichentheorie praktisch-theologische Erkenntnisse vermitteln können, die über ‚prima facie'-Einsichten hinausgehen, bleibt der weiteren Diskussion überlassen.

Arenrath Andreas Wollbold

Der Begriff der Religion. Ein Symposion. Hg. v. Walter Kerber. – München: Peter Kindt 1992. 220 S. (Fragen einer neuen Weltkultur 9), kart. DM 39,00

Die Beiträge dieses Buches dokumentieren ein Symposium, das im Juni 1991 an der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S.J., München, stattgefunden hat. Darin unternehmen Vertreter verschiedener Disziplinen den Versuch einer Klärung des Begriffs der Religion. Aus religionspsychologischer Sicht kommt er bei Gert Hummel zur Sprache. Die Religionssoziologie ist durch Günter Dux vertreten, Heinrich von Stietencron stellt die Sicht der vergleichenden Religionswissenschaft dar. Aus religionsphilosophischer Perspektive argumentiert Falk Wagner. Alle Vertreter der Wissenschaften, die hier zur Sprache kommen, beziehen, so Walter Kerber richtig in seinem Vorwort, „den Begriff der Religion auf Sinnkonzepte, die dem Menschen das Ganze der Wirklichkeit emotional, kognitiv und funktional erschließen" (11).

Gert Hummel skizziert die phänomenologische, die ethologische sowie die theologische Religionspsychologie als deren drei Hauptströmungen, die er von C. G. Jung her tiefenpsychologisch zu erweitern sucht. Er plädiert für einen weiten, offenen Religionsbegriff, der diese als „eine grundgebende und sinnweisende, ganzheitliche Erfahrung" (20) versteht.

Günter Dux stellt den Begriff Religion in den Zusammenhang einer Logik der Weltbilder. Ihm zufolge ist die Religion an eine Logik vergangenen Weltverstehens gebunden, die mit dem Wechsel von der Substanz- zur Prozeßlogik ihre Funktion verliert. Nachdem die Welt im Zuge des naturwissenschaftlichen Weltbildes entgeistigt sei, lasse sich die Religion über die Sinnfrage nicht länger behaupten. Sein Fazit: Wenn die Welt aufhört, im substanzialistischen und subjektivistischen Paradigma interpretiert zu werden, und wenn sie damit „aufhört, von Göttern oder Gott regiert zu werden, kommt auch die Religion an ihr Ende" (85).

Heinrich von Stietencron zeigt die Definition des Religionsbegriffs als historisch bedingt auf, indem er das christlich-abendländische Verständnis von religio mit dem der indischen Religionen konfrontiert. Dies führt ihn hin zur Problematik einer Einheit des Religionsbegriffs angesichts der Vielfalt religiöser Phänomene. Seine Argumentation läuft darauf hinaus, Religion als eine kulturspezifisch und menschheitsgeschichtlich eher zufällige, neuzeitlich-christliche Sprach- und Wahrnehmungsform zu begreifen.

Den Begriff der Religion in der Religionsphilosophie thematisiert abschließend Falk Wagner. Er erhellt, daß und wie die im 18. Jh. entstandene Religionsphilosophie vor allem im Anschluß an Schleiermacher den Gottesgedanken immer mehr durch ein Gottesbewußtsein ersetzt, das sich allein im Ausgang vom Bewußtsein religiöser Praktikanten explizieren lasse. Eine solche Konzeption sei zumindest latent funktionalistisch. Gegenüber der auf das Gottesbewußtsein reduzierten Religionsphilosophie versucht W. den Aufbau einer neuen philosophischen Theologie, die am Gottesgedanken festhält und diesen so expliziert, „daß der Gottesgedanke und das durch sprachlich-begriffliche Bestimmungen sich objektivierende Denken übereinstimmen können" (194).

Der gerade durch die Konfrontation unterschiedlicher Perspektiven und Disziplinen religionstheoretisch höchst anregende Band gewinnt zusätzlich durch die Wiedergabe der sich an die Referate anschließenden, ebenso kontroversen wie manche allzu knappen Ausführungen präzisierenden Diskussion. Ein Manko dieses ansonsten vorbildlichen Symposiums sehe ich allerdings darin, daß Religion einseitig und ausschließlich sinntheoretisch verstanden und thematisiert wird. Handlungstheoretische Auffassungen bleiben ausgeblendet. Ein praktischer Begriff der Religion, der diese als rituelle und kommunikative Praxis entfaltet, kommt hier leider nicht in den Blick.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Praktisches Lexikon der Spiritualität. Hg. v. Christian Schütz. – Freiburg: Herder 1988. XV, 1503 S., geb. DM 78,00

Im Stichwort „Spiritualität" treffen sich seit einigen Jahren ganz verschiedene Denklinien der kirchlichen und nicht-kirchlichen Diskussion: ein erneuertes und vertieftes christliches Glaubensleben; außerkirchliche Meditations- und Religiositätsformen; esoterische und mystische Praktiken verschiedenster Couleur. Das vom Abt der Benediktinerabtei Schweiklberg herausgegebene „Praktische Lexikon der Spiritualität" will angesichts dieser Vielfalt „eine weiterführende und vertiefende Hilfestellung anbieten." (VII)

Beachtenswert ist zunächst die sehr breite Themenpalette (über 500 Stichworte) des als „Novum" (V) angekündigten Lexikons. Sie ergibt sich aus der Umschreibung des Begriffs „Spiritualität", die vom Hg. mit G. Greshake als „gelebte Grundhaltung der Hingabe des Menschen an Gott und seine Sache" (1170) definiert wird. Ganz bewußt steuern Vertreter aller theologischen Fachrichtungen (über 210 evangelische und katholische Autorinnen und Autoren) Artikel bei, und die Verschiedenheit und Eigenheit der zahlreichen Mitarbeiterschaft „dokumentieren auf ihre Art die Fülle und Vielfarbigkeit, in der sich der Geist Gottes in den spirituellen Traditionen äußert." (VII)

Als Zielgruppe des Lexikons werden „interessierte und religiös ansprechbare Christen" (VII) genannt, die Aufgeschlossenheit und Erfahrungen mitbringen und „Ermutigungen für die tägliche Praxis des geistlichen Lebens suchen". Das Lexikon „legt den Schwerpunkt konsequent auf die Praxis, den Vollzug des christlichen Glaubens und Lebens" (Umschlagtext). Angezielt ist nicht eine historische Schau der großen spirituellen Namen und Themen der Christenheit, sondern eine für den heutigen Christen hilfreiche Darstellung des geistlichen Lebens in Kirche und Welt. Auf welche Weise kann ein so hohes Ziel erreicht werden?

Um den heutigen Menschen anzusprechen, nimmt das Lexikon Stichworte auf, die man vor wenigen Jahren in einem „spirituellen" Nachschlagewerk nicht vermutet hätte. Themenkreise wie „Aggression" oder „Angst", „Entfremdung" oder „Gefühle", „Selbstverwirklichung" oder „Unbewußtes" werden von Autoren behandelt, die sowohl in der Theologie als auch in den modernen Humanwissenschaften zu Hause sind. Diese Interdisziplinarität bewährt sich auch, wenn klassische spirituelle Themen ganz bewußt auf den modernen Menschen hin interpretiert werden. Als Beispiele seien die von K. Spieker und F. Furger bearbeiteten Stichworte „Gewissen", „Versuchung" und „Prüfung" genannt.

Auffallend ist die starke biblische Ausrichtung fast aller angesprochenen Themen. Sowohl primär „dogmatische" Stichworte (wie etwa „Erlösung", „Kirche" oder „Stellvertretung") als auch „asketische" Themen (wie etwa „Anfechtung", „Erleuchtung" oder „Heiligenverehrung") geben dem vielfarbigen Erfahrungshorizont des alten und neuen Testaments breiten

Raum. „Christliche Spiritualität ist biblisch, weil der Glaube stets an das von den biblischen Schriften bezeugte ‚Wort Gottes' gebunden bleibt und weil er sich an dem geisterfüllten Zeugnis gläubigen Handelns orientiert, das diese Schriften ablegen." (1189)

Das Zeugnis der Schrift wird besonders glaubwürdig durch überzeugende christliche Persönlichkeiten. Auch hier bietet das Lexikon Hilfestellung an und zwar durch die prägnante Darstellung von Leben und spirituellem Grundanliegen von Persönlichkeiten, die den heutigen Menschen besonders ansprechen: Angelus Silesius und Aurelius Augustinus, Dietrich Bonhoefer und Edith Stein, Dag Hammarskjöld oder Karl Rahner sollen den Leser im Sinne von „Wahlverwandtschaften" ermutigen, „unsere je eigene Berufung in schöpferischer Spiritualität zu gestalten" (596).

Gerade da, wo es um den spirituellen Weg des konkreten Menschen geht, zeigt sich der im Titel festgeschriebene Praxisbezug des Lexikons der Spiritualität wirklich überzeugend. Echtes spirituelles Leben sucht immer ganzheitliche Wege und bemüht sich um eine Integration von „vita activa" und „vita contemplativa", von theologischem und pastoralem kirchlichen Leben (vgl. den von D. Mieth verfaßten Artikel „Theorie und Praxis": 1274–1278). Nur so kann christliche Spiritualität wirklich als eine „Spiritualität der Menschwerdung" nach dem Beispiel Jesu gelebt werden. „Christliche Spiritualität hängt entscheidend davon ab, ob wir das Gleichnis der Brotvermehrung und vom letzten Platz in seiner christologischen Verwirklichung und Verdichtung begreifen und leben. Darin steckt ein konzentriertes spirituelles Konzept. Menschwerdung ist ein durch und durch spiritueller Prozeß, der die gesamte Heilsgeschichte und Weltgeschichte umfaßt. In seinem Rahmen erscheint die Kirche als der ‚Ort' exemplarischer Menschwerdung. Gottes Wort, die Heilszeichen der Sakramente, die Bewegungen des Glaubens und der Umkehr markieren wesentliche Elemente und Schritte innerhalb dieses Geschehens. Jesus Christus, der ‚neue Mensch' und Stammvater der neuen Menschheit, ist die Mitte christlicher Spiritualität." (1177f) – In diesem vom Hg. zusammengefaßten Grundanliegen christlicher und kirchlicher Spiritualität liegt auch der entscheidende praktische Impuls dieses Lexikons.

Osnabrück Hermann Wieh

Vazhakoottathil, John Antony Theodore: **Thomas Mertons mystical quest for the union with god.** – St. Ottilien: EOS-Verlag 1993. 399 S (Dissertationen, Theologische Reihe 63), br. DM 48,00

Ein aktuelles Thema wird behandelt; doch die Erwartung wird enttäuscht. Es geht um die Grundfrage der Religion: Suche, Erfahrung, Vereinigung mit Gott. Seit New Age und seit dem Dialog der Religionen rückt sie immer mehr in die Mitte der Theologie. Kaum einer hat sich ihr so existentiell wie auch reflektierend gestellt wie der Trappist Thomas Merton (1915–1968). Für ihn steht diese Frage im Zusammenhang mit dem Konvertitenleben, das er in seinem Welt-Bestseller (Berg der Sieben Stufen) darstellte, im Zusammenhang mit einer umfassenden theologischen Quellenkenntnis, mit Kenntnis von Dichtung, die ihn als Weltbürger ausweist, und mit eigener Lyrik, mit politischem Engagement (Peace-mouvement), mit einem erstaunlichen Briefwechsel und vielen Begegnungen und Freundschaften (J. Maritain, D. T. Suzuki u. a.). Merton hat den modernen USA-Katholizismus geprägt (vgl. E. Cardenal, H. Nouwen); er hat dem Trappisten-Zisterzienser-Orden eine neue, geistigere Orientierung geschenkt.

Demgegenüber sind die 6 Kap. des Buches mehr als mager. Vier grundsätzliche Kap. stecken das Doktrinäre ab: Vergöttlichung, das wahre Selbst, der innere Weg, Kontemplation; das fünfte geht Mertons Weg nach und das Schlußkapitel schildert seine Begegnung mit Asien.

Man darf fragen, wieweit der Vf. die Quellen überhaupt zur Kenntnis genommen hat. Mertons geistliche Synthese, die mit vielen Überarbeitungen nach seinem Tod auf dem Schreibtisch lag (ich besitze eine Xerokopie) wird nach einem Auszugsdruck (wohl Raubdruck) zitiert. Doch seit 1983 (!) liegt sie im Druck vor (Cistercian Studies). Die grundlegende Biographie von Michal Mott (1984) wird im Literaturverzeichnis erwähnt, taucht jedoch im Text nicht auf. Dabei hat die späte Liebesgeschichte Mertons (er blieb bewußt Mönch!) seine Spiritualität geprägt, wie seine Lyrik zeigt. Auch deren Ausgabe (1977, über 1000 S.) ist dem Vf. unbekannt.

Und so geht es weiter: Von der oft zitierten Cloud of Unknowing steht die erste kritische Ausgabe (1944) anscheinend nur in der Bibliographie. Eckhart wird mit Vorliebe nach Matthew Fox (dazu das Urteil von A. M. Haas), Karin Johne und ähnlichen Quellen(?) angeführt (388). Und wenn man dann von den „missionaries" liest, die „preaching life to the spiritually dead" waren, und als Autoritäten schön vereint „St. Francis of Assisi, St. Ignatius of Loyola, Eckhart, Suso, Tauler, Fox" (200) findet, möchte man die Arbeit zum Altpapier werfen. Aber das hätte man schon nach S. 15 tun sollen, wo man belehrt wird, daß das Wort „mystical" so sehr an heidnische Kulte und esoterische Riten erinnert, daß die frühe Kirche es vermied. Erst Ps. Dionysius soll es gebraucht haben. Aber „the term did not come into common usage until the late Middle Age." Hätte der Vf. doch nur einen Blick in das Patristic Greek Lexikon von G. W. Lampe geworfen oder L. Bouyers Artikel zur Wortgeschichte von 1949 (auch auf Englisch übersetzt!) zur Hand genommen. Das seltsame Gemisch aus leerer Erbaulichkeit und hochtrabender Interreligiosität (trotz Rudolf Euken, der überraschenderweise mehrmals zu Wort kommt) wäre nicht möglich gewesen.

München Josef Sudbrack

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Bücher und Zeitschriften bearbeitet von Martin Jahndel und Klaus-Manfred Henze

Allgemeines

900 Jahre Heilig-Blut-Verehrung in Weingarten 1094–1994. Festschrift zum 900-jährigen Heilig-Blut-Jubiläum am 12. März 1994, 2 Bde. / Katalog zur Jubiläumsausstellung. Hg. v. Norbert Kruse und Hans Ulrich Rudolf i.A. des Kuratoriums „Heilig-Blut-Jubiläum 1994" unter Mitarbeit von Rupert Feneberg, Rolf Schaubode, Bruno Schmid und Markus Talgner. – Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1994. XXIV, 1–550 / 551–956 / 192 S., Leinen DM 108,00 ISBN: 3-7995-0398-6: S. 3–51: Rudolf, Hans Ulrich: Die Heilig-Blut-Verehrung im Überblick. Von den Anfängen bis zum Ende der Klosterzeit (1094–1803); S. 52–56: Rudolf, Hans Ulrich: 1090 oder 1094 – Wann erfolgte die Übergabe der Heilig-Blut-Reliquie?; S. 57–76: Kruse, Norbert: Der Weg des Heiligen Bluts von Mantua nach Altdorf-Weingarten; S. 77–123: Kruse, Norbert: Die historischen Heilig-Blut-Schriften der Weingartener Klostertradition; S. 124–136: Kruse, Norbert: Der Bericht von den ersten Wundern des Heiligen Bluts im Jahre 1200; S. 137–143: Hölz, Thomas: Abt Johann Christoph Raittner (1575–1586) und das Heilige Blut; S. 144–146: Reinhardt, Rudolf: Abt Georg Wegelin (1586–1627) und das Heilige Blut; S. 147–151: Polonyi, Andrea: Das Priorat Hofen – *Eine Braut des Heiligen Bluts in Weingarten*. Die Kirchweihpredigt des Jahres 1712 als Exempel für die spirituelle Begründung rechtlicher Kategorien; S. 151–162: Lutz, Alfred: Zwischen Verbot und Wiederbelebung – der Heilig-Blut-Kult in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts; S. 163–184: Kopf, Paul: Die Neugründung des Klosters Weingarten und die Heilig-Blut-Verehrung; S. 185–208: Jakobi-Mirvald, Christine: Kreuzigung und Kreuzabnahme in den Weingartener Handschriften; S. 209–250: Jensch, Rainer: Das Heilige Blut in der Bildenden Kunst; S. 251–280: Rudolf, Hans Ulrich: Kapellen – Altäre – Reliquiare. Die Aufbewahrung des Heiligen Bluts im Überblick; S. 281–294: Seifriz, Erno: Jakob Reiner und seine Litanei zum Heiligen Blut; S. 295–301: Diemer, Kurt: Zur Geschichte der Biberacher Blutreitergruppe; S. 303–310: Eitel, Peter: Ravensburg und die Verehrung des Heiligen Bluts in Weingarten; S. 311–330: Fesseler, Rudolf / Frey, Ernst: Spuren der Heilig-Blut-Verehrung im ehemaligen Weingartener Klosterbesitz; S. 331–336: Weichenrieder, Lukas: Das Heilige Blut von Mantua; S. 337–347: Binder, Helmut: Das Heilige Blut von Reichenau; S. 348–358: Binder, Helmut: Das Heilige Blut von Weißenau; S. 359–374: Beck, Otto: Das Heilige Blut von Bad Wurzach; S. 377–386: Kasper, Walter: Der bleibende Gehalt der Heilig-Blut-Verehrung aus theologischer Sicht; S. 387–398: Gross, Walter: Die Verehrung des Blutes Christi in der Liturgie der Gegenwart; S. 399–413: Köpf, Ulrich: Das Blut Christi in Frömmigkeit und Theologie des Protestantismus; S. 415–434: Dinzelbacher, Peter: Das Blut Christi in der Religiosität des Mittelalters; S. 435–484: Berg, Klaus: Der Traktat des Gerhard von Köln über das kostbare Blut Christi aus dem Jahre 1280; S. 485–493: Cocci, Natale: Die Verehrung des Bluts Christi in den Schriften des Franz von Assisi; S. 494–500: Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Zur Bluttheologie der Caterina von Siena (1347–1380); S. 501–518: Schmid, Bruno: Katholische Aufklärung und Heilig-Blut-Verehrung: Das Anliegen Wessenbergs; S. 519–529: Köhler, Joachim: Blutfreitagspredigten aus den Jahren 1933 bis 1946. Zwischen sprachlicher Anpassung und ideologischer Abwehr; S. 530–550: Feneberg, Rupert: Zwischen Volksfrömmigkeit und Liturgie. Die Verehrung der Heilig-Blut-Reliquien in Weingarten; S. 553–574: Rudolf, Hans Ulrich: Heilig-Blut-Brauchtum im Überblick; S. 575–580: Bocian, Martin: „Buch des Lebens". Das Einschreibbuch der Heilig-Blut-Bruderschaft; S. 581–590: Heitele, Thomas: Die Heilig-Blut-Standarten; S. 591–602: Hohl, Jürgen: Klosterarbeiten, Paramente und Kleidung; S. 603–651: Klein, Ulrich: Die Münzen und Medaillen des Klosters Weingarten; S. 653–661: Osten, Roman: Volksglaube in Zinn gegossen. Die Heilig-Blut-Wallfahrtszeichen; S. 663–670: Ritz, Gislind: Der Rosenkranz. Gedanken zur Erscheinungsgeschichte; S. 671–684: Rudolf, Hans Ulrich: Opfergaben zum Heiligen Blut. Weingartener Votivgaben und Votivtafeln;

S. 685–698: Schaubode, Rolf: Hoftafeln. Zur Heilig-Blut- und Heiligen-Verehrung im Gebiet des ehemaligen Reichsstiftes Weingarten; S. 701–754: Rudolf, Hans Ulrich: Die Geschichte des Blutritts im Überblick. Von den Anfängen bis zur Gegenwart; S. 755–790: Lohmann, Uwe: Die Bürgergemeinde Altdorf-Weingarten und die Heilig-Blut-Festtage; S. 791–807: Rudolf, Hans Ulrich: Organisationen zu Ehren des Heiligen Bluts vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart; S. 808–818: Rudolf, Hans Ulrich: Weingartener Prozessionsbrauchtum im Umfeld des Blutfreitags; S. 819–822: Linder, Gisela: Der Blutfreitag im Leben und Werk von Maria Müller-Gögler; S. 825–929: Talgner, Markus: Die Blutreitergruppen beim Weingartener Blutritt.

Dohms, Peter (in Verb. mit Wiltrud Dohms und Volker Schroeder): Die Wallfahrt nach Kevelaer zum Gnadenbild der „Trösterin der Betrübten". Nachweis und Geschichte der Prozessionen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Mit Abbildung der Wappenbilder. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1992. XIX, 430 S., ca. 500 Abb. (350 Jahre Kevelaer-Wallfahrt 1642–1992, 2), geb. DM 65,00 ISBN: 3-7666-9601-7

Alte Kirchengeschichte

Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to George Christopher Stead. Ed. by Lionel R. Wickham and Caroline P. Bammel. Ass. by Erica C. D. Hunter. – Leiden: E.J. Brill 1994. X, 266 S. (Vigiliae Christianae Supplements, 19), geb. NLG 125,00 ISBN: 90-04-09605-1: S. 1–25: Bammel, C. P.: Pauline Exegesis, Manichaeism and Philosophy in the early Augustine; S. 26–42: Chadwick, Henry: Christian and Roman Universalism in the Fourth Century; S. 43–51: Drobner, Hubertus R.: Eine Pseudo-Athanasische Osterpredigt (CPG II 2247): Über die Wahrheit Gottes und ihre Erfüllung; S. 52–69: Evans, Gillian R.: Augustine's Paradoxes; S. 70–91: Hübner, Reinhard M.: Basilius von Caesarea und das *HOMOOUSIOS*; S. 92–111: Kinzig, Wolfram: ‚Trample upon me ...' The Sophists Asterius and Hecebolius – Turncoats in the fourth century A.D. ; S. 112–128: Lenox-Conyngham, Andrew: Ambrose and Philosophy; S. 129–147: Mühlenberg, Ekkehard: Die Sprache der religiösen Erfahrung bei Pseudo-Dionysius Areopagita; S. 148–170: Osborne, Catherine: Literal or Metaphorical? Some Issues on Language in the Arian Controversy; S. 171–189: Ritter, A. M.: Die Absicht des Corpus Areopagiticum; S. 190–212: Studer, Basil: Deus, Pater et Dominus bei Augustinus von Hippo; S. 213–226: Wickham, Lionel: The Ignorance of Christ: A Problem for the Ancient Theology; S. 227–246: Williams, Rowan: Macrina's Deathbed Revisited: Gregory of Nyssa on Mind and Passion; S. 247–255: Gould, Graham: The Publications of Christopher Stead.

From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara. Ed. by F. X. Martin and J. A. Richmond. – Washington DC: Catholic University of America Press 1991. XXI, 190 S., geb. US-$ 49.95 ISBN: 0-8132-0732-0: S. 1–11: Allard, G.-H.: Jean Scot et l'ordinateur: le traitement syntaxique du „Periphyseon"; S. 12–21: Armstrong, A. H.: Apophatic-Kataphatic Tensions in Religious Thought from the Third to the Sixth Century A.D.: A Background for Augustine and Eriugena; S. 22–41: Beierwaltes, Werner: Eriugenas Faszination; S. 42–55: Chadwick, Henry: History and Symbolism in the Garden at Milan; S. 56–65: Clark, Mary T.: Augustine the Christian Thinker; S. 66–75: Dillon, John: Philosophy and Theology in Proclus: Some Remarks on the „Philosophical" and „Theological" Modes of Exegesis in Proclus' Platonic Commentaries; S. 77–91: Finan, Thomas: A Mystic in Milan: „Reverberasti" Revisited; S. 92–106: Herren, Michael: Johannes Scottus Poeta; S. 107–116: Jeauneau, Edouard: *Vox spiritualis Aquilae*: Quelques épis oubliés; S. 117–125: Madec, Goulven: *Theologia*: note augustino-érigénienne; S. 126–142: O'Connell, R. J.: Porphyrianism in the early Augustine: Olivier DuRoy's Contribution; S. 143–154: O'Daly, Gerard J. P.: Hierarchies in Augustine's Thought; S. 155–167: Oroz Reta, José: The Role of Divine Attraction in Conversion according to St. Augustine; S. 168–182: Pépin, Jean: *Ut scriptura pictura*: Un thème de l'esthétique médiévale et ses origines; S. 183–186: Smith, Andrew: A Porphyrian Treatise against Aristotle?

Krauss, Christel: ... und ohnehin die schönen Blumen. Essays zur frühen christlichen Blumensymbolik. – Tübingen: Gunter Narr 1994. 235 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-8233-4134-0

Fernández Sangrador, Jorge Juan: Los Orígenes de la Comunidad Cristiana de Alejandría. – Salamanca: Universidad Pontificia 1994. 233 S. (Plenitudo Temporis, 1), kart. Ptas 1.900 ISBN: 84-7299-310-8

Buschmann, Gerd: Martyrium Polycarpi – Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. XIII, 363 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 70), geb. DM 178,00 ISBN: 3-11-014199-X (Hamburg, Univ., Diss., 1991)

Lochbrunner, Manfred: Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchungen zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus. – Bonn: Borengässer 1993. XLIV, 386 (Hereditas, Studien zur Alten Kirchengeschichte, 5), geb. DM 78,00 ISBN: 3-923946-19-8 (Augsburg, Univ., Habil.-Schr., 1993)

Corsato, Celestino: La Expositio Euangelii secundum Lucam di sant'Ambrogio. Ermeneutica, simbologia, fonti. – Roma: Institutum Patristicum Augustinianum 1993. 305 S. (Studia Ephemeridis Augustinianum, 43) (Rom, Istituto Patristico „Augustinianum", Diss., 1993)

Madrin, Teodoro C.: La Iglesia Católica según San Agustín. Compendio de Eclesiología. – Madrin: Editorial Revista Agustiniana 1994. 319 S. (Manantial, 1) ISBN: 84-86898-26-9

Bergjan, Silke-Petra: Theodoret von Cyrus und der Neunizänismus. Aspekte der Altkirchlichen Trinitätslehre. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1994. X, 246 S. (Arbeiten zur Kichengeschichte, 60), Ln DM 148,00 ISBN: 3-11-013955-3 (München, Univ., Diss., 1992)

Trombley, Frank R.: Hellenic Religion and Christianization c. 370–529, Vol 1 / 2. – Leiden: E.J. Brill 1993. XIV, 344 S. /XV, 430 S. (Religions in the Graeco-Roman World, 115/1 / 115/2) ISBN: 90-04-09692-2

Mittelalter

Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, Bd 4: Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054). Hg. v. Gilbert Dagron, Pierre Riché und André Vauchez. Deutsche Ausg. bearb. und hg. v. Egon Boshof. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. XVIII, 982 S., geb. DM 198,00 ISBN: 3-451-22254-X (Histoire du christianisme des origens à nos jours, Tome IV: Évêques, moines et empereurs (642–1054, 1993): S. 3–96: Dagron, Gilbert: Byzantinische Kirche und byzantinische Christenheit zwischen Invasionen und Ikonoklasmus (von Mitte des 7. bis zum Beginn des 8. Jahrhunderts); S. 97–175: Dagron, Gilbert: Ikonoklasmus und Begründung der Orthodoxie (726–847); S. 176–255: Dagron, Gilbert: Kirche und Staat – Von der Mitte des 9. bis zum Ende des 10. Jahrhunderts; S. 256–313: Dagron, Gilbert: Christliche Ökonomie und christliche Gesellschaft (8.–10. Jh.); S. 314–365: Dagron, Gilbert: Die Zeit des Wandels (Ende 10. bis Mitte 11. Jh.); S. 366–387: Jacob, André / Martin, Jean-Marie: Die griechische Kirche in Italien (650–1050); S. 391–472: Troupeau, Gérard: Kirchen und Christen im muslimischen Orient; S. 473–542: Mahé, Jean-Pierre: Die armenische Kirche von 611–1066; S. 543–599: Martin-Hisard, Bernadette: Kirche und Christentum in Georgien; S. 603–685: Riché, Pierre: Von Gregor dem Großen bis Pippin dem Jüngeren; S. 686–777: Riché, Pierre: Das Christentum im karolingischen Reich (Mitte 8. bis Ende 9. Jh.); S. 778–879: Riché, Pierre, unter Mitarbeit von Jean-Marie Martin und Michel Parisse: Die westliche Christenheit im 10. und in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts; S. 883–920: Koczowski, Jerzy: Die Ausbreitung des Christentums von der Adria bis zur Ostsee: Christianisierung der Slawen, Skandinavier und Ungarn zwischen dem 9. und dem 11. Jahrhundert; S. 921–952: Hannick, Christian: Die neue Christenheit im Osten: Bulgarien, Rußland und Serbien; S. 953–955: Vauchez, André: Ausblick

Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag. Hg. v. Georg Jenal unter Mitarbeit von Stephanie Haarländer. – Stuttgart: Anton Hiersemann 1993. XXIV, 631 S. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 37), Ln DM 360,00 ISBN: 3-7772-9321-0: S. 3–41: Stein, Frauke: Grabkammern bei Franken und Alamannen. Beobachtungen zur sozialen Gliederung und zu den Verhältnissen nach der Eingliederung der Alamannen in das merowingische Reich; S. 43–60: Volkert, Wilhelm: Die Ortsnamen des Hachinger Tales; S. 63–82: Ewig, Eugen: Die Klosterprivilegien des Metropoliten Emmo von Sens, das Reichskonzil von Mâlay-le-Roi (660) und der Sturz des Metropoliten Aunemund von Lyon; S. 83–124: Anton, Hans Hubert: Synoden, Teilreichsepiskopat und die Herausbildung Lotharingiens (859–70); S. 125–139: Schieffer, Rudolf: Karolingische Töchter; S. 141–164: Diepolder, Gertrud: Bemerkungen zur Frühgeschichte der Klöster Tegernsee und Ilmmünster; S. 165–176: Jarnut, Jörg: Ein Bruderkampf und seine Folgen: Die Krise des Frankenreiches (768–771); S. 177–201: Felten, Franz J.: Konzilsakten als Quellen für die Gesellschaftsgeschichte des 9. Jahrhunderts; S. 203–217: Hlawitschka, Eduard: Beiträge zur Genealogie der Burchardinger und Liutpoldinger; S. 219–243: Giese, Wolfgang: Venedig-Politik und Imperiums-Idee bei den Ottonen; S. 245–264: Störmer, Wilhelm: Grundzüge des Adels im hochmittelalterlichen Franken; S. 265–277: Hoensch, Joerg K.: Verlobungen und Ehen Kaiser Sigismunds von Luxemburg; S. 281–295: Pricoco, Salvatore: La lettera di Fausto di Riez a Magno Felice; S. 297–316: Angenendt, Arnold: «Mit reinen Händen». Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese; S. 317–337: Fichtenau, Heinrich: Monastisches und scholastisches Lesen; S. 339–367: Faussner, Hans Constantin: Zur Frühzeit des Klosters Seeon und ihren Quellen; S. 369–415: Bönnen, Gerold / Haverkamp, Alfred / Hirschmann, Frank G.: Religiöse Frauengemeinschaften im räumlichen Gefüge der Trierer Kirchenprovinz während des hohen Mittelalters; S. 417–429: Capitani, Ovidio: L'allusione dantesca a Matteo d'Acquasparta; S. 431–445: Lotter, Friedrich: Das Judenbild im volkstümlichen Erzählgut dominikanischer Exempelliteratur um 1300: Die «Historiae memorabiles» des Rudolf von Schlettstadt; S. 449–491: Bierbrauer, Katharina u. Volker: Schuttern in der Karolingerzeit – Das Evangeliar in London, British Library, Add. 47673; S. 493–504: Berschin, Walter: Gab es eine Augsburger Buchmalerschule des XI. Jahrhunderts?; S. 505–537: Haubrichs, Wolfgang: St. Georg auf der frühmittelalterlichen Reichenau. Hagiographie, Hymnographie, Liturgie und Reliquienkult; S. 539–551: Fasoli, Gina (†): Medievistica rinascimentale tra Bologna e l'Europa; S. 553–569: Voltmer, Ernst: Das Mittelalter oder wie die Gegenwart sich ein Bild von der Vergangenheit macht; S. 571–582: Verzeichnis der Schriften von Friedrich Prinz.

Mytum, Harold: The Origins of Early Christian Ireland. – London, New York: Routledge 1992. XIII, 301 S. ISBN: 0-415-03258-X

Muschiol, Gisela: Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern. – Münster: Aschendorff 1994. LI, 396 S. (Beiträge zur Geschichte des

Alten Mönchtums und des Benediktinertums, 41), kart. DM 98,00 ISBN: 3-402-03975-3

Evans, G. R.: Philosophy and Theology in the Middle Ages. – London: Routledge 1993. X, 139 S., kart. £ 8,99 ISBN: 0-415-08909-3

Marenbon, John: Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction. – London, New York: Routledge 1993. XI, 237 S., kart. £ 12,99 ISBN: 0-415-06807-X Schrimpf, Gangolf: Anselm von Canterbury, Proslogion II-IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? Unter Beifügung der Texte mit neuer Übersetzung. – Frankfurt: Knecht 1994. 96 S. (Fuldaer Hochschulschriften, 20), kart. DM 18,00 ISBN: 3-7820-0668-2

Hoffmann, Hartmut: Mönchskönig und rex idiota. Studien zur Kirchenpolitik Heinrichs II. und Konrads II. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1993. 215 S. (MGH Studien und Texte, 8), geb. DM 60,00 ISBN: 3-7752-5408-0

Hubler, Alfred: Ständetexte des Mittelalters. Analysen zur Intention und kognitiven Struktur. – Tübingen, Basel: A. Francke 1993. 216 S. (Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur, 66), kart. DM 68,00 ISBN: 3-7720-1984-6 (Basel, Univ., Diss., 1992)

Barber, Malcolm: The two Cities. Medieval Europe 1050-1320. – London, New York: Routledge 1992. 579 S., kart. £ 12,99 ISBN: 0-415-06780-4

Kälin, Beatrice: Maria, muter der barmherzekeit. Die Sünder und die Frommen in den Marienlegenden des Alten Passionals. – Bern, Berlin, New York: Peter Lang 1994. 405 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 17), kart. DM 85,00 ISBN: 3-906751-74-0 (Zürich, Univ., Diss., 1993)

Der Landgrafenpsalter. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Original-Format der Handschrift HB II 24 der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, hg. v. Felix Heinzer. Kommentarband mit Beiträgen v. Felix Heinzer, Renate Kroos, Klaus Schreiner, Fred Schwind, Herrad Spilling und Vera Trost. – Graz / Bielefeld: Akademische Druck- und Verlagsanstalt / Verlag für Regionalgeschichte 1992. X, 224 (Codices Selecti Phototypice Impressi, XCIII/XCIII*) ISBN: 3-201-01558-X / 3-927085-95-2

Feldmann, Reinhard / Pophanken, Elke: Die Klosterbibliothek Gravenhorst. Katalog der Bibliothek des ehemaligen Zisterzienserinnenklosters Gravenhorst. Mit Beiträgen von Kaspar Elm und Eef Overgaauw. – Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte 1993. 144 S., kart. DM 28,00 ISBN: 3-9801781-4-5

Stump, Phillip H.: The Reforms of the Council of Constance (1414-1418). – Leiden: E. J. Brill 1994. XV, 463 S. (Studies in the History of Christian Thought, 53), geb. NLG 265,00 ISBN: 90-04-09930-1

Reformation und Neuzeit

Olin, John C.: The Catholic Reformation. Savonarola to Ignatius Loyola („A selection of documents in English translation"). – New York: Fordham University Press 1992 (2nd Ed., Orig. publ. 1969). 218 S., geb. $ 35.00 / kart. $ 17.50 ISBN: 0-8232-1477-X / 0-8232-1478-8

Scheming Papists and Lutheran Fools. Five Reformation Satires. Selected and Translated by Erika Rummel. – New York: Fordham University Press 1993. 122 S., geb. $ 25.00 / kart. $ 15.00 ISBN: 0-8232-1482-6 / 0-8232-1483-4

Moreau, Jean-Pierre: Henry VIII et le schisme anglican. – Paris: Presses Universitaires de France 1994. 217 S. (Que sais-je? 2858) ISBN: 2-13-046197-2

Stupperich, Robert: Westfälische Reformationsgeschichte. Historischer Überblick und theologische Einordnung - Bielefeld: Luther-Verlag 1993. 265 S., 1 Karte (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, 9), geb. DM 48,00 ISBN: 3-7858-0351-6 Justus Jonas 1493-1555. Beiträge zur 500. Wiederkehr seines Geburtstages, hg. v. Stadtarchiv Nordhausen sowie dem Nordhäuser Geschichts- und Altertumsverein. – Nordhausen: Stadtarchiv 1993. 96 S., kart. DM 9,50: S. 5-7: Koch, Ernst: Das Justus-Jonas-Kolloquium 1993 in Nordhausen; S. 8-12: Leder, Hans-Günter: Justus Jonas (1493-155). Gedenkvortrag am 5. Juni 1993; S. 13-15: Lauerwald, Paul: Nordhausen um 1500; S. 16-21: Moeller, Bernd: Einige Überlegungen zur Geschichte der Reformation in der Reichsstadt Nordhausen; S. 22-38: Kuhlbrodt, Peter: Justus Jonas und Nordhausen; S. 39-54: Leder, Hans-Günter: Vom Humanismus zur Reformation – Der Weg Justus Jonas' auf die Seite Luthers und der Reformation; S. 55-69: Mager, Inge: Familie als Ecclesiola. Justus Jonas privat; S. 70-75: Gummelt, Volker: Eine bisher unbekannte Auslegung zu Jesaja 6 von Justus Jonas; S. 76-95: Bräuer, Siegfried: „Wo Gott der Herr nicht bei uns hält". Justus Jonas als Kirchenliedddichter.

Lindberg, Carter H.: Beyond Charity. Reformation Initiatives for the Poor. – Minneapolis MN: Fortress Press 1993. X, 235 S., kart. US-$ 14,95 ISBN: 0-8006-2569-2

Schmidt-Lauber, Gabriele: Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. Ein Vergleich zwischen Luthers Manuskript und den studentischen Nachschriften. – Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1994. VII, 164 S. (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen, 6), geb. DM 88,00 ISBN: 3-412-11193-7 (Hamburg, Univ., Diss., 1992)

White, Graham: Luther as Nominalist. A Study of the Logical Methods used in Martin Luther's disputations in the Light of their Medieval Background. – Helsinki: Luther-Agricola-Society 1994. 418 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 30) ISBN: 951-9047-28-X

Kötter, Ralf: Johannes Bugenhagens Rechtfertigungslehre und der römische Katholizismus. Studien zum Sendbrief an die Hamburger (1525). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 489 S. (Forschung zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 59), geb. DM 138,00 ISBN: 3-525-55167-3 (Münster, Univ., Diss., 1992/93)

Lazcano, Rafael: Fray Luis de León. Bibliografía. Prologo de Cristóbal Cuevas. – Madrid: Editorial Revista Agustiniana 1994 (Segunda Edición, actualizada y ampliada). 679 S. (Colección Guía Bibliográfica, 1), kart. Ptas 3000 ISBN: 84-86898-27-7

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster; Priv. Doz. Dr. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-60594 Frankfurt; Prof. Dr. Georg Baudler, Josef-Büchel-Str. 31, D-52076 Aachen; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling; Dr. Reinhold Bernhardt, Ruprecht-Karls-Universität, Oekumenisches Institut, Plankengasse 1-3, D-69117 Heidelberg; Dr. Stefan Beulertz, Kochstr. 4, D-91054 Erlangen; Prof. DDr. Eugen Biser, Hiltenpergerstr. 80, D-80796 München; Ulrich Dahmen, Limpericher Str. 3, D-53225 Bonn; Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Dr. Franz Furger, Inst. f. Christl. Sozialw., Hüfferstr. 27, D-48149 Münster; Dr. Thomas Hoeren, Institut für Kirchenrecht, Universitätsstr. 14-16, D-48143 Münster; Dr. Andreas Holzem, Beusenstr. 13b, D-48346 Ostbevern; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck, Sieboldstr. 3, D-97072 Würzburg; Dr. Matthias Th. Kloft, Domplatz 14, D-60311 Frankfurt/M.; Dr. Marie-Luise Heckmann (geb. Laudage), Friedrich-Meinecke-Inst. d. FU Berlin, Habelschwerdterallee 45, D-14195 Berlin; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Cornelius Mayer, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2a, D-97082 Würzburg; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar; Prof. Dr. Walter Radl, Watzmannstr. 5, D-86368 Gersthofen; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Rudolf Schieffer, Monumenta Germaniae, Postfach 34 02 23, D-80099 München; Prof. Dr. Georg Schwaiger, Morgenrothstr. 22, D-81677 München; Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Dr.-Karl-Fuchs-Str. 12, D-94934 Passau; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-80639 München; Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster; Dr. Hans Günther Türk, Jägerhofstr. 114, D-42119 Wuppertal; Prof. Dr. Dr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, D-40489 Düsseldorf; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, D-48161 Münster; Prof. Dr. Gunther Wenz, Himmelreichstraße 2/I, D-80538 München; Dr. Hermann Wieh, Priesterseminar, Postfach 14 49, D-49004 Osnabrück; Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Summerland 20, D-49090 Osnabrück; Prof. Dr. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Mag. Andreas Weiß, Institut für Moraltheologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Andreas Wollbold, Hauptstr. 74, D-54518 Arenrath.

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

Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8-10 – D 48143 Münster

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

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postanschrift: 48135 Münster.

Bezugspreise	Einzelhefte	Jahresabonnement	Studenten-Abonnement	Im Inland jeweils
Jeweils zuzüglich Porto	DM 34,– / öS 272,– / sFr 34,–	DM 178,– / öS 1424,– / sFr 178,–	DM 142,40 / öS 1140,– / sFr 142,40	7 % MwSt. inkl.

© 1994 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, 1994

ISSN 0040-568X

ASCHENDORFF
VERLAG

Hansgeorg Molitor
Heribert Smolinsky (Hg.)

Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit

Die Fragen, welche Frömmigkeit die breite Masse des Volkes lebte und wie das Christentum ein Mittel konkreter Lebenspraxis und -bewältigung war, haben das wachsende Interesse der interdisziplinären Forschung gefunden. Unterschied sich die Volksfrömmigkeit fundamental von der frommen Praxis der Eliten, oder existierte ein Austausch zwischen beiden, der eine säuberliche Trennung unmöglich macht?

Dieses Werk gibt für die Frühe Neuzeit aus je unterschiedlicher Perspektive darauf Antworten. Der die deutschsprachige Literatur weit übersteigende Stand und die Probleme der Forschung kommen zu Wort. Weitere Beiträge befassen sich mit der Frage nach der prägenden Kraft des Trienter Konzils, der religiösen Literatur und des Lebens in den Bruderschaften. Die Berichte der Visitationsakten spiegeln eine in den Augen der Obrigkeit oft kritisch gewertete religiöse Wirklichkeit und lassen die Frömmigkeitskontrolle als Teil des frühneuzeitlichen Prozesses einer allgemeinen Bürokratisierung erscheinen. Die Volksfrömmigkeit des Luthertums in den deutschsprachigen Ländern wird ebenso analysiert wie die der Territorien am Niederrhein. Schließlich lenkt die Kritik an der zu „kostspieligen" Volksfrömmigkeit der Katholiken die Aufmerksamkeit auf den Zweckrationalismus der Moderne, der die ökonomische Effizienz zum Maßstab der Beurteilung frommen Verhaltens erhob.

Mit Beiträgen von Klaus Ganzer, Peter Thaddäus Lang, Hansgeorg Molitor, Paul Münch, Bernhard Schneider, Robert W. Scribner, Heribert Smolinsky, Bernard Vogler.

1994, 138 Seiten, kartoniert
DM 32,– / öS 256,– / sFr 32,–
ISBN 3-402-02975-8

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch
jede Buchhandlung

ASCHENDORFF
VERLAG

Hans-Joachim Ignatzi

Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung

Eine Untersuchung von Reformentwürfen im südlichen deutschen Sprachgebiet

„Liturgieveränderung" ist *ein* charakteristisches Anliegen der Aufklärung sowohl im Protestantismus wie im Katholizismus. Diese Untersuchung liefert einen Baustein zur Liturgiegeschichte jener Zeit. Sie beschäftigt sich mit den nichtamtlichen Ritualien und Gottesdienstformularen, die in der Spätaufklärung von engagierten Seelsorgern im südlichen deutschen Sprachgebiet verfaßt wurden. Ihre Bedeutung reicht aber über diesen Raum hinaus. Am Beispiel der Liturgie des Erwachsenen- und des Kinderbegräbnisses erschließt sie bisher kaum bekannte Neuentwürfe für diese Feiern. Sie vergleicht diese mannigfaltigen Quellen mit den Diözesanritualien, mit dem Rituale Romanum sowie dem römischen Missale. Sie stellt die Reformtexte in den zeitgenössischen Kontext, wertet sie unter liturgie-theologischen Aspekten aus und untersucht ihre Wirkungsgeschichte. Denn charakteristische Züge der Reform gehen noch ein in die erneuerte Begräbnisfeier nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

1994, XL und 353 Seiten, kartoniert,
DM 98,– / öS 784,– / sFr 98,–
ISBN 3-402-04054-9

Band 75 der Reihe
Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen

Eric Palazzo

Les sacramentaires de Fulda

Étude sur l'iconographie et la liturgie à l'époque ottonienne

Die Mittelalterforschung hat in den letzten Jahren der Beziehung zwischen Ikonographie und Liturgie ein stark wachsendes Interesse entgegengebracht. Zu dieser Thematik liefert das vorliegende Buch mit einem neuen Ansatz einen Beitrag. Es untersucht eine Gruppe von Sakramentaren, die im *Scriptorium* der Abtei Fulda am Ende des 10. und Anfang des 11. Jahrhunderts entstanden sind. In umfassenden Analysen werden die verschiedenen Aspekte der Handschriften behandelt und in ihrem Zusammenhang gezeigt (Kodikologie, Paläographie, Ikonographie, Liturgie).

Der Autor zeigt die herausragende Rolle auf, die dieser Gruppe von Meßbüchern in der Liturgie- und Kunstgeschichte des Frühmittelalters zukommen und darüber hinaus in der religiösen und politischen Geschichte des ottonischen Reiches.

L'étude des rapports entre l'iconographie et la liturgie au Moyen Age a connu un essor important ces dernières années. Ce livre propose une approche nouvelle de ces rapports à partir de l'analyse conjointe des différents aspects (codicologique, paléographique, iconographique et liturgique) d'un groupe de sacramentaires réalisés au *scriptorium* de l'abbaye de Fulda à la fin du Xe et au début du XIe siècle.

1994, XIX und 260 Seiten, 152 Abb. auf Tafeln, kart.
DM 118,– / öS 944,– / sFr 118,–
ISBN 3-402-04056-5

Band 77 der Reihe
Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen

Gerd Wilhelm Grauvogel:

Theodor von Wächter – Christ und Sozialdemokrat

Ein soziales Gewissen in kirchlichen und gesellschaftlichen Konflikten

1994. 351 Seiten mit Frontispiz. Kart. DM 88,–

In Form einer politisch-theologischen Biographie stellt der Autor Leben und Werk der bisher kaum beachteten Gestalt des Schwaben Theodor v. Wächter (1865-1943) dar. Wächter war der erste Pfarramtskandidat einer evangelischen Landeskirche, der 1891 – acht Jahre vor den viel bekannter gewordenen Pfarrern Blumhardt und Göhre – Mitglied der SPD wurde. Der Autor verbindet die einfühlsame Darstellung des tragischen Lebenslaufes mit der systematischen Analyse der theologischen und sozialpolitischen Gedanken v. Wächters; dabei wird auch stets das religiöse und ideologische Umfeld mitbedacht und geschichtlich aufbereitet. Somit leistet das Buch einen wichtigen Beitrag zur Problemerhellung und -verarbeitung des Verhältnisses zwischen Christentum und Sozialdemokratie an der Jahrhundertwende.

Aus dem Inhalt:
Einflüsse des württembergischen Pietismus — Studium im Tübinger Stift — Der Konflikt mit der kirchlichen Lehrverpflichtung — Der „Fall" v. Wächter — Kann ein Christ Sozialdemokrat, kann ein Sozialdemokrat Christ sein? — Das christliche Programm — Aufstieg und Fall in der SPD — Die Reformation des Geisteslebens — Vom Scheitern einer Berufung — Italienische Jahre — Homosexuelles Coming out — Führungen und Irrungen in der Weimarer und der NS-Zeit

Franz Steiner Verlag Stuttgart
Postfach 10 10 61 — D - 70009 Stuttgart

ASCHENDORFF
VERLAG

Jahrbuch für Antike und Christentum 36 – 1993

Georg Schöllgen
Franz Joseph Dölger und die Entstehung seines Forschungsprogramms »Antike und Christentum«
Jürgen Hammerstaedt
Das Kriterium der Prolepsis beim Epikureer Diogenian
Ernst Dassmann: Christus und Sokrates. Zu Philosophie und Theologie bei den Kirchenvätern
Wolfgang Speyer
»Derjenige, der verwundet hat, wird auch heilen«
Karl Hoheisel: Glaubensbekenntnis vor Obrigkeiten. Zu Aufrichtigkeit und Lüge in der Gnosis
Jens Holzhausen: Ein gnostischer Psalm? Zu Valentins Psalm Hippol. ref. 6,37,7
Hagith Sivan: On Hymens and Holiness in Late Antiquity. Opposition to Aristocratic Female Asceticism at Rome
Franz Dünzl: Die Canticum-Exegese des Gregor von Nyssa und des Origenes im Vergleich
Manfred Wacht: Ἐπιμιξία/commercium – weltweiter Verkehr und christliche Geschichtstheologie. Zum Geschichtsbild des Eusebios von Kaisareia
Josef Engemann: Ein außergewöhnlicher Tympanonspieler im Eroten-Thiasos
Arwed Arnulf
Namenliste des Berliner Christus-Maria-Diptychons
Johannes G. Deckers / Ümit Serdaroğlu
Das Hypogäum beim Silivri-Kapı in Istanbul
Rotraut Wisskirchen
Zum Medaillon im Kuppelmosaik des Orthodoxenbaptisteriums
Peter Grossmann
Ruinen des Klosters Dair al-Balaizā in Oberägypten. Eine Surveyaufnahme.
Ferner enthält der Band 10 ausführliche Rezensionen.

Im Auftrag der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben im Franz Joseph Dölger-Institut an der Universität Bonn von **Ernst Dassmann, Klaus Thraede, Josef Engemann.** 1994, 235 Seiten, 12 Abb. im Text, 2 Falttafeln, 52 Abb. auf Tafeln.
Leinen-Ausgabe
DM 100,– / öS 800,– / sFr 100,– · ISBN 3-402-08545-3
Subskriptionspreis
DM 95,– / öS 760,– / sFr 95,–

ASCHENDORFF
VERLAG

Alois Schröer

Die Kirche von Münster im Wandel der Zeit

Aus dem kirchenhistorischen Schrifttum des Verfassers bringt dieses Sammelwerk eine Reihe von Abhandlungen und Aufsätze, die die wechselvolle Geschichte der Kirchen und kirchlichen Institutionen des Bistums Münster untersuchen und die Leistungen bedeutender, um die Kirche verdienter Männer würdigen.

Die Beiträge handeln u. a. über die geistige Gestalt des hl. Liudger, die Domkirche und das Domkapitel, die bedeutungsvolle Legationsreise des Kardinals Nikolaus von Kues, die Sorge des ersten bürgerlichen Bischofs Johann Georg Müller um das geistliche Bildungswesen und die politischen Grundrechte der Kirche, das stille pastorale Wirken mancher Pfarrer und Ordensleute sowie über bemerkenswerte Erscheinungsformen des religiösen Volkstums.

Manche Beiträge wurden durch außergewöhnliche Ereignisse der jüngeren Bistumsgeschichte veranlaßt. Indem A. Schröer darauf Bezug nimmt, erhält die Sammlung auch eine zeitgeschichtliche Note.

1994, 694 Seiten, 18 Abbildungen, Leinen,
DM 98,– / öS 784,– / sFr 98,–
ISBN 3-402-03987-7

Bezug durch
jede Buchhandlung

16. FEB. 1995

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** **Jährlich DM 178,– / öS 1424,– / sFr 178,–**

Nummer 6 **1994** **90. Jahrgang**

Scherer, Georg: Wie christlich ist die Anthroposophie? . . . . . Sp. 441

Zander, Helmut: Neuere Veröffentlichungen zum Verhältnis von Anthroposophie und Christentum Sp. 445

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 455

Ruppert, Lothar: Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilbd.: Gen 1,1–11,26 (Helen Schüngel-Straumann)

Irvine, Stuart A.: Isaiah, Achaz, and the Syro-Ephraimitic Crisis (Adrian Schenker)

Houtman, Cornelis: Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung (Henning Graf Reventlow)

Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn, hg. v. T. Baarda, A. Hilhorst, G.P. Luttikhuizen, A.S. Van der Woude (Hans Clemens Caesarius Cavallin)

Miller, Dale / Miller, Patricia: The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and New Testament Sacred Literature (Klaus Scholtissek)

Alkier, Stefan: Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin (Harald Wagner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 461

Christentum und antike Gesellschaft, hg. v. Jochen Martin / Barbara Quint (Basil Studer)

Irenäus von Lyon: Epideixis / Adversus Haereses I/II – Darlegung der apostolischen Verkündigung / Gegen die Häresien I/II, Übers. und eingel. v. Norbert Brox (Hans-Jochen Jaschke)

Klär, Karl-Josef: Das kirchliche Bußinstitut von den Anfängen bis zum Trienter Konzil (Hubertus Lutterbach)

Isaac, Jacques: Taksā d-ḥūssāyā. Le rite du pardon dans l'Église syriaque orientale (Gabriele Winkler)

Wietheger, Cäcilia: Das Jeremias-Kloster zu Saqqara unter besonderer Berücksichtigung der Inschriften (Theofried Baumeister)

Urbaniak-Walczak, Katarzyna: Die „conceptio per aurem". Untersuchungen zum Marienbild in Ägypten unter besonderer Berücksichtigung der Malereien in El-Bagawat (Theofried Baumeister)

Adomnán's Life of Columba. Revised by Marjorie Ogilvie Anderson (Arnold Angenendt)

Großer Bildatlas der Kreuzzüge. Hg. v. Jonathan Riley-Smith (Hubertus Lutterbach)

Valerio, Adriana: Domenica da Paradiso. Profezia e politica in una mistica del Rinascimento (Katrin Bederna)

Biegger, Katharina: „De invocatione beatae Mariae virginis." Paracelsus und die Marienverehrung (Hartmut Rudolph)

Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart, hg. v. Joachim Telle (Hartmut Rudolph)

Hover, Winfried: Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal. Gestalt, Elemente der Vorgeschichte und der Rezeption im 20. Jahrhundert (Ferdinand Holböck)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Oekumenische Theologie . . . . Sp. 480

Lüdemann, Gerd: Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie (Georg Essen)

Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen, Positionen, Konsequenzen, hg. v. Hans-Joachim Höhn (Harald Wagner)

Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie, hg. v. Peter Neuner und Dietrich Ritschl (Wolfgang Beinert)

Bremer, Thomas: Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert (Aidan Nichols)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 488

Bouyer, Louis: Liturgie und Architektur (Klemens Richter)

„Der große Sänger David – euer Muster." Studien zu den ersten diözesanen Gesang- und Gebetbüchern der katholischen Aufklärung, hg. v. Franz Kohlschein / Kurt Küppers (Manfred Probst)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 491

Rees, Wilhelm: Die Strafgewalt der Kirche (Matthäus Kaiser)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften Sp. 493

Lange, Dietz: Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis (Herbert Schlögel)

Servitje Sendra, Lorenzo: Christliche Unternehmenspraxis. Erkenntnisse und Erfahrungen eines Unternehmers (Joachim Wiemeyer)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 498

Nicol, Martin: Gespräch als Seelsorge. Theologische Fragmente zu einer Kultur des Gesprächs (Hermann Kochanek)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 501

Teaching the Introductory Course in Religious Studies. A Sourcebook. Ed. by Mark Juergensmeyer (Hans Waldenfels)

Green, Tamara M.: The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran (Peter Heine)

Grenzfragen . . . . . Sp. 503

Isak, Rainer: Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag (Werner Bröker)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 504

Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters (Josef Sudbrack)

Kuschel, Karl-Josef: Lachen. Gottes und der Menschen Kunst (Gisbert Kranz)

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke . . . Sp. 507

Wie christlich ist die Anthroposophie?

von Georg Scherer, Essen

Der Vf.name der anzuzeigenden Untersuchung[1] ist ein Pseudonym. Der Vf. hat das Buch nicht unter seinem bürgerlichen Namen aus Rücksicht auf seine kirchliche Tätigkeit erscheinen lassen. Damit entspricht er der „teilweise militanten kirchlichen Abgrenzung gegen die Anthroposophie", wobei er selbst der Überzeugung ist, das anthroposophische Verständnis des christlichen Glaubens dürfe „in der evangelischen Kirche Heimatrecht beanspruchen" (8). Von daher ist es die Absicht des Vf.s, die Anthroposophie als ein neues christliches Paradigma darzustellen, welches bisherigen Interpretationen überlegen ist und die Schwierigkeiten zu überwinden vermag, in denen der christliche Glaube sich heute vorfindet. Der Anthroposophie ist dies möglich, „weil sie sich konsequent an dem heute unwiderruflich erreichten Bewußtsein orientiert" (169). Die Anthroposophie stellt sich „als ein Ganzes von imponierender Geschlossenheit dar: nicht belastet durch die Hypothek einer Jahrhunderte oder gar Jahrtausende umfassenden Geschichte, geschaffen von einem Zeitgenossen", nämlich Rudolf Steiner, „und darum von Anfang an entwickelt auf dem zeitgenössischen Problem- und Wissensstand, auf den sie nicht erst nachträglich bezogen werden muß". Gegenüber der Theologie, sowohl der evangelischen wie der katholischen, „welche die größte Mühe hat, mit einer Stimme zu sprechen" (19), vermag die Anthroposophie mit ihrem neuen Paradigma auf eine „von Sinnlosigkeit bedrohten Zeit" (16) zu antworten. Vf. betont aber auch die Vielschichtigkeit der Anthroposophie. Er fordert auf, sie nicht in starre Begriffe zu pressen, sondern ihren Perspektivenreichtum ernst zu nehmen. Er hält aber daran fest, daß sich „Grundlinien einer anthroposophischen Sicht von Welt und

[1] **Binder**, Andreas: **Wie christlich ist die Anthroposophie?** Standortbestimmung aus der Sicht eines evangelischen Theologen. – Stuttgart: Urachhaus 1989. 217 S., kart. DM 26,00

BS: theol A 425 TRK

Mensch nachzeichnen" (7) lassen. Es gibt eine „esoterische Mitte" (20) der Anthroposophie. Zu ihr gehört nicht nur die Gewißheit von „der Realität und Priorität des Geistes", sondern die „detaillierte Anschauung der geistigen Welt beziehungsweise der geistigen Welten in ihrer vielschichtigen und weit gespannten Gliederung" (20). Der zusammenfassenden Darstellung dieser Mitte dienen die Kap. II bis IX, während das I. und X. der Darstellung der Überlegenheit des anthroposophischen Paradigmas als eines christlichen dienen.

Nach einer erkenntnistheoretischen Reflexion über Intuition, Ich, Denkakte, Wahrnehmung, Begriff und einer Ablehnung der „Gehirnbedingtheit" des Geistes (28), wird die Aufforderung Rudolf Steiners referiert, „die Mitteilungen aus seiner Geistesforschung" zu überprüfen. Vf. rechnet aber damit, daß „auch der ernsthaft Übende ... kaum damit rechnen" darf, „soweit zu kommen, daß er die Aussagen Steiners aufgrund eigener Geistesschau in nennenswertem Umfang bestätigen oder auch widerlegen könnte" (30). Sodann wird die Anthropologie der Anthroposophie vorgestellt, d. h. die Lehre vom Wesenskern des Menschen, dem Ich, und den übrigen leiblichen und seelischen „Wesensgliedern" des Menschen (physischer Leib, Ätherleib, Astralleib, Empfindungsseele, Verstandes- und Bewußtseinsseele). Die Entfaltung der leiblichen Wesensglieder bleiben nach anthroposophischer Überzeugung unverständlich ohne Beachtung ihrer Evolution. Diese wird in umfassenden kosmischen Zusammenhängen gesehen, da jeder Genese eines Wesensgliedes ein Zustand der Erde und bestimmte Planetenkonstellationen entsprechen müssen. Diese Evolutionstheorie, mit welcher Steiner den Gedanken der Evolution aus einer materialistischen Verengung befreien wollte, wird in den Kaptiteln „Der Mensch im Werden", „Die Menschheitsbiographie" und „Schöpfung und Evolution" zusammengefaßt. Dabei wird deutlich, daß sich die Evolution in der Kulturgeschichte fortsetzt. Aber auch damit ist sie noch keineswegs an ihr Ende gelangt. Das Ich, nunmehr im Gefüge seiner „Leibeshüllen" zum Bewußtsein seiner selbst erwacht, muß die übrigen Wesensglieder so durchdringen lernen, daß ihm „nichts Fremdes mehr entgegengesetzt" ist, sondern Leib und Natur zu „seiner Offenbarung und seinem Instrument" (107) werden. Darum geht es in dem Kap. „Menschheitszukunft und Gottes Reich". Von ihm aus ergibt sich der Blick auf den Ort Christi in dieser umfassenden Geschichte. In der Darstellung der anthroposophischen Christologie wird deutlich, daß die Inkarnation der Christuswesenheit in unserer physischen Welt den entscheidenden Wendepunkt der Geschichte und damit der Evolution bedeutet. Nach anthroposophischer Sicht ist nämlich die Entwicklung der Menschheit unter der Einwirkung von Widersachern aus der geistigen Welt in Gefahr geraten, von ihrem Ziel abzukommen. Die eine „Widersachermacht", Ahriman, will in der undurchdringlichen Materie „allen Geist erstarren lassen, alles Leben austreiben" und „das ganze Weltall in einem unendlichen dichten Materiepunkt zusammenballen" (144). Ahriman bindet den Menschen an die Todesmacht der Materie. Die andere Widersachermacht, Luzifer, „verleitet den Geist des Menschen zur genüßlichen Selbstbezogenheit", in welcher er sich der Entwicklung zur Selbständigkeit entzieht und sich daher schließlich im allgemeinen Weltgeist auflösen würde, wenn er dem Einfluß Luzifers unterworfen bliebe. In dieser gefährlichen Situation hat sich der Christus oder die Christuswesenheit im Leib des Jesus von Nazareth inkarniert und nimmt das Todesschicksal des Erdenmenschen auf sich, um für ihn den Tod zu überwinden. In Christus lebt das Ich in ungetrübter „Reinheit und Stärke". Daher vermag er in der Auferstehung, seinen zerfallenden Leib durch die Kraft des Geistes wiederherzustellen (139). Zugleich macht er die ganze Erde zu seiner „Lebenssphäre", indem er sich mit der Ätherhülle der Erde verbindet (Himmelfahrt). So wird er zum „Geist der Erde". Das Ziel dieses Geschehens ist die Überführung der Erde „in eine geistnahe Stofflichkeit". In ihr werden „die Menscheniche" ihre irdischen Leiber in derselben Weise durchgeistigen können, wie es Christus mit seinem Auferstehungsleib vermag (141).

Den Abschluß der Einführung des Autors in die Anthroposophie bildet ein Kap. über „Karma und Gnade". Der Mensch bedarf des „Christus-Impulses" der Liebe Christi, des Brechens der Macht des Unheils in der Menschheitsgeschichte durch seinen Tod und die Auferstehung. Dabei muß er aber, das ist ein Kernpunkt der anthroposophischen Lehre, durch den in seinem Ich lebenden Christus und dessen Geist zur höchsten individuellen Selbständigkeit seines eigenen Ichs gelangen. So wird er zwar durch Christus befreit, dadurch aber gerade zur eigenen Freiheit befähigt. Er muß allerdings einen Freiheitsweg gehen, welcher nicht in einem einmaligen Leben ins Ziel gebracht werden kann. Dem zu sich selbst gelangenden Ich müssen weitere Entwicklungschancen in neuen Erdenleben eingeräumt werden. Nur dann vermag er in seiner Freiheit das Karma des früheren Lebens aufzuarbeiten, d. h. die fortwirkende „ungelöschte Schuld" dieses Erdenlebens. Karma ist ein „ehernes Gesetz", das den Menschen an fortgesetzte Erdenleben bindet, seinen Sinn aber in der weiterführenden Entwicklung hat (159/160). Vf. hält es für eine der wichtigsten Leistungen der Anthroposophie, daß sie den indischen Gedanken des Karma in ein christliches Paradigma aufgenommen hat. Damit wird die innere Zusammengehörigkeit von evolutionistischem Denken, Karma-Rezeption und Reinkarnation deutlich.

Zweifellos ist es dem Vf. gelungen, die wichtigsten Grunddaten des anthroposophischen Denkens so vorzulegen, daß dabei der Geist der Anthroposophie in ihren leitenden Intentionen und Fragen, auf die sie zu antworten versucht, deutlich werden. Wer in diesem Sinn einen Zugang zur Anthroposophie sucht, wird mit Gewinn zu diesem Buch greifen und die Anthroposophie als einen ernsthaften Gesprächspartner im Unterschied zu manchen anderen „esoterischen" Zeiterscheinungen anerkennen.

Allerdings ist zu beachten, daß der Vf. eine Reihe von Gesichtspunkten unberührt läßt oder nur am Rande streift, welche bei Steiner selbst eine bedeutsame Rolle spielen und das theologische Gespräch belasten. Dahin gehören z. B. die Lehre von den zwei Jesus, von denen nur einer seine Leibeshülle der Inkarnation der Christuswesenheit bei der Taufe im Jordan zur Verfügung gestellt hat, die Interpretation der Versuchung Christi, Steiners fragwürdige Auffassung vom Logos, die Depotenzierung des alttestamentlichen Gottes, die Teilung der Gottheit in Macht, Weisheit und Liebe. Mit all dem hängt auch die Frage nach der Bibelinterpretation Steiners zusammen. Vf. selbst macht darauf aufmerksam, daß es Schwierigkeiten gibt, wenn man die Interpretation des Christlichen im Sinne der Anthroposophie in den Texten der Bibel wiederfinden will.

Im Schlußkapitel „Christentum im Wandel" ordnet der Vf. die bisherige christliche Theologie und die Anthroposophie verschiedenen Entwicklungsstufen des Menschen zu. Die Theologie entspricht der Zeit der bloßen Verstandesseele, die heute von einem neuen Entwicklungsschritt zur „Bewußtseinsseele" hin überholt wird. Nach einer Phase des Niedergangs des geistigen Lebens unter der Herrschaft materialistischer Totenstarre öffnet sich nun das menschliche Ich „für den Geist von oben", so daß unter seiner Einwirkung das neue Wesensglied des Menschen „Geistselbst" entstehen kann, welcher im Seelischen die Bewußtseinsseele entspricht. Im Geist selbst „inkarniert sich Gottes-Ich als Menschen-Ich" (193). Jeder Mensch wird von Gott selbst durchlichtet wie Christus, wobei dieser allerdings die ganze Fülle der Liebessubstanz Gottes besitzt, die übrigen Menschen nur einen „Funken" aus diesem „Feuermeer". Die Teilhabe an der göttlichen Substanz kann nur empfangen werden, ist aber vom Menschen zum Inhalt und Vollzug seiner eigenen Freiheit zu machen. So handelt es sich um einen „actus passivus". Darin sieht Vf. den Kernpunkt lutherischer Theologie als in die Anthroposophie überführt an.

In diesem Zusammenhang spricht Vf. auch von dem Unterschied des empirischen Alltags-Ich vom transzendenten Ich. Letzteres ist der „Weltgeist in individualisierter Form" (194). In ihm gelangt der Mensch zu umfassendem kosmischem Wissen. Es kann ihm nur zuteil werden, wenn die Gesetze des Weltalls ursprünglich dem Ich eingeschrieben sind. Indem es zu ihrer Erkenntnis aufsteigt, entwickelt es sich zu dem, was es in seiner eigensten Wirklichkeit immer schon ist. Wesensschau wird zur Vergegenwärtigung der eigenen Innerlichkeit des Ich. Je höher es, sich zu sich selbst hin entwickelnd, emporsteigt, um so weniger schöpft es von außen. Es steigt vielmehr zugleich in eine umfassende Weite und in die eigene Innerlichkeit hinein. Dieses Ich als Weltgeist in individualisierter Form ist an den Leib gebunden. Das höhere Ich, welches den Menschen bisher verborgen war, und zu dem er nun sozusagen erwacht, zieht zwar nicht in den Leib ein, erblickt sich aber in ihm als „im Brennpunkt des Spiegels, den ihm der Leib entgegenhält. So hat das sich spiegelnde Ich nicht nur eine individuelle Geschichte, sondern gewinnt sich als selbständiges Zentrum" (194). Dabei gilt: Es ist der „Gottesgeist" selbst, der im Menschen in die Form eines Ich eingehen will (193). Gott selbst individualisiert sich als schaffende Macht, indem er sich in die Menschen ergießt und in ihnen als deren höheres Ich Gestalt annimmt.

Damit ist der zentrale Gedanke des Vf.s zum Ausdruck gebracht: Ein Ich kann durch nichts ihm Fremdes zu sich gelangen, sondern nur durch seine eigene Freiheit. Soll sie aber zugleich von Gott gegeben und in diesem Sinne gnadenhaft sein, so bleibt nur eine Lösung übrig: Das Ich muß in seiner tiefsten Dimension mit Gott substantiell identisch, wenn auch nicht quantitativ gleich sein: „Freiheit ist ein Gottesprädikat, und wenn es außer Gott ein freies Wesen geben soll, so muß Gott etwas von sich selbst in dieses Wesen hineingeben. Man kann nicht den freien Menschen haben ohne den Gott im Menschen. Rudolf Steiner bringt diesen Aspekt zum Ausdruck, wenn er im Anschluß an den Sprachgebrauch der Mystik von dem Gottesfunken spricht, der im Menschen lebt: Der Mensch ist Licht vom ewigen Licht, Funke aus dem Feuermeer der Gottheit" (45). Auf die Individualisierung der Gottheit im Menschen zielt die Schöpfung von Anfang an. Der Sündenfall mit seinen oben erläuterten ahrimanischen und luziferischen Aspekten wird dabei als notwendige Durchgangsstufe verstanden. Denn das Ich findet sich selbst nur in der Auseinandersetzung mit der materiellen Welt und muß sich der Gefahr der tödlichen Erstarrung in ihr aussetzen. An diesem Punkte findet die Anthroposophie ihre geschichtliche Standortbestimmung: Sie steht am Wendepunkt der Geschichte, an dem sie in der tiefsten Entfremdung des Ich die Zeichen der Zeit deutet, welche in die wachsende Vergeistigung des Menschen und der Welt umschlägt, nämlich Menschengeist zur Entwicklung der eschatologischen Wesensglieder selbst, Lebensleib und Geistesmensch. Demgegenüber bleibt die Theologie auf der Stufe der Verstandesseele befangen, wo abstrakte begriffliche Entgegensetzungen herrschen, so daß die letzte Einheit von Gott und Mensch nicht gedacht werden kann. Aus der Sicht der Anthroposophie bedeutet das zuletzt: Die bisherigen Grundvorstellungen des christlichen Glaubens erscheinen nun als Projektionen „des mit sich selbst unbekannten höheren Ich". Sie werden aufgelöst, indem „der wahre Gott erst zugleich dem wahren Ich in den Blick kommt" (196).

Nach Auffassung des Vf.s bleiben solche Aussagen der Theologie unzugänglich. Denn sie gehört noch dem vergehenden Zeitalter der Verstandes-

seele an, welche mit abstrakten Gegenüberstellungen operiert, so daß sie die Einheit von Gott und menschlichem Ich nicht zu denken vermag. Ihr Schöpfungsbegriff ist genauso wie ihre Rechtfertigungslehre extrinsezistisch. Der Mensch wird von außen in eine ihm fremde Existenz durch die Schöpfung aus dem Nichts gestoßen. Die Rechtfertigung stülpt ihm gnadenhaft eine Gerechtigkeit über, welche nicht die seine ist und ihn nun als Sünder seinem eigenen Sein nach unverwandelt läßt.

Auch wenn man zugeben wird, daß es solche Tendenzen in der Theologie gegeben hat, so ist doch der Versuch des Vf.s erstaunlich, die gesamte theologische Tradition in dieser Richtung festlegen zu wollen. Man braucht sich nur an die griechisch-patristische Tradition bezüglich der gnadenhaften Teilhabe des Menschen an der göttlichen Natur, an das Verhältnis von Natur und Gnade bei Thomas von Aquin oder neuere Versuche der Deutung der Selbstmitteilung Gottes zu denken, welche zu keiner substantiellen Einheit von Gott und Mensch führen (K. Rahner, H. U. von Balthasar, u. a.). In diesem Punkte wirkt es sich auch nachteilig aus, daß Vf. die Möglichkeit, ein interpersonales Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu denken, stark in den Hintergrund schiebt und es offenbar ebenfalls noch der Periode der Verstandesseele als zugehörig erachtet. Die Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch sowohl hinsichtlich der Schöpfung als auch der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes kann auch nicht als ein Problem des Übergangs zwischen zwei Evolutionsphasen im anthropologischen Sinn verstanden werden. Denn die Problematik ist uralt und tauchte in der Geschichte des christlichen Denkens immer wieder auf, angefangen von der Auseinandersetzung mit der Gnosis, einflußreichen neuplatonischen Strömungen bis hin zum deutschen Idealismus und der Romantik. Immer wieder mußte ein Mißverständnis des „Gott alles in allem" abgewehrt werden.

Bei dem Vf. wird der evolutionstheoretische Aspekt der Anthroposophie sehr deutlich herausgestellt. Gerade damit will sie ihre Modernität erweisen. In ihrem Zusammenhang stehen auch die Auffassungen von Karma und Reinkarnation, welche Vf. für das eigentlich Trennende zwischen Theologie und Anthroposophie hält. Fortgesetzte Evolution ist notwendig, damit die Vielzahl der Wesensglieder des Menschen hervortreten kann. Reinkarnation muß sein, damit alle diese Entwicklungsstufen als identische Menschen durchlaufen und außerdem Versagen und Fehlhaltungen über lange Zeiträume hinweg aufarbeiten können. Bestreitet man diese Zusammenhänge, so greift man nach Vf.s Überzeugung den Kern der Anthroposophie an. Hier liegt der Schwerpunkt ihrer Dogmatik, über den sie nicht mit sich reden läßt. Trifft aber die Lehre von den Wesensgliedern nicht zu, fällt das Evolutionsschema der Anthroposophie in sich zusammen. Darum muß mit ihr, auch und gerade im Bereich philosophischer Anthropologie, über das Recht ihrer Rede von der Vielheit der Wesensglieder diskutiert werden. Trifft diese Lehre nicht zu, wird auch Vf.s These hinfällig, die Theologie gehöre einer heute zu überwindenden Evolutionsphase an. Denn aus der inneren Verflechtung des Evolutionsgedankens mit denen der Wesensglieder empfängt die gesamte Anthroposophie nicht nur ihre Systematik, sondern sie versucht von daher auch ihr eigenes Selbstverständnis als Vorreiter der neuen Evolutionsphase zu bestimmen.

Außerdem wird die kritische Anfrage an die Anthroposophie gerichtet werden müssen, ob nicht die Rede von den „Leibeshüllen" und die Vorstellung von einer zeitweise leiblos bis zur neuen Inkarnation in der geistigen Welt lebenden Seele den alten platonisierenden Dualismus weiterschleppt. Dabei entsteht eine unübersehbare Spannung zu der am Ende der Evolution stehenden Vergeistigung des Leibes im Ich. Soll ein ernsthaftes Gespräch zwischen Anthroposophie und Theologie geführt werden, muß auch die These thematisiert werden, Sünde und Fall seien notwendige Evolutionsphasen. Gehören auch Auschwitz, der Zweite Weltkrieg, die totalitären Staaten, die Erzeugung von Wasserstoffbomben und die Gemetzel der vielen auf lokaler Ebene geführten Kriege der Gegenwart in den Rahmen jener evolutiven Notwendigkeit?

Neuere Veröffentlichungen zum Verhältnis von Anthroposophie und Christentum

von Helmut Zander, Bonn

Geisens,[1] Untersuchung über **Anthroposophie und Gnostizismus** ist eine sehr wichtige Arbeit in der theologischen Auseinandersetzung mit der Anthroposophie. Sie thematisiert die seit der Entstehung von Rudolf Steiners (1861–1925) Weltanschauung gestellte Frage nach dem Zusammenhang von Anthroposophie und Gnosis resp. Gnostizismus. Dabei ist ein weit über dieses Ziel hinausreichender Versuch entstanden, das Ganze der anthroposophischen Weltanschauung als gnostisches System zu rekonstruieren. Wenn ich G. im folgenden an vielen Punkten kritisiere, dann auch als Ausdruck der Hochschätzung einer Arbeit, die eine intensive Auseinandersetzung verdient.

Nach einer Einführung in die Probleme der Gnosisforschung (29–44) beschreibt G. den spätantiken Gnostizismus einschließich der kirchlichen Auseinandersetzung und skizziert sein Fortleben in Mittelalter und Neuzeit (45–179). Das Kernstück der Arbeit bildet der Versuch, im Anschluß an einen Abriß der Biographie Steiners (181–244) den „anthroposophischen Gnostizismus" als Kern der anthroposophischen Weltanschauung zu systematisieren (245–407). Dem folgen eine Revue der bisherigen kirchlichen Auseinandersetzung mit der Anthroposophie unter dem Gesichtspunkt des Gnosis-Vorwurfs (409–483) und die anthroposophischen Repliken (485–512). Überlegungen zum christlichen Dialog mit der Anthroposophie (513–534) beschließen den Band.

Die Rekonstruktion von Steiners Weltanschauung ist eine beachtliche Leistung: G. hat intensiv mit Steiners Werk als Quelle gearbeitet und nicht, wie viele ältere Apologetiken, auf Versatzstücke oder Sekundärliteratur zurückgegriffen. Die wissenschaftliche Literatur wird im Anhang zwar genannt, eine Auseinandersetzung findet jedoch kaum statt (z. B. hinsichtlich der Arbeiten Groms [Anthroposophie und Christentum, 1989] oder von Stieglitz' [Die Christosophie Rudolf Steiners, 1955]); einzelne wichtige Veröffentlichungen (z. B. E. Küglers Diss. über „Kants ‚Grenzen der Erkenntnis' in der Kritik Rudolf Steiners", 1982) fehlen. Die Darstellung der Biographie Steiners folgt weitgehend den Vorgaben anthroposophischer Provenienz, in denen Widersprüche und offene Fragen weitgehend marginalisiert sind (kritische Literatur steht allerdings auch nicht zur Verfügung). Unter den geistesgeschichtlichen Kontexten stellt G. die oft unterbewerteten Einflüsse Schillers, Herbarts und insbesondere Schellings heraus, wahrscheinlich zu Recht; andere mitentscheidende Faktoren der Biographie Steiners, etwa seine Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Naturwissenschaften oder die Kantrezeption, fallen allerdings aus.

G.s Relecture der Geschichte der Gnosisforschung bietet einen guten Überblick über Stand und Probleme der Disziplin. Instruktiv ist der Abriß zur Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Anthroposophie und Christentum, in dem erstmals die großen Linien dieses Disputs nachvollziehbar werden; die Einordnung vieler Veröffentlichungen wird allerdings durch die Konzentration auf die Gnosis-Problematik schief. Die im Untertitel angekündigte theologische Kritik fällt relativ schmal aus. Die von G. gestellte spannende Frage, wo es „möglicherweise Verkürzungen des christlichen Credo im Dienste eines eindeutigen contrario contrariis" gibt (28), wird in den Zusammenfassungen und den Dialogthesen nur angedeutet; die theologische Auseinandersetzung mit den anthroposophischen Gnostica steht noch aus.

Leider hagelt es in dem Band Druckfehler, die abgekürzt zitierte Literatur läßt sich nur umständlich in den Literaturverzeichnissen auflösen, und völlig unverständlich ist, weshalb dieses nun wirklich inhaltsreiche Buch nicht durch ein Register erschlossen ist.

Die zentrale Frage für die Konsistenz von G.s Argumentation ist die Tragfähigkeit der Verhältnisbestimmung von Anthroposophie und Gnosis resp. Gnostizismus.

G. bezieht sich auf die in Messina 1966 vorgeschlagene Sprachregelung, derzufolge Gnosis „besonderes Wissen um die göttlichen Geheimnisse" und Gnostizismus sowohl „die spätantiken Religionen gnostischen Charakters" als auch „alle späteren weltanschaulichen Bewegungen und Gruppen, die sämtli-

[1] **Geisen**, Richard: **Anthroposophie und Gnostizismus.** Darstellung, Vergleich und theologische Kritik. – Paderborn, München: Schöningh 1992. 584 S. (Paderborner theologische Studien 22), geb. DM 68,00.

che Hauptinhalte und die typischen Grundstrukturen mit diesen teilen", bezeichnen soll (32). Er greift also die Unterscheidung zwischen einem kategorialen, ahistorischen Gnosisbegriff und einem historisch identifizierbaren Phänomen des Gnostizismus auf.

G. geht von einer „inhaltlichen und formalen Übereinstimmung zwischen dem spätantiken Gnostizismus und der Anthroposophie Steiners" aus (17). Die Schwierigkeiten dieser These beginnen bei der Uneinheitlichkeit der antiken gnostischen Phänomene. G. sieht selbst, daß es eine „schillernde Polymorphie" und eine „(notwendigerweise) relative Unschärfe des Gnosisbegriffs" (17) gibt. Das Gott-Welt-Verhältnis kann beispielsweise, wie G. aufzeigt, sowohl dualistisch als auch emanativ-monistisch konzipiert werden (47.50), und dementsprechend unterschiedlich sind auch die in der wissenschaftlichen Literatur vorliegenden Definitionsversuche für die Gnosis (33.48). Die Stärke von G.s Beschreibung liegt in der Darstellung der überbordenden Heterogenität der gnostischen Systeme, aber zugleich handelt er sich damit das Problem eines Referenzhorizontes ein, auf den sich kaum noch trennscharf Bezug nehmen läßt und in den man fast jede Form von Religiosität einstellen kann. Die Definitionskriterien grenzen letztlich nicht mehr ab: unter Gnosis als „individueller, überall und jederzeit möglicher (und vielfältig wirklicher) Geisteshaltung, Daseinshaltung oder religiöser Selbst- und Tiefenerfahrung" (44) paßt fast alles. Auch für den Gnostizismus entwickelt G. keinen materialen Kriterienkatalog.

Die Konsequenzen lassen sich schon an den (z. T. nur vermuteten) historischen Kontinuitäten zwischen antikem und neuzeitlichem Gnostizismus oder an den Rekapitulationen gnostischer Vorstellungen in der Neuzeit ablesen: der dünne, wissenschaftlich nur teilweise aufgearbeitete Strom verleitet dazu, an Stelle der inhaltlichen wenigstens eine formale Kontinuität zu behaupten, so daß sich unter „gnostisierenden Tendenzen" bei G. dann Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, unter „gnostischen Traditionen" Joachim von Fiore, Katharer und Waldenser(!) finden (157–160).

Für die Einordnung der Anthroposophie unter Gnosis und Gnostizismus gibt es dementsprechend kaum Grenzen: G. ordnet sie sowohl in die historische Kontinuität des „Gnostizismus" ein (245) als auch in die ahistorische Kategorie der Gnosis als „ausgesprochen gnostischer Existenzauslegung" (401), womit er auf die existentialistische Interpretation von Hans Jonas und auf die Interpretation der Gnosis als „Selbsterfahrung" im Verständnis Gilles Quispels (37.43) rekurriert. Wie schwierig die Behauptung einer historischen Kontinuität der Anthroposophie zur antiken Gnosis und gar des Gnostizismus ist, läßt sich im zentralen, fast 250 Seiten langen Kapitel zum anthroposophischen Gnostizismus daran ablesen, daß G. fast keine definiten Aufnahmen antiken Gedankengutes nachweisen kann (Ausnahmen, z. T. allgemein gehalten, z. B. S. 292.301.360.382f). Ein Grund dürfte darin liegen, daß Steiner nur begrenzt gnostische Literatur kannte: wie intensiv er die frühchristlichen Apologeten gelesen hat, ist offen, nur der Einfluß von zwei Sammlungen gnostischer Texte vom Anfang des Jh.s (von G. R. S. Mead und E. H. Schmitt, beide übrigens aus der theosophischen Szene) ist deutlich, und die 1945 gefundenen Quellen von Nag Hammadi, die G. für seine Rekonstruktion des Gnostizismus mit heranzieht, sind Steiner († 1925) nicht bekannt gewesen. Andererseits kann G. auf offensichtliche Ähnlichkeiten verweisen, etwa im Mythos vom Seelenaufstieg, in der Emanationskosmologie oder in der pneumatologischen Relativierung der materiellen Welt. Eine genauere Scheidung in gnostische und gnostizistische Traditionen der Anthroposophie, in analoge und homologe Übernahmen hätte Steiners historische Situierung präzisiert.

Das „polymorphe" formale und inhaltliche Raster verleitet G. nicht nur dazu, eine grundsätzlich zutreffende, aber wahrscheinlich zu weitgehende Integration anthroposophischer Phänomene unter Gnosis und Gnostizismus vorzunehmen und andere Erklärungsoptionen unterzubewerten (wobei nicht verlangt werden kann, auch diese Bereiche noch in einer solchen Arbeit aufzuarbeiten). G. nennt in seiner biographischen Skizze zwar Einflußphären für Steiner außerhalb des Gnostizismus, die aber tauchen in der systematischen Rekonstruktion nicht wieder auf. Das gravierendste Manko liegt in der weitgehenden Negation des theosophischen Kontextes. G. weiß zwar um die „entscheidenden Impulse" (245) aufgrund von Steiners Mitgliedschaft in der Theosophischen Gesellschaft, aber es bleibt bei diesem Hinweis auf ein Einflußfeld, das sich nicht mit der Feststellung einer ‚weitgehenden Verwandtschaft' von Gnosis/Gnostizismus und Theosophie (24) an den Rand schieben läßt. Steiner war schließlich in der „Esoterischen Schule" der Theosophischen Gesellschaft, seine Kosmologie und seine Anthropologie der Körperhüllen stammen, zum Teil in wörtlicher Übereinstimmung, aus der theosophischen Literatur oder sein Atlantis-Mythos ist nicht, wie G. vermutet, eine Anknüpfung an Platon (305), sondern, wie schon J. W. Hauer in den 20er Jahren nachwies, ein Ergebnis theosophischer Lektüre. Wie sich Gnosis/Gnostizismus und Theosophie verhalten, wäre nun erst zu klären, aber daß in der Theosophie ein zentraler, gegenüber Gnosis und Gnostizismus differenter (wenn auch zugleich von beiden durchdrungener Bereich) liegt, ist wohl nicht zu leugnen. Darüber hinaus wäre etwa das Thema der Himmelsreise mit nichtgnostischem religionsgeschichtlichem Material abzugleichen, und auch die Einflüsse von Paracelsus, Rosenkreuzern, der Alchemie, der Kabbala oder aus dem freimaurerischen Raum sind wohl nicht einfach unter Gnostizismus zu verrechnen, selbst wenn darin wiederum gnostische Aspekte auszumachen sind. G. ist allerdings zu Gute zu halten, daß die Wirkungsgeschichte dieser subkutanen Geistesgeschichte schlecht oder nicht aufgearbeitet ist – nicht nur hinsichtlich der Einflüsse auf Steiner. Auch die soziale Ausprägung von Steiners Weltanschauung nötigt nicht in allen Elementen zu einer gnosti(zisti)schen Interpretation. Die Kanonisierung Steiners als Führerfigur etwa, die G. als Merkmal des „gnostischen Charakters der anthroposophischen Gemeindebildung" (386) in den Vordergrund rückt, läßt sich auch mit Überlegungen zur Sozialstruktur von Sekten (M. Weber, E. Troeltsch) und als Aspekt der sozialen Differenzierung in der Wilhelminischen Gesellschaft unter dem Einfluß „charismatischer" Führergestalten erklären. Letztlich fehlt bei G. oft ein historisch-kritischer Beleg für die Quellen der Anthroposophie im Gnostizismus; vermutlich hätte eine stärkere Reflexion auf strukturelle Ähnlichkeiten zwischen Anthroposophie und Gnosis/Gnostizismus diesem Manko teilweise abgeholfen.

Möglicherweise erklärt die Komplexität der Quellensituation von Steiners Weltanschauung, weshalb die ältere Literatur zur Anthroposophie, wie G. bemängelt, so vorsichtig und manchmal diffus in der Klassifizierung als Gnosis war. G.s Arbeit hat, dies ist das Kernproblem, den überzogenen Anspruch, den „Gnostizismus" „in jeder Hinsicht als angemessenen und genügenden Verständnisschlüssel" (407) zu erweisen. Das scheitert wohl nicht nur an den fehlenden Nachweismöglichkeiten, sondern auch an der komplexen Quellenlage des Viellesers Steiner. Trotzdem, und hier liegt der entscheidende Wert dieser wichtigen Arbeit, hat G. ein zentrales Konstitutionsprinzip von Steiners Weltanschauung untersucht, an vielen Punkten Strukturen gnostischen Denkens in Steiners System beschrieben und die Nähe, an manchen Stellen auch die Abhängigkeit Steiners von gnostischen Vorstellungen resp. Topoi des Gnostizismus deutlich machen können und damit den religionswissenschaftlichen Kenntnisstand deutlich über das bisherige Niveau hinausgeführt. Bei der zukünftigen Prüfung, in welchem Ausmaß die Anthroposophie Gnosis ist oder Gnostizismus beerbt (und nur um die Bestimmung dieser Relation kann es noch gehen), führt an G.s Buch kein Weg mehr vorbei.

Schneiders[2] Arbeit zum **Menschenbild der Waldorfpädagogik** ist zwar auf eine pädagogische Thematik ausgerichtet, behandelt jedoch grundsätzliche Fragen von Steiners Weltanschauung.

Sch. gliedert seine Arbeit in eine Darstellung und Kritik (1.) von Steiners Erkenntnistheorie (35–117), (2.) seiner Anthropologie und Kosmologie (119–173), (3.) seiner Ethik (174–257) und (4.) in „Die pädagogische Konkretion: Waldorfschulen" (258–307).

(1.) Hinsichtlich der Erkenntnistheorie, die im wesentlichen eine Auseinandersetzung Steiners mit Kant ist, arbeitet Sch. zutreffend heraus, daß Steiner die transzendentalphilosophische Pointe Kants, nämlich die Reflexion auf die „Form" des Denkens als der Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis, nicht verstanden hat und daß dieses Mißverständnis wiederum die Voraussetzung für die Behauptung eines „absoluten Erkennens" in der Anthroposophie ist. Sch.s Leistung liegt in der detaillierten Durchführung seiner Kritik, die aber grundsätzlich schon in der kritischen Steiner-Literatur der 20er Jahre formuliert ist und die in der oben genannten Diss. Küglers (die Sch. nicht zu kennen scheint) bereits ausgearbeitet wurde.

(2.) In der Darstellung der Anthropologie weist Sch. unerbittlich auf die Widersprüchlichkeiten und Ungereimtheiten der an-

[2] **Schneider**, Wolfgang: **Das Menschenbild der Waldorfpädagogik.** – Freiburg i. B., Basel, Wien: Herder 1991 (²1992). 319 S. (Freiburger theologische Studien 147), kart. DM 48,00.

throposophischen Anthropologie(n) hin. Er legt die kombinatorische Verknüpfung der drei-, vier-, sieben-, neun- und zehngliedrigen Menschenbilder offen (123–132), er kritisiert die reduktionistischen Konstruktionen des Zusammenhangs von Denken, Fühlen und Wollen (134–138), des entwicklungspsychologischen Modells (132–134) und der anthroposophischen Temperamentenlehre (138–142). Hingegen fällt die Untersuchung der „Grundzüge eines anthroposophischen Menschenbildes", die vom Buchtitel her und nach Ausweis der Kapitelüberschrift (122) an dieser Stelle gefordert gewesen wäre und die es trotz der additiven Struktur von Steiners Aussagen (etwa in der antimaterialistischen Spitze) gibt, aus.

Höchst angreifbar macht sich Sch. mit der anschließenden tour de force durch Steiners Christologie, die er als „kosmologische Theorie" (147) an die Anthropologie anschließt. Er nennt zwar zu Beginn wichtige Literatur (147f), greift jedoch in seiner Darstellung darauf nicht mehr zurück. Er fällt damit vielfach hinter das erreichte Diskussionsniveau zurück; ich verweise exemplarisch auf das sensible Problem des Selbsterlösungskomplexes bei Steiner, das Sch. kurz abhandelt (163f), ohne etwa die schon bei K. von Stieglitz (Die Christosophie Rudolf Steiners [1955], S. 122–126) vorgenommene Systematisierung und Differenzierung aufzugreifen. Die auf gut zehn Seiten angerissenen Bereiche u. a. der Schöpfungslehre, der Gnosis, der Gnadenlehre, der Pneumatologie oder des Pantheismus (155–166) sind so kursorisch thematisiert, daß Sch. sich einem anthroposophischen Vorwurf kaum entziehen kann, Steiners Differenzierungen an manchen Stellen nur unzureichend wiedergegeben zu haben. Diese Kritik trifft auch dann, wenn man einigen Bewertungen Sch.s folgt. – Im übrigen deuten sich auch Verkürzungen der christlichen Position zum Zwecke der punktgenauen Abgrenzung an, etwa in der Pneumatologie (161–165).

(3.) Sch.s wichtigster Ertrag für die Forschung liegt im Kapitel über die Ethik, über die es bislang keine ausführlicheren Untersuchungen gab. Sch. versucht m.E. schlüssig zu zeigen, daß Steiners Ethik, die sich vor 1900 deutlich von derjenigen nach seinem Eintritt in die Theosophische Gesellschaft unterscheidet, in beiden Varianten aporetisch ist. Ein „ethischer Individualismus" (so Steiners früher Entwurf) ist nicht sozial zu vermitteln; und das Karma-Denken des späten Steiner ist vermutlich deterministisch, aber nicht nur, weil, wie Sch. zeigt, es mit Kausalitäten arbeitet, die das Leben zwischen den verschiedenen Inkarnationen bestimmen, sondern auch, weil eine „karmische" Biographie in einer Apokatastasis finalisiert ist. Sch.s Darstellung von Reinkarnation und Karma ist wiederum angreifbar kurz, Steiners Versuche etwa, Freiheit im Karma-Prozeß antideterministisch zu denken, sind nur ansatzweise beschrieben. Trotzdem kann man auf anthroposophische Reaktionen zu den von Sch. beschriebenen ethischen Dilemmata gespannt sein.

(4.) Die „pädagogische Konkretion" ist das kürzeste Kapitel in Sch.s Arbeit. Die Überlegungen aus den ersten drei Kapiteln werden zwar punktuell aufgegriffen und anhand von Beispielen aus der pädagogischen Praxis erläutert, aber nicht ausführlich als anthropologische Fundamentalfragen der Waldorfpädagogik diskutiert. Zusätzlich werden neue Fragehorizonte eröffnet, die nicht adäquat behandelt werden und eine eigene Arbeit verdienten, etwa die weltanschauliche Prägung von Waldorfschulen (263–269). Die pädagogische Anwendung verschenkt die Materialfülle der ersten drei Kapitel, es entsteht der Eindruck, als seien die Konkretionen eine Pflichtübung der im Fach Pädagogik vorgelegten Diss.

Dazu kommen zwei weitere Probleme: Sch. diskutiert in den ersten drei Kapiteln Elemente des anthroposophischen Menschenbildes, zweifelsohne die Grundlage der Waldorfpädagogik. Es bliebe jedoch zu prüfen, in welchem Ausmaß die unterschiedlichen Theorieteile in der Waldorfpädagogik rezipiert wurden oder praktiziert werden. Zum anderen wünschte man sich auch eine Einschätzung der Waldorfpädagogik und ihres Menschenbildes von der pädagogischen Praxis her: hier, und nicht im okkulten Hintergrund, liegt die gesellschaftliche Brisanz des Themas, und hier liegen Attraktivität und Stärken der anthroposophischen Pädagogik. Erst der Interferenzbereich zwischen der reformpädagogischen Applikation und der empiriefernen Anthropologie dürfte „Das Menschenbild der Waldorfpädagogik" ausmachen.

Eine kritische Bemerkung zum Schluß. Im Gegensatz zu Geisens Arbeit ist Sch.s Ansatz nicht dialogorientiert, sondern als Analyse der innersystemischen Aporien der Anthroposophie angelegt, wobei es zu scharfen Positionsbestimmungen kommt; dies ist legitim. Ob es aber klug ist, in einer wissenschaftlichen Arbeit die traditionelle Polemik zu intonieren, bezweifele ich: Steiner „hartnäckiger Uneinsichtigkeit" zu zeihen, von einer „kafkaesken Wahnwelt" zu sprechen oder eine „Gehirnwäsche" als Vergleich heranzuziehen (57.92.94), ist in der Diktion überzogen, selbst wenn bei der Lektüre von Steiner-Texten die Lust am emotionalen Verriß hochkommen mag und selbst wenn anthroposophische Polemik vielfach weiterhin in dieser Tonlage formuliert.

Gassmann[3] geht es in seiner Untersuchung zum **anthroposophischen Bibelverständnis** um den Nachweis, daß das „anthroposophische Bibelverständnis" „keine sachgemäße Auslegung" ermögliche. „Es ist mit dem biblisch-reformatorischen Schriftverständnis unvereinbar." (208)

Ga. beginnt mit einer kurzen Darstellung der Anthroposophie und mit biographischen Skizzen der von ihm herangezogenen anthroposophischen Autoren R. Steiner, F. Rittelmeyer, E. Bock und R. Frieling (Teil I). Es folgt eine Darstellung des anthroposophischen Bibelverständnisses (II) und den daraus gezogenen systematischen Konsequenzen der anthroposophischen Autoren (III).

Mit der Einbeziehung der Rezeption Steiners durch seine Anhänger erweitert Ga. die traditionelle Fixierung auf das Œuvre der die Anthroposophie prägenden Stifterpersönlichkeit und vollzieht eine überfällige Erweiterung der Perspektive. Ga. bestätigt alte Einsichten, in welch hohem Maß Steiner normative Instanz für alle Nachfolger war. Allerdings wäre es bei diesem explizit rezeptionsgeschichtlichen Ansatz notwendig gewesen, auf die Auseinandersetzungen um die richtige Interpretation von Steiners Werk (z. B. bei V. Tomberg) oder wenigsten auf Unterschiede zwischen den behandelten Autoren und Steiner einzugehen. Da Ga. auf diese Differenzierungen verzichtet, erscheint die anthroposophische Schriftinterpretation einheitlicher, als sie in Wirklichkeit ist.

Im II. Teil legt Ga. Steiners Anliegen offen: die Wiedergewinnung der spirituellen Dimension in der Exegese gegenüber einer vordergründigen Buchstabengläubigkeit und dem Rückzug auf bloße philologische Kritik. Materialer Maßstab der Bibelinterpretation sind in der Anthroposophie Steiners Aussagen, die als Einsichten in „höhere Welten" und in ein Weltgedächtnis, die „Akasha-Chronik", legitimiert werden. Ga. legt die vielfach unhermeneutische, teilweise fehlerhafte Exegese anthroposophischer Bibeldeutung offen (z. B. 112–116) und vertritt die These, daß es sich methodisch um ein allegorisierendes Verfahren handelt (102f. 109–112), das den biblischen Text als Folie benutze, um ihm anthroposophische Inhalte unterzuschieben. Ga.s Urteil, daß es sich dabei nicht um Exegese, sondern um „Eisegese" (108), Unterlegung des Textes mit fremdem Material handelt, ist hart, aber nur allzuoft zutreffend. Anregungen aus der spirituellen Exegese für die eigene Bibelauslegung bedenkt Ga. nicht, Möglichkeiten wechselseitigen Lernens kommen nicht in den Blick.

Die Kritiken zu den Methoden Steinerscher Exegetik finden sich prinzipiell bereits in der oben genannten Diss. von Stieglitz', die Ga. nicht sehr intensiv auswertet. Ga. verbreitert gegenüber der Position Steiners nur die argumentative Basis. Insofern er auf eine Rekonstruktion des zeitgenössischen Kontextes der Entstehung von Steiners Bibelverständnis und dem seiner Nachfolger verzichtet, bleibt er hinter von Stieglitz zurück und verfährt selbst wenig hermeneutisch. Die Auswertung der wissenschaftlichen Sekundärliteratur zur Anthroposophie ist auch in dieser Arbeit unzureichend; offenbar verführt die Unvermeidlichkeit der Durcharbeitung von Steiners Materialbergen psychologisch zur „Abarbeitung" durch Darstellung.

Im III. Kapitel thematisiert Ga. einige Loci der Dogmatik, um die Unvereinbarkeit christlicher und anthroposophischer Positionen zu zeigen. Die zufällig wirkende Auswahl (Bibelverständnis, alttestamentliches Gottesbild, Reinkarnation und Karma, Steiners Vorstellung von den „zwei Jesusknaben", „Christusweg", Lazarus, Paulus) erklärt sich durch das Aufgreifen der in anthroposophischen Kreisen traktierten Themen. Ga. macht in diesem Kapitel ansatzweise einen wichtigen Aspekt für den Dialog zwischen Anthroposophie und Christentum deutlich, daß nämlich Differenzen nicht nur einzelne Aspekte, sondern das Ensemble der Systematik betreffen.

Die theologische Heimat des in die evangelische Kirche konvertierten Katholiken Ga. ist eine evangelikale Theologie. Ihm geht es weniger um Dialog als um die Auseinander-Setzung von christlichen und anthroposophischen Positionen. Dahinter steht ein betont offenbarungspositivistisches Christentumsverständis, das andere Religionen (worunter Ga. die Anthroposophie zutreffenderweise rechnet) nur in ihrer Differenz zum Christentum wahrzunehmen gestattet. Ga. glaubt, „daß zwischen biblischem Gottesglauben und nichtchristlicher Religiosität im tiefsten Grund nicht Kontinuität, sondern *Diskontinuität und Konfrontation* besteht" (138; Hervorhe-

[3] **Gassmann**, Lothar: **Das anthroposophische Bibelverständnis.** Eine kritische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der exegetischen Veröffentlichungen von Rudolf Steiner, Friedrich Rittelmeyer, Emil Bock und Rudolf Frieling. – Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus 1993. 267 S., kart. DM 39,80.

bung Ga.). Der liberalen Theologie, explizit werden Schleiermacher und Troeltsch genannt, wird demgegenüber ein „Evolutionsmodell" der Religionsgeschichte unterstellt (138), in dem Eigenart und (Absolutheits-)Anspruch des Christentums nicht gewahrt seien. In dieser Theologie der Diastase wird das anthroposophische Gottesbild unter Berufung auf Ga.s Doktorvater P. Beyerhaus durch die Unterstellung dämonischer Züge abgegrenzt („im Kult nichtchristlicher Religionen konkretisiert sich ‚die dämonisch inspirierte Ursünde des Menschen, sich der Kräfte der Gottheit habhaft zu machen'" [139]), der anthroposophische Erkenntnisweg wird als „magische Technik" (143) und als ‚Einflüsterungen und Trug' „gottfeindlicher Mächte" (83) abgeschoben. Im Gegenzug wird die christliche Pneumatologie so eng gefaßt (z. B. 146f), daß sie kaum zum grenzverletzenden „Wehen" des Geistes taugt. Für Ga. gibt es nur eine „positiv anknüpfende Konfrontation" im Sinne Karl Barths (140), die die Anthroposophie zum „Zielpunkt" „missionarischer Verkündigung" funktionalisiert (140).

Im Horizont dieses Ansatzes formuliert Ga. seine Bewertungen der Anthroposophie. Dazu ein Beispiel: „Jeder Versuch, durch einen ‚Erkenntnisweg' in die Geheimnisse Gottes einzudringen, – also durch eine erlernbare Methode, die vom Menschen (‚von unten') in die ‚höheren Welten' (‚nach oben') führt, steht in eklatantem Widerspruch zur Souveränität des sich selbst offenbarenden Gottes. [...] Wer einen solchen Weg beschreitet, kann für dieses Tun die Begriffe einer vorgängigen ‚Gnade' oder ‚Offenbarung' nicht in Anspruch nehmen, weil er im Ungehorsam Gott gegenüber handelt und sein Weg somit unmöglich von Gott gewollt oder gesegnet sein kann. [...] Der anthroposophische Erkenntnisweg beruht auf natürlicher Gotteserkenntnis und Synergismus und ist zum Scheitern verurteilt." (86)

Von den Problemen eines solchen Ansatzes nenne ich vier: (1.) Ob sich Anthroposophen und Anthroposophinnen bei Ga. zutreffend dargestellt finden, steht zu bezweifeln, selbst wenn man die Differenz von Außen- und Binnenwahrnehmung als unvermeidlich in Rechnung stellt. (2.) Die „positiv anknüpfende Konfrontation" erschöpft sich in Dissoziation, durch die Gemeinsamkeiten – bei allen zutreffend aufgezeigten und tiefgreifenden Differenzen! – kaum mehr in den Blick kommen. (3.) Der Reichtum protestantischer (und insgesamt christlicher) Theologien wird auf eine barthianisch-evangelikale Variante reduziert. Dieser Variante ist nicht ihre ganz eigene Funktion in der Vielfalt der Christentümer abzusprechen, etwa ihre Sensibilität für die Probleme des christlichen Profils im pluralen Konzert der Religionen, wohl aber der latente monopolistische Anspruch auf Christlichkeit. Ga. grenzt ja nicht nur explizit liberale Theologen aus (deren Anliegen Ga. oft nicht zutreffend darstellt), sondern implizit auch die weitere Ökumene christlicher Reflexionstraditionen (die orthodoxen Traditionen etwa dürften sich in Ga.s Synergismusbegriff nicht wiederfinden). Ga.s theologisches Profil des „biblisch-reformatorischen Schriftverständnisses" (71, vgl. 118.152.208) bleibt im übrigen recht blaß: es geht kaum über das Kriterium der Selbstevidenz der Schrift (71) hinaus, das Verhältnis etwa zu einem „biblisch-theologischen Inspirationsverständnis" (127) wird nicht diskutiert. (4.) Ga.s ‚Urteile' über die Reichweite des Gnadenhandels Gottes, über seine Bereitschaft, sich erkennen zu lassen oder über das „Scheitern" von Heilswegen unterwerfen Fragen der menschlichen Bewertung, in denen sich Gottes Souveränität manifestiert; Ga. grenzt Gottes Freiheit ein – entgegen den Intentionen seines Ansatzes. Mit dem vermeintlich genauen Wissen über „vorgängige ‚Gnade'", „Offenbarung" oder „Erkenntniswege" tritt Ga. aus der Dialektik von Offenbarung und Geheimnis heraus und befindet sich in unmittelbarer Nähe zum Anspruch auf definitives Wissen bei Steiner, den zu widerlegen er angetreten ist.

Ob Ga.s Ansatz mehr austrägt als die Binnenstabilisierung der evangelikalen Sektion des Christentums, bleibt abzuwarten. Ein Nachdenklich-Werden aufgrund der (teilweise berechtigten!) Anliegen von Ga.s Theologie und Kritik ist bei seinen scharfen, vielfach einseitigen und oft problematischen Urteilen nicht wahrscheinlich; AnthroposophInnen werden das Buch wohl häufig verletzt aus der Hand legen. Zur „missionarischen Verkündigung" gehört zudem auch die Bereitschaft, die Grenzen der eigenen Position in den Blick zu nehmen und mögliche Irrwege zu revidieren; von diesen Bedingungen eines Dialogs (und der Mission) ist bei Ga. wenig zu spüren. Der Rez. wird die Befürchtung nicht los, daß die Bewahrheitung des Christentums in einer offenen Gesellschaft mit dieser Strategie der „Konfrontation" nicht möglich wird, sondern daß sie letztlich zur Abgrenzung eines religiösen Milieus dient.

Nicht als wissenschaftliche Auseinandersetzung um die Anthroposophie, sondern als Positionsbestimmung des gegenwärtigen Gesprächs aus der Sicht eines dialogoffenen Anthroposophen ist die kleine Schrift des Waldorflehrers Kniebe[4] über **Anthroposophie und christliche Kirchen** interessant.

K. präsentiert seine Gedanken als Auseinandersetzung mit drei Veröffentlichungen zur Anthroposophie: zu R. Hummels Darstellung der anthroposophischen Reinkarnationslehre in dessen Buch „Reinkarnation" (Mainz / Stuttgart 1988), zu B. Groms „Anthroposophie und Christentum" (München 1989) mit dem Schwerpunkt auf der Möglichkeit „übersinnlicher Schau" und zu K. Hartmanns „Die Rechnung mit Gott" (Stuttgart 1982), in dem es u. a. um die Einstufung der Anthroposophie als Gnosis geht. Auf die Gespräche, die augenblicklich zwischen Anthroposophen und protestantischen Theologen geführt werden, geht K. nicht ein. Den Abschluß bilden, wie bei Geisen, Überlegungen zum Dialog (105–110).

Im Zentrum steht die Auseinandersetzung mit dem Jesuiten B. Grom, dem K. bescheinigt, „ein gründlich und gediegen arbeitender Denker" zu sein (32). Wie wenig selbstverständlich diese Position ist, läßt sich bspw. an der Bewertung Groms in der von der Anthroposophischen Gesellschaft geförderten Zeitschrift „Die Drei" ablesen (60/1990, S. 384), wo L. Ravagli Grom nur wenig verklausuliert als Wolf im „Schafspelz" titulierte. K. hingegen sucht, mit einer irenischen Grundstimmung wie auch Grom, das Gespräch.

Zu umstrittenen Themen, etwa zum Gnadenbegriff (23f.26.31) oder zu Steiners Erkenntnistheorie und ihren Ergebnissen (43–59), bezieht K. nur thetisch Stellung; Sachfragen erörtere ich deshalb an K.s Schrift nicht. Für den Dialog ist bemerkenswert, daß K. einer Fraktion angehört, die (sehr vorsichtig) bereit ist, Fundamente der Anthroposophie kritisch zu betrachten. Die Bewertung der Person Steiners ist dafür eine zuverlässige Nagelprobe. Einerseits folgt auch K. der teilweise hagiographischen Vorbildlichkeit Steiners („Tatsache aber ist, daß wir Anthroposophen alle noch von seinen Anregungen zehren, daß sein Werk noch nicht aufgearbeitet ist, daß er als Mensch vorbildhafte Züge für uns trägt. Es gibt noch keinen erkennbaren sachlichen Grund, über ihn hinauszugehen ..." [42]). Zugleich gibt er den Anthroposophen den Rat, das Werk des „Meisters" (wie ihn viele Anthroposophen nennen) zu prüfen und etwa bei Bibelauslegungen Steiners, die „vor dem Urteil des Fachmanns recht fragwürdig erscheinen können", lieber Unwissenheit zuzugeben „als etwas zu behaupten, was sich heute nicht mehr aufrechterhalten läßt" (108).

In Konsequenz würde dies den Einstieg in eine historisch-kritische Aufarbeitung von Steiners Werk bedeuten, die noch fast vollständig aussteht. Die selbstverständliche Akzeptanz dieser Methodik nicht nur für die Grundlagen der christlichen Kirchen, Bibel und Lehrtradition, sondern auch für Steiners Oeuvres als dem Fundament der Anthroposophie, würde sicherlich den Dialog fördern, weil der Rekurs auf Steiners „Schauungen" als Autoritätsargument damit problematisiert wäre. Auch an anderen „sensiblen" Bereichen, etwa bei der Überprüfung von Steiners okkulten Einsichten (vgl. 28.49.56f) oder in der Erwägung einer Wandlung der Anthroposophie (66) zeigt sich K. offen. Für welche Anthroposophen K. allerdings spricht, ist von außen kaum zu entscheiden.

Schließlich sind zwei Einführungen in die Anthroposophie anzuzeigen, die als populärwissenschaftliche Orientierungen konzipiert sind. Bei Friedrich Heyer,[5] emeritierter Ordinarius für Historische Theologie und von 1964 bis 1974 Direktor des Konfessionskundlichen Seminars der Heidelberger Universität, hat die offenbar lange Beschäftigung mit der Anthroposophie zu einer ausgesprochen gelungenen Darstellung geführt.

Nach einer Skizze der historischen und aktuellen kulturellen Bedeutung von Steiners Lebenswerk (Kap. I) behandelt er in Kapitel II die vortheosophischen Voraussetzungen Steiners, vor allem seine Wurzeln in der Goethe-Rezeption, im deutschen Idealismus und im Streit um den naturwissenschaftlichen Materialismus des 19. Jh.s: schlechterdings zentrale und in ihrer Bedeutung oft unterschätzte Kontexte zum Verständnis Steiners. Bemerkenswert sind die aus H.s Forschungsschwerpunkten erwachsenen Hinweise auf Steiners „Offenheit für russische Geistesströmungen" (35–41), die in der kritischen Literatur bislang wenig zur Kenntnis genommen wurden: Sie machen eine weitere Suchbewegung in Steiners intellektuellem Kosmos sichtbar, mit der er sich in die russophilen Tendenzen der Jh.wende einordnet. Problematisch ist in diesem Kap. die Übernahme der Reinterpretation der vortheosophischen Phase durch den theosophischen Steiner (bes. 25–27), die eine so nicht existierende Kontinuität zwischen Steiners Lebensphasen unterstellt.

Das III. Kap. behandelt in prägnanter Form neun Aspekte von Steiners theosophischem Weltbild, darunter die selten thematisierte Konzeption seiner Religionsgeschichte (79–82), die zugleich implizit Aufschlüsse über die Einordnung der Anthroposophie gibt. Durch den Verzicht auf die minutiöse Wiedergabe der ohnehin oft beschriebenen Architekturen des Menschenbildes und der Kosmologie gelingt H. eine gut lesbare Einführung in zentrale Inhalte. Vieles – etwa die Luzifer-Ahriman-Theorie – ist bei Steiner jedoch weitaus komplizierter und widersprüchlicher, als es die ge-

[4] **Kniebe**, Georg: **Anthroposophie und christliche Kirchen.** Ein Gespräch? – Stuttgart: Urachhaus 1992. 112 S., kart. DM 26,00.

[5] **Heyer**, Friedrich: **Anthroposophie – ein Stehen in Höheren Welten?** – Konstanz: Friedrich Bahn 1993. 126 S. (Apologetische Themen 3), kart. DM 19,80.

raffte Darstellung H.s vermuten läßt. Luzifer und Ahriman etwa sind bei Steiner keine „Doppelteufel" (64), sondern in ihren Wirkungen jeweils ambivalent konzipiert. In Kap. IV zeichnet H. „lebensreformatorische Anstöße" nach (z. B. Gesellschaftstheorie und Pädagogik), konzentriert auf den weltanschaulichen Hintergrund, wodurch der systematische Zusammenhang gut sichtbar wird, die Ausgestaltung der anthroposophischen Praxis jedoch knapp ausfällt.

Ich hebe zwei Ziele H.s heraus. Zum einen möchte er die apologetische Frontlinie der Unterscheidung zwischen Christen hier und Nichtchristen dort, wie sie wechselseitig von Anthroposophen und Nichtanthroposophen einander zugewiesen wurde und wird, beseitigen. Deshalb spricht er um eines weiten Begriffs von Christlichkeit willen eingrenzend von den „Kirchenchristen" (z. B. 63.74.89) und läßt zugleich offen, wer die anderen Christen – unter Einschluß der Anthroposophen (10) – denn sind. Dieser Verzicht auf die Präzisierung von Christlichkeit ist zwar sicherlich gesprächseröffnend und hat insofern eine plausible Funktion für verhärtete Kommunikationsstrukturen, doch bringt diese Position neue Schwierigkeiten mit sich. Längst nicht alle, namentlich protestantische Christen, werden sich, auch wenn sie H.s Position in Sachen Anthroposophie teilen, unter Kirchenchristen subsumieren lassen wollen. Sodann bleibt die Frage offen, von welchem Ausmaß an Synkretismus noch von Christentum oder von einer neuen Religion mit starken christlichen Elementen zu sprechen ist; mir scheint die Frage der Christlichkeit der Anthroposophie in friedensstiftender Absicht vertagt. Die Probleme seines Ansatzes macht H. selbst implizit dort deutlich, wo er angesichts der Schwierigkeiten Steiners, vom Heiligen Geist zu sprechen, doch wieder von den beiden Gruppen der Christen und Anthroposophen sprechen muß (67).

Zum anderen will H. Verständnis für die Leistungen und die Antworten der Anthroposophie wecken. Er sucht aus diesem Grund die Konzeption Steiners zu harmonisieren, verzichtet häufig auf die Indizierung von Ungereimtheiten, interpretiert Steiner von seinen Stärken her. H. läßt auch die Rückseite der Attraktivität der Anthroposophie nicht aus dem Blick, nämlich die Schwächen der christlichen Kirchen, und formuliert an einigen Stellen seine Kritik an den (teilweise Geschichte gewordenen) Problemfeldern christlicher Religionsgeschichte um 1900, wie der übergewichtigen historischen Kritik (64), der ausgedünnten Auferstehungstheologie (72) oder der eliminierten sakramentalen Praxis (92). Der mit dieser Verteilung von Achtung und Kritik angeschlagene irenische Grundton führt jedoch nicht zu einer Unterschlagung der Differenzen: H. markiert unmißverständlich die Grenzen von Konvergenzen – vornehmlich aus seiner reformatorischen Tradition. In dieser Grenzlage von freundlicher Begutachtung, deutlicher Abgrenzung und der Einladung zur Lebenspraxis eines kirchlichen Christentums (10), verbunden mit vielen eigenständigen, aus der Vertrautheit mit den Primärschriften Steiners erwachsenen Urteilen hat der 1908 geborene H. ein nachdenkliches und lesenswertes Buch hinterlassen.

Eine in mancher Hinsicht vergleichbar konzipierte, aber von ganz anderem Geist geprägte Einführung ist der **Kontrapunkt Anthroposophie** von Wehr.[6]

Sie ist in einer dialogoffenen und für zeitgeistige Fragen sensiblen Reihe des Beauftragten der bayrischen Landeskirche für „religiöse und geistige Strömungen", Bernhard Wolf, erschienen. Der Vf. des Bändchens ist Diakon der Rummelsberger Diakonenschaft und als solcher ebenfalls der bayrischen Landeskirche verbunden; durch seine Steiner-Biographie und zahlreiche Veröffentlichungen zur Anthroposophie ist W. als Kenner der Materie ausgewiesen.

W. beginnt, wie auch Heyer, mit einem Hinweis auf die zeitgeistige Bedeutung der Anthroposophie. W. bietet dann einen Abriß der Biographie Steiners, stellt recht ausführlich den „anthroposophischen Erkenntnisweg" dar (34–43), behandelt „Menschenbild und Weltdeutung". Seine Schwerpunkte legt er auf „Praxisgebiete der Anthroposophie" unter besonderer Berücksichtigung der Christengemeinschaft und ihres ersten Erzoberlenkers, Friedrich Rittelmeyer. Bemerkungen zum Dialog zwischen Anthroposophen und Theologen beenden den darstellenden Teil. Auch W. ist aus seinem Überblick über das weite Feld anthroposophischer Primär- und Sekundärliteratur eine sehr gut lesbare Darstellung gelungen.

Im Gegensatz zu Heyer schreibt W. eine werbende Hinführung zur Anthroposophie, der es weniger um kritische Analyse als um den Abbau von Rezeptionsschranken geht. Damit folgt W. einem seit vielen Jahren von ihm vertretenen Programm, Steiners Gedanken in den Kirchen hoffähig zu machen und die anthroposophischen Inhalte zumindesten als Anregung, wenn nicht als Erweiterung des klassischen kirchlichen Christentums zu verteidigen. Von diesem Ansatz her erklärt sich wohl der paränetische Charakter seiner Ausführungen an vielen Stellen, wenn er etwa mit der Anthroposophie als Antwort auf die existentiellen Fragen des Menschseins beginnt (13f), wenn die Darstellung des „anthroposophischen Erkenntniswegs" zur kleinen Meditationsanweisung wird (35f) oder wenn er mit Fragen an kirchliche Theologie und Anthroposophie endet (99–102), in denen die Antworten teilweise sublim der Frage schon unterschoben sind (z. B.: „Muß nicht der immer wieder zu bezeugenden Tatsache, daß es seit Paulus einen ‚inneren Weg zu Christus' gibt, in den Kirchen stärker als bisher Rechnung getragen werden . . .?" [100]).

W. betreibt seine Apologie der Anthroposophie keineswegs kritiklos gegenüber Steiner und seinem Werk (was ihn von vielen Anthroposophen unterscheidet): er weiß etwa um die Problematik nachträglicher Interpretationen eigener Aussagen durch Steiner (17) oder um dessen Wandlungen (24.26), er sieht auch die Unterschiede zwischen Anthroposophie und kirchlicher Theologie (65.103). Aber Kritik als Prüfung von Inhalten wird bei W. nicht zu einem prinzipiellen hermeneutischen Schlüssel seiner Interpretationen. Die Abhängigkeit Steiners von theosophischen Quellen etwa marginalisiert er bis zur Unkenntlichkeit (29) oder in der Anthropologie harmonisiert er die Konzeptionen der Dreigliedrigkeit, Viergliedrigkeit und wiederum Dreigliederung durch parataktische Parallelisierung (45–50). Auch Steiners „problematische Mitteilungen wie die über vorirdische Christus-Schicksale', über die Existenz zweier Jesus-Knaben bis hin zu Ankündigungen einer Wiederkehr des Christus im Bereich der Lebenskräfte" (68) werden für W. nicht zum Ansatzpunkt einer fundamentalen kritischen Methodik. Diese Problematik setzt sich bis in die Anmerkungen hinein fort: Beim „anthroposophischen Erkennntnisweg" fällt beispielsweise die gesamte kritische Literatur aus (obwohl W. etwa die Veröffentlichung Groms in einer Literaturkommentierung nennt [127]), statt dessen verweist W. häufig – und nicht nur in diesem Kap. – auf eigene Veröffentlichungen. Vice versa tauchen Kritikpunkte an den Kirchen auf (etwa sei deren meditative Tradition „wiederholt unterbrochen" worden [35]), die in ihrer Globalität an die oft undifferenzierte Kirchenkritik Steiners erinnern.

W.s Kritiken an Steiner bleiben punktuell, und – wieweit absichtsvoll oder nicht, bleibe dahingestellt – selektiv. Darin liegt ein Grund, weshalb es so schwer ist, W.s gut begründeten und wohl ehrlich gemeinten Anregungen zum Dialog und, aus christlicher Perspektive, zur Prüfung der Anthroposophie, zu folgen, bleibt man doch unsicher, ob W. notwendige Kritik unterschlägt oder Kritik auf Randprobleme statt auf zentrale Fragen lenkt. Etwa in der Darstellung des „anthroposophischen Erkenntnisweges" die von Steiner berichteten Inhalte – und dazu gehören beispielsweise so überaus anfechtbare Ausführungen wie die über Atlantis – auszulassen, kann man in einer kritischen Arbeit wie derjenigen Heyers vielleicht aus irenischen Gründen rechtfertigen, aber ein solches Vorgehen ist spätestens dann problematisch, wenn man zum Nachvollzug dieses „Erkenntnisweges" einlädt, wie W. es tut.

Mit diesem selektiven Vorgehen bringt W. seine andernorts in diesem Buch geäußerte Kritik bei mißtrauischen LeserInnen in die Gefahr, als taktische Manöver abgewertet zu werden. Darüber hinaus ist kaum zu vermeiden, daß diese Methodik auch seine weitherzigen Signale des Verständnisses für Anthroposophie und Christentum bedroht.

W. ist ein Grenzgänger, der letztlich zwischen Anthroposophie und christlicher Theologie zu vermitteln sucht, ohne jemandem weh zu tun. Vielleicht will W., wie Paulus, „allen alles" sein. Aber manchen Anthroposophen geht W.s Kritik an Steiner und seinem Lebenswerk schon viel zu weit, und manche Christen fragen sich, wie christlich die Anthroposophie ist, zu der W. einlädt. W. sitzt zwischen den Stühlen, und Bernhard Wolf hat ihn eingeladen, Brückenbauer zu sein. Aber dies wird ohne eine „Unterscheidung der Geister" – und das heißt heutzutage auch: mit rückhaltloser Akzeptanz kritischer Methodik (ohne sich darauf zu beschränken!) und unter Offenlegung des Verhältnisses von Erkenntnis und Interesse – wohl nur schwer gelingen.

[6] **Wehr**, Gerhard: **Kontrapunkt Anthroposophie.** Spiritueller Impuls und kulturelle Alternative. – München: Claudius 1993. 128 S. (Claudius Kontur), kart. DM 16,80.

Ruppert, Lothar: **Genesis.** Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilbd.: Gen 1,1–11,26. – Würzburg: Echter Verlag 1992. 536 S. (Forschung zur Bibel, 70), br. DM 64,00

Bei diesem Werk handelt es sich um einen Genesis-Kommentar (S. V), und so erwartet man Aussagen, die über das, was in bisherigen Kommentaren steht, hinausgehen.

Jeder Abschnitt beginnt mit einer Einführung, bringt dann eine Literaturübersicht und den Text in kritischer Übersetzung. Es folgt die Auslegung mit der Gliederung „Zum Text", „Form und Ort", „Auslegung" sowie „Theologische Interpretation bzw. Wirkungsgeschichte". Der letzte Punkt ist hervorzuheben als eine Besonderheit, die auch weitere Ausblicke ermöglicht.

Insgesamt geht der Vf. stark von traditionellen Vorgaben, zumal der katholischen Dogmatik, aus und zitiert auch überwiegend Literatur, die seine Auffassung bestätigt. Dogmatische Aussagen über „Erbsünde" (168–175) und das „Protoevangelium" (155–160) nehmen einen breiten Raum ein, von den Kirchenvätern wird am häufigsten Augustinus zitiert.

Wegen meines besonderen Interesses an den Aussagen über die Frau sei exemplarisch der Abschnitt über Gen 2,4b–3,24 (J), die Erzählung von Paradies und Sündenfall, kurz näher betrachtet.

Während zunächst der Begriff *'adam* = Mensch als „corporate personality" vorgestellt wird, nicht als individuelle Gestalt (129), wird diese Einsicht später wieder verlassen und *'adam* auf „Mann" eingeschränkt. Dies geschieht insbesondere bei der Besprechung der „Strafsprüche", die vom Vf. nicht als Ätiologien, sondern als eigentliche Strafen vorgestellt werden. Bereits S. 115 werden diese Strafsprüche „über den Menschen (d. h. den Mann: 3,17–19)" festgelegt; entgegen anderen Aussagen wird hier *'adam* eben nicht als Gattungswesen aufgefaßt. Auch in der Einzelauslegung (161f) wird der „Mensch" mit dem Mann gleichgesetzt. Daß bei einer solchen Auslegung der als Strafe ausgesprochene Tod für die Frau nicht gilt – wenn nur *'adam*, der aus der *'adamah* genommen ist, sterben muß, und wenn dieser *'adam* = der Mann ist, wäre folglich die Frau unsterblich. Diesen Widerspruch, auf den ich in meinem Buch, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, ausführlich eingegangen bin, sieht der Vf. nicht.

Auch andere Widersprüche werden einfach stehen gelassen. So geht der Vf. wiederholt von einem klaren Vorher – Nachher in der Erzählung aus (vgl. etwa 147), was eine *historische* Erzählung zur Voraussetzung hätte. Damit werden die Aussagen über einen „Urstand" belegt, wie er dem Text meiner Meinung nach nicht zu entnehmen ist.

Schwerwiegender ist jedoch, daß die aus der Wirkungsgeschichte bekannten frauenfeindlichen Auslegungen nicht diskutiert werden. An einigen Stellen werden sie vielmehr weiterhin zementiert. Dies ist um so unverständlicher, als es hierzu unterdessen eine umfangreiche Literatur gibt (s. u.). Als Beispiel sei die Rolle der Frau beim sog. Sündenfall erwähnt (151). Hier wird die Frau – allerdings in einem Zitat – entgegen dem Text als „Verführerin" bezeichnet. Der letzte Satz in der Auslegung von Gen 3,1–6 ist besonders charakteristisch: Die als „Hilfe" für den Mann gedachte Frau werde nun zur „Hilfe" des Versuchers. Als Verstärkung dieser Aussage wird dann in Anmerkung 35 die Auslegung Augustins zitiert, Adam (!) habe nur gesündigt, „um seine Frau nicht zu betrüben". Da diese Aussagen – als Schluß des ganzen Abschnittes! – kommentar- und kritiklos stehen bleiben, sind sie geeignet, Jh.e alte Fehlinterpretationen über die leichtere Verführbarkeit, die größere Schwäche der Frau u. ä. weiter zu transportieren.

Die Ausführungen über die Erschaffung der Frau in Gen 2 sind äußerst dürftig. Zum Begriff *ṣela* (Rippe) gibt es unterdessen weit bessere Überblicke in ThWAT VI (Fabry), die aber weder zitiert noch erwähnt werden.

Als Gegenstück zu Gen 2f noch einige Bemerkungen zur Kain- und Abel-Erzählung (Gen 4,1–16), die terminologisch und sachlich eng mit Gen 2f verbunden ist.

Auch hier kann der Vf. sich nur schwer entscheiden zwischen „Urgeschichte" i. S. dessen, „was niemals war und immer ist" (181) und der Erzählung eines selbständigen Individuums namens Kain. Unter Urgeschehen (nach Westermann) versteht der Vf. „ungeschichtliches Geschehen" (vgl. 203). So bleibt die Frage auch hier in der Schwebe: Handelt es sich in Gen 4 doch um geschichtliche Erzählung im modernen Sinn? Wenn erst Je den urgeschichtlichen Erzählungen einen geschichtlichen Aspekt verliehen hat (vgl. 202), erklärt dies nicht die zahlreichen Bezüge – auch in der Wortwahl – zwischen Gen 3 und 4. Die Verwandtschaft der beiden Kap. ist viel tiefer, als daß ein Späterer sie erst redaktionell hergestellt hätte.

Die Wirkungsgeschichte (Ausblick 212–214) mit ihren vielen typologischen Anspielungen auf den unschuldigen Abel geht in eine andere Richtung als die Auslegung. Die Unentschiedenheit, was die Frage nach der Historizität der Erzählung angeht, ist in ihren Konsequenzen, wie sie vor allem in der katholischen Verkündigung noch allerorts erfahrbar wird, verheerend.

In einem solchen Werk ist den Literaturangaben, sowohl den aufgeführten wie denen, die dann tatsächlich zitiert werden, besondere Aufmerksamkeit zu widmen.

Nun sind die Literaturangaben die eigentliche crux; man muß sie nämlich an über 16 Stellen im Buch verstreut zusammensuchen. Bücher, die für mehrere Kap. wichtig sind, werden dann häufig nur einmal aufgeführt (so z. B. Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, steht nur unter „Urgeschichte", nicht mehr bei Gen 2 und 3). Da der Vf. kein Register vorlegt, weder ein Stellenregister noch ein Autorenregister, muß man, um bestimmte Angaben zu finden, alle Einzelteile durchsehen. Dieser große formale Mangel erschwert den Gebrauch des Werkes außerordentlich.

Wichtiger aber noch ist die Gewichtung der zitierten Literatur. Zentrale Werke fehlen, insbesondere, wenn sie von Frauen stammen (z. B. Carol Meyers, Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context, New York/Oxford 1988: Elisabeth Børresen (Ed.), Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition, Oslo 1991; Mary Phil Korsak, At the Start, Genesis made new ... (European Series Louvain Cahiers 124) 1992 u. a.). Aber auch aus den angegebenen Werken wird nie zitiert, wenn sie von Autorinnen stammen (mit einer Ausnahme auf S. 118f, bes. Anm. 7); ansonsten wird auf über 500 S. überwiegend traditionelle Literatur zitiert, keinerlei feministische. – Bei Aufsätzen werden auch entlegene und kleine Artikel aufgeführt so weit sie von Männern verfaßt sind, andere wiederum fehlen. Die Gründe mögen die LeserInnen selbst finden: So fehlt bei Gen 2f (S. 106f) beispielsweise der Aufsatz von Othmar Keel (Die Stellung der Frau in der Erzählung von Schöpfung und Sündenfall, in: Orientierung 39, 1975, 73–75), während sonst entlegene Beiträge, auch französische und englische aufgeführt sind. Bei Gen 1 finden sich Beiträge auch aus nicht-exegetischen und wenig bekannten Zeitschriften, es fehlt aber z. B. mein Aufsatz über den Herrschaftsauftrag an den Menschen (Macht euch die Erde untertan? in: Katechetische Blätter 101, 1976, 319–332).

Bei den zusammenfassenden Literaturangaben zur Botschaft der Urgeschichte 535f werden sogar Artikel aus der 2. Auflage des LThK angegeben (Theologische Anthropologie), der neue und wichtige Sammelband der QD (Hg. Theodor Schneider) mit zahlreichen, auch exegetischen Beiträgen, wird nirgendwo erwähnt (Mann und Frau. Grundproblem theologischer Anthropologie, Freiburg 1989). Man fragt sich erstaunt, nach welchen Gesichtspunkten die Literatur zusammengestellt wurde. Geht man noch mehr ins Detail, wird die Sachlage noch komplizierter (ich verweise dafür auf das Literaturverzeichnis in Athalya Brenner (Hg.), Genesis. A Feminist Companion, Sheffield 1993, 379–404 bezüglich der *vor* 1992 erschienenen Literatur).

Formal ist noch auf den teilweise schlechten Druck hinzuweisen: Die Übersetzungen sind oft kaum lesbar (z. B. 108–111, 177f, 215f, 406f u. a.) dies gilt auch für viele Anmerkungen.

Zum Schluß dieser fragmentarischen Besprechung stellt sich mir die Frage, wer als LeserIn dieses Bandes in Frage kommt. Ein Exeget / eine Exegetin kann mit den vorhandenen Hilfsmitteln weit mehr anfangen (Biblische und Theologische Wörterbücher, Kommentare u. ä.), als mit diesem Kommentar, für weitere Kreise wäre der Überblick zu undurchsichtig und überfordernd. Der wissenschaftliche Ertrag der vorgelegten Arbeit ist gering.

Kassel Helen Schüngel-Straumann

Irvine, Stuart A.: **Isaiah, Achaz, and the Syro-Ephraimitic Crisis.** – Atlanta: Scholars Press 1990. XVII, 360 S. (SBL Diss. Series 123), pb. US-$ 20,95

Diese Studie stellt eine neue Überprüfung der jesajanischen Texte aus dem syro-efraimitischen Krieg, bes. auch der „Denkschrift" (6–9,6) in ihrem historischen Rahmen dar. These des Autors ist es, daß 1. diese Kapitel ohne Zuhilfenahme außer-jesajanischer und außerbiblischer Quellen nicht verstanden werden können, und 2. die Darstellung von 2 Kön 16, derzufolge Ahas Tiglat-Pileser III. gegen die syro-efraimitische Koalition zu Hilfe gerufen und dafür den Preis der Abhängigkeit von Assyrien bezahlt hätte, historisch nicht zutreffe.

Besonders seit Karl Budde hat die Exegese Jes 6–9,6 fast durchweg im Lichte von 2 Kön 16 interpretiert (Forschungsüberblick in Kap. 1). Vf. schlägt eine andere historische Erklärung vor, nachdem er 2 Kön 16 (und die Parallele 2 Chr 28) als deuteronomistisch (bzw. chronistisch) gestaltete Texte erwiesen hat, die daher keinen direkten geschichtlichen Quellenwert beanspruchen können. Aufgrund der assyrischen Quellen (Kap. 2) und in Diskussion mit Begrich, Donner und Oded in Bezug auf die biblischen Quellen (Kap. 3) zeichnet I. folgendes Bild der Ereignisse:

Rezin von Syrien arbeitete seit der Zeit Jotams an einer anti-assyrischen Koalition, aber Juda, in seiner Außenpolitik abhängig von Israel, blieb wie dieses neutral. Nach der Machtergreifung Pekachs in Samarien (Herbst 734) trat Israel jedoch der Koalition bei, Ahas dagegen löste sich von Israels Prädominanz und blieb weiterhin neutral. Ende 734 oder Anfang 733 belagerten die beiden Könige Jerusalem, um Ahas zu zwingen, dem Bündnis beizutreten. Tiglat-Pileser griff die Koalition zuerst an der philistäischen Küste an (Anfang 733). Ahas unterwarf sich und bezahlte Assur einen Tribut. Der König und Jesaja waren sich politisch einig, während sich die judäische Gesellschaft in zwei Lager pro und contra antiassyrisches Bündnis spaltete.

Kap. 4–10 in Irvines Buch entfalten seine Interpretation der jesajanischen Texte zum syro-efraimitischen Krieg (Jes 7–12) in diesem zeitgeschichtlichen Horizont. Jes 6 stammt zwar aus der gleichen Zeit, nimmt aber keinen direkten Bezug auf den Krieg und bleibt daher außer Betracht. In seinem Kap. 4 grenzt Vf. den Umfang der authentischen jesajanischen Texte ab, die von der syro-efraimitischen Krise handeln: Jes (6) 7–12,6, von einzel-

nen Erweiterungen und Glossen abgesehen, die in dieser Sektion vorkommen. Er betrachtet die sog. „Denkschrift" (Jes 6–9,6) nicht als bes. literarische, in einen bestehenden Zusammenhang (Jes 5 und 9,7ff) eingeschobene, thematisch und formal geschlossene Texteinheit.

Im folgenden bietet I. eine sorgfältige Exegese von Jes 7–12,6. Jes 7,14 ist ein Heilswort für das Haus Davids. Eine gewisse negative Tendenz hinsichtlich Ahas ist unverkennbar, aber sie wurde meistens überbewertet. Jes 7–12 lassen die jesajanische Verkündigung 734–731 gut rekonstruieren. Der Prophet war Anhänger des davidischen Königtums und Gegner der Allianz um Rezin. Sein Beitrag zum Erfolg von Ahas' Politik war entscheidend. Er war somit kein „Gerichtsprophet", sondern er stärkte das Rückgrat Ahas', seiner politischen Ratgeber und eines Teils des Volkes durch die Zusagen von YHWHs Schutz und durch Drohungen für den Fall des Beitritts zum syrisch-palästinischen Bund gegen Assur.

Eine chronologische Tafel der Könige von Juda und Israel, Bibliographie und Register erhöhen die Brauchbarkeit des Buches.

Vf. erneuert die Diskussion nicht nur der berühmten „Denkschrift", sondern auch des Bildes des Propheten Jesaja und damit der vorexilischen Prophetie. Sein Vorgehen beruht auf ausgedehnter Kenntnis der Literatur und auf erfrischend neuen Fragen. Trotz der Komplexität der Materie besticht das Buch durch klare Sprache und verständliche Darstellung.

Fribourg Adrian Schenker

Houtman, Cornelis: **Der Himmel im Alten Testament.** Israels Weltbild und Weltanschauung. – Leiden, New York, Köln: E. J. Brill 1993. XI, 401 S. (Oudtestamentische Studiën 30), Ln hfl 160,00

Der vorliegende Band ist die durchgesehene deutsche Übersetzung der ursprünglich im Jahre 1974 auf Niederländisch erschienenen Diss. des Vf., De hemel in het Oude Testament. Een oderzoek naar de voorstellingen van het Oude Israël omtrent de kosmos (Franeker: Wever). Aufgrund ihrer sorgfältigen und gründlichen Untersuchung des hebr. Begriffes שמים in seinen verschiedenen Bezügen stellt die Arbeit in ihrer Originalfassung inzwischen ein anerkanntes Standardwerk dar, dessen Verbreitung lediglich durch die Sprachschwelle – das Niederländische ist nicht allen Lesern gleichermaßen zugänglich – eingeschränkt war. So ist es dankenswert, daß sich der Verlag Brill und der Hg. der Reihe zur Publikation einer deutschen Fassung entschlossen haben. Der Text selbst ist in der Übersetzung größtenteils – bis auf Korrekturen – unverändert geblieben. Jedoch hat der Vf. die seit der Erstveröffentlichung erschienene Literatur vor allem in den Anmerkungen – weniger im eigentlichen Text – ergänzt und auch das Literaturverzeichnis entsprechend aktualisiert.

Insgesamt findet der des Deutschen kundige Leser ein Handbuch vor, in dem er wichtige Aspekte der Verwendung des Wortes שמים nachlesen kann. Dabei werden die für die jeweiligen Kontexte infrage kommenden Belege gruppiert und analysiert.

Nach einer allgemeinen Einleitung (Teil I, Kap. I, 3–24) mit Bemerkungen zum Worte שמים und zu dem seltenen poetischen Ausdruck שחקים (für den es nach H. kein genaues deutsches Äquivalent gibt, 24), wird in Teil II „Himmel und Erde" unter Kap. II (26–84) das Begriffspaar „Himmel und Erde" behandelt, das als zusammenfassende Beschreibung des Kosmos dient. Neben der auffallend stereotypen Reihenfolge (der gelegentlich umgekehrten Wortfolge weiß der Vf. in manchen Fällen einen Grund abzugewinnen [52f], oft aber auch nicht. Die Auffassung von B. Hartmann[1], die Reihenfolge Erde-Himmel in Gen 2,4b sei die ursprüngliche, lehnt er entschieden ab) geht H. dabei insbesondere der Ursache nach, weshalb es im Hebräischen kein Wort für „Kosmos" gibt, sondern diese Umschreibung gewählt wird (75–84). Den Grund sieht er in der Annahme, daß der Kosmos ursprünglich keine Einheit, sondern eine Zweiheit war (77); die Zusammenfügung seiner beiden Hauptteile war ein grundlegendes Schöpfungswerk.

Kap. III (85–116) behandelt Aussagen über JHWH als Schöpfer von Himmel und Erde (Gen 14,22[2] u. a.), als Gott des Himmels (in nachexilischen Schriften) und die im wesentlichen nach- alttestamentliche Umschreibung „Himmel" für JHWH. Ein Appendix (110ff) geht auf das Problem der „Himmelskönigin" (wohl die universale Muttergöttin) ein. Kap. IV (117–137): „Himmel und Erde als Beobachter des Weltgeschehens" ist bewußt so formuliert, denn die Auffassung, es handele sich an den behandelten Stellen (wie Jes 1,2; Jer 2,12; Dt 32,1; Ps 50,4) um Zeugen im juridischen Sinne, wird fast durchweg abgelehnt (ebenso die Beheimatung im „Bundeserneuerungsfest", 124). In Kap. V (139–181) geht es bei der Untersuchung verschiedener Psalmstellen um den „Kosmos als Herold der Macht und Majestät JHWH's", während Kap. VI (182–281) den Himmel in seinen kosmologischen Bezügen zur Erde, als Gebäude mit Fenstern und Türen und als Vorratsbehälter für Wasser beschreibt.

Teil III besteht nur aus einem Kap.: Kap. VII (283–317) stellt fest: Das Alte Testament kennt kein Weltbild, wohl aber eine Weltanschauung. Gemeint ist damit, daß sich aus den oft widersprüchlichen Aussagen über Werden und Struktur des Kosmos kein geschlossenes Weltbild rekonstruieren läßt, daß aber im Alten Testament die Überzeugung, daß JHWH der Schöpfer und Herr der Welt ist, ganz unisono vorausgesetzt wird.

Teil IV, der wieder nur ein Kap. umfaßt (Kap. VIII, 319–368), beschäftigt sich mit den Stellen, in denen der Himmel als besonderer Herrschaftsbereich (Domäne) oder als Sitz und Wohnung JHWH's bezeichnet wird. Daß relativ sporadisch ausdrücklich davon die Rede ist, JHWH habe im Himmel seinen Sitz, deutet H. als indirekten Hinweis darauf, daß es sich um eine allgemein anerkannte und deshalb selbstverständliche Vorstellung handele (362ff). Das ist nach dem Vf. keine Konkurrenzvorstellung zu der anderen, daß JHWH inmitten Israels wohnt, weil der Tempel als verbindender Ort zwischen beiden Bereichen galt (366).[3] Der himmlische Wohnsitz JHWH's hat nach H. funktionelle Bedeutung: „daß er der allwissende und allmächtige König des Kosmos ist" (364).

Literaturverzeichnis und Stellenregister beschließen das Werk.

Der einzige Einwand, den man gegen die vorliegende Fassung erheben kann – die Forderung, die gesamte neuere Literatur auch im Text selbst stärker zu berücksichtigen, wäre wohl unbillig gewesen – ist der, daß es besser gewesen wäre, der Vf. hätte den Text noch von einem Deutsch als Muttersprache beherrschenden Menschen durchsehen lassen. So finden sich doch nicht wenige sprachliche Schwächen.

Sinnentstellend: Vorwort, S. IX, Z. 4 v. o.: erg.: „der". S. 3, Z. 2 v. u.: erg.: „nicht". S. 77, Z. 2 v. o.: „Forschung". S. 86, Z. 5 v. u.: „orientalischer". S. 99, Z. 10 v. u.: „die Ihren"; Z. 1 v. u.: „sein". – Hebräische Wörter erhalten häufig ein falsches Geschlecht zugewiesen. Wörter werden in der Silbe getrennt.

Doch sind dies Äußerlichkeiten. Im ganzen wird man dem Vf. für diese umfassende Wortuntersuchung, die auch viele theologische Aspekte aufweist, dankbar sein und dem Werk eine weite Verbreitung wünschen.

Bochum Henning Graf Reventlow

Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A. F. J. Klijn. Hg. v. T. Baarda / A. Hilhorst / G. P. Luttikhuizen / A. S. Van der Woude. – Kampen: Uitgevermaatschappij J. H. Kok 1988. 286 S., Ln hfl 75,00

In dieser Festschrift zum 65. Geburtstag des Groninger Professors A. F. J. Klijn mit Beiträgen von niederländischen und internationalen Freunden und Schülern spiegelt sich das breite Umfeld der wissenschaftlichen Arbeit des Geehrten gut wider. Die 25 Beiträge sind kurz und im allgemeinen leicht lesbar, wie es für eine solche Festschrift angemessen ist.

Mitunter gibt es sogar gelehrtes – und frommes, dahinter! – Spiel, so im einleitenden Aufsatz von Kurt Aland zum ROTAS/SATOR-Rebus, der von größtem Interesse für die Frage nach der frühen Arkanpraxis ist und ebenso für das älteste lateinische Christentum mit der Behauptung, daß von Anfang an die christlichen Gemeinden etwa in Italien nicht rein griechischsprachig waren. Es ist eine nützliche Korrektur der Tendenz späterer Jahre – im Gegensatz zur früheren Katakomben-Romantik –, die Verfolgungssituation der frühen Kirche zu sehr zu minimieren.

Sechs oder sogar sieben textkritische Beiträge zum NT, wovon Baarda und Petersen die syrische Tradition und Tatian, Birdsall nicht unerwartet die georgische, Metzger und Moir griechischen Zeugen behandeln, gehören ja auch zum Thema der lebendigen sozialen Struktur oder menschlichen Gemeinschaft – vielleicht darf man „Kirche" sagen –, in der das frühe christliche Schrifttum entstanden ist und bewahrt wurde. Allgemeineres theologisches Interesse erweckt wohl am meisten Bouwmans Diskussion des westlichen Textes vom Anfangs der Apg, dessen Analyse des altlateinischen Textes zu dem Schluß (55) führt, „daß der Prolog der Apg ursprünglich keine Mitteilung über die Himmelfahrt enthielt". Das gelte auch für Lk 24,52 (53). Doch muß Bouwman zugestehen, daß „die Perikope Apg 1,6–11 ganz von der Sprache und dem Stil des Lukas geprägt" ist, und darum muß die Aussage über die Himmelfahrt „schon sehr früh, und zwar von Lukas selbst, eingefügt worden sein". Die Apg hätte daher von Anfang an in zwei verschiedenen Versionen vorgelegen und wäre auch so verbreitet worden, zweifelsohne eine erwägenswerte Möglichkeit, die wohl auch mit der fortschreitenden Glaubensreflexion in der ältesten Kirche zu tun hat.

J. Smit Sibingas Untersuchung der *ellipsis obiecti* mit dem Ausgangspunkt von Apg 9,37 impliziert natürlich eine Präsentation der textlichen Varianten und kann so als ein Beitrag zur Textkritik gesehen werden.

Wie der Geehrte mit seinen Arbeiten zu verschiedenen Texten innerhalb des gesamten frühchristlich-gnostisch-jüdischen Schrifttums gezeigt hat, gehören die kanonischen Schriften zu einem breiten Umfeld von Texten, die von ihrer Vorgeschichte bzw. Nachgeschichte zeugen. Viele Beiträge behandeln vor allem die Nachgeschichte: So diskutiert R. v. d. Broek den apokry-

[1] Bes. in JNES 20, 1961, 41–46 – fehlt im Literaturverzeichnis.

[2] Hier u. a. eine offen bleibende Diskussion über die Frage, ob die Auffassung JHWH's als Schöpfer alt (vom El.-Glauben übernommen) oder erst spät ist.

[3] Bemerkenswert ist, da H. deshalb auch Jes 66,1f nicht als grundsätzliche Aussage gegen einen Tempelbau verstehen will, 367.

phen Brief des Jakobus an Quadratus, mit dem die Liste Eusebs der judenchristlichen Bischöfe von Jerusalem (HE IV, 5,1–2) erhellt werden kann: Es wurden die Namen von zwölf Presbytern in die Bischofsliste aufgenommen, die dem Herrenbruder Jakobus zur Seite standen, dem nach der judenchristlichen Auffassung, die in jenem Brief vertreten wird, Christus seinen eigenen Thron anvertraut hat.

L. Cirillo stellt die Taufe als *remedium concupiscentiae* nach der ps-klementinischen Katechese (Hom XI 26; Rec VI 9; IX 7) dar und vergleicht sie mit Texten von Pseud-Epigrapha und aus dem Gnostizismus. In ähnlichen Zusammenhängen bewegt sich der nächste Beitrag von H. J. W. Drijvers und G. J. Reinink zum Thema Taufe und Licht, Tatian, Ebioniten-Evangelium und Thomasakten, mit dem Ausgangspunkt von einer wiederkehrenden Geschichte von Feuererscheinungen bei der Taufe Jesu. Dabei gelingt es ihnen, die tatianische Christologie mit der Analogie der ersten Manifestation des Logos bei der Weltschöpfung („Werde Licht") und der zweiten bei der Taufe Jesu zu umreißen. Sie finden sie deutlich noch einmal im Ebioniten-Evangelium, das als eine Evangelienharmonie – eher nach dem Muster Tatians als von ihm selbst – zu verstehen sein dürfte. In den Thomasakten und den Oden Salomos wird die Lichtterminologie bei der Taufe der Christen verwandt und so wohl das Erbe Tatians weitergeführt.

Das Thomas-*Evangelium* wird – nicht überraschend – in einer provozierenden Weise von G. Quispel behandelt, nämlich im Vergleich mit den Pseudo-Klementinen. Es gilt ihm als Zeuge einer unabhängigen aramäischen Evangelientradition, besonders hinsichtlich des, für den Prozeß Jesu vielleicht entscheidenden, Wortes Jesu von der Zerstörung des Tempels.

Die Paulus-Akten werden im Verhältnis zur kanonischen Apg und zu den Pastoralbriefen – und auch den Titus-Akten – von W. Rordorf in seinem Beitrag, ursprünglich auf dem 9. internationalen Patristiker-Kongreß in Oxford vorgetragen, untersucht. Dabei kommt er u. a. durch einen Vergleich der Personennamen zu dem Schluß, „daß sich die disparaten Geschichtsbilder der Apostelgeschichte, der Pastoralbriefe und der Paulusakten" nicht harmonisieren lassen. Nebeneinander gebe es im 2. Jh. [er glaubt, die Apg sei erst am Anfang des 2. Jh.s verfaßt worden] „diese konkurrierenden Aufrisse der Geschichte der paulinischen Mission." Aber sein Urteil (226): „Bald kein Neutestamentler mehr getraut sich, . . . die Urheberschaft des Lukas für die Apostelgeschichte und diejenige des Paulus für die Pastoralbriefe zu behaupten", ist doch ein wenig pauschal. – Hier müßten jedenfalls die Fragen zur Apostelgeschichte viel ernster behandelt werden. Die Tatsache, daß die Paulusakten so frei mit einem ähnlichen Stoff umgehen und eine Kenntnis der Apg sich in ihnen gar nicht nachweisen läßt, beweist noch nicht, daß die Darstellung der Paulusakten nicht in einer ähnlichen Weise entstanden ist, wie z. B. die Umschreibung der Genesis und der Geschichte Israels durch das Jubiläenbuch oder den Liber Antiquitatum Biblicarum usw. Eine Studie des Verhältnisses zwischen jenen jüdischen Apokryphen-Pseudepigraphen und den christlichen Zeugnissen sollte sich vielleicht lohnen.

Was J. H. Charlesworth hier zum Thema Pseudepigraphen als Deutung der Bibel schreibt, ist eine magistrale Zusammenfassung. Die Studie des Bibliographen und wohl sehr aktiven Mithg. A. Hillhorst zur „Anti-Allegorie", Biblical Metaphors Taken Literally, mit Beispielen aus den Pseudepigraphen, dem NT und den Vätern ist eine unterhaltsame Ergänzung.

Der Beitrag von K. Treu behandelt eine Umschreibung der Jakobus-Josephsgeschichte, eine kleine apokryphe Schrift, die zunächst als rein jüdisch aufgefaßt werden könnte, die Treu jedoch als christlich bestimmt.

Die spannende Darstellung von W. S. Vorster zum Problem der Intertextualität vermittelt am Beispiel des Protoevangelium Jacobi vertiefte Einsichten in die Komplexität des Verhältnisses zwischen den sog. Apokryphen und den Texten, die evtl. als kanonische oder jedenfalls als autoritative Texte aufgefaßt wurden (s. z. B. S. 266: „He used biblical sources to create a fiction").

Der nützliche Vergleich von F. Garcia Martinez zwischen qumranischen und ntl. Vorstellungen zum Thema „rein-unrein" nimmt seinen Ausgangspunkt in der altkirchlichen Nachgeschichte, bei den Ebioniten und ihren Reinheitsvorstellungen und kommt zu dem Ergebnis, daß die wesentlichen Elemente der qumranischen Reinheitsvorstellungen sich bei den judenchristlichen Gruppen gar nicht finden lassen. Diese spiegeln eher – neben der in der alten Kirche vorherrschenden Linie – den urkirchlichen Pluralismus wieder, der wiederum jene palästinensisch-jüdische Vielfalt, von der die Qumran-Dokumente zeugen, weiterführt.

G. P. Luttikhuizens sehr interessante Bemerkungen zur Frage nach dem jüdischen Anteil im gnostischen Ursprungsmythos behandeln das, was als der andere Flügel der altkirchlichen Heterodoxie bezeichnet werden könnte, vor allem wenn man das negative Ergebnis der Untersuchung gegen die Auffassung von G. MacRae akzeptiert. Aber wenn L. auch zu recht den großen Unterschied zwischen der Verwendung der Sophia-Terminologie in der jüdischen Weisheit und in den gnostischen Schriften unterstreicht, so kann man wohl kaum die Rede von der Sophia als entscheidendem kosmogonischen Faktor von Platon herleiten.

Nahezu rein neutestamentlich ist – trotz des Untertitels („zum religionsgeschichtlichen Hintergrund") – der lehrreiche Überblick von G. Strecker über die frühchristlichen Texte zum Thema „Antichrist", der gut die verschiedenen Intentionen herausarbeitet.

M. de Jonge unterstreicht m. E. ganz richtig – mit vernünftigen Vorbehalten angesichts der Unterschiedlichkeiten – die Bedeutung der Märtyrer-Ideologie von 2 und 4 Makk für das Verständnis des Todes Jesu als „Tod für andere" in der Urkirche. Man müßte jedoch sicher Jes 53 als einen wichtigen Faktor auch in der Entwicklung jener Märtyrer-Ideologie sehen – und als Text war die Jesaja-Rolle den Jüngern wohl näher als jene Makkabäerbücher.

B. M. F. van Iersel bringt im einzigen rein ntl. Beitrag des Sammelbandes mit dem vorgeschlagenen Gerichtsbezug der Aussage in Mk 1,8 von der Geist-Taufe eine plausible Ergänzung der Deutungs-Alternative. Die Koppelung zur diskutablen Deutung H. M. Jacksons von Mk 15,37–39, die Aufgabe des Geistes Jesu als Gericht und Vernichtung des Tempelkultes, erscheint mir jedoch ein wenig zu redaktionstheologisch.

Insgesamt eine für die Weiterführung des wissenschaftlichen Gespräches zum frühen Christentums und seinem Umfeld in vielen verschiedenen Bereichen sehr lehrreiche und wichtige Aufsatzsammlung – eine richtige Festschrift!

Sala H. C. C. Cavallin

Miller, Dale / **Miller**, Patricia: **The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and New Testament Sacred Literature**. – Lewiston, New York: Edwin Mellen Press 1990. X, 408 S. (Studies in Bible and Early Christianity 21), geb. US-$ 79,95

Die Absicht der vorliegenden Veröffentlichung von D. und P. Miller „is to open up for biblical scholars and others a new era in Gospel interpretation" (IX). Obwohl dem Markusevangelium in den letzten Jahren große Aufmerksamkeit zugewandt werde, „much of its message has been missed because the essential clues for interpreting the intent of its author have gone unnoticed" (IX). Der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis – nicht nur des Markusevangeliums – sei die Einsicht, daß das Markusevangelium ein „Midrasch" und als solcher zu interpretieren sei.

Die Vf. definieren „Midrasch" „as the interpretation of present events and teachings as sacred through the use of texts already accepted as sacred" (4; vgl. 1–27).

Das Markusevangelium sei die erste christliche Schrift, die (anders als die früheren Jak, 1 Joh, 1 Petr, Gal, 1–2 Kor, Röm, Hebr; vgl. 27.386 u. ö.) anhand der Kreuzigung Jesu „the insufficiency of all maior ideals and models" (27) der heiligen Schriften des Judentums herausstelle.

In ihrem Hauptteil (33–382) wollen die Vf. den Midrasch des Markusevangeliums erläutern. Schon im ersten Anlauf zu Mk 1,1–3 („Mark's introductory sentence"; 33–45) wird die Vorgehensweise der Vf. erkennbar: Ohne eine Begründung anzugeben, übersetzen sie Mk 1,1f so: „The beginning of the gospel of Jesus Christ, the son of God, as it is written in Isaiah the prophet . . ." (34) und schlußfolgern: „. . . the Jesus story did not begin in the first century of the common era; it began centuries earlier" (34). Jesus sei nicht *der*, sondern *ein* Sohn Gottes, weil Markus annehme „all human beings are children of God, with the result that no one child of God can rescue the others" (34; vgl. 58).

Was sich in diesen „Aus"-legungen andeutet, setzt sich fort: Das Wort „Midrasch" muß herhalten für eine von der Berücksichtigung des markinischen Textbefundes und der einschlägigen Forschung ungetrübte Folge von freien und z. T. phantastischen Assoziationen insbes. verschiedenster atl., frühjüdischer und ntl. Stellen. Dabei versteigen sich die Vf. u. a. zu der These, Markus habe Johannes den Täufer erfunden (50). Das ganze Markusevangelium lasse sich ausreichend erklären als literarischer Midrasch – ohne Rekurs auf schriftliche oder mündliche Quellen, die auf historische Ereignisse zurückgingen (385f). Ob es einen historischen Jesus gegeben habe, sei deshalb eine fruchtlose Fragestellung (vgl. 386).

Diese Veröffentlichung erfüllt in keiner Hinsicht wissenschaftliche Standards und leistet keinen erkennbaren Beitrag zur Forschung.

Würzburg Klaus Scholtissek

Alkier, Stefan: **Urchristentum.** Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. IX, 299 S. (Beiträge zur Historischen Theologie 83), Ln DM 178,00

Dem Buch ist das Bild „Der Morgen" (1. Fassung) von Philipp Otto Runge vorangestellt. Damit klingt das Grundthema der Arbeit an: Die Frage nach dem „Morgen" bzw. Ursprung des Christentums, wie sie sich im Werden der „Geschichte des Urchristentums" als einer exegetischen Disziplin entfaltet hat. Es geht also um mehr als nur um eine historische bzw. wissenschaftsgeschichtliche Arbeit. Die Geschichte eines exegetischen Teilbereichs zeigt in ihrer Vorgeschichte und ihren einzelnen Etappen an, wie man es innertheologisch mit der Ortsbestimmung des „Ursprungs" christlicher Geschichte hielt. Die Hauptthese lautet: Exegese und Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jh.s bemühen sich unter dem Eindruck des damaligen Ursprungsdenkens um die Einheit des frühen

Christentums, nachdem diese durch die Aufklärung, vor allem Johann Salomo Semler, destruiert worden war. Ferdinand Christian Baur ist in dieser Entwicklung eine zentrale Gestalt. Auch er bestreitet zwar in historisch-kritischer Perspektive die Einheit bzw. Harmonie des anfänglichen Christentums, postuliert aber dennoch eine Harmonie höherer Ordnung, die sich in einer Geschichte des Urchristentums als einem hermeneutisch begründeten Relationszusammenhang der Neutestamentlichen Wissenschaft niederschlägt. So steht Baur am eigentlichen Beginn einer „Geschichte des Urchristentums", wobei es nach Meinung des Vf. offenbleiben muß, ob dies für die Theologie insgesamt wirklich ein Fortschritt war.

In ungemein materialreichen Einzelkapiteln wird die skizzierte Entwicklung dargestellt. Für den Leser ist es hilfreich, daß am Ende der Kapitel sehr präzise Zusammenfassungen stehen und eine Schlußzusammenfassung (225–260) den Gesamtweg nochmals rückblickend verdeutlicht.

In Kap. I wird die Verfallstheorie in der Kirchengeschichtsschreibung des 18. Jh.s, vor allem vertreten durch Gottfried Arnold, wiedergegeben. Sie hält noch am „reinen Ursprung" fest, der im Kontext einer „rein natürlichen" Geschichtsschreibung im 18./19. Jh. zerstört wird (Kap. II). Die Kette der Gewährsleute reicht hier von Gian Battista Vico über Hermann Samuel Reimarus bis Friedrich Schiller. Es setzt sodann, wie im Kap. III beschrieben, eine Erneuerung des Ursprungsdenkens ein (wichtig ist besonders Johann Gottfried Herder), unter deren Eindruck die Theologie es nicht bei einer Exegese des historisch Fragmentarischen beläßt, sondern eben – Kapitel IV – „die höhere Einheit" in einer „Geschichte des Urchristentums" sucht (Baur).

Es handelt sich um eine die Forschung wirklich weiterführende Arbeit. Vielen historischen und systematischen Einzelaspekten kann aber kaum mit hinreichender Intensität nachgegangen werden, wie der Vf. selbst öfters bedauernd anmerkt. Hier aber, im Horizont der Systematischen Theologie, fangen die entscheidenden Fragen an. Das Material bzw. Thema würde größeren Bearbeitungsraum fordern. Kritisch anmerken möchte Rez., daß er die Rolle der Romantiker und romantischen Denkens nicht hinreichend gewürdigt sieht. Der weitgehende Verzicht auf katholische Denker (J. S. Drey, J. A. Möhler!) mag zwar eine Selbstbeschränkung sein, ist aber nicht sachgerecht.

Marburg Harald Wagner

Christentum und antike Gesellschaft. Hg. v. Jochen Martin / Barbara Quint. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990. VI, 479 S. (Wege der Forschung 649), geb. DM 89,00

Wie einer der Hg., J. Martin, in der Einleitung ausführt (1–15), weckt das Thema „Antike und Christentum" noch heute mehr als andere geschichtliche Erscheinungen das Interesse von verschiedenen Fachkreisen. Es geht indes heute dabei anders als früher nicht allein um die „Ursprünge" des christlichen Glaubens und um die Weitergabe der antiken Kultur, sondern dank den reichlich vorhandenen Quellen auch um die Erforschung verschiedener Mentalitäten. In einem einzigen Band eine repräsentative Forschungsgeschichte zu bieten, halten die Hg. allerdings für ein aussichtsloses Unternehmen. Anstatt dessen haben sie sich bemüht, die „unterschiedlichen Frageansätze und Methoden sichtbar werden zu lassen" (1).

Die ersten vier Beiträge, die dazu aufgenommen wurden, beschäftigen sich mit der Frage, wie sich antike Religiosität und antikes Weltverständnis zum Christentum verhalten. Wilhelm Nestle stellt in der 1949 zum ersten Mal veröffentlichten Studie „Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum" die zentralen Positionen des Heidentums und des Christentums einander gegenüber (17–80). Campbell Bonner vertieft das Problem der spätheidnischen Formen der Religiosität in seiner schon 1937 herausgegebenen Untersuchung „Some Phases of Religious Feeling in Later Paganism" und geht dabei im besonderen auf die individuelle religiöse Erfahrung ein (81–102). Im Kap. „Antike Volksfrömmigkeit und das Christentum" der „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte" von 1974 hat es Alois Kehl mit ähnlichen Phänomenen zu tun, aber es handelt sich bei ihm darum, „die ursprüngliche christliche Antwort auf die Fragen und Sehnsüchte der antiken Menschen zu sehen" und davon zu unterscheiden, „was später von außen angenommen wurde" (103–142, mit einer bis 1989 nachgeführten kleinen Bibliographie). Die Volksfrömmigkeit kommt auch in der 1980 erschienenen Untersuchung „Zur spätantiken Kultfrömmigkeit" von Albrecht Dihle zur Sprache (143–168). Es geht nämlich darin um die Spannung zwischen dem auch von den christlichen Theologen übernommenen Spiritualismus, der die sinnenfälligen Kultformen ausschließt, und der Hochschätzung der äußeren Festfreude, wie sie das gewöhnliche Volk überall liebt.

Diesen Untersuchungen über mehr allgemeine Fragen schließen sich vier Beiträge an, welche sich mit „Ehe und Nachkommenschaft" befassen. So behandelt der Originalbeitrag von Barbara Quint aus dem Jahre 1988 die Ehe in der vorkonstantinischen Zeit (169–208, mit beachtlicher Bibliographie). Weiter bietet Régis-Claude Gerest unter dem Titel „Als die Christen noch nicht in der Kirche heirateten" einen 1967 abgefaßten geschichtlichen Überblick über den christlichen Eheabschluß in den ersten fünf Jh.en (209–240). David Daub hingegen stellt in „The Duty of Procreation" (1977) heraus, wie sehr die Auffassung von der Pflicht, sich Nachkommenschaft zu verschaffen, römisch geprägt war (241–269). In ähnlicher Weise geht (1969) Evelyne Patlagean der Frage der „Beschränkung der Fruchtbarkeit in der frühbyzantinischen Zeit" nach (270–299).

Es folgen drei Artikel über einen anderen Spezialbereich, über das Verhältnis der Christen zu ihrer Heimatstadt und zu den verschiedenen sozialen Gruppen. So behandelt Thomas A. Kopecek in einer 1974 veröffentlichten Untersuchung die patriotische Einstellung der Kappadozier (300–318). Unter dem Titel „Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit" untersucht Georg Schöllgen (1982) das diesbezügliche Zeugnis des Tertullian (319–357). In sehr eingeschränkter Weise befaßt sich (1977) Paul-Albert Février, gestützt auf ein reiches archäologisches Material mit „Kult und Geselligkeit", wie sie im Totenmahl zum Ausdruck kamen (358–390).

Mehr ideologischen Charakter haben schließlich die letzten beiden Studien, jene von Peter Brown aus dem Jahre 1971 zu „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity" (391–439), und der Originalbeitrag von 1988 „Die Macht der Heiligen" von Jochen Martin (440–474).

Ein Personen- und Sachregister beschließt den Band (475–479).

In der Einleitung begnügt sich J. Martin nicht bloß, die verschiedenen Beiträge kurz zu charakterisieren. Er grenzt sie zugleich von ähnlichen Arbeiten ab. So stellt er jene von W. Nestle den bekannten Studien von Werner Jaeger und Olof Gigon über die Bildung, bzw. die Kultur und das Christentum gegenüber (1f). Gleichzeitig zeigt er auch auf, in welcher Richtung die gesammelten Studien weiter geführt werden könnten. In Bezug auf die Arbeiten über Ehe und Nachkommenschaft weist er etwa daraufhin, daß sie nur einen kleinen Ausschnitt aus dem Themenbereich „Familie" bieten, daß sie durch die Behandlung anderer Stichwörter, wie „Eltern", „Kind", „Jugend", „Erziehung", „Geschlechterrollen" hätten ergänzt werden können (5). Dazu stellt er ausdrücklich fest, daß die Wechselwirkung von Antike und Christentum in Hinblick auf Ehe und Familie auch für die Zukunft noch ein lohnendes Forschungsfeld bildet (8f). – In ähnlicher Weise bereitet er den grundlegenden Artikel von P. Brown über den „heiligen Menschen" mit einem bibliographisch fundierten Überblick über die neuere Forschung zur Heiligenverehrung vor (12–15). Abschließend betont J. Martin dabei den Unterschied in der Art, wie Historiker und Theologen ihre Frage stellen, stellt aber zugleich fest, daß die verschiedenen Ansätze in keiner Weise die Zusammenarbeit zwischen ihnen zu verhindern bräuchten (15).

Es wird sicher nicht abwegig sein, diese kritischen Bemerkungen des Hauptherausgebers noch etwas zu ergänzen. Was die Untersuchung von W. Nestle betrifft, ist sie sicher beachtenswert. In ihr findet man nicht nur eine gute Zusammenstellung der in Frage stehenden Quellen (20–24); auch die sich in ihnen findenden heidnischen Einwände gegenüber dem Christentum sind übersichtlich unter dem historischen, metaphysischen und ethisch-politischen Gesichtspunkt gruppiert; dazu wird ihre weiterbestehende Aktualität unterstrichen (vgl. 74ff). Zudem ist dieser Aufsatz auch lesenswert, weil er widerspiegelt, wie man vor fünfzig Jahren diese Frage noch immer anging. Aber es wirkt heute noch weniger überzeugend als damals, wenn der Sieg vor allem auf „die geistige Erschlaffung der Zeit" zurückgeführt wird (79), ganz abgesehen davon, daß die angeführte Literatur schon 1949 veraltet war.

Selbst wenn C. Bonner über die Werte der antiken Religiosität nuancierter urteilt (vgl. bes. 101f), kann man auch ihm die Frage stellen, ob die antiken Auffassungen vom Göttlichen, die man zu Recht bewundern kann, nicht mehr, als er denkt, in der christlichen Religion „aufgehoben" worden sind, wie etwa die Idee vom Weltenschöpfer, der unser aller Vater ist, beweist.

Mit seiner beachtlichen Unterscheidung zwischen unreflektierter und reflektierter Frömmigkeit weist A. Kehl in einer reich dokumentierten Untersuchung auf, daß die christlichen Theologen der nachkonstantinischen Zeit im Grunde genommen gegenüber der Volksfrömmigkeit die gleiche ablehnende oder rechtfertigende Stellung eingenommen haben wie die griechischen Philosophen. In diesem Fall wird man indes eher von einer zu negativen Einstellung sprechen. Oder steht hinter dem archaischen Denken, das der Vf. der „bewußt christlichen Frömmigkeit" der freien Kinder Gottes entgegenstellt, nicht dennoch mehr, als der aufgeklärte Mensch in „einigen westlichen Ländern" zuzugeben bereit ist?

Ein besonderes Interesse verdient die Untersuchung, in der A. Dihle der Frage nachgeht, in welcher Weise die antiken Philosophen und im Anschluß an sie Philo und die christlichen Theologen das Ideal des rein geistigen Festes mit der Feststimmung vereinten, welche im besonderen in den Festmählern sowie in der Musik und im Tanz zum Ausdruck kam. Die Studie verdient, um so mehr beachtet zu werden, als es noch keine umfassende Darstellung der antiken und frühchristlichen Festtheologie gibt. Selbst wenn die Hinweise auf

die alttestamentlich-jüdische Überlieferung nicht fehlen (156), so wird leider die entscheidende Frage nicht gestellt, wie sich die antike Idee des Festes als Erinnerungshilfe für die einfachen Menschen zur biblischen Idee der Erinnerung (Anamnese) an die Großtaten Gottes verhält (vgl. 146: zu Plato; 148: zu Strabon; 152: zum Kult in der Kaiserzeit; 155: zu Origenes). Von den Kappadoziern werden Gregor von Nazianz und Basilius erwähnt (162f). Gregor von Nyssa hingegen wird übergangen. Das ist schade; denn er hat nicht nur eine beachtenswerte Festtheologie entwickelt (vgl. B. Studer, Das christliche Fest, ein Tag der gläubigen Hoffnung: Studia Anselmiana 95 (Roma 1988), 517–529), sondern auch ein wichtiges Zeugnis für die „Feststimmung" überliefert, in dem er von der Einstellung Gregors des Wundertäters gegenüber den zu Ehren der Märtyrer gehaltenen Festmähler berichtet (vgl. Gregor von Nyssa, Or. de Gregorio Thaumaturgo: PG 46,953A–C).

In der sehr soliden Arbeit von B. Quint zur christlichen Ehe in den ersten drei Jh.en wird leider ein ganz wichtiger christlicher Zug bei Tertullian übergangen. In der von der Vf.in zitierten Beschreibung der christlichen Ehe am Ende von Ad uxorem (II,8 [9],9) wendet Tertullian die Verheißung Jesu an jene, welche zu zweit oder zu dritt seinen Namen anrufen auf die eheliche Gemeinschaft der Christen an: *ubi duo, ibi ipse* (d. h. Christus). Diese Idee wurde später, wohl erst nach 300, in der verchristlichten *iunctio dexterarum* auch bildlich dargestellt, indem man an Stelle der *Concordia* zwischen Mann und Frau Christus abbildete (vgl. B. Studer, Zur Hochzeitsfeier der Christen in den westlichen Kirchen der ersten Jh.e: Studia Anselmiana 93 (Roma 1986), 52–85, bes. 73f; 83f). In der Bibliographie wäre auch die wichtige Studie von P. Dacquino, Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia, Torino 1984, nachzutragen.

Nicht weniger interessant ist die Arbeit von R. C. Gerest, welche aber über die ersten drei Jh.e hinausgeht und auch die nächsten zwei Jh.e umfaßt. Hier wird wohl auf den kirchlichen Ritus des Segens und der Krönung hingewiesen, wie er sich im Osten bis heute erhalten hat. Doch die Frage wird nicht gestellt, ob man im Hinblick darauf für die Ostkirchen vielleicht eine andere Auffassung des Eheabschlusses als jene vom Sakrament der Ehe als Vertrag im Sinn des römischen Rechtes annehmen muß.

Bei der Frage der politischen Einstellung der Kappadozier, der Th. A. Kopecek in seiner gut dokumentierten Untersuchung nachgeht, wäre wohl auch ein Hinweis auf die finanzielle Unterstützung fällig gewesen, welche Basilius von Seite des Staates zuteil geworden ist. Dazu ist jetzt auch die umfassende Monographie von R. Pouchet, Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance, Roma 1992, einzusehen.

Auch an G. Schöllgen, der mit nicht weniger Sorgfalt die Teilnahme der Christen von Karthago am städtischen Leben untersucht hat, kann man zwei Fragen richten. Müßte man nicht noch mehr betonen, daß die Theorie oft durch die von der unumstößlichen Praxis aufgedrängten Kompromisse überholt wurde, nicht nur in der Frage des Schulbesuches durch die christlichen Kinder (353ff), sondern auch in der Frage der Beteiligung an den Familienfesten heidnischer Familien (vgl. 353f), und daß auch darum, nicht nur im Blick auf seine apologetischen Motive, Tertullians Einstellung manchmal inkohärent erscheint? Gibt es ferner bei Tertullian nicht auch Hinweise darauf, daß die literarischen Veranstaltungen (declamationes) durch die christliche Predigt ersetzt wurden (vgl. 356, mit idol. 14,7)?

P. A. Février setzt gewiß mit Recht voraus, daß der enge Zusammenhang von Totenmählern und anderen Formen geselligen Zusammenseins an Hand von Texten und Denkmälern klar herausgestellt werden kann (358). Man kann sich jedoch fragen, ob er auch genügend Texte herangezogen hat. Jedenfalls läßt sich von den Texten her die in den Inschriften offenbar gut bezeugte Doppelformel *eirene – agape* (vgl. 376f) nicht einfach mit der anderen Doppelformel *pax – concordia* gleichsetzen.

Die Studie von P. Brown über den „Heiligen Mann" in der Spätantike besticht natürlich durch den Reichtum der Dokumentation und den Scharfsinn in ihrer Beurteilung. Der weniger versierte Leser stellt sich jedoch die vielleicht etwas ungebührliche Frage, ob die aus ganz verschiedenen Bereichen gesammelten Mosaiksteinchen wirklich zurecht zum Bild des „Heiligen Mannes" zusammengestellt wurden, welches der Spätantike, der Zeit zwischen der Festigkeit der antiken Einrichtungen und der Bildung der mittelalterlichen Institutionen, seinen Stempel aufgedrückt haben soll (vgl. 435f).

Wie schwer es ist, viele disparate Daten in eine überzeugende Synthese zu bringen, beweist auch der letzte, ohne Zweifel interessante Beitrag. J. Martin unterscheidet darin vier Typen von Heiligen: „Schüler und Nachahmer Christi", „Intercessoren für das ewige Heil", „Die Märtyrer als zuständige Patrone" und „Heilige Bischöfe und Asketen". Dazu bemüht er sich, die je nach Zeiten und Gegenden verschiedene Verwirklichung dieser Typen herauszustellen (vgl. 441f). Die Anwendung dieser Grundsätze ist jedoch nicht immer gelungen. Es trifft gewiß zu, daß im Westen das Mönchtum mehr institutionalisiert erscheint. Man könnte auch sagen, sich mehr „regularisiert" zeigt, darf dabei jedoch nicht übersehen, daß die im fünften und sechsten Jh. entstandenen Klosterregeln nicht von der kirchlichen Hierarchie, sondern von „Charismatikern" stammen, ganz abgesehen davon, daß die Regula Benedicti sich nicht auf Grund kirchlicher Empfehlung, sondern kraft der kaiserlichen Autorität durchgesetzt hat. Andererseits gibt es im Osten nicht nur Eremiten, Styliten und ähnliche Einzelgänger; denn nicht erst Benedikt, sondern schon sein Gewährsmann Basilius hat das zönobitische Ideal als Normalfall vorgezogen (vgl. 451f), und gerade dieses zönobitische Mönchtum wurde auch im Osten durch das Konzil von Chalcedon und andere Synoden, also bischöflich geregelt. Es ist auch eigenartig, daß im Abschnitt über die Bischöfe und Asketen (451–455) Martin von Tours nicht genannt wird. Dabei ist seine von Sulpicius Severus verfaßte Vita nicht nur Vorbild der späteren Bischofsviten, sondern läßt auch erkennen, wie selbst dieses Ideal aus dem Osten rezipiert worden ist. Schließlich darf man sich wohl fragen, warum das „aristokratische Heiligenideal", dem man in Gallien begegnet, als Ausnahmeerscheinung hingestellt wird, wenn doch eine prosopograpische Untersuchung der italischen Bischöfe noch aussteht (vgl. 472ff).

Aus den vorausgehenden Darlegungen sollte eindeutig hervorgegangen sein, wie lohnenswert es ist, das Verhältnis von Antike und Christentum auf der gesellschaftlichen Ebene zu untersuchen. Darum verdienen die Hg. des vorliegenden Sammelbandes den besten Dank für alle ihre Mühe. Die verschiedenen Fragen und kritischen Bemerkungen haben indes wohl auch klar gemacht, wie schwer es trotz der relativ guten Quellenlage ist, gerade die sozialen Phänomene einer längst vergangenen Zeit umfassend und obendrein überzeugend darzustellen.

Rom Basil Studer

Irenäus von Lyon: Epideixis. Darlegung der apostolischen Verkündigung – **Adversus Haereses** [lib.] **I** / [lib.] **II**. Gegen die Häresien, [Buch] **I**. / [Buch] **II**, Übers. und eingel. v. Norbert Brox. – Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York: Herder 1993. 387 S. / 320 S. (Fontes Christiani 8/1 / 8/2), Ln DM 64,00 / DM 50,00

Die Reihe der Fontes bietet die Chance, dem deutschen Leser eine Irenäus-Ausgabe an die Hand zu geben, die auf der Höhe der Zeit steht. Nicht nur der Irenäus-Kenner und -Freund wird nicht weniger die umgekehrte Chance betonen, diesen Quell aus den Anfängen christlicher Theologie neu zu entdecken und nach unseren Möglichkeiten zu fassen. Norbert Brox, Mithg. der Reihe, stellt sich der Herausforderung.

Einer sehr knapp gehaltenen, an Haardts-Beitrag im Sacramentum mundi orientierten Einführung zur Gnosis – Vf. verzichtet, wie auch im Folgenden darauf, A. Rousseaus Beobachtungen zu den „Gnostikern" bei Irenäus zu gewichten – folgen Bemerkungen zur Biographie und theologischen Grundhaltung des Lyoner Bischofs. Der Leser wird darauf eingestimmt, es mit einem Kirchenmann zu tun zu bekommen, der „gerade kein hochgebildeter Mensch und Theologe" (19), sondern vielmehr ein Mann nach dem Herzen des schlichten Kirchenvolks gewesen sei.

1. Vf. hat die Entscheidung getroffen, die nach Adversus haereses entstandene Epideixis an den Anfang zu stellen. In ihrer als „sehr kunstlos" bezeichneten „schlichten Themenfolge" vermag er „kein durchdachtes Konzept" (26f) zu erkennen.

Anders als im Titel der Fontes angegeben, liefert Vf. keine eigene Übersetzung. Er übernimmt, wie er freilich vermerkt, den deutschen Text von E. Ter-Minassiantz aus dem Jahr 1907 und korrigiert ihn stilistisch sowie inhaltlich nach den Ausgaben von Smith und Froidevaux. Die wörtliche Übersetzung nimmt sprachliche Härten in Kauf und ist bisweilen sehr holperig. Daß „der Mensch sowohl dem Blasen als der Schöpfung zur Folge Gott ähnlich sei" (40) macht dem unbefangenen Leser den Zugang zu Irenäus nicht leichter.

Bei den Anmerkungen, die den Text erschließen wollen, sei nur auf einige Punkte hingewiesen.

In Anm. 19 (56f) fehlt der entscheidende Hinweis auf Justins Apologie. – Was soll in Anm. 20 (58) die denunzierende Bemerkung, Irenäus „unterschlage" ein Wort von Ps 132 (131),11? Natürlich hat Irenäus es zitiert, aber im Sinne einer messianischen Interpretation hebt er auf den Leib ab. – Anm. 35 (83) braucht eine Ergänzung. Die Auffassung des Irenäus über das Alter Jesu steht natürlich in einem antignostischen Kontext; aber mit der „gezielten" Ungenauigkeit ist es doch nicht so weit her. Seine Angaben schwanken; Herodes ist vor dem Regierungsantritt des Claudius gestorben; an anderer Stelle spricht Irenäus von Pilatus als Prokurator des Tiberius (II 27,2); er weiß, daß Simon Magus mit Claudius zu tun hatte (II 23,1). Immerhin ist ja auch die legendäre Überlieferung von einem Brief des Pilatus an Claudius in diesem Zusammenhang von Interesse. – Die in Anm. 36 (85) behauptete Verwechslung ist nicht so sicher, als daß sie im Rahmen dieser Ausgabe mitgeteilt werden müßte (vgl. A. Rousseau zu III 20,4).

Insgesamt stellt die Ausgabe der Epideixis sicher einen Gewinn dar, weil der deutsche Leser wieder über einen handlichen, mit Sorgfalt bearbeiteten Text verfügen kann. Daß Vf. die Chance zu einem neuen Bemühen um den armenischen Text und einem Erkenntnisfortschritt im Verständnis der Epideixis nicht nutzen konnte, bleibt freilich entschieden zu bedauern.

2. Die Bücher Adversus haereses haben in jeder Hinsicht den Mittelpunkt einer Irenäus-Edition zu bilden. Vf. charakterisiert in einer allgemeinen Einführung die theologische Methode des Irenäus und schließt einführende Bemerkungen zu Buch I wie dann auch zu Buch II an. Einige Angaben über die theologische Gegner-

schaft des Irenäus würden dem Leser, für den Buch I und II zunächst in mancher Hinsicht abschreckend wirken mögen, das Verständnis freilich erleichtern können. Vf. sollte auch nicht unerwähnt lassen, daß „Rom" für Irenäus doch einen ganz besonderen Stellenwert hat (111; vgl. III 3,2).

2.1. Für den Text übernimmt Brox die editio princeps der Sources chrétiennes unter Verzicht auf den textkritischen Apparat – eine in jeder Hinsicht richtige Entscheidung. Sein Werk und seine Leistung bestehen in der Übersetzung sowie in den Anmerkungen, die seine Version rechtfertigen und Verständnishilfen geben wollen. Erinnert sei daran, daß eine Übersetzung der Bücher Adversus haereses einen ganz eigenen Charakter tragen muß. Sie kann sich nicht mit einer Übersetzung der sekundären Quellen begnügen, sondern muß immer auch den Versuch machen, zum ursprünglichen Text vorzudringen und ihn so weit wie möglich zu rekonstruieren. Daß hier ganz eigene Herausforderungen und Gefahren gegeben sind, liegt auf der Hand. A. Rousseau und L. Doutreleau geben mit der Edition in den Sources chrétiennes einen strengen Maßstab vor, sowohl in textkritisch-philologischer Hinsicht als auch, was das inhaltliche Verständnis anbelangt.

Vf. folgt ihnen weitgehend, indem er ihre Sicht übernimmt oder die entsprechenden Verweise notiert (wenn es sich, wie meistens, um die notes justificatives handelt, müßte er korrekterweise nur ihren Verfasser, A. Rousseau, und nicht beide nennen; einfacher wäre der anonyme Hinweis auf SC 263, bzw. 293). Im ganzen setzt Vf. mehr auf die Philologie und übt Zurückhaltung gegenüber inhaltlichen Deutungen. Die von SC vorgenommene, durchaus wohl begründete und luzide Gliederung des Textes übergeht er – für ihn bleiben die entsprechenden Angaben bei Irenäus „recht vage" (117) –; aber im großen und ganzen kommt er doch zu einer ähnlichen Einteilung. Die Seitenzählung von SC wird jeweils vermerkt. Auch noch die Paginierung von Harvey zu notieren, hätte sicherlich einen Mehraufwand bedeutet. Da sie jedoch für den Gebrauch der Wortstatistik unersetzlich ist, kann der Verzicht auf sie nur als ein großer, bedauerlicher Mangel bezeichnet werden. Dadurch wird die neue Ausgabe in diesem wichtigen Bereich unbrauchbar.

2.2. Vf. hat sich um eine präzise, wörtliche Übersetzung bemüht, und er erledigt die schwierige, ermüdende, oft komplizierte Arbeit mit Kompetenz, Geduld und Präzision. Ohne Einschränkung stellt die Übersetzung für die Irenäus-Forschung einen Gewinn dar. Keiner, der sich ernsthaft mit dem Text beschäftigen will, wird an ihr vorbeigehen können. Sie ernst zu nehmen, bedeutet freilich auch Fehler und Mängel festzuhalten, die das Verständnis des Irenäus-Textes erschweren.

So wäre in I,3 (143) mit SC besser von der „unendlichen Substanz" zu sprechen. Die wörtliche Übersetzung verstellt den Sinn. – In I 9,5 (197) muß es heißen „vor dem Nachweis". Vf. hat den bestimmten Artikel ausgelassen, weil er ein übergreifendes weiterreichendes Konzept des Irenäus nicht akzeptieren möchte. – In I 10,2 (201) müßte es korrekt heißen: „Hat nicht mehr ... hat keinen Mangel." – In I 20,3 (275) ist die präsentische Übersetzung: „Niemand kennt" falsch. Die entsprechende Anm. 85 setzt sich ohne Begründung von SC ab; die Chance, das theologische Gewicht hervorzuheben, wird auf diese Weise ausgelassen (vgl. II 6,1 [50 f]). – In II 2,4 (31) muß es richtiger heißen: „Er hat alles ... in sich selber vorausbedacht." – In II 7,1 (55ff) hieße es, auch im Blick auf die Anm. 39, besser: „da die äußerste Verwirrung gar nicht existiert hätte". – Bei II 17,2 (130ff) mit Anm. 53 bewegt sich das Textverständnis im Bereich von Vermutungen. Nach Auffassung des Rez. ist doch wiederum SC der Vorzug zu geben. – In II 22,5 (186f) mit Anm. 19 geht die Übersetzung in ihrer Interpretation zu weit. Korrekt wäre: „und lösen sein ganzes Wirken auf". – In II 26,3 (219) muß es richtiger heißen: „wirft sich mit seiner Meinung über die Größe des Schöpfers hinaus auf". – In II 28,3 (229) muß mit SC von „allem übrigen Stückwerk" die Rede sein.

Ausstellungen wie die hier getroffenen haben natürlich auch mit der Textauffassung zu tun, über die es im Einzelfall unterschiedliche Meinungen geben kann. Der Rez. will sein Urteil nicht verhehlen, daß er in der Regel mehr der Fassung und Begründung von SC zuneigt, die philologische Präzision und inhaltliche Stimmigkeit verbinden.

Eine Geschmacksfrage sind derbe Ausdrücke. Vf. liebt Worte wie „Blödsinn" (I 16,3; 257), „Schwachsinn" (II 26,3; 219), „blöde" (II 27,2; 223), „faseln" (II 30,6; 259) etc. Eine derartige Vulgärsprache dem Lyoner Bischof in den Mund zu legen, bedeutet durchaus eine negative Vorentscheidung. Der Rez. möchte entschieden für Ausdrücke einer gehobenen Sprache eintreten, die Irenäus nichts von seiner Ironie und Schärfe nimmt, aber doch sein menschliches und intellektuelles Niveau wahrt.

2.3. Vf. versieht seine Übersetzung mit einer Reihe von Anmerkungen, die einerseits sein Textverständnis begründen, darüber hinaus aber weiterreichende Informationen vermitteln wollen. Einige Bemerkungen seien gestattet.

Buch I: Anm. 33 (199) vergißt über weniger wichtigen Texten den Hinweis auf V 20,1. – Die in Anm. 35 (200) geäußerte Vermutung, Irenäus meine mit der Mitte der Welt Jerusalem, müßte entsprechend begründet werden (vgl. Harvey). – Auch zum „frühkirchlichen Exorzismusritual" (Anm. 41; 222) möchte man Genaueres hören.

Buch II: Anm. 4 (18) ist nicht zuverlässig. Hier muß das lateinische Wort *labes* konnotiert werden. – Anm. 11 (24) übersieht die ironische Redeweise des Irenäus. – II 13,4 (97): Der für Irenäus so wichtige Topos *Größe-Liebe* hätte eine Hervorhebung verdient (vgl. IV 20,3.4). – Anm. 33 (106 f): Hier wäre es richtiger, von *einer* Theogonie zu sprechen. Dann würde sich der Einwand des Vf. erübrigen. – Anm. 67 (157): Der angehobene Satz braucht den erläuternden Hinweis: „Anders als die Pneumatiker, die sich auf ihre Substanz berufen", um im Kontext verständlich zu sein. – Anm. 12 (177): Der Hinweis des Vf., Irenäus habe zum Hesiod-Zitat die letzten Worte hinzugefügt, stimmt so nicht: Irenäus wollte nur den Hexameter zitieren und hat ihn mit entsprechenden Worten eingerahmt. – Anm. 20 (186 f): Wenn auf die Fassung von Lk 3,23 abgehoben wird, dann sollte erwähnt werden, daß auch D die entsprechende Umstellung aufweist. – Anm. 33 (198 f): Hier ist die Anspielung auf Römer 9,5 übersehen (vgl. II 6,2.3; III 16,3). Baruch ist demnach für Irenäus nicht einfach der Name für Gott, sondern bedeutet den zu preisenden Namen über allem. Eine korrekte Übersetzung müßte lauten: „und vor allem der Name über allem, der Gott heißt, der auch hebräisch Baruch genannt wird". – Anm. 4 (246 f): Hier hat Vf. den Ansatz von SC verfehlt. – Anm. 21–28 (298–302): Hier gibt Vf. ausführliche Hilfen zum Textverständnis, indem er Massuet und Harvey auswertet. Die Kommentierung hätte stärker zu berücksichtigen, daß es Irenäus nicht schwerpunktmäßig um Philologie geht, sondern um die Wahrnehmung und Auslegung der Schrift.

2.4. Ein eigenes Thema bilden Einschätzungen und Wertungen. Während A. Rousseau mit hohem Aufwand und viel Liebe die Kunst der irenäischen Argumentation herausstellt und die Kohärenz seiner Theologie entwickelt, steht Brox eher in einer Tradition, die die Originalität des Lyoner Bischofs abschwächt und sein theologisches Niveau geringer ansetzt. Zu den bereits hervorgehobenen Einschätzungen treten Bemerkungen, wie „nicht gerade glücklich" in bezug auf den Umgang mit einer Äsop-Fabel (II 11,1; 78f Anm. 57) oder Zensuren, wie „ohne ausreichende Kompetenz", „fragwürdige Unterscheidung" (II 35,3; 298ff, Anm. 21.27). Da Vf. die positive theologische Leistung des Irenäus in der Regel nicht herausstellt, wirken solche Urteile um so stärker.

In der wertenden Wahrnehmung des Rez. bleibt ein gemischter Eindruck zurück. Volle Anerkennung verdienen die Arbeit und Mühe um die Übersetzung und das Textverständnis. Wer sich mit den Büchern Adversus haereses befaßt, wird in jedem Fall mit Brox ins Gespräch treten und von ihm lernen. Die Ausgabe der Fontes kann jedoch schon dem wissenschaftlichen Anspruch nach nicht die editio princeps der Sources chrétiennes ersetzen. Auch der „normale" Leser wäre gut beraten, wenn er zumindest ihren französischen Text ständig zur Hand hätte.

Hamburg Hans-Jochen Jaschke

Klär, Karl-Josef: **Das kirchliche Bußinstitut von den Anfängen bis zum Trienter Konzil**. – Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris: Peter Lang 1991. 254 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd 413) br. DM 70,00

Der Vf. der vorliegenden Diss., die unter Anleitung des Saarbrükker Fundamentaltheologen K. H. Ohlig entstanden ist, hält den zeitgenössischen Vertretern der Dogmengeschichte und des kirchlichen Lehramtes entgegen, „die heutige Form der Buße (Beichte) ... als eine reduzierte, privatisierte Fortsetzung des altkirchlichen Instituts der öffentlichen Buße anzusehen" (15f); dagegen sucht er selbst detailliert aufzuweisen, daß sich „das Bußsakrament in der Form der Beichte ... aus der zwischenmenschlichen Buße" entwickelt hat (231). Diese Genealogie zeichnet er in den Hauptkapiteln seiner chronologisch gegliederten Studie nach: Biblische Anfänge (25–67), Alte Kirche (69–134), Mittelalter bis Frühscholastik (137–172), Frühscholastik bis Ende des Mittelalters (173–196), Reformation und Tridentinum (197–222).

Die ägyptischen Mönche hätten die in der Alten Kirche nach jesuanischem und urgemeindlichem Vorbild vorherrschende „zwischenmenschliche Buße" (67) aufgegriffen und sie von Unterägypten nach Irland exportiert (143). Im Unterschied zu Ägypten dienten den Mönchen in Irland Bußbücher als Hilfsmittel bei der Bußzuteilung. Doch schon bald wurde dieses Institut „entmönchet" und „veramtlicht" (153, 231); bis zum heutigen Bußsakrament bedurfte es nur noch weniger Schritte: „Die Feudalgesellschaft bringt die ständische Unterscheidung in Beichtvater und Beichtkind hervor, die klerikalisierte Gesellschaft die alleinige Verwaltung der Beichte durch die Priester, ‚das juridische Denken des lateinisch geprägten Abendlandes die ausschließlich amtliche Form; eine gewisse vormündige Naivität die Vorstellung, Buße ließe sich in angelernten Akten ... vollziehen; eine nicht unbedingt christliche Religiosität entfaltete sich in die Sehnsucht nach Sühneriten, der zufolge Umkehr nur wirklich wird, wenn sie sich rituell darstellt'. Aus dieser Privatbeichte

entwickelte sich dann die heutige, vom Konzil von Trient vorgeschriebene Gestalt des Bußsakramentes (Beichte)." (231)

Der vorliegenden „bußgeschichtliche[n] Untersuchung", mit der der Vf. eine „neue Methode in der Erforschung des Bußinstituts" (15) etablieren will, mangelt es zuallererst an jeglicher methodischer Reflexion; das Resultat ist ein folgenschwerer ‚Methodenmix': Seine Grundorientierung entnimmt der Vf. dem dogmengeschichtlichen Handbuch von Herbert Vorgrimler (Hg.), Buße und Krankensalbung. IX, 234 S. (HDG 4/3) 2. Aufl. Freiburg 1978, an dem er sowohl im Blick auf die Gliederung als auch bei der Auswahl der Literatur ‚entlanggeschrieben' hat (vgl. die mittlerweile längst überholten Editionen Augustins, Columbans und Gregors v. Tours . . .; ebenfalls die 1975 nahezu abbrechende Chronologie der Sekundärliteratur). Zugleich soll seine Analyse der Bußgeschichte Antworten auf die pastoral desolate Lage der heutigen Beichte erbringen (17). Damit offenbart sich die vorgeblich historische Fragestellung des Vf.s im Kern als gegenwartsgeleitet, ohne daß sich der Vf. jedoch klar für eine entweder pastoraltheologische oder aber historische Methodik entscheidet. Das Problem daran ist, daß er heutige Fragen unkritisch in die Geschichte hineinträgt, ohne die berücksichtigten Zeitepochen im Blick auf ihr jeweiliges Welt- und Menschenbild zu periodisieren. Für den Leser entsteht der gänzlich unzutreffende Eindruck einer ungebrochenen Kontinuität seit antiker Zeit. Zwei Beispiele: Erst der (vom Vf. unbemerkte) Unterschied zwischen der antiken Möglichkeit des Menschen zur Introspektion (von daher: Intentionshaftung) und der in Irland kaum ausgeprägten Subjektivität (deshalb Tathaftung) macht das ebenfalls mit keinem Wort erläuterte Aufkommen der irischen Bußbücher plausibel, die vorwiegend auf die Bestrafung der Tat, nicht der Intention abzielen (H. Hattenhauer, Europäische Rechtsgeschichte, Heidelberg 1992, S. 17). Schon wegen dieses unterschiedlichen Selbstverständnisses des Menschen in Antike und Frühmittelalter kann die auf ungebrochene Subjektivität angewiesene Behauptung einer Kontinuität zwischen der antiken und der irischen Bußauffassung nicht zutreffen. Mit seiner Position stellt sich der Vf. ebenso gegen die ‚oppinio communis' der gegenwärtigen Frühmittelalterforschung wie mit seiner angesichts der heutigen Forschungslage einfach lächerlichen Behauptung der Christianisierung Irlands nicht durch Patrick und Palladius („propagandistisches Kunstprodukt der im Gefolge der norwegischen Eroberungen auch nach Irland ausgreifenden kontinentalen Kirche" 140), sondern durch unterägyptische Mönche (zum gegenwärtigen Stand der Diskussion s. L. Bieler, Art. Hibernia, in: RAC 15, Sp. 1–26). Auch die Entwicklung von der früh- zur spätmittelalterlichen Buße ist mit Attributen wie „Klerikalisierung", „vormündige Naivität", „rituelle Darstellung" oder „Sehnsucht nach Sühneriten" nicht einmal im Ansatz erklärt. Demgegenüber schreibt die gegenwärtige sozialgeschichtliche Forschung der Buße in jener Zeit zum Beispiel die Funktion eines „Biographiegenerators" zu, der dem Individuum unter Anleitung und im Gegenüber dazu verhalf, Introspektion einzuüben. So gesehen, hat die mittelalterliche Übung der Buße wesentlichen Anteil an der gesamtgesellschaftlichen Wiedergewinnung der Subjektivität (A. Hahn), die den Beginn der Neuzeit kennzeichnet und von der wir bis heute zehren.

Fazit: Die These des Vf.s vermag weder Orientierung für die Gegenwart zu geben noch im Blick auf die Nachzeichnung der historischen Entwicklung zu überzeugen, da seiner Arbeit das methodische Rüstzeug fehlt, seine Einarbeitung in die Forschungsdiskussion rückständig ist und er historische Phänomene allein aus der Gegenwart, nicht aber aus den jeweiligen Zeitumständen heraus versteht. Dem Urteil im Handbuch der Liturgiewissenschaft 7,2: Feiern der Umkehr und Versöhnung, Regensburg 1992, S. 15 über die vorliegende Monographie ist nachdrücklich zuzustimmen: „Unzureichender Versuch einer Gesamtdarstellung".

Münster Hubertus Lutterbach

Isaac, Jacques: **Ṯakṣā d-ḥūssāyā.** Le rite du pardon dans l'Église syriaque orientale. – Rom: Pontificium Institutum Orientale 1989. XL, 244 S. (Orientalia Chr. Analecta 233)

Die Arbeit wurde 1970 am Pont. Orientalischen Institut als Diss. (unter Leitung von A. Raes) vorgelegt. Die Untersuchung wurde deshalb mit den in der Zwischenzeit hg. Studien ergänzt und vor allem ist der syrische Text beigefügt und die französische Übersetzung nochmals gänzlich überarbeitet worden, wie auch ein Vergleich zwischen der Diss. von 1970 und der Veröffentlichung von 1989 zeigt.

Der Vf. hatte über die sachkundige Leitung der Diss. durch A. Raes das große Glück, bei zwei weltweit anerkannten Spezialisten in der vergleichenden Liturgiewissenschaft und zudem herausragenden Kennern syrischer Handschriften, Juan Mateos und William Macomber, weiteren Rat einholen zu können, was sich in der Gesamtkonzeption der Untersuchung positiv ausgewirkt hat.

Wohl angeregt von J. Mateos Arbeiten zum syrischen Offizium und byzantinischen Typikon, hat der Vf. seiner Untersuchung ein Glossar mit der Erläuterung der wichtigsten syrischen Termini vorangestellt (S. XXXIII–XL), das dem Kenner der orientalischen Riten zugleich einen wertvollen Einblick in die Zusammenhänge mit anderen Riten erlaubt.

Mit einer Bibliographie (S. XV–XXX), die an manchen Stellen vielleicht noch weiter ergänzt werden hätte können, setzt die Studie ein, die schon deshalb so wichtig ist, weil sie eine Pionierarbeit ist, die auf einer eingehenden Analyse der handschriftlichen Überlieferung beruht und zugleich Aufschluß über die in Ostsyrien festzustellende Beibehaltung der ältesten Praxis der Pönitentialriten gibt, die nicht individuell, sondern innerhalb der Gemeinschaft erfolgen.

Der Hauptteil des *Ḥūssāyā* (das Ritual der Aussöhnung) beginnt mit einem Überblick über die untersuchten zahlreichen Handschriften und die verwendeten Ausgaben (S. 1–5). Daran schließt sich im 1. Kap. noch die Edition des syrischen Textes an (nach den Codices *Camb. Add. 1988* und *Vat. Syr. 624*, die abweichenden Lesarten wurden in den Anmerkungen angegeben). Die Ausgabe des syrischen Textes wurde durch eine französische Übersetzung ergänzt (S. 7–69) und somit der Zugang zu den schönen syrischen Texten erleichtert.

Zur Erläuterung des Terminus „*Kyana*" (S. 65, Anm. 122) wäre jedoch die älteste Gestalt des syrischen Glaubensbekenntnisses heranzuziehen gewesen, die von dem großen, kürzlich verstorbenen Gelehrten A. de Halleux und anderen (so z. B. A. Vööbus und J. Gribomont) untersucht wurden, wie folgende seiner Arbeiten gezeigt haben: „Le symbole des évêques perses au synode du Séleucie-Ctésiphone" in G. Wiessner (Hg.), *Erkenntnisse und Meinungen* II (= GOF I / 17, Wiesbaden 1978), 161–190; „La Philoxénienne du symbole" in: *Symposium Syriacum* 1976 (= *OCA* 205, Rom 1978), 295–315; „La falsification du symbole de Chalcédoine dans le *synodicon* nestorien" in: *Mélanges offerts à Jean Dauvillier* (Toulouse 1979), 375–384; „La deuxième lettre de Philoxène aux monastères du Beit Gaugal", *Le Muséon* 96, 1983, 5–79.

Großes Interesse weckt das 2. Kap. (S. 71–117) mit der liturgiewissenschaftlichen Untersuchung des vorgelegten Textes, in dem z. B. auch nachgewiesen wird, daß der ostsyrische Versöhnungsritus eine größere strukturelle Affinität mit Teilen des Eheritus, des Initiationsritus, den Weiheriten, aber auch mit dem Nachtoffizium (*Lelya*), der sonntäglichen Kathedralvigil (*Qale d-Sāhra*) und dem Morgenoffizium (*Ṣapra*) zeigt.

Sehr gut gelungen scheint mir die Erklärung des Autors zum *Pater noster* zu sein (S. 75–78), von dem er annimmt, daß es ursprünglich nicht zu Beginn des ostsyrischen Pönitentialritus rezitiert wurde, dem durchaus zuzustimmen ist, weil dieser Ritus der Aussöhnung einst innerhalb der Eucharistiefeier unmittelbar nach dem Herrengebet stattgefunden hat, und deshalb das *Pater noster* sicherlich nicht nochmals rezitiert worden ist. Das gesamte Kap. der liturgiewissenschaftlichen Analyse bietet überzeugende Lösungsvorschläge zur Entwicklungsgeschichte dieses Ritus, so z. B., daß es einstmals nur 1 Ps beim *Šurraya* („Invitatorium") gegeben hat (S. 81–82), und daß es sich dabei wahrscheinlich um Ps 25 gehandelt hat. Dabei fällt die Ähnlichkeit zwischen dem ostsyrischen Pönitentialritus und dem Invitatorium im armenischen Taufordo sowie dem Bußaufruf von Yovhannēs Mandakuni auf (s. dazu G. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale* [= *OCA* 217, Rom 1982], 371–373). Sehr schön gelungen ist ebenso die jeweilige Besprechung der Funktion eines bestimmten liturgischen Elements, bei der die große Vertrautheit des Autors mit dem ostsyrischen Material besticht.

Besonders wichtig für die Liturgiewissenschaft ist auch der Nachweis, daß nach einstigem (ost)syrischen Verständnis die Handauflegung (nicht exorzistischen, sondern) ausschließlich epikletischen Charakter hatte (S. 107). Auffällig ist zudem, daß bei der sicherlich vom Initiationsritus übernommenen *Signatio* (*rušma*) noch die ältesten Bezeichnungen für das Salböl (S. 112–113) bewahrt wurden: „Öl" (*meṣha*), „Öl der Salbung" (*meṣha da-meṣihuta*), „Öl des Horns der Taufe" usw. aber auch *rušma* selbst (s. dazu S. XXXIX *passim*), worauf der Vf. jedoch leider nicht weiter eingeht (s. dazu die Untersuchung über die griechische, syrische und armenische Terminologie in *Worship* 52, 1978, 26–29, 32, 34). Auf S. 115 fällt folgende nicht ganz zufriedenstellende Wiedergabe des Textes auf: „. . . il entonne l'*Afchine* suivant . . ." (Texthervorhebung von mir). Hier muß sich der aufmerksame Leser fragen, was wohl „*Afchine*" bedeuten könnte. Hier handelt es sich sehr wahrscheinlich um die *arabische* Transliteration von εὐχή, worauf J. Mateos bereits bei der Kritik im Zusammenhang von Isaacs Thesenverteidigung (1970) hingewiesen hatte, was jedoch dann von Isaac bei der vorliegenden Veröffentlichung nicht mitberücksichtigt und klargestellt wurde.

Das 3. Kap. (S. 119–181) ist den kanonischen Vorschriften und Rubriken gewidmet, das insbesondere beim Überblick über die Quellen eine Fundgrube für den interessierten Leser bietet und im Abschnitt, wann dieser Ritus vollzogen wurde, auf wichtige Einzelheiten verweist (S. 168–181).

Nicht ganz klar waren für mich hingegen die Aussagen über den Zeitpunkt, wann dieser *Ḥūssāyā* – Ritus einst stattgefunden habe: Nach dem ältesten Dokument ereignete sich die Rekonziliation unmittelbar vor der Kommunion (S. 170–172), in der ältesten handschriftlichen Überlieferung jedoch am Karsamstag nach der Waschung des Altars und vor der Initiation (S. 176–177).

Für die westliche Kirche ist die ostsyrische Praxis des ausschließlich innerhalb der Gemeinschaft vollzogenen Pönitentialritus (s. dazu S. 181) von Bedeutung, denn hier zeigt sich, daß die im Westen geforderte individuelle Beichtpraxis sich nicht in allen Kirchengemeinschaften entfaltet hat.

Das 4. Kap. befaßt sich mit dem geschichtlichen Überblick über die Praxis des *Ḥūssāyā* – Rituals (S. 183–207). In der Vergangenheit ist immer wieder behauptet worden, daß das Bußsakrament bei den Ostsyrern in Vergessenheit geraten sei. Richtig ist, daß es niemals eine individuelle Beichtpraxis gegeben hat, wohl jedoch den gemeinschaftlich vollzogenen Ritus der Buße, der vor der Kommunion stattfindet.

Aufgrund der Untersuchung der ältesten Quellen (S. 183–192) des handschriftlichen Befunds (S. 192–194) ist es dem Vf. gelungen, die Existenz des *Ḥūssāyā*-Ritus vom 5. Jh. bis in die Gegenwart nachzuweisen. Nur bei den Chaldäern, d. h. den mit dem Heiligen Stuhl unierten Syrern, ist der *Ḥūssāyā* mit der Zeit fallengelassen worden und durch lateinischen Einfluß mit dem westlichen Bußsakrament ersetzt worden. Außerdem zeigen einige Handschriften, daß auch die ostsyrischen („nestorianischen") Kirchengemeinschaften durch die Bußgebräuche der Jakobiten beeinflußt worden sind, und selbst lateinische Gebräuche aufgenommen wurden, wie vereinzelte Handschriften erkennen lassen. Diese Gebräuche der Jakobiten und der lateinischen Kirche haben sich jedoch bei den Ostsyrern nicht nachhaltig durchsetzen können, wie die überwiegende Mehrheit der Handschriften deutlich macht.

Das abschließende 5. Kap. geht dann noch auf die theologischen und spirituellen Komponenten ein und rundet diese interessante Untersuchung ab.

Ein Index der Bibelzitate (S. 227–229), ein Verzeichnis des syrischen Vokabulars (S. 231–239) und ein Personen- und Ortsregister werden geboten, leider jedoch kein Sachregister.

Insgesamt ist die vorliegende Monographie als ein wichtiger Beitrag für unsere Kenntnis der orientalischen Riten zu werten.

Tübingen Gabriele Winkler

Wietheger, Cäcilia: **Das Jeremias-Kloster zu Saqqara unter besonderer Berücksichtigung der Inschriften.** – Altenberge: Oros Verlag 1992. XVI, 532 S. (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 1), kart. DM 94,80

Urbaniak-Walczak, Katarzyna: **Die „conceptio per aurem".** Untersuchungen zum Marienbild in Ägypten unter besonderer Berücksichtigung der Malereien in El-Bagawat. – Altenberge: Oros Verlag 1992. XV, 263 S. (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 2), kart. DM 69,80

Diese beiden münsterischen phil. Diss.en sind die ersten Bände einer neu begründeten, von dem verdienstvollen Koptologen Martin Krause hg. Reihe, die auf dem Umschlag folgendermaßen charakterisiert wird: „In den ‚Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten' werden Texteditionen und Untersuchungen erscheinen, die allen Bereichen der Kultur Ägyptens (Sprache, Geschichte, Religion, Archäologie und Kunst) von der Spätantike an gewidmet sind. Unter ihnen befinden sich Arbeiten über Gnosis, Manichäismus, Mönchtum, Kirchengeschichte Ägyptens, Inschriften und Grabsteine, Themen aus dem Bereich der Archäologie und Ikonographie sowie zum Weiterleben Ägyptens in koptischer Zeit (survivals)."

Die Ruinen des Jeremias-Klosters südlich des Aufweges zur Unaspyramide in Saqqara beim antiken Memphis wurden Ende des 19. Jh.s entdeckt und erstmals in den Jahren 1906–1910 unter der Leitung des Ägyptologen J. E. Quibell archäologisch untersucht. In den Jahren 1970–1979 führte das Deutsche Archäologische Institut unter der Leitung von P. Grossmann Nachgrabungen durch, die Anlaß für neue Datierungen waren. Demnach entstand das Kloster im 6. Jh. aus der Ansiedlung von Mönchen in Grabbauten der Nekropole Saqqara Süd im Umkreis einer einfachen Kapelle. Eine erste Blütezeit läßt sich für das 7. Jh. ausmachen; etwa Mitte dieses Jh.s errichtete man nach Erweiterungen und Umbauten den Neubau der Hauptkirche des Klosters. Größere Neubauten dürften dann erst wieder nach der Mitte des 8. Jh.s entstanden sein. Spätestens Mitte des 10. Jh.s erlosch das Klosterleben.

Frau Wietheger, deren besondere Leistung die Bearbeitung der Inschriften von Saqqara ist, hat gut daran getan, dieses Kloster insgesamt in den Blick zu nehmen, weil so ja auch der Kontext deutlich wird, in dem die Inschriften stehen.

Im 1. Kap. faßt sie geschickt den aktuellen Forschungsstand zum archäologischen Befund zusammen. Der Reihe nach behandelt sie die Architektur der Hauptkirche, der Refektorien und anderer Bauten, Räume und Höfe, die Skulptur (meist in Zweitverwendung), die Wandmalereien und sonstige Funde. Das 2. Kap. informiert knapp über Manuskripte, Urkunden und Ostraka, die sicher aus Saqqara stammen oder mit guten Gründen diesem Kloster zugeordnet werden können. Auf S. 84 oben ist wohl zweimal der apokryphe Briefwechsel zwischen König Abgar von Edessa und Jesus gemeint (Aukaros, dann Abgar). Mit dem 3. Kap. (ab S. 89) beginnt sodann der den Inschriften gewidmete Hauptteil der Arbeit, die eigentliche Forschungsleistung der Autorin.

Basis der Auswertung ist der Katalog der publizierten und bisher nicht veröffentlichten Steininschriften, Dipinti und Graffiti im engeren Sinn auf den S. 303–474 mit 500 Nummern. In manchen Fällen konnte der Bezug zu Saqqara erschlossen werden auf Grund von Besonderheiten der Paläographie, feststehender Formulare und der bevorzugten Heiligen (der Klostergründer Jeremias sowie Enoch und Sibylla). Zu den bisher nicht veröffentlichten Inschriften (Koptisches Museum, Kairo, Ausgrabungen Grossmanns, Magazin in Saqqara) bringt die Autorin jeweils den Originaltext mit Übersetzung. Viele Verbesserungen der Lesung publizierter Inschriften konnten durch Autopsie erzielt werden. Bei der Auswertung des Befundes beginnt die Autorin mit der formalen Analyse (91–131), in der folgende Themen behandelt werden: Gattungen der Inschriften (gemeißelte Inschriften, Dipinti und Graffiti), Fundgeschichte und Verbleib, Stand der Forschung, Inschriftenträger, Technik, Paläographie, Dialekt und Schreibeigentümlichkeiten (meist: sahidisch). Den Abschluß dieses Teils bildet die Liste der griechischen Lehnwörter. In der inhaltlichen Analyse (131–210) behandelt die Autorin zunächst die festen Formulierungen (Formulare), mit denen die Inschriften meist gruppenübergreifend einsetzen: Anrufungen Gottes, der Trinität, von Heiligen. Sie gewinnt so auch wertvolle Gesichtspunkte für die Ergänzung beschädigter Texte. Im folgenden werden sodann die verschiedenen Inschriftengruppen einmal der gemeißelten Inschriften und getrennt davon der Dipinti und Graffiti in inhaltlicher Hinsicht besprochen und ausgewertet. Die größte Gruppe bilden die Grabinschriften der Grabsteine, die oft in Zweitverwendung im Kloster verbaut worden sind. Eigene Abschnitte sind den Fragen der Datierung und den Sigeln, Symbolen und Zeichen gewidmet.

Insgesamt ist der Ertrag der Arbeit sehr erfreulich, was gerade auch im 4. Kap. (210–290) und in den Schlußbemerkungen (291–300) deutlich wird. W. präsentiert eine Liste der in Saqqara genannten Heiligen mit wertvollen Informationen zur ägyptischen Frömmigkeitsgeschichte und bringt auch eine Prosopographie. Die weiblichen Personennamen erklären sich z. T. daher, daß es in räumlicher Nähe zum Männerkloster auch ein Frauenkloster mit einer Äbtissin gab, dessen genaue Lage noch nicht nachgewiesen ist. Die Liste der Titel und Ämter sowie der Berufe ist aufschlußreich sowohl für die Geschichte des Klosters wie auch für die Sozialgeschichte (die Wächter des Tores könnte man besser Pförtner nennen). Die graphische Auswertung auf Taf. IV zeigt, daß die Mortalität im April und Mai jeweils am höchsten war. Weitere Abbildungen, ein umfangreiches Literaturverzeichnis und nützliche Register vervollständigen die ertragreiche Arbeit.

Die als Bd 2 der genannten Reihe erschienene Studie von Urbaniak-Walczak kann hier nicht in gleicher Ausführlichkeit vorgestellt werden.

Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen ist die Beschreibung der Kuppelausmalung der sog. Friedenskapelle in der Nekropole El-Bagawat (4.–6. Jh.) in der Kharga Oase, ca. 200 km westlich des Niltals inmitten der Libyschen Wüste. Es empfiehlt sich, das aufklappbare farbige Titelbild (Pl. I) bei A. Fakhry, The Necropolis of El-Bagawat in Kharga Oasis, Cairo 1951, hinzuzuziehen, weil Abb. 1 (S. 231) doch zu klein ist. Die auch durch Text kenntlich gemachten Szenen zeigen: Maria in Orantenhaltung mit Taube (der Ausschnitt Abb. 2 ist gut erkennbar), die Arche Noachs, Jakob, Personifikationen des Gebets und der Gerechtigkeit, Daniel in der Löwengrube, Personifikation des Friedens, das Opfer Abrahams, Adam und Eva, Thekla und Paulus. Verf.in beachtet die Bezüge zur Exodus-Kapelle von El-Bagawat und zu sonstigen Parallelen und gelangt zum Urteil: „Sowohl aus ikonographischen wie aus stilistischen Gründen möchten wir daher die Kuppelmalereien (der Friedenskapelle) etwa um die Wende vom 4. zum 5. Jh. ansetzen" (53). Die folgenden Ausführungen zur Logoslehre, Pneumatologie, Inkarnation, Christologie in den frühen literarischen Zeugnissen führen sehr weit weg und sind nicht immer klar. Es geht der Autorin um das theologische Konzept der Empfängnis durch das gläubige Hören Marias auf das göttliche Wort des Engels, das sie zum ersten Mal bei Athanasius von Alexandrien und Ephrem dem Syrer findet. In weiten Teilen behandelt sie die Mariologie Ägyptens und auch der übrigen Kirche. Verf.in kehrt sodann zur ikonographischen Untersuchung zurück und verfolgt das Motiv der Taube auch im Vergleich mit der Verkündigungsszene in Santa Maria Maggiore in Rom. Vorsichtig macht sie sich die Hypothese der Rückwirkung der Darstellung der Taufe Jesu auf die Verkündigungsszene mit der Taube zu eigen. Die Darstellung der Verkündigung ohne Engel mit der Taube in El-Bagawat könnte gut die conceptio per aurem meinen. Im Gesamtprogramm der Friedenskapelle sei sie als Errettungstypus zu verstehen.

Weitere Ausführungen zum Marienbild in Ägypten, Bibliographie, Register (Bibelstellen, Namen und Sachen) und die Abbildungen bereichern das anregende Buch.

Mainz Theofried Baumeister

Adomnán's Life of Columba. Ed. and translated by Alan Orr Anderson and by Marjorie Ogilvie Anderson. Revised by Marjorie Ogilvie Anderson. – Oxford: Clarendon Press 1991. IXXXIV, 263 S., geb. 45,00

Die kurz vor 700 verfaßte Vita Columbae, des am 9. Juni 597 verstorbenen Gründers von Iona, „gehört in die älteste Gruppe irischer Hagiographie und gilt als ihr bestes Werk", wie W. Berschin urteilt; ihr Vf. Adomnan ist „der erste namhafte lateinische Schriftsteller jenseits der Grenzen des alten Imperium Romanum". Alan Orr Anderson und Marjorie Ogilvie Anderson haben 1961 eine Edition vorgelegt, die hier mit fast unverändertem Text (Seite V: „without substantial change") erneut vorgelegt wird.

Der Text ist der des sogenannten Manuskriptes A aus Schaffhausen, geschrieben nicht später als 713 in Iona. Eine in den 50er Jahren in Metz entdeckte Handschrift ist auch jetzt unberücksichtigt geblieben, weil sie zufolge L. Bieler nur eine Abschrift von A. darstelle.

Die historische Einführung zu Columbae, Iona und zum Vf. Adomnan sind gegenüber der früheren Ausgabe teils verkürzt, teils auf den derzeitigen Forschungsstand gebracht.

Dem Verlag wie der Hg.in ist zu danken, daß dieser wichtige Text wieder erhältlich ist.

Münster Arnold Angenendt

Großer Bildatlas der Kreuzzüge. Hg. v. Jonathan Riley-Smith, Übersetzung aus dem Englischen Michaela Diers. – Freiburg: Herder 1992. 200 S., geb. DM 78,00

Jonathan Riley-Smith, Prof. für Geschichte an der Univ. London und anerkannter Spezialist auf dem Gebiet der Kreuzzüge, erfüllt mit dem vorliegenden Atlas ein dringendes Desiderat, indem er den gegenwärtigen Stand der Kreuzzugsforschung auf didaktisch gelungene Weise um das entsprechende Bild- und Kartenmaterial ergänzt. Sein Werk illustriert anschaulich, welch große Entfernungen die Menschen ab dem Ende des 11. Jh.s überwanden, als sich die Mobilität des Hochmittelalters, das zeitgenössische Ritterideal sowie die christliche Sehnsucht nach den Heiligen Stätten miteinander verbanden und zur Kreuzzugsbewegung führten. Mehr als 120 Karten, die durch erläuternde Texte, Fotos (Abbildungen von hoch- und spätmittelalterlicher Kunst, Münzen und Sigeln), Tabellen sowie Rekonstruktionen (z. B. von untergegangenen Kreuzfahrerstädten) ergänzt werden, empfehlen den Atlas sowohl als Nachschlagewerk als auch für den Einsatz im schulischen und wissenschaftlichen Unterricht.

Münster Hubertus Lutterbach

Valerio, Adriana: **Domenica da Paradiso.** Profezia e politica in una mistica del Rinascimento. – Spoleto 1992. VII, 183 S. (Biblioteca del „Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia". Collana diretta da Claudio Leonardi ed Enrico Menestò 8) kart.

„. . . ich fiel in Ekstase und wurde und vor das Angesicht des Herrn gehoben, genau wie es mir zur Zeit Clemens VII. geschah. Es war damals Februar, und die Geißel kam über Rom im Mai des gleichen Jahres. Ich flehte den Herrn an, um Frieden für die Kirche, für Eure Heiligkeit, die Könige und Fürsten und für die Ganze Welt, daß er uns helfe und beistehe. Er war sehr beunruhigt und antwortete: ‚Meine Tochter, ich habe dir die Plage über Rom gezeigt und dir gesagt, daß ich diese Stadt mit Krankheit, Schwert und Hunger hart für ihre Sünden geißeln und schlagen will. Noch einmal sage ich dir: das Unheil ist nicht zuende, denn auch mit den Sünden ist es nicht vorbei. Die Hölle füllt sich, die Kirche schläft. Ich sagte zu Petrus, er solle meine Schafe weiden, alle meine Lämmer. So ermahnte ich nicht nur Petrus, sondern auch alle nach ihm, denn ich wußte ja, er werde nicht ewig leben. Du hast für meine Schafe geschrieben, und das ist gut. Sei getrost darin, mir eifrig als Braut zu folgen. Schreibe dem Papst noch einmal, und sage ihm, daß der Teufel ihm meine Schafe entreißt. Er soll sich vor Bannflüchen hüten. Statt meine Lämmer zu verfluchen, soll er sie segnen und füttern. Ich, dem die Hände und Füße und der ganze Leib durchbohrt wurden, bin ihre Speise. Wehe denen, die nicht auf meine Schafe achten und Schuld daran sind, daß sie verloren gehen.'"[1]

So wird Papst Paul III. im Dezember 1535 ermahnt, barmherziger gegenüber den Sympathisanten der Reformation zu sein, selbst umzukehren und Buße auszurufen – es sei denn, er wolle riskieren, daß die Geißel erneut über Italien komme: typische unverfrorene Sätze aus einem der zahlreichen Briefe der Florentinerin Domenica da Paradiso, mit denen sie als prophetische Warnerin, politische Ratgeberin und geistliche Begleiterin so manchem ihrer Zeitgenossen im Italien des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jh.s ins Gewissen redete. Unter diesen sind beispielsweise einige der Anhänger Savonarolas, Humanisten der Platonischen Akademie in Florenz, italienische Reformatoren und natürlich Kleriker aller Arten bis hin zu den Päpsten Clemens VII. und Paul III.

Die Rekonstruktion des historischen Umfelds Domenicas, vor allem ihrer Kontakte zu Personen des öffentlichen Lebens der italienischen Renaissance, steht im Mittelpunkt der vorliegenden Studie. So bietet diese eine Fundgrube an Mosaiksteinchen, die unser Bild jener Zeit vervollständigen; beispielsweise, wenn Domenicas spirituelle Verwandtschaft zu Savonarola dargestellt wird, mit dessen Ideen sie durch Aufenthalte in ihm nahestehenden Konventen in Berührung kam und der für sie in entsprechenden Visionen stets schlicht „il santo" heißt, und wenn es im folgenden um ihre Beziehungen zu den Dominikanern aus San Marco geht. Hier klären sich nicht nur die Grundlinien der Prophetie und Spiritualität Domenicas, die gar der Treue zu Savonarola verklagt und daraufhin für kurze Zeit exkommuniziert wurde; es fällt auch Licht zurück auf die savonarolatreuen Dominikaner, unter denen Domenica des öfteren Beichtväter hatte. Besonders hell wird dieses Licht, wenn sie gerade einmal mit Domenica streiten, beispielsweise über die apokalyptisch-prophetische Predigt. Diese ist Domenicas ureigenstes Metier. Sie verbietet sie jedoch denjenigen, die nicht sicher von Christus beauftragt seien, und nur sensationslüstern die Worte Savonarolas nachplapperten, wobei sie das Volk in Unruhe versetzten – sprich: den begeisterten Frateschen.

Mit Schilderungen solcher signifikanter Episoden und deren geschichtlicher Einbettung führt die Vf.in ihre Leser und Leserinnen durch die Geschichte, die Domenica schrieb:

Nach den Ausführungen zu „Domenica e Savonarola" und „Domenica e i Seguaci di Savonarola" steht die „Politica" im Blickfeld: Domenicas Stellung zur Zeit der Volksrepublik, insbesondere ihre vermittelnde Position während der Belagerung Florenz' von 1530. Anschließend erhalten wir Einblick in die Reformations-Bewegungen Italiens: Domenicas Stellung in der „crisi religiosa" ist nach zwei Seiten abgegrenzt, einerseits durch ihre Kritik an Klerus und Papsttum, die paradigmatisch für die religiösen Reformversuche und die apokalyptische Prophetie des beginnenden 16. Jh.s ist, andererseits durch ihre Auseinandersetzungen mit Luther, gegen den Domenica predigt, und insbesondere mit Bernardino Ochino, Bußprediger und Generalvikar des Kapuzinerordens, der zur Reformation überging und den sie brieflich zur Umkehr zu bewegen sucht, indem sie sich mit seiner Ansicht über die Willensfreiheit und die Eucharistie auseinandersetzt.

Immer wieder kommt bei diesen Schilderungen wie nebenbei Domenicas Selbstbewußtsein, ihr Bedürfnis nach Unabhängigkeit und ihre Selbstrechtfertigung in den Blick. Explizit wird das beispielsweise in ihrer Predigt über das Pauluswort „Mulieres in ecclesiis taceant", in der sie das Recht der Frauen zu predigen begründet, indem sie sich auf eine visionäre Erklärung Pauli beruft, oder wenn sie voller Sendungsbewußtsein schreibt, sie müsse ihre Freiheit bewahren und dürfe sich keiner Ordensregel unterwerfen – mit dem Argument, eigentlich sei sie dumm und führungsbedürftig, eine „vile e rozza contadinella", Christus befehle ihr jedoch, keinem Menschen sondern ihm allein zu gehorchen. Bezeichnend für diese Seite Domenicas ist ihr Auftreten gegenüber ihren „figli spirituali", insbesondere wenn es sich dabei um Humanisten handelt: einerseits messen diese den Erörterungen und Visionsberichten Domenicas große Bedeutung bei und sind ihre eifrigsten Anhänger, Biographen und Schreiber, andererseits laufen zwischen ihnen und der so eigenwilligen Frau hitzige Diskussionen ab, gerade wenn es um Askese oder den Gegensatz zwischen der Wissenschaft der Welt und der Weisheit Gottes geht. Ein Musterbeispiel dafür ist das Verhältnis Domenicas zu Domenico Benivieni, savonarolatreuer Dominikaner aus San Marco, Philosoph und Freund Ficinos und Picos.

Nicht allein die vielen Neuigkeiten über bekannte Figuren sind es, die dieses Buch wichtig machen, sondern vielmehr die Tatsache, daß wir hier ausführlich von einer Frau hören, die den Genannten in nichts nachsteht, sei es bezüglich ihrer Originalität und ihres Einflußbereiches, sei es in ihrem „Schaffensdrang" – so muß man ihre unermüdliche Korrespondenz und schriftstellerische Aktivität wohl nennen, von der über 130 Briefe, zwanzig Predigten, etwa 30 kleinere Traktate, Visionen und Offenbarungen sowie drei größere „mystische" Werke überliefert sind. Diese liegen gutbehütet von einigen älteren Schwestern und bisher völlig unbeachtet, wenn man einmal von einer allerdings wenig vertrauenswürdigen und unvollständi-

[1] Übersetzung K. B.; Original S. 159f.

gen zweibändigen „Werkausgabe" absieht,[2] in dem auf Domenica zurückgehenden Kloster.

Die Vf.in plant momentan eine Publikation von Predigten Domenicas. In der vorliegenden Arbeit macht sie eine Auswahl von 15 Briefen der Öffentlichkeit zugänglich, allerdings nicht in Form einer kritischen Ausgabe, sondern mit einigen konsequent durchgeführten Angleichungen an das moderne Italienisch. Obwohl die Originale größtenteils noch vorhanden sind, diente ihr dabei der jüngere Kodex H als Textgrundlage. Leider gibt die Vf.in keine Übersicht zum Handschriftenmaterial. So muß man sich die Information über das, was die Überlieferung neben den hier vorwiegend rezipierten Briefen und Predigten sonst noch birgt, aus dem fortlaufenden Text und den Fußnoten zusammensuchen.

Nichtsdestotrotz: ein gutes Buch – kein schweres. Kein Rundumschlag zu Leben, Werk und Zeit, sondern große Linien. Und dabei so eingänglich geschrieben, wie selten eine wissenschaftliche Untersuchung.

Sicher, der Preis dafür war, daß viele der angedeuteten Fragen nicht weiter verfolgt werden konnten. Oftmals bleibt die Darstellung bei Anspielungen, allerdings bei sehr eindrücklichen und suggestiven. So wie sie beginnt, nämlich mit einer kurzen Beschreibung der Bibliothek, die der Analphabetin Domenica von Francesco Onesti da Castiglione testamentarisch hinterlassen wurde (Werke von Euklid, Hippokrates, Aristoteles und Cicero über Augustinus, Bonaventura, Albertus Magnus und Thomas von Aquin bis hin zu Schriften des Zeitgenossen Cajetan de Vio) und einem Hinweis auf Domenicas „cultura non commune" – ohne daß näher darauf eingegangen würde, ob sich die Kenntnis obiger Werke in ihren Schriften niederschlägt –, mit ähnlich sparsamen Pinselstrichen endet die Studie: wer unter Überschriften wie „La coscienza femminile" und „Mistico itinerario femminile" am Schluß des Buches etwas zum Frauenbild oder zu Grundlinien der Mystischen Theologie[3] Domenicas erwartet, wird enttäuscht. Er oder sie sollte es aber nicht zu sehr sein, denn der Titel des Buches ist nicht etwa „Mistica in una Profetessa", sondern „Profezia e Politica in una Mistica" – und was dieser Titel verspricht, hält das Buch voll und ganz.

Außerdem behält sich die Vf.in im Vorwort vor, ihre Untersuchungen noch weiter auszubauen. Man darf gespannt sein.

Münster Katrin Bederna

Biegger, Katharina: **„De Invocatione beatae Mariae virginis."** Paracelsus und die Marienverehrung. – Stuttgart: Steiner 1990. 308 S. (Kosmosophie, Bd 6) kart. DM 78,00

Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart. Hg. von Joachim Telle. – Stuttgart: Steiner 1992. XIII, 426 S. (Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit 3) geb. DM 168,00

Das in Paracelsus-Studien und -Vorträgen früherer Jahrzehnte obligate, aber auch heute noch zuweilen geäußerte Bedauern über die mangelhafte Beachtung, die dem umfangreichen religiösen und sozialethischen Schrifttum des Arztes und Naturphilosophen von seiten der Kirchengeschichtsschreibung zuteil werde, verliert zunehmend seine Berechtigung. Der Laientheologe Paracelsus ist längst, genau genommen schon seit Kurt Goldammers bahnbrechenden Untersuchungen und Teileditionen in den 1950er und 60er Jahren, nicht mehr so unbekannt. Wesentliche Gesichtspunkte, etwa zur Soteriologie, Eschatologie, zur Gesellschaftskritik und Sozialethik, zu den Schöpfungsvorstellungen (Kosmologie), zur Anthropologie sowie zur christlichen Magie, wurden, zumeist dem zeitüblichen methodischen Niveau entsprechend, monographisch oder in Aufsätzen abgehandelt. Zu den ärgsten Stiefkindern der Historiographie gehört der zu Lebzeiten als „Gestalt" der Kirchengeschichte noch kaum erkennbare Kirchenkritiker und „radikale Reformator" also gewiß nicht. So behauptet, wie die anläßlich des 500. Geburtstages allenthalben veranstalteten Tagungen (Stuttgart, Salzburg, Glasgow, St. Louis, Basel z. B.) zeigen, der „Theologe" inzwischen seinen Platz neben dem Arzt, Naturphilosophen, Alchemiker etc. Paracelsus. Katharina Bieggers Edition der Schrift „De invocatione . . .", umrahmt von umfangreichen Darstellungen bzw. Studien zur Theologie Hohenheims, zur eineinhalbtausendjährigen Entwicklung der Marianik, belegt dies ebenso wie der von Telle hg. Sammelband „Parerga Paracelsica", in dem mit kaum noch auffälliger Selbstverständlichkeit mehrere Aufsätze zur Laientheologie Hohenheims dargeboten werden und die Vf. anderen Fachrichtungen zuzuordnender Arbeiten häufig zu erkennen geben, daß sie um jene untrennbar mit Person und Wirken Hohenheims verbundene Seite wissen.

1) Mit der Mariologie greift die Zürcher germanistische Diss. von Katharina Biegger ein Thema auf, bei welchem Charakter und Eigenart der paracelsischen Theologie besonders sichtbar werden und das bisher noch keine monographische Darstellung erfahren hat. Nach 14jähriger Pause ist damit zugleich wieder ein Bd in der von Kurt Goldammer hg. Reihe erschienen, die – so der Untertitel – der Erforschung der „Geschichte des Weltbildes, der Naturphilosophie, der Mystik und des Spiritualismus vom Spätmittelalter bis zur Romantik" gewidmet, bislang aber auf die engere Thematik um Paracelsus und Paracelsismus beschränkt geblieben ist.

In den beiden ersten Teilen, die einmal Fragen zum Laientheologen allgemein gelten, zum anderen einen tour d'horizon zur Mariologie und Marianik von den Anfängen bis zur Reformationszeit darstellen, beschränkt Vf.in sich notgedrungen größerenteils auf das Referat der von ihr mit ungeheurem Fleiß ausgewerteten Literatur. Dabei wäre zuweilen vielleicht eine stärkere fachliche Gewichtung und damit Beschränkung des Dargebotenen von Vorteil gewesen.

So bleibt die Darstellung in diesen Teilen nicht frei von Problematischem oder Widersprüchlichem; etwa, wenn Vf.in von der gesicherten Kenntnis von Schaffensperioden oder Zeiten theologischer Abstinenz ausgeht (33–36), es bislang allenfalls um (aus der Vorbereitung der Edition der religiösen Schriften erwachsene) Hypothesen geht – Vf.in ist sich selbst dessen bewußt, wie sich später, im Abschnitt „Chronologie der [Marien-]Schriften", 228ff, zeigt –, oder wenn Vf.in behauptet, die Motivation Hohenheims, sich intensiv mit religiösen Fragen auseinanderzusetzen, entziehe sich „im einzelnen unserer Kenntnis", er selbst habe „sich dazu nicht geäußert", wenige Abschnitte danach jedoch sagt, für Paracelsus führe „der Zugang zur religiösen Thematik zunächst von der Heilkunde und der Naturbeobachtung aus" (31; vgl. schon 28), was sich m. E. aus einigen im Frühwerk[1] enthaltenen Zeugnissen oder auch aus Hohenheims Hauptwerk, der ‚Astronomia magna', vor allem aus dem noch nicht edierten ‚Prologus . . . voluminis limbi aeterni'[2] bestens belegen ließe. Manches, was Vf.in an eigenen Beobachtungen zur Laientheologie beisteuert, ist sehr wertvoll, so etwa der Hinweis auf Gottfried Arnolds Beobachtung, es seien gerade Protestanten gewesen, die den Paracelsismus angefeindet haben (14), die schöne Ausführung zur Frage der Adressaten („Zuhörer und Leser: Bauer oder Papst?"; 38–41), vor allem ihre Hinweise zur Bedeutung der zeitgenössischen Flugschriftenliteratur für das Verständnis der paracelsischen Theologica (z. B. 39, 87ff, 100, 194).

Einen Abschnitt widmet sie der Legitimation des Laientheologen (hier im wesentlichen auf Goldammers Arbeiten zurückgreifend) und betont die für das theol. Selbstverständnis Hohenheims herausragende Bedeutung eines gegen die Schultheologie gerichteten „Biblizismus" (47f). Problematisch wird jedoch an späterer Stelle dessen Gleichsetzung mit dem reformatorischen Prinzip sola scriptura (194), dessen Anwendung (nicht nur) auf die Marien- u. Heiligenverehrung ja nicht grundlos vielfach zu anderen theol. Ergebnissen geführt hat. Die Aussagen über Hohenheims Stellung zur Theologie der Reformatoren bleiben widersprüchlich; daß sich die ersten theologischen Traktate „um Streitfragen der Zeit" gedreht haben und „die Vertrautheit des Autors mit den reformatorischen Lehren" belegen (33), erscheint mir im Blick auf die darin neben der dem spiritualen und erasmianischen Erbe verpflichteten Kirchenkritik ja auch der Trinität und Mariologie geltende Thematik nur teilweise richtig, die „Vertrautheit" erst recht nicht erwiesen; jedenfalls hätte sie Paracelsus nicht gehindert, wesentliche Teile seiner Theologie völlig anders zu akzentuieren.

In ihrer Skizzierung der „Grundzüge von Hohenheims Theologie" (49ff) gelingt es Vf.in, bestimmende Züge seiner Anschauungen treffend zu charakterisieren; Anthropologie, Christologie, Sakramentslehre sind in einem doppelten Sinn auf das „Leben" ausgerichtet: Die Mitteilung des himmlischen Fleisches durch die „neue Geburt" (Vf.in spricht von einem „fast magischen Akt der Neuschöpfung", 53) und die Konsequenz dieser neuen Kreatur im Lebensvollzug, in dem „Leben auf Erden, Arbeit und Nächstenliebe" (54), als dessen herausragendes Kennzeichen – auch hier beerbt Paracelsus radikales franziskanisches Denken – die Armut zu nennen wäre.

Umfangreich geriet Vf.in, gestützt (abgesehen von dem als Druckvorlage dienenden Leidener Codex) auf die Autopsie, eine Beschreibung der Textzeugen, die eine Reihe guter, über das Thema hinausreichender Informationen bietet. Hierbei gelang ihr die wahrlich sensationelle Entdeckung eines Großteils der Marienschrift sowie weiterer Fragmente paracelsischer

[2] Gerardo Antigniani, Scritti spirituali della Ven. Suor Domenica dal Paradiso, 2 Bde., Siena 1984/1985. Antigniani modernisiert die Texte nach häufig wechselnden Kriterien und faßt stellenweise ganze Passagen zusammen, wobei die Sprache Domenicas nachgeahmt wird – meist ohne darauf zu verweisen, daß es sich hier nicht um den Originaltext handelt.

[3] Voraussichtlich wird im Herbst diesen Jahres in der von der Vf.in hg.en Reihe „La Dracma" (D'Auria Editore, Napoli) eine Arbeit zur Theologie Domenicas erscheinen.

[1] Bd I der von Karl Sudhoff hg. 1. Abt. der Sämtlichen Werke, München/Berlin 1929.

[2] K. Sudhoff, Versuch einer Kritik . . . II. Berlin 1899, Nr. 88, Bl. 3a.

Theologica in einem der bedeutendsten altgläubigen (katholischen) Gesangbücher des 16. Jh., das der zum Reformkatholizismus zählende Bautzener Dekan und bischöfliche Administrator der Ober- und Niederlausitz Johann Leisentrit 1567 herausgegeben hat, – ein ganz wesentlicher Beitrag zur Erforschung des Paracelsismus, besonders der Tradition der theologischen Schriften Hohenheims in der Lausitz als einem Gebiet, das für die Überlieferung der Paracelsica von herausragender Bedeutung ist, auch ein Beitrag zur schwierigen Einordnung der Schriften Hohenheims in das konfessionelle Geflecht des Jh. der Reformation und kirchlichen Reform.

Eine im engeren Sinne theologie- und kirchengeschichtliche Analyse steht sicherlich trotz vieler guter Hinweise noch aus. Schon in der Einleitung spricht Vf.in von Hohenheims „Religiosität zwischen den Konfessionen". Er habe sich einerseits schon früh an „der reformatorische[n] Kritik am Kult der Heiligen" beteiligt, andererseits „verehrte er unbeirrt bis an sein Lebensende Maria als himmlische Gestalt" und war „von der Existenz heiliger Menschen, die sich durch Wunder zu erkennen gaben, tief überzeugt". Weitere Analysen würden wahrscheinlich zum Ergebnis führen, daß die Aufnahme von paracelsischen Theologica in jenes Gesangbuch ihre gute inhaltliche Berechtigung hat; scheinen diese doch (zumindest hinsichtlich der Mariologie und der Frage der Heiligenverehrung und -anrufung; vgl. etwa den Beleg für den intercessio-Aspekt S. 205) trotz vielfältiger Polemik der altgläubig-römischen Tradition näher zu sein als der reformatorischen Kritik ebendaran.

Den Marientext selbst gibt Vf.in, von leichten Anpassungen abgesehen, diplomatisch wieder. Die genaue Kollationierung der Textzeugen dürfte von einer später erfolgenden Edition in der 2. Abteilung der Gesamtausgabe im großen und ganzen übernommen werden können.

Anders sieht es mit dem historischen oder Sachapparat aus.

Hier besonders tritt ein mehrere Abschnitte des Buches überhaupt kennzeichnendes Merkmal hervor, des Guten werde zu viel getan; die Diss. hätte sich für die Drucklegung, vor allem in den großen darstellenden Abschnitten, eine Straffung, den Verzicht auf allzu viel bloß Referierendes gefallen lassen sollen, wie andererseits Vf.in sich zuweilen in der Formulierung eines klaren Urteils unnötig stark zurückhält. Vielleicht aber rechtfertigen es die in zahlreichen Paracelsusbüchern anzutreffende den Blick auf den „historischen" Paracelsus trübende „Sicherheit" und Vollmundigkeit, mit fertigen Thesen behutsam umzugehen; und Behutsamkeit zählt sicherlich zu den großen Tugenden der Vf.in.

Andererseits fehlen im Sachapparat zuweilen notwendige Verständnishilfen; z. B. bei Sinndifferenzen zum heutigen Deutsch: „das muß ... gelediget (erledigt) werden" (151) „zeiten, in den ich jetzt etwas (alicubi oder: ansehnlich?) gelebt hab" (151); noch (dennoch). Zu ergänzen sind weitere Bibelbelege; z. B. 7 mal 70 mahl (Mt 18,22); mundt Gottes (Mt 4,4); kind deß teuffels (1 Jo 3,10). Manchmal Überflüssiges bzw. Ungesichertes: 150[d] 168[d] u. 169[c] (lectio difficilior gegen Hb3!), 169[a], 169[d], 170[i], 172[d].

Ein letzter umfangreicher Abschnitt gilt der Darstellung und Analyse der Paracelsischen Mariologie unter Einschluß aller Marienschriften Hohenheims.

Die Darlegung des Inhalts der Marienschriften (201–226) deutet auf eine konstante Zuordnung Marias als „Königin" oder gar „Göttin" zur göttlichen Trinität in den vermutlich frühen Schriften. Doch auch den zumindest in der Begrifflichkeit gemäßigteren Marienschriften liegt die Unterscheidung von sterblicher und unsterblicher Leiblichkeit zugrunde, wie sie bereits die Argumentation in der extremen Frühschrift ‚De virgine sancta theotoca' (1524) prägt. Eine gute Vergleichsmöglichkeit mit der reformatorischen Theologie bieten Hohenheims Auslegungen des Magnifikat. Sie deuten in ihrem spekulativ-ontologisch ausgerichteten Interesse doch stärker, als von Vf.in zugestanden, auf eine Distanz zu der mehr an der Exegese der Worte denn der Gestalt Marias als solcher ausgerichteten und auf das Personal-Relationale in der Gottesbeziehung zielenden Auslegung Luthers.

Vf.in legt eine Fülle von wichtigen Beobachtungen zur Traditionsgeschichte, im zeitgenössischen Vergleich und unter biographischen Gesichtspunkten vor und bündelt diese zu einer kritischen Auswertung, in der sie vieles einlöst, was in den ersten Abschnitten noch hypothetisch oder referierend angefragt wurde. Angesichts dessen und der im Buche reichhaltig dargebotenen bibliographischen Angaben (darunter die Liste sämtlicher paracelsischer Theologica und eine Auswahlbibliographie zur Heiligen- und Marienverehrung in Druckschriften der 1. Hälfte des 16. Jh.s!) wird, nebenbei bemerkt, ein Index (zumindest der Personen) besonders schmerzlich vermißt.

Die Analyse der Marienschriften führt Vf.in zu einer Entwicklungslinie im mariologischen Denken, wie sie sich auch in anderen Bereichen der paracelsischen Theologie abzeichnen könnte: Auf eine anfangs ungemein intensive [man mag ergänzen: exzentrische] Marienverehrung folge eine Phase möglicher Annäherung an reformatorische Vorstellungen und sodann eine stärkere Hinwendung zu den Ausgangspositionen (vgl. 229). Anders ausgedrückt: Es entsteht das Bild einer gewissen Kontinuität in der Grundposition bei vorübergehender Annäherung an reformatorisches Gedankengut. Das würde der Beobachtung einer terminologischen und sachlichen Parallelität von theologischen Äußerungen in Hohenheims Frühschriften (1. Abt., Bd I) zu betreffenden Teilen seines Hauptwerkes, der ‚Astronomia magna' (1537/38; vgl. hierzu auch 252), entsprechen. In ihrer Analyse arbeitet Vf.in die aus den Marienschriften zu erkennenden Elemente der weltanschaulichen und theologischen Grundlagen dieser Kontinuität eindrucksvoll heraus. Als deren wesentliches Motiv erscheint die Verwandlung des irdischen Körpers in eine himmlisch-unvergängliche Leiblichkeit. Sicherlich wäre es ein Gewinn gewesen, wenn Vf.in ihrer Arbeit an dieser Stelle mehr als nur andeutungsweise[3] die Untersuchungen Walter Pagels berücksichtigt hätte, dessen für die Paracelsusforschung grundlegendes Werk, Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance (2., revidierte Aufl., Basel u. ö. 1982), für die Diskussion des weltanschaulichen Hintergrundes für Hohenheims Interesse an solcherart Theologie und vor allem Soteriologie unerläßlich ist. Vf.in entging (bei der Fülle der von ihr verwerteten Literatur sicherlich ein läßliches Versehen) auch Arlene Miller Guinsburgs Arbeit (Von Paracelsus zu Böhme: Auf dem Wege zu neuen Bestandsaufnahmen in der Beeinflussung Böhmes durch Paracelsus, in: Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung 21. Wien 1980, 96–118), in der genau in dieser Richtung, nämlich vor dem Hintergrund eines, bereits von Ehregott Daniel Colberg 1690 so benannten, „platonisch-hermetischen Christentums", trinitätstheologische und mariologische Vorstellungen Hohenheims analysiert werden.

Trotz solcher kritischen Bemerkungen sei festgestellt, daß Katharina Biegger einen ganz wesentlichen und für die Erforschung der paracelsischen Theologica und deren kirchengeschichtliche Einordnung deshalb in jedem Fall zu berücksichtigenden Beitrag vorgelegt hat. Es bleibt nur zu hoffen, daß sie die so bewiesenen eindrucksvollen Fähigkeiten an weiteren Themen der Paracelsusforschung erproben wird.

2) Einen weiteren Beleg für die eingangs behauptete Etabliertheit Hohenheims in den verschiedenen Forschungsdisziplinen und die inzwischen erreichte Solidität sowie für den hohen kirchengeschichtlichen Nutzen, den die Paracelsusforschung zu erbringen vermag, bietet die von Joachim Telle hg. Sammlung von Studien zu Paracelsus und Paracelsismus.

In einem Grundsatzartikel sieht der Nestor der Paracelsusforschung, Kurt Goldammer, Hohenheims Bedeutung eher in dem umfangreichen Schriftwerk, einem „der größten der frühneuhochdeutschen Literatur" als in dessen praktischer „legendenträchtiger" Betätigung begründet. Angesichts einer nicht enden wollenden Reihe immer „neuer", in Wirklichkeit frühere Behauptungen, gesicherte wie ungesicherte Erkenntnisse undifferenziert wiederholender Gesamtdarstellungen wohltuend nüchtern führt Goldammer Leistungen und Desiderate der Paracelsusforschung auf. Skeptisch beurteilt er die Versuche epochaler Einordnung des ärztlichen Neuerers, Magiers und Theologen.

Paracelsus sei „kein mittelalterlicher Mensch", trage „aber Züge des Mittelalters"; er sei „kein neuzeitlicher Mensch, ... aber mit Zügen der Neuzeit ausgestattet" (4). Es finde sich bei ihm eine „visionäre Umgestaltung ... von traditionellen Vorstellungen und Ideen, von der freilich keine Linie mehr in eine Zukunft gegenständlicher Wissenschaft von Dingen und Vorgängen der Umwelt führte". So nehme er „eine absolute Sonderstellung in der Geschichte der neueren Medizin und der mit ihr zusammenhängenden Naturkunde ein" (8). An den Bemerkungen zum Theologen fällt die vor allem gegen Walter Pagels Forschungen gerichtete Mahnung auf, Paracelsus zu sehr aus der Tradition von Gnosis, Neuplatonismus, Hermetismus heraus zu deuten. In den „großen theologischen Schriften" gebe es „kaum eine Spur von spezifisch Neuplatonischem oder Gnosis außer einigen philosophischen Allgemeinplätzen" (11), eine insoweit problematische Bemerkung, als damit der Zugang zu Antworten auf die von Goldammer selbst gestellte Frage nach dem Anlaß des laientheologischen Schaffens blockiert werden könnte. Überzeugend wendet sich der Marburger Religionswissenschaftler dagegen, Paracelsus der Mystik oder auch nur „Naturmystik" zuzuordnen; das seien „eher Rückblenden aus späterer Theosophie und aus der Aufklärung" (13).

Ingo Schützes Beitrag „Zur Ficino-Rezeption bei Paracelsus" berührt ein Kernproblem der Paracelsusdeutung, gerade auch deshalb, weil der „Priester-Arzt" Ficino einer der großen Repräsentanten einer medizinischen Theologie in der Renaissance ist, wie sie eben – mit welchen Unterschieden zu Ficinos Anschauungen auch immer ausgestattet – für Hohenheims Schriften und Leben ebenfalls charakteristisch ist.

Gewiß sollten die aufschlußreichen Detailbeobachtungen in der Diskussion berücksichtigt werden; für die allgemeinen Schlußfolgerungen, wie sie Schütze formuliert, greifen sie jedoch zu kurz. Walter Pagels Argumentation ist weitaus differenzierter, als Schützes Bemerkungen es unterstellen. Nötig zur Klärung der Frage nach der Bedeutung Ficinos für Paracelsus sind eingehende Vergleiche des kosmologischen, anthropologischen und eben (im Zu-

[3] Gelegentlich wird auf Pagels Monographie über das medizinische Weltbild des Paracelsus, Wiesbaden 1962, zurückgegriffen.

sammenhang der Magie-Vorstellung) „soteriologischen" Konzeptes beider. Gerade in jüngerer Zeit ist hierzu weiteres Ficino-Material vorgelegt worden.[4]

Ute Gause stellt in ihrer Analyse „Zum Frauenbild im Frühwerk des Paracelsus", gestützt auf medizinisch-naturphilosophische wie auf theologische Schriften der frühen Schaffensperiode, Elemente heraus, die im Gegensatz zur traditionellen Geringerschätzung und Unterordnung der Frau unter den Mann, eine Art von Gleichberechtigung beider implizieren.

Eine gewisse Schwäche tritt dabei in dem medizinisch-naturphilosophischen Abschnitt (48ff) insoweit zutage, als die Interpretation der von Paracelsus verwendeten Begrifflichkeit zu wenig dem weltanschaulich-philosophischen Zusammenhang gerecht wird;[5] zumindest erscheint eine Definition wie diese anfechtbar: „‚Same' – damit meint Paracelsus ganz allgemein die Fortpflanzungsfähigkeit von Mann und Frau" (48). Wichtig ist der Hinweis, daß Paracelsus in seiner frühen Matthäus-Auslegung (1525) im Gegensatz zu späteren Schriften die NT-Übersetzung und Annotationes des Erasmus verwendet habe (52).

Auch Stefan Rheins Studie über „Melanchthon und Paracelsus" zählt zu den im engeren Sinne kirchengeschichtlich aufschlußreichen Beiträgen.

Die in jüngerer Zeit in der Forschung geäußerte Vermutung, Paracelsus habe sich 1525 tatsächlich an die Wittenberger Säulen (Bugenhagen, Luther, Melanchthon) gewandt und ihnen seine Auslegung der ersten 5 Kap. des Matth.-Ev. zukommen lassen – Sudhoff hielt den betreffenden Brief noch für untergeschoben –, wird durch weitere Detailbeobachtungen (vgl. 63f) gestärkt. Dafür, daß der praeceptor Germaniae seine Polemik Contra empiricos medicos besonders gegen den „Lutherus medicorum" gerichtet habe, wie dies Lynn Thorndike vermutete, sieht Rhein keinen Anhaltspunkt, ja ob Paracelsus in Wittenberg überhaupt bekannt war, hält er angesichts „einer ernüchternd kargen Faktenlage" (65) für bislang ebenso unbewiesen, wie ihm die These suspekt erscheint, es habe im Verlauf des 16. Jh. so etwas wie eine Affinität zwischen der Wittenberger Theologie und dem Paracelsismus gegeben. Rhein bietet dann jedoch durch den Hinweis auf eine bislang unbeachtete Paracelsus apostrophierende Passage in einem Melanchthonbrief von 1537 (CR 3,453) zu eben jenen Fragen wirklich Gesichertes (68ff). Danach hatte man in Wittenberg (zumindest) den Mantiker Paracelsus, den Autor von Prognostikationsschriften, zur Kenntnis genommen.

Maike Rotzoll stellt ein Inventarverzeichnis des Leipziger Wundarztes Wolf Koel von 1563 vor, worin auch medizinische Paracelsica erscheinen. Was dieser an religiöser Literatur besaß, weist ihn als ungefährdeten braven Lutheraner aus.

Katharina Biegger bietet in ihrem Beitrag „Paracelsische Theologica im Gesangbuch Johann Leisentrits von 1567" weitere Informationen zu ihrer wertvollen Entdeckung dreier theologischer Traktate, bei der es sich „ja möglicherweise [um] die früheste überhaupt noch bezeugte Version" handele, da die handschriftlichen Textzeugen mit Ausnahme der grundlegend wichtigen Leidener Codices wohl sämtlich später entstanden seien (116).

Aus dem Vergleich der beiden Gesangbuch-Ausgaben von 1567 wie der weiteren Auflagen geht hervor, daß Leisentrit sehr bald veranlaßt wurde, den Anteil der Paracelsustexte zu reduzieren, und in der 2. Aufl. von 1573 eine Retractatio zu veröffentlichen, in der er sich von Hohenheims Trinitätsanschauung distanziert (109ff). Um so erstaunlicher mutet es an, daß die Feststellung der Heterodoxie dieser Anschauung nicht zur völligen Eliminierung der Paracelsica aus den späteren Aufl. des Gesangbuchs führte. Die zusätzlich zur oben genannten Monographie in diesem Aufsatz enthaltenen Informationen betreffen v. a. Person und Bekanntenkreis Leisentrits. Bei den Hinweisen zur Paracelsustradition jener Jahre in Görlitz – dort entstanden 1564–67 zwei bedeutende theologische Paracelsus-Handschriften –, hätte ebenfalls die o. g. Arbeit von Arlene Miller Guinsburg (1980) herangezogen werden können, in der diese einen Teil des Ertrages ihrer umfangreichen (allerdings noch nicht veröffentlichten) Studien zum Paracelsismus in der Oberlausitz vorgelegt hat.

Ralf Georg Bogner untersucht „Das ‚Judicium' des Elias Schade (1589)", Vaters des berühmteren Oseas Schad(aeus).

Die Wiederauffindung dieser (von Peuckert nur am Rande erwähnten) Schmähschrift durch Joachim Telle (vgl. 121), die 1616 in Straßburg und 1715 in Leipzig gedruckt wurde, ist schon deshalb von Bedeutung, weil damit ein „weitaus älteres Zeugnis der ‚Verketzerung' Hohenheims" vorliegt, als von der Forschung bisher angenommen, die vom Erscheinen der ersten Gesamtausgabe (besorgt durch Johann Huser) als Voraussetzung hierfür ausgegangen war (138). Bogners Artikel ist eine Vorarbeit zu einer beabsichtigten Studie über Paracelsus als „Ketzer" im 16.–18. Jh. Es wäre dafür zu wünschen, daß Bogner stärker, als in diesem Aufsatz geschehen, die bibliographisch doch bestens erfaßte Literatur zu Rate zieht. So gewähren verschiedene Arbeiten von Kurt Goldammer, vor allem aber die theologische Dissertation von Michael Brunners (Die Abendmahlsschriften und das medizinisch-naturphilosophische Werk des Paracelsus. Theol. Diss., Berlin/DDR 1961) eher einen Einblick in Hohenheims Abendmahlslehre denn ein von Bogner als Referenz benannter Aufsatz Heinrich Bornkamms über den äußeren und inneren Menschen bei Luther und den Spiritualisten aus dem Jahre 1932 (126f, Anm. 34; auch die dortige Diskussion über das „Mahl des Herrn" hätte bei genauerem Hinsehen vermieden werden können, handelt es sich doch dabei um den Titel einer unkritischen und kürzlich erneut erschienenen Ausgabe von Gerhard Deggeller). Auch die Polemik gegen die Namensform ‚Schad' (122, Anm. 3) kann nicht überzeugen.[6] Die Einsetzungsworte stehen nicht in „1 Kor 10,16" (128, wiewohl diese Stelle im innerreformatorischen Sakramentsstreit von Bedeutung war), sondern 1 Kor 11,23–25. Beim „differenzierten Abwägen einzelner Teilaspekte" (132) hatte offensichtlich nicht nur Schad seine Schwierigkeiten. Gleichwohl ist Bogners Aufsatz sehr wichtig und lädt zu weiteren Recherchen ein, etwa wenn Schad 1589 mitteilt, vor 26 Jahren, also ca. 1563/64, Paracelsica abgeschrieben zu haben (126), wenn er Abendmahlsschriften Hohenheims benennt oder bestimmte Angaben dazu macht (127ff; dort trägt Bogner bereits einige interessante Beobachtungen vor); die Vorwürfe der Zauberei und des Teufelsbundes (135) könnten auf einen Zusammenhang mit den Intentionen des zwei Jahre zuvor erschienenen Faustbuches weisen. Wertvoll sind Bogners Hinweise zur Textgeschichte, besonders zu möglichen Anlässen des Druckes von 1616 in Straßburg (wo im selben Jahr eine Paracelsus-Gesamtausgabe erschien; 125), bei denen, wie das Titelblatt angibt, die Polemik gegen die Rosenkreuzer an vorderster Stelle zu stehen scheint (124f).

Auch der Kirchengeschichte zunächst fernerliegende Arbeiten bleiben für diese nicht irrelevant:

Julian Paulus berichtet über eine Hamburger um 1570/80 entstandene Paracelsus-Handschrift aus Franken, die auch den theologischen Traktat ‚De sursum corda' enthält, Jürgen Stenzel/Joachim Telle über „Vom Wunderwerk", einen bislang unbeachteten alchemoparacelsistischen „Text/Bild-Traktat" aus den 1580er Jahren, Robert Seidel über „Caspar Dornau und der Paracelsismus in Basel" (Dornau war Schüler Jacob Zwingers, des Sohnes von Theodor), wobei aufschlußreiche Hinweise auf den Wandel in der Beurteilung Hohenheims durch Paracelsisten und im protestantischen Schulhumanismus gegeben werden, Wilhelm Kühlmann wertet das „Stammbuch" des böhmischen Paracelsisten Daniel Stoltzius von Stoltzenberg aus, in dem zahlreiche Kontakte mit namhaften Persönlichkeiten in Europa bezeugt werden, darunter Johannes Hartmann, Robert Fludd, Matthäus Merian d. Ä., Jan Amos Comenius. Stoltzius schloß sich in Danzig der radikalen Gruppe um Paul Felgenhauer an.

Udo Benzenhöfers/Michaela Triebs Arbeit, „Zu Theophrast von Hohenheims Auslegungen der ‚Aphorismen' des Hippokrates" gilt der Medizingeschichte. In einer weiteren Untersuchung, „Zum Paracelsus-Film von Georg W. Pabst (1943)" liefert Benzenhöfer mit einer Reihe von Informationen und Argumenten einen differenzierenden Beitrag zu der Frage, wie der – von allen Paracelsusfilmen mit Abstand bekannteste – Film zwischen den Polen eines rein nazistischen Machwerks eines zum Nazi-Kollaborateur mutierten ehemals großen Regisseurs oder eines von Nazi-Ideologie freien historischen Filmkunstwerkes einzuordnen sei. Trotz einer Liste wesentlicher Gesichtspunkte filmisch umgesetzter Nazi-Ideologie, durch welche sich der Film „tatsächlich als ein ‚nationalsozialistischer' Film präsentierte" (370), fehlt nicht völlig das Element des Ambivalenten, die Möglichkeit, der ehemals „rote" Pabst habe seine kritische Gesinnung punktuell in dem Film signalisiert.

Den Charakter eines Nachschlagewerkes besitzt Wolf-Dieter Müller-Jahnckes Beitrag, „Paracelsus in nummis. Nachrichten zu Medaillen auf Theophrast von Hohenheim aus dem 17. bis 20. Jh."

Zeugnisse heutiger literarischer und künstlerischer Verarbeitung des Paracelsusstoffes stellen die Beiträge von Frank Geerk, Lotte Ingrisch, Siegfried Carl und Thomas Lederer dar.

Den Schwerpunkt der meisten Arbeiten, von denen der Hg. einige auch thematisch angeregt hat, bilden der Paracelsismus und dessen Bedeutung für die Entwicklung von Chemiatrie und Alchemie in der frühen Neuzeit, wobei die umfangreiche Untersuchung

[4] Vgl. z. B. Melissa Meriam Bullard, The Inward Zodiac: A Development in Ficino's Thought of Astrology, in: RenQuart XLIII, 1990, 687–708.

[5] Vgl. dazu etwa W. Pagel, a.a.O., 121–125, wo die von Ute Gause herangezogenen Stellen interpretiert werden.

[6] Vgl. statt dessen die Bogner verborgen gebliebene durch Jean Rott und Marc Lienhard veröffentlichte ‚Wahrhaffte Relation einer widerteufrischen versamlung . . . durch M. Eliam Schad'[!]; Nachdruck in Jean Rott: Investigationes Historicae. Eglises et société au XVIe siècle. Bd. 2. Strasbourg 1986, 112 – damit wird auch Bogners Aussage, thematisch näher verwandte Schriften Schads seien nicht bekannt (123), ein wenig abgeschwächt.

von Joachim Telle, „Johann Huser in seinen Briefen. Zum schlesischen Paracelsismus im 16. Jh.", (159–248) hervorzuheben ist. In einem Anhang werden 14 Briefe ediert oder in Regesten wiedergegeben, sowie ein umfangreiches mit Biogrammen und weiteren Informationen ausgestattetes Personenverzeichnis geboten. Damit stellt der Hg. des Bdes Ergebnisse seiner mehrjährigen Forschungen in der Arbeitsstelle Humanismus am Germanistischen Seminar der Univ. Heidelberg zur schlesischen Literatur und Wissenschaft um 1600 vor. Mit einer wahren Fülle von Bezügen und Hinweisen zeichnet er das Bild eines die Konfessionen durchdringenden und übergreifenden „theoalchemischen Paracelsismus" (171), einer „Art transkonfessionelle[r] Theoalchemie", die „dann bald im theosophisch-böhmistischen Flügel und radikalpietistischen Separatismus des deutschen Protestantismus eine Rolle spielen sollte" (XI).

Allein schon dieser Teil der „Parerga" läßt den Bd auch für die Kirchengeschichte zu einem unverzichtbaren und wertvollen Nachschlagewerk werden, in dem, auch wenn nicht alles – so fehlt im Index nominum der Name Johann Arndts –, doch vieles Neue geboten wird. Ihr wird nicht nur mit den oben eingehender referierten, sondern auch mit den nur kurz angezeigten Arbeiten, vornehmlich zum, wie Telle es nennt, „Alchemoparacelsismus", ein Blick in ein vielschichtiges, wesentlich religiös bestimmtes und mehr oder minder von einem „platonisch-hermetischen Christentum" geprägtes Konzept der Wissenschaft von Natur und Mensch vor Augen geführt, das, mit einem konfessionellen Fixierungen entgegenlaufenden Reformimpuls ausgestattet, in das etablierte Kirchentum des späteren 16. und des 17. Jh. unübersehbar hineinwirkte.

Die weitere Paracelsusforschung, darunter eben auch die Kirchengeschichte, wird die von Telle in sprachlistiger Bescheidenheit als „Parerga" vorgestellten Arbeiten deshalb unbedingt berücksichtigen müssen und keineswegs als Paralipomena behandeln dürfen.

Berlin Hartmut Rudolph

Hover, Winfried: **Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal.** Gestalt, Elemente der Vorgeschichte und der Rezeption im 20. Jahrhundert. – Fridingen: Börsig-Verlag 1993. 225 S., kart. DM 98,00

In diesem Buch liegt eine ausgezeichnete Diss. vor, die im WS 1992/93 bei Prof. Dr. Hans Maier an der Fak. für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Statistik der Ludwig-Maximilian-Univ. in München entstanden ist. Sie trägt den bescheidenen Haupttitel „Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal", es wird aber, weit über das hinaus, was der Buchtitel vermuten läßt, fast das gesamte philosophisch-theologische Gedankengut Pascals zur Sprache gebracht. Es geht eigentlich unter dem Bildbegriff des Herzens, der bei dem großen französischen Denker eine entscheidende Rolle spielt, um dessen Anthropologie von der Erschaffung und Zielsetzung des Menschen über seine Abkehr von Gott (in Ursünde und Erbsünde) bis hin zur Verwirklichung des menschlichen Ideals in Jesus Christus, der den „Ordo cordis" am tiefsten und vollständigsten erfaßt und gelebt hat, „weil seine ganze Existenz darin bestand und darin besteht, vom Herzen her zu leben und alle, die ihm begegneten und begegnen, in dieses Herz hineinzuholen", wie in der Nachfolge Pascals Max Scheler behauptet hat (vgl. S. 163).

Die gesamte Darstellung Pascalscher Herzensphilosophie und -theologie stellt H. in der Einführung (11–45) in die Geschichte der vielseitigen Verwendung des Bildbegriffes Herz. Dabei wird dann S. 48–83 „die Grundlegung der Pascalschen Herz-Philosophie im biblischen und augustinischen Denken" in erfreulicher Klarheit aufgezeigt. Es werden dabei auch die wichtigsten Herz-Jesu- und Herz-Mariä-Verehrer im Früh- und Spätmittelalter und vor allem im 16.–17. Jh. erwähnt. Dabei zeigt der Vf. sehr gut, daß Pascal mit seiner Herz-Philosophie in der „edelsten Tradition steht, die das christliche Abendland kennt" (R. Guardini). Weil bei Pascal Lehre und Leben eine untrennbare Einheit bilden, wird in der Einführung gut auf beides gewiesen, wobei man sich noch größere Ausführlichkeit, was das Leben Pascals betrifft, wünschen möchte, etwa über das geschichtliche Ereignis des „Memorials". Darüber wird zwar im Abschnitt über die Rezeption des Pascalschen Bildbegriffes Herz bei R. Guardini (223–232) sehr viel gesagt. Es wäre aber vielleicht besser in der Einführung geschehen.

Den Hauptteil des ganzen Buches bildet dann die ausführliche und gründliche Deutung des Herz-Begriffes nach Bl. Pascal. Dabei zeigt sich, welche Fülle von Gedanken, Zusammenhängen und Überlegungen in Pascals Philosophie und Theologie des Herzens enthalten ist, wenn man daran geht, eine systematische Ordnung hineinzubringen, angefangen von der „Verkehrung des Herzens" (in Ursünde und Erbsünde, in der Irrtumsmöglichkeit der Vernunft- und Sinneserkenntnis) bis hin zur „Wandlung des Herzens" (im Gnadenakt, in der Wahrheitssuche, im Denken und Erkennen und vor allem in der dreifachen Liebe, zumal dadurch das Herz zum Ort der Begegnung mit Gott wird, der die Liebe ist und im Herzen Jesu ein Herz hat für die Menschen).

Im letzten Teil des Buches (143–232) bespricht der Vf. dann noch ausführlich die Rezeption des Pascalschen Herz-Begriffes bei Max Scheler und Romano Guardini, „durch die Pascals Ordnung des Herzens in Deutschland auf die philosophische Tagesordnung kam"; beide haben „die grundlegende Bedeutung des Herz-Begriffes im Werk Pascals erkannt, diesen ausgedeutet und fruchtbar gemacht für die philosophische Diskussion des 20. Jh." (35). Max Scheler ist besonders stark eingedrungen in das, was man im Anschluß an Pascal die „Logik des Herzens" nennen kann. Ihm ist auch das Verhältnis des Herzens zur Wertewelt und zur Liebe besonders klar aufgegangen. Romano Guardini aber hat in seinen „Versuchen über Pascal" erfolgreich versucht, in den Herz-Begriff Pascals einzudringen; das gelang ihm vor allem beim Blick auf „die spezifisch christliche Innerlichkeit" und bei der Deutung des johanneischen Satzes, daß Gott größer ist als unser Herz (1 Joh 3,19), zuletzt dann noch beim Überdenken des „Endes der Neuzeit", wobei ihm dann Pascal als „Denker der Nachneuzeit" vor Augen steht.

Das Literaturverzeichnis (248–255) mit der vollständigen Primärliteratur in französischer Sprache und deutscher Übersetzung und mit der fünf S. füllenden Sekundärliteratur, wobei selbstverständlich alle Publikationen M. Schelers und R. Guardinis einschließlich deren schriftlichem Nachlaß nicht fehlen, zeigt, daß H. sich wirklich eingelesen und dann einzudringen versucht hat in das gestellte Thema.

Ein paar Desiderata dürfen zuletzt noch genannt werden: Ob es sich nicht gelohnt hätte, in der Einführung oder zu Beginn des Hauptteiles ganz kurz auch auf die sprachliche Herkunft des Wortes „Herz" („cor; cœur; kardía") hinzuweisen, gar wenn es stimmen sollte, was der ev. Theologe Friso Melzer in seinem Buch „Das Wort in den Wörtern" (218) zum Wort „Herz" behauptet, daß nämlich „die indogermanische Wurzel „Kerd" („Herz") im griechischen „kardía" und im lateinischen „cor, cordis" lebt und daß letztlich wohl auch das lateinische „credere" mit dem lateinischen „cor, cordis" zusammenhängt. Auch ein Satz über den Zusammenhang zwischen dem physikalischen (fleischlichen, leiblichen) Herzen, der in der Herz-Jesu-Verehrung mit Recht betont wird, hätte ganz kurz erwähnt werden können; nochmals sei da der genannte Theologe Fr. Melzer (a.a.O.) zitiert: „Da das Herz im Leib von zentraler Bedeutung ist, sozusagen die Lebensmitte, wurde HERZ zum Bildwort für alles, was in der Mitte des Lebens steht."

Bei der Aufzählung der Herz-Jesu-Verehrer unter augustinischem Einfluß hätte neben Condren und Bérulle unbedingt auch Jean Eudes genannt gehört.

Ein drucktechnischer Fehler sei noch genannt: Am Ende der S. 201 dürfte beim Umbruch eine Zeile verlorengegangen sein; der begonnene Satz der letzten Zeile S. 201 findet auf S. 202 keine Fortsetzung. Sonst ist drucktechnisch – von einem „ß", das durch ein „s" ersetzt gehört (31, Z. 7 v. u.) – alles bestens in Ordnung.

Ein zusammenfassendes Urteil sei erlaubt: es geht hier um ein wahrhaft lesenswertes Buch, das vor allem auch für jene Theologen lesenswert wäre, die heute für die von der Kirche und vielen Heiligen geförderte Herz-Jesu- und Herz-Mariä-Verehrung kein rechtes Gespür mehr haben.

Salzburg Ferdinand Holböck

Lüdemann, Gerd: **Die Auferstehung Jesu.** Historie, Erfahrung, Theologie – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 227 S., kart. DM 58,00

Die Monographie des in Göttingen (und Nashville/USA) lehrenden Neutestamentlers sorgte bereits zu einem Zeitpunkt für Schlagzeilen, als sie im Buchhandel noch nicht erhältlich war. Begleitet von provokanten Sensationsmeldungen der Massenmedien, suchten die Thesen L.s die Kontroverse und riefen ihrerseits z. T. heftige Erwiderungen hervor. Auch wenn die Ursachen für die ungewöhnliche Schärfe der Auseinandersetzung gewiß vielfältig sind, kann anhand dieser jüngsten Osterdebatte studiert werden, was geschieht, wenn eine theologische Kontroverse sich den Bedingungen des massenmedialen „Infotainment" distanzlos unterwirft und der theologische Diskurs diese kritiklos akzeptiert.

Eine programmatische Einführung (1f) stellt die Dringlichkeit einer „erneuten Arbeit über die Auferstehung Jesu" (21) heraus und gibt Rechenschaft von der die Erschließung der neutestamentlichen Osterüberlieferung leitenden Methodik. Jenseits einer „christologisch-dogmatischen" (12f) oder „kirchlich-apologetischen Argumentation" (17) soll ein „Aufbruch [...], eine Neubesinnung" (17) geleistet werden: Die in der Osterüberlieferung eingetragene Differenz von Zeugnis und bezeugter Sache fordert die historisch-kritische Rekonstruktion des zum Osterglauben führenden Ereigniszusammenhangs und dringt auf die Nachfrage nach den diesem Glauben zugrundeliegenden „Fakten" (vgl. 21, 28f): „[...] rein historisch-empirisch [soll] nach dem historischen Kontext der Auferstehungszeugnisse, oder kurz: nach dem ‚Wie' der ‚Auferstehung' Jesus gefragt [werden]" (29, vgl. 24f, 34f). Dem „wol-

kigen Gerede" vom unfaßbar Transzendent-Jenseitigen an der Wurzel des Osterglaubens jedenfalls will L. energisch entgegentreten (vgl. 14f, 27f, 24).

Während Kap. 3 einen ersten formalen und inhaltlichen Überblick über die frühchristliche Osterüberlieferung bietet, widmet sich Kap. 4 ihrer exegetischen Einzelanalyse. Dabei geht L. so vor, daß er anhand eines festen Schemas, „Redaktion – Traditionen – Historisches", zunächst die Paulus-Briefe (50–141) und anschließend die Evangelien (141–208) erschließt. Das Ziel dieser Exegese besteht darin, sämtliche Textstellen auf ihre empirische Triftigkeit hin zu befragen und also die sicher eruierbaren historischen Fakten zu verifizieren. Die wesentlichen Einsichten der exegetischen Einzelstudien können – sachlogisch rekonstruiert – folgendermaßen zusammengefaßt werden:

Die Frage nach der historischen Entstehung des Osterglaubens entscheidet sich an den neutestamentlich behaupteten Erscheinungen des Auferstandenen. Weil der historische Wert der evangelischen Erscheinungserzählungen als äußerst gering veranschlagt werden muß (vgl. 163–169, 174–185, 189–208), konzentriert sich die historische Rückfrage auf 1 Kor 15,1–11 (vgl. 50–141). Dieser Textstelle kommt eine Schlüsselstellung zu, weil sie einerseits den einzigen Augenzeugenbericht einer Erscheinung des Auferstandenen festhält und andererseits ausdrücklich die Parallele zu den anderen und für die historische Genese des Osterglaubens konstitutiven Erscheinungen herausstellt. Historisch belegbar sind die „Erstvision" des Kephas (vgl. 112–128; 169, 206f) sowie die „Vision" der „Zwölf" (vgl. 129; 169, 199), der „Fünfhundert" (vgl. 129–139), des Jakobus (vgl. 139–141) und schließlich des Paulus (vgl. 72–112). Das Beweisziel, daß „Visionen" am historischen Ursprung des Osterglaubens stehen, genügt den Anforderungen L.s freilich noch nicht. Vielmehr habe eine Argumentation, die die Genese des Auferstehungsbekenntnisses wirklich erhellen und nicht beim Unerklärbaren stehen bleiben will, fortzuschreiten zu der Vermittlung eines auch heute verstehen- und nachvollziehbaren Zugangs zu den neutestamentlich behaupteten „Visionen" (vgl. 74f, 82; 77–83). Um dieses Ziel zu erreichen, rekonstruiert L. das Psychogramm eines Visionärs. Zunächst das des Paulus (vgl. 72–112): Unter Heranziehung der in der Apostelgeschichte (Apg 9; 22; 26) überlieferten Bekehrung sowie der biographisch interpretierten Textstelle Röm 7 wird die pln. „Christophanie" zu einer „Bekehrungs- oder Berufungserfahrung" (vgl. 84–94; 107f) fortbestimmt. Vor dem Hintergrund von 2 Kor 12,1–10 als Seitenreferat zu 1 Kor 15,8 aber profiliert L. das Psychogramm eines ekstatisch begabten (pathologischen) Hysterikers (vgl. 95–106). Die Christenverfolgung des Paulus erweist sich in der tiefenpsychologischen Analyse L.s als die aggressive Rationalisierung einer unbewußten Sehnsucht nach der durch Christen authentisch bezeugten jesuanischen Botschaft. Dieser „unbewußte ‚Christuskomplex'" entlud sich schließlich in einer „Vision Christi" (110f). Die petrinische Vision als der konstitutive Ursprung des Osterglaubens aber ist tiefenpsychologisch aufklärbar vor dem Hintergrund der Verleugnung des Petrus (vgl. 118–128). Schuldgefühle und Trauerarbeit werden zu einem „Epiphaniemoment" zusammengedrängt, das sich zu der „bildhaften Vergegenwärtigung des verlorenen geliebten Menschen" (126) Jesus verdichtet: Die „Ostererfahrung" besteht darin, daß Petrus „das im Wirken Jesu präsente Vergebungswort Gottes noch einmal und diesmal in seiner tiefgründigen Klarheit auf sich [bezog]" (125). Die „Erscheinung vor mehr als 500 Brüdern" (1 Kor 15,6 in Verbindung mit Apg 2,1–13) schließlich ist historisch als die ekstatisch-pneumatische Gründung der christlichen Gemeinde verständlich zu machen und psychologisch als „Kollektivhalluzination" bzw. als „Massenekstase" zu deuten: Die (Pfingst-)Predigt des Petrus und die Erinnerung an Jesus „führten förmlich zu einem religiösen Rausch und einer Begeisterung, die als Gegenwart Jesu erfahren wurde" (138; vgl. 129–139).

Die „Frage nach der Art und Weise der Auferstehung" Jesu (24) aber zielt, und damit ist die zweite Hauptthese L.s angesprochen, auf die Vorstellung, die Auferweckung habe sich als das sinnlich wahrnehmbare Leerwerden des Grabes vollzogen. Ausgehend von der „Arbeitshypothese", „daß aus der Erscheinung vor Kephas [...] die Folgerung gezogen wurde: Gott hat Jesus von den Toten auferweckt" (42), untersucht L. die evangelischen Erscheinungserzählungen sowie die Grabesgeschichten (141–165, 170–174, 186–197). Weil das Grab Jesu den frühesten christlichen Gemeinden vermutlich nicht bekannt gewesen sein dürfte (vgl. 59–67) und der Überlieferungswert der Erzählung von der Bestechung der Grabeswachen sowie der Grabfindungsgeschichten aufgrund ihres literarischen, aber auch tendenziös-apologetischen Charakters insgesamt zurückhaltend bewertet werden muß, gelangt L. zu dem Urteil, daß eine Entdeckung des geöffneten und leeren Grabes historisch nicht wahrscheinlich gemacht werden kann (vgl. 153, 154–157, 173f). Er stellt zugleich deutlich heraus, daß die relativ späte evangelische, aber auch die paulinische Osterüberlieferung in der jüdisch-apokalyptischen Tradition beheimatet ist, die durchweg von der Vorstellung der „Leiblichkeit der Auferstehung", d. h. von einer die „Körperlichkeit" einschließenden Auferstehungsvorstellung geprägt ist. Insbesondere die Erscheinungserzählungen der „zweiten Generation" thematisieren die „fleischlich-physische Gestalt Jesu nach der Auferstehung" (53. 67f. 184; vgl. 67–69, 181–184, 199–202).

Das 5. und 6. Kap. fassen das Ergebnis der historisch-exegetischen Urteilsbildung zusammen und suchen den hermeneutischen Brückenschlag zur verstehenden Aneignung des neutestamentlichen Osterglaubens. In diesem Zusammenhang markiert L. deutlich die historische Differenz zwischen dem biblischen und dem neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnis: Unser naturwissenschaftlich geprägtes Weltbild hat zur Konsequenz (vgl. 217), daß „wir [...] die Auferstehung Jesu nicht mehr im wörtlichen Sinne verstehen [können], also nicht blutig". Der Leib Jesu wurde nicht „wiederbelebt". Weil wir, „historisch gesehen, [...] nicht das geringste über das Grab [...] und über das Schicksal des Leichnams Jesu: Ist er verwest? [wissen]", hält L. „diesen Schluß [...] für unumgänglich". Es dürfe an dieser Stelle kein „apologetische[s] Ausweichmanöver gegenüber der Historie geben", auch wenn diese Einsicht „gravierende Konsequenzen für unsere Religion" haben sollte (217). Sie bedeutet aber nach L. nicht das Ende des Christentums, sofern die christologische Begründungsproblematik reformuliert und in dieser Konsequenz die Auferweckung Jesu aus dem Glaubensgrund ausgeklammert wird: „Nicht Jesus oder seine Botschaft bedurften des ‚Osterereignisses', sondern Petrus und die Jünger." Der historische Jesus allein ist der „Grund des Glaubens", und an ihm, „wie er mir durch die Texte vorgegeben ist und durch die historische Rekonstruktion als Person begegnet, fällt [...] die Entscheidung des Glaubens"; ... nicht aber „am auferstandenen Christus, wie ich ihn mir erwünscht habe [...]"! (218 A. 698, 220) Was aber meint ‚Ostern', nachdem der Begriff der ‚leiblichen Auferstehung' zurückgewiesen werden mußte und es überdies auf die Theologumena ‚Auferweckung Jesu als Beginn der allgemeinen Totenauferstehung' bzw. ‚Auferweckung als Erhöhung zu Gott' nicht ankommt (vgl. 213)? Ostern ist eigentlich kein Geschehen an und mit Jesus, sondern an und mit den Jüngern: Ostern ist die Erfahrung der rechtfertigenden Gnade und der Sündenvergebung. Die Ostererfahrung ist die hermeneutisch-noetische „Durchbruchs"erfahrung der Jünger, die zu einem besseren und „verstärkenden" Verständnis Jesu führte (218; vgl. 212–214; 209–222). Hingegen ist es eine Deutung des Glaubens, „daß dieser Jesus durch den Tod nicht der Vernichtung anheimgegeben wurde" (220). Doch ist der Satz, „er sei auferstanden, was immer er meint [...]", ein „Gedanke [...] des Glaubens", für den es „wohl keine Erkenntnistheorie gibt" (220).

Auch wenn L.s Studie primär als eine historisch-exegetische Analyse der neutestamentlichen Ostertradition angelegt ist, fällt doch auf, daß in seine Reformulierung des Auferstehungsbekenntnisses z. T. weitreichende systematisch-theologische Vorentscheidungen hereinspielen. Überdies beansprucht die im Untertitel genannte Trias auch ausdrücklich einen interdisziplinären Brückenschlag von „rein" historischen zu theologischen Fragestellungen. Deshalb suchen die nachstehenden Rückfragen die Auseinandersetzung nicht auf der Ebene der exegetischen Einzelentscheidungen, sondern konzentrieren sich auf m. E. zentrale Themenkomplexe, in denen historisch-hermeneutische und systematisch-theologische Sachfragen konvergieren. Auch wenn sie sich vornehmlich kritisch auf die Hauptthesen und methodologischen Implikationen des vorliegenden Entwurfs beziehen, wollen sie gleichwohl dem energischen Vorstoß L.s Respekt zollen, seine Anfragen aufgreifen und den von ihm eröffneten Dialog konstruktiv fortführen.

1. L.s Theorie zur historischen Genese des Osterglaubens stellt sich ausdrücklich in die Tradition von D. Fr. Strauß, dessen ‚subjektive Visionshypothese' er mit Hilfe neuerer Einsichten der Tiefenpsychologie reformuliert (vgl. 77–83). Seine Argumentation findet ihren Skopus in einem historisch-*genetischen* Erklärungsversuch, der die Ereignisfolge vom Kreuzestod Jesu bis zur frühesten Verkündigung seiner Auferweckung ohne die als problematisch empfundene Annahme von sog. ‚supranaturalen' Vorkommnissen nach dem Tod Jesu verständlich zu machen sucht (vgl. 83, 212, 217). Der tiefenpsychologische Rekurs auf die Bekehrungs- bzw. Trauererfahrung der Osterzeugen, die sich in Ekstasen und Visionen entlud, soll die erklärungsbedürftige Wende im Jüngerverhalten empirisch-phänomenologisch und anthropologisch-psychologisch nachvollziehbar und verständlich machen. Ausdrücklich nicht bestritten werden „visionelle Erfahrungen" der Jünger, wohl aber, daß diese „Visionen" einen aus ihrer psychisch-eidetischen Disposition nicht ableitbaren gegenständlichen Bezug haben. Vielmehr reduzieren sich die Visionen auf einen rein subjektiven und psychogenen Vorgang, ohne daß eine die Erscheinung verursachende und den Osterglauben konstituierende außersubjektive Realität angenommen werden muß. Formulierungen jedenfalls, daß Petrus „das Wort Jesu" bildhaft „als etwas Lebendiges erlebt" hat (126; vgl. 136, 138), verweisen deutlich auf eine Affinität zu der Argumentationsstrategie von Strauß, die Jünger-Behauptung einer Selbstbekundung des Auferstandenen auf das auch exegetisch nicht bezweifelbare Moment des subjektiv-gläubigen Überzeugtseins zu reduzieren. Die tiefenpsychologische Analyse aber vermag das so Vorgestellte als ein aufklärbares und einsichtig zu machendes Selbstmißverständnis zu entlarven: Die als objektiv und real vorgestellten Erscheinungen können – heute – als lediglich innere Vorgänge durchschaut werden. Denn wie soll man L.s These, die seinen psychologischen Zugang zu den Ostervisionen legitimieren soll, verstehen, daß es „für eine wissenschaftliche Darstellung der ‚Osterereignisse' völlig unwesentlich [ist], ob die frühe Christenheit den Osterglauben auf innere, seelische Vorgänge zurückgeführt hat (Das wäre ohnehin nicht zu erwarten, da Visionäre

es immer anders sehen)" (78)? Auch wenn L. den Gegensatz von innerem und äußerem Sehen, von subjektiver und objektiver Vision als inadäquat zurückweisen will (vgl. 33, 77, 83, 91, 214), zielt die entscheidende Rückfrage gleichwohl auf den Konstitutionszusammenhang von Osterglauben und ihn auslösenden „Impuls": Erweist sich die von L. vorgetragene Hypothese zur Genese des Osterglaubens nicht als aporetisch angesichts der prinzipiellen Bestätigungsbedürftigkeit des Vollmachtsanspruchs Jesu (christologische Grundlegungsfragen, wie sie etwa von H. Kessler und W. Pannenberg thematisiert werden und die für die historische Genese, aber auch die theologische Begründung des Osterglaubens unverzichtbar sind, werden von L. freilich nicht näher erörtert)? Jesu einzigartiger Anspruch, Repräsentant der Gottesherrschaft zu sein (vgl. 209), liegt ja in der unauflösbaren Bindung seiner Sache an seine Person. Und deshalb mußte zwangsläufig auch die Frage nach seiner Person und seinem Anspruch aufkommen und zur Streitfrage werden. Bedurfte dieser Anspruch bereits von seinem Wesen her einer göttlichen Rechtfertigung, so wurde deren Dringlichkeit schließlich unabweisbar durch die Hinrichtung Jesu am Kreuz, die seine vollmächtige Verkündigung radikal in Frage stellte, wenn nicht gar widerlegte. Mit dem Tod Jesu war für die (jüdische) Öffentlichkeit die Gottesbotschaft Jesu erledigt (vgl. 209). Diese Einsicht aber führt zu der Anerkennung eines psychologisch und vor allem auch theologisch relevanten „epistemologischen Bruch[s] des Karfreitag" (H. Kessler), der zur Flucht und Zerstreuung der Jünger geführt hat (vgl. 209f) und den irdischen Jesus für sie zur offenen und unentscheidbaren Frage werden ließ: Nur Gott allein kann diesen Jesus ins Recht setzen und seinen Vollmachtsanspruch bewahrheiten und bestätigen. „Wort und Geschichte Jesu" (218) erweisen sich als tragfähig, und das christologische Bekenntnis kann verkündigt werden, wenn sich der am Kreuz Hingerichtete als der Lebende offenbart. Sofern L. die Ostervisionen als „Produkte der Phantasie und Vorstellungskraft" verstehen will (111), kann er die Entstehung des urchristlichen Osterglaubens nicht einsichtig machen, weil dieser aus der Deutungskompetenz der Jünger und ihren psychologisch-eidetischen Voraussetzungen allein gerade nicht abgeleitet werden kann. Vielmehr ist die geschichtliche Selbstbekundung des Auferstandenen das primär Konstituierende des durch sie konstituierten Osterglaubens der Jünger! Angesichts der prinzipiellen Bestätigungsbedürftigkeit des Anspruchs Jesu sowie seiner Infragestellung durch das Kreuz kommt der durch die Begegnung mit dem Auferstandenen begründeten Gewißheit, daß Jesus auferweckt wurde, die Bedeutung zu, daß damit auch seine Verkündigung von Gott selber bestätigt und also auch sein Vollmachtsanspruch gerechtfertigt war. Mit dem Hinweis auf das hier vorausgesetzte Verständnis der Auferweckung Jesu als der göttlichen Rechtfertigung und Vollendung des Anspruchs Jesu aber dürfte bereits der entscheidende Einwand gegen die christologische These L.s formuliert worden sein, die Auferstehung Jesu sei aus dem Glaubensgrund auszuklammern und also ihre konstitutive Funktion in der sachlichen Begründung des christologischen Glaubens zu übergehen (vgl. 216–220; bedauerlicherweise geht L. nicht auf die Kontroverse zwischen H. Kessler und H. Verweyen ein).

2. In diesem Zusammenhang aber muß zur Geltung gebracht werden, daß Ostern nicht auf die hermeneutisch-noetische „Durchbruchs"erfahrung der Jünger restringiert und also auf ein Geschehen primär an und mit ihnen reduziert werden darf (vgl. 213, 218–220). Vielmehr weiß sich der durch die Ostererfahrung endgültig begründete und legitimierte Glaube der Jünger an Jesu vollmächtige Verkündigung auch bezogen auf ein dem Wirken Jesu gegenüber nochmals neues Handeln Gottes. Dieses Handeln ist freilich, seinem Inhalt nach, nicht etwa bloß ein deklarativer Akt, der „die Erfahrung von der uneingeschränkten Gnade Gottes, die Petrus im persönlichen Umgang mit Jesus gemacht hatte, zu Ostern unwiderruflich" macht (218). Sondern es ist ein kreativer Akt, der die Person Jesu selber betrifft. Das, was an und mit Jesus selbst geschehen ist: die Auferweckung des Gekreuzigten, ist der eigentliche Kerngehalt der österlichen Wende. In dieser Konsequenz aber muß schließlich auch die Ablehnung eines ‚leiblich-persönlichen' Auferstehungsverständnisses durch L. problematisiert werden. Trifft es wirklich zu, daß der biblische ‚Leib'-Begriff mit dem physikalisch-materiellen ‚Körper'-Begriff gleichgesetzt und deshalb der „Vorgang" der Auferweckung Jesu auf die Wiederbelebung des Leichnams reduziert werden kann? Die Auferweckung Jesu durch Gott beansprucht doch eine eschatologische Deutung, die sowohl die personale Identität von Gekreuzigtem und Auferstandenem als auch die radikale Andersartigkeit und Diskontinuität von irdischem und auferstandenen Dasein festhält: Auferweckung Jesu als Anbruch der eschatologischen Totenauferstehung meint gerade nicht die bloße Wiederbelebung des Gekreuzigten als Wiederherstellung des früheren Lebens und als Rückkehr in die irdisch-sterblichen Daseinsbedingungen. Sie ist vielmehr die eschatologisch-definitive Überwindung des Todes überhaupt und der Beginn eines neuen eschatologisch-unvergänglichen Lebens. Auch wenn die Denkweise einer numerisch-materiellen Identität von auferwecktem und irdischem Leib in der Tat problematisch und das Theorem einer Gewährleistung dieser Identität durch ein materielles Substrat wohl inadäquat sein dürfte, ist an dem unverzichtbaren Kerngehalt eines leiblich-persönlichen Auferstehungsverständnisses festzuhalten.

3. Darüber hinaus ist der nahezu durchgängige Ausfall einer metakritischen Reflexion zu thematisieren, die den Rückbezug der theologischen Hermeneutik L.s zur Geschichtswissenschaft ebenso betrifft wie den leitenden Geschichtsbegriff der beanspruchten historischen Methodik. In einer z. T. unangemessenen Schärfe weist L. theologische Entwürfe zur Osterthematik zurück, die den methodisch strengen Erfordernissen der historisch-kritischen Urteilsbildung nicht genügen. Umso mehr aber muß es verwundern, daß die von L. gesuchte Verhältnisbestimmung von gläubiger Deutung und historischer Kritik zumindest faktisch auf eine vollständige Diastase hinausläuft: Destruiert die historische Kritik auch das urchristliche Auferweckungsbekenntnis (vgl. 216f), so hat sich – „vom Glauben geurteilt" – „durch das Kreuz hindurch [. . .] Jesus den Jüngern als der Lebendige erwiesen". Und der „Glaube erkennt im Kreuz Jesu [. . .] die Hinnahme des Todes als Lebensakt" (218; vgl. 220). Und es ist schließlich der Glaube allein, der „die Geschichte nicht mehr so [betrachtet], wie man die Natur betrachtet, sondern in ständigem Gespräch mit und Angerührt-Sein" von der Gnade Gottes (219). L. stellt die These auf: „Wie Gottes Wort in menschlicher Rede erscheinen kann ohne darin aufzugehen, so mag auch ein psychisches Geschehen der menschliche Ort einer Erscheinung göttlichen Geistes sein" (137f). Was aber schützt die an dieser Stelle vorgenommene Identifikation von göttlichem und menschlichem Handeln davor, das Handeln Gottes als ein rein menschliches Geschehen zu betrachten und auf es zu reduzieren? Welches Kriterium für das tatsächliche Beteiligtsein Gottes an dem „psychischen Geschehen" und damit an der Zurechenbarkeit und Zuschreibung einer Handlung als von Gott intendiert und realisiert wird von L. benannt? Wie kann er dem Verdacht begegnen, die theologische Interpretation eines solchen Geschehens sei eine willkürlich unausgewiesene Bedeutungszuschreibung, die diesem bloß äußerlich und beliebig beigelegt wird? Und falls, was sich bei L. andeutet (vgl. 216–220), diese Interpretation in die Deutungskompetenz des Glaubens fällt: Was schützt ein Glaubensurteil vor dem Projektionsverdacht? Und wie kann verhindert werden, daß die gläubige Deutung eines geschichtlichen Geschehens, aber auch der Geschichte überhaupt nicht als ein überflüssiges Superadditum kritisiert und ideologiekritisch schließlich als ein bloßer Überbau diskreditiert wird? Läuft die faktische Diastase von theologischer Hermeneutik und historischer Kritik nicht schließlich auf jene „Immunisierungsstrategie" zu, die L. doch entschieden zurückweisen wollte (vgl. 15, 28)?

4. Das erkenntnisleitende Interesse des von L. vorgetragenen Entwurfs zielt auf eine Vergegenwärtigung des Auferstehungsglaubens und orientiert sich in diesem Zusammenhang am *faktischen* Selbstverständnis der neuzeitlichen Historie. Das sie leitende Wirklichkeitsverständnis wird als Akzeptanz- und Plausibilitätskriterium beansprucht, an dem sich jede verstehende Aneignung des neutestamentlichen Osterglaubens zu messen hat (vgl. 11–36, 216–222). Und es tritt in diesem Zusammenhang deutlich zutage, daß der – ungeprüfte! – Rückgriff auf die Geschichtswissenschaft die historische Urteilsbildung L.s zur neutestamentlichen Osterüberlieferung präjudiziert! Insbesondere vermißt man eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit dem „Analogieprinzip" (E.Troeltsch), das dafür verantwortlich zeichnet, daß überlieferte Tatsachenbehauptungen am Leitfaden gegenwärtiger Wirklichkeitserfahrung überprüft und ggf. verworfen werden. Dieses Axiom ist einerseits, was L.s Ausführungen zur Denkformproblematik zumindest implizit andeuten (vgl. 27f, 77f, 82), für die historische Rückfrage unverzichtbar: Bliebe das neutestamentlich behauptete ‚Ostergeschehen' als ein analogieloses schlechthin unverständlich, könnte es niemals als eine den gegenwärtigen Menschen beanspruchende Wahrheit begegnen und als die Sinnerfüllung seines heutigen Menschseins eben Wahrheit „für ihn" werden. Andererseits aber

läßt sich das Analogieprinzip von einer lebensweltlich vorgegebenen Tatsachenplausibilität leiten und grenzt den Möglichkeitshorizont der Geschichte faktisch auf den Erfahrungsbezug der Gegenwart hin ein. Weil die Plausibilitäten des herrschenden Bewußtseins im historisch-hermeneutischen Prozeß der Rekonstruktion eines vergangenen Ereigniszusammenhangs u. U. ideologisch wirksam werden, muß die historische Vernunft auf ihre möglichen Verengungen und Entstellungen hin befragt werden. Diese Metakritik der neuzeitlichen Geschichtswissenschaft aber, die in der Tat in der Instanz der autonomen historischen Vernunft erfolgen müßte (vgl. 27), wird von L. jedoch nicht geleistet. Vielmehr beansprucht er das neuzeitliche Weltbild unbefragt und unkritisch als das faktische Apriori seiner historischen Urteilsbildung (vgl. 216f). Darum auch folgt dort, wo mit einem Geschichts- und Auferweckungshandeln Gottes ernsthaft gerechnet wird, der „Supranaturalismus"-Vorwurf auf dem Fuße (vgl. 83, 212, 214, 217) und werden Positionen, die an der geschichtlichen Selbstbekundung des Auferweckten an der Wurzel des Osterglaubens festhalten, mit den Verdikt eines „sublimen Fundamentalismus bzw. Biblizismus" belegt (79). Sofern der metakritische Diskurs mit der historischen Vernunft ernsthaft gesucht und deren Rationalitätsanspruch nicht suspendiert wird, ist überdies der Vorwurf, die Theologie behaupte sich „in einem Überbietungspathos als die bessere Geschichtswissenschaft" (217) ebensowenig gerechtfertigt wie der der „theologische[n] Besserwisserei" (27). Gerade weil im Horizont des neuzeitlichen Geschichtsbegriffs das christliche Bekenntnis des Geschichts- und Auferweckungshandelns Gottes als Wirklichkeitsbehauptung diskreditiert wurde, ist der Verantwortung des Osterglaubens doch aufgetragen, die Sinnhaftigkeit dieses Geschehens vor dem Forum der philosophischen Vernunft, die Behauptung seiner Wirklichkeit aber vor dem Forum historischer Vernunft zu bewähren.

Münster Georg Essen

Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen, Positionen, Konsequenzen. Hg. v. Hans-Joachim Höhn. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1992. 233 S., kart. DM 38,00

Eine junge Theologengeneration meldet sich zu Wort. Jahrgang 1960 ist der jüngste Mitautor dieses Sammelbandes, und der älteste ist noch nicht vierzig Jahre alt. Das ist aber beileibe kein Hinweis auf Inkompetenz. Vielmehr soll gerade unterstrichen sein, daß es den Jungen gelingt, Dinge zu sehen und auf den Punkt zu bringen, wo sich schon die nur etwas ältere Generation schwertut. Sind aber die Sensibilität für Innovation und der Blick für das Zukunftsträchtige meist besondere Eigenschaften der Jungen, so fällt es ihnen u. U. schwer, das Erbe, aus dem die Theologie lebt, sachgerecht zu analysieren. Damit sind indirekt und global die Stärken und Schwächen des Buches genannt.

Insgesamt geht es darum, der Theologie einen Ort zuzusprechen in einer Zeit, „die sich im Übergang zur Postmoderne befindet" (9). Zeitgemäß hat ja die Theologie allemal zu sein, nicht nur sachgerecht. Wenn es der Theologie gelingt, sich so darzustellen, könnte sie den Menschen einer Zeit – und also auch den Menschen von heute – intellektuell überzeugen. Weil sie dann in angemessener Weise „Rede und Antwort stehen" würde hinsichtlich der Grundoption, die der von ihr reflektierten Wirklichkeit, dem Glauben, zugrundeliegen (vgl. 1 Petr. 3,15), sind ihre Diskurse, wenn sie die Zeitgemäßheit der Theologie aufweisen, ein Stück Fundamentaltheologie. Heutige Fundamentaltheologie wäre also nach dieser These weithin Auseinandersetzung mit den Perspektiven und Anfragen der sogenannten Postmoderne.

Dies geschieht direkt und indirekt in den Beiträgen des Buches.

Hans-Joachim Höhn versucht (unter dem Titel: „Das Erbe der Aufklärung") Aspekte der Moderne zu einer Art Gesamtbild zusammenzufügen. In einem Beitrag an späterer Stelle befaßt er sich mit der „Rationalität christlicher Existenzhermeneutik". Rainer M. Bucher möchte dem Spätwerk Nietzsches theologische Hinweise entnehmen. Matthias Jung beschäftigt sich mit theologischer Heidegger-Rezeption, Thomas M. Schmidt mit der Religionsphilosophie Hegels. Bezeichnenderweise mit Fragezeichen ist der Titel des temperamentvollen Beitrags von Gert Scobel am Ende des Buches: „Postmoderne für Theologen?"

Es würde bei weitem den Rahmen sprengen, die Beiträge auch nur nach ihren Hauptgedanken wiederzugeben. Einige Anmerkungen seien zu dem bisher noch nicht genannten (zweiten) Beitrag von Rainer M. Bucher gestattet, dem man eine Art Schlüsselfunktion für das Verständnis des Bandes insgesamt zusprechen kann: „Die Theologie in Moderne und Postmoderne."

Es überzeugt, wenn Vf. den Gottesbegriff zum Prüfstein früherer und heutiger Theologie macht. In der Tat war es der Theologie gelungen, durch einige Veränderungen ihrer Diskursstruktur den Anforderungen neuzeitlich aufklärerischer Konfrontation leidlich zu begegnen. Allerdings gingen diese Änderungen am dogmatischen Bereich vorbei, weil durch Veränderungen dort der monarchisch-autoritäre Gottesbegriff ins Wanken geraten wäre oder die vorsichtigen Öffnungsversuche absorbiert hätte. Bucher meint, daß die Kirche der auf dem Zweiten Vatikanum so entstandenen Plausibilitätsspannung zwischen theologischer Vision und (letztlich) theologiefremden Perspektiven einigermaßen wirksam begegnet sei, indem man dort „einen relationalen und geschichtsbezogenen Gottesbegriff" entwickelt habe (45). Wenn das m. E. auch ein systematisierender Zugriff auf die Texte des Konzils ist, den diese so nicht hergeben, so läßt sich unabhängig davon doch mit Bucher feststellen, daß sich die eigentliche Herausforderung der Postmoderne auf den Gottesbegriff und damit auf das Herz der Theologie bezieht. Geht man diesem Zusammenhang nach, erkennt man allerdings, daß im christlichen Gottesbegriff, „wo Menschliches absolut (Christus als zweite göttliche Person), aber auch Göttliches relativ (Jesus als Gottes unüberbietbarer Christus) zu denken ist" (55), immer schon das Hauptthema der Postmoderne gegeben war. Postmoderne ist also eine Chance für die Theologie, ihr eigenes Pluralitätsproblem aufzuarbeiten. „Die Postmoderne-Thematik erweist sich in dieser Perspektive als die radikalisierte, weil im philosophischen Prinzipien- wie im gesellschaftlich-kulturellen Handlungsbereich aktualisierte Gottesfrage" (57). Dabei müßte gerade die anti-totalitäre Struktur des Gottesbegriffs hervortreten. Dann würde Theologie ein Stück zeitgemäß.

Es besteht kein Zweifel daran, daß solche Überlegungen in der Theologie, die sich mit der Postmoderne konfrontiert sieht, an der Zeit sind, wenn auch die Auseinandersetzung mit der Moderne noch nicht abschließend geschehen ist. Die Frage bleibt freilich, wer Adressat eines Buches wie des vorliegenden sein könnte. Ein sehr hohes Bildungsniveau wird vorausgesetzt, höher als das, was sich der Theologe in durchschnittlicher Ausbildung erwirbt. Fachleute greifen wahrscheinlich lieber zu den größeren Arbeiten der Verfasser, die meist hinter den einzelnen Aufsätzen stehen.

Marburg Harald Wagner

Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie. Hg. v. Peter Neuner und Dietrich Ritschl. – Frankfurt: Lembeck 1993. 233 S. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 66), kart. DM 32,00

Der Band dokumentiert ein Projekt, das von 1988–1992 den Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (DÖSTA) beschäftigt hat. Sein Ziel war es, nicht so sehr die Einheit als die Vielfalt der ekklesiologischen Fragestellungen herauszuarbeiten, die die Mitgliedskirchen der ACK hegen.

Neben der gemeinsam verabschiedeten Studie (8–38) bietet das Buch eine knappe Darstellung der Projektgeschichte aus der Feder des seinerzeitigen Vorsitzenden K. Kertelge sowie 19 Referate (eines guten Dutzends von DÖSTA-Mitgliedern), die der Vorbereitung des Dokumentes dienten. Sie befassen sich mit den Grundlagen der Ekklesiologie, den Konfessionstypologien und verschiedenen Einzelaspekten wie z. B. mit dem Verhältnis der Kirche zu Israel, zur „Welt", zu den Religionen. G. Gassmann referiert über ein ähnliches Projekt von „Faith and Order".

Beachtenswert ist die von M. Kappes erstellte „Synopse zur Ekklesiologie in offiziellen ökumenischen Dokumenten" (226–231): Anhand der doppelbändigen Sammlung „Dokumente wachsender Übereinstimmung" werden 15 bilaterale Studien (Ausnahme: Die Limadokumente) zwischen 1977 und 1990 nach sechs Themenkreisen (mit weiteren Untergliederungen) miteinander verglichen. Der Rückgriff auf diese Tabelle wird künftig die Arbeit mit den Papieren wesentlich erleichtern.

An dieser Stelle soll nur etwas näher auf die aus den verschiedenen Stellungnahmen erwachsene Studie „Kirchen in Gemeinschaft" eingegangen werden.

In den ersten drei Kap.n über die ökumenische Bedeutung des Themas Kirche, über ihren Ursprung und ihre „Dimensionen" (u. a. die wichtigsten ntl. Kirchenvorstellungen mit besonderer Berücksichtigung des Begriffs koinonia, sowie die Problematik Orts-/Universalkirche) wird der Versuch unternommen, das gemeinsame Feld christlicher Ekklesiologie abzustecken. Auf der Grundlage der vier Kirchenattribute des Großen Glaubensbekenntnisses wird die bedeutsame Feststellung getroffen: „Die grundlegenden ekklesiologischen Aussagen sind zwischen den christlichen Kirchen nicht kontrovers, sondern verbinden diese untereinander und stellen eine gemeinsame Ausgangsposition dar" (20f). Die konfessionsspezifischen Vorstellungen möchte die Studie durch eine Typologie veranschaulichen. Nacheinander werden das orthodoxe, das römisch-katholische, altkatholische und reformatorische Verständnis und endlich „freikirchliche Gesichtspunkte" benannt. Von Typen kann man freilich im Wortsinn nur bei der reformatorischen und freikirchlichen Kirchenlehre sprechen, sofern da

unterschiedliche Vorstellungen sich subsumieren lassen (vgl. die Differenzen zwischen lutherischer und reformierter Ekklesiologie). Am Schluß benennt die Studie Desiderate und bringt Perspektiven ins Gespräch zur Förderung der zwischenkirchlichen Koinonia.

Erwähnenswert ist vor allem die deutliche Anprangerung des christlichen Antisemitismus als Widerspruch in sich selbst. Die Analyse der angebotenen „Einheitsmodelle" läßt die Autoren für die gegenseitige Anerkennung der Kirchen im Sinn der Konzeption von der versöhnten Verschiedenheit plädieren. Sie wissen sehr wohl, daß sie nur in einem langen Prozeß realisierbar ist – aber das liegt im Wesen einer theologisch verstandenen Gemeinschaft.

Das Werk bietet sicher keine umstürzend neuen Erkenntnisse, legt aber ein insgesamt beeindruckendes Zeugnis für den gar nicht so tristen Stand der Ekklesiologie heute im ökumenischen Dialog ab.

Regensburg Wolfgang Beinert

Bremer, Thomas: **Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert**. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1992. 293 S. (Das östliche Christentum, N. F. 41), kart. DM 112,00

This is a very poorly constructed book, but an extremely important one. It is poorly constructed for two reasons. First, it is rather four booklets than one unified work. The booklets deal, in order, with: the congresses (*sabori*) of the Serbian Orthodox Church in the Danubian monarchy from 1861 onwards; the 'theology of culture' (it is hardly a true ecclesiology) of the maverick but influential bishop Nikolay Velimorović (1880–1956); the ecclesiology of the premier Serbian theologian of modern times, Archimandrite Justin Popović (1894–1979); and (a very brief essay, this) an overview of other (minor) ecclesiologists today. Very little attempt is made to show the possible interconnexions between the booklets (with the exception of the last two, for modern Serbian theology is largely footnotes to Popović). At the same time, the author indulges in much unnecessary repetition, notably in his account of the Christological, Pneumatological and Trinitarian implications or conditions of Popović's ecclesiological positions.

Nonetheless, the book is of the first importance. It brings together for the first time in a Western language – probably in *any* language – data of ecclesiological theory and practice which throw the clearest possible light on the attitudes of Serbian Orthodoxy today, attitudes which have played a part (I say no more than a part) in the present *imbroglio* in the former Jugoslavia.

The central section – and the most valuable from the point of view of ecumenics and politology – is the account of the life-work, and thought, of Velimorović, who espoused the previously episcopally-neglected lay movement known as the *Bogomoljac* (God-worshippers) and furnished this loose organisation of pious peasantry with a strange, ultra-Orthodox and ultra-nationalistic ideology of his own. Under his leadership it spread from the Vojvodina (in the formerly Habsburg Serbia) to the territory of the pre–1914 Serbian Kingdom, while his own theology, its fame assisted by Velimorivić's reputation for personal holiness and his sufferings during the Axis occupation of Jugoslavia, influenced in certain important respects the thinking of Popović, the father of the contemporary theology of the Serbian Orthodox.

Essentially, Velimorović counterpoised the non-Christian East to the pseudo-Christian West, finding in the one divinity without humanity, in the other humanity without divinity. Only Eastern Orthodoxy, equally distanced as it is from the Asiatic religions and Latin Christendom, can count as evangelical truth. Moreover, the form in which Orthodoxy is paradigmatically displayed is that of the Serbian people who are, by their history of martyrdom, an elect nation among the present Orthodox as were the Jews among the peoples of the ancient world. Regarding the qualities embodied in the *legendum* of St Sava (1175–1235) as the key to Serbian spirituality, which he terms therefore *Svetosavlje* (St Sava-ism), Velimorović treats the Serbian nation as a unique bearer of salvific suffering, adherence to God, and a social organisation, at once tribal and confessional, which enables it to be an incomparably holy people.

Elements of this thinking are then passed on to Popović, who combines them with his own theandric, and much more theologically sophisticated, vision of the Church as the continuing incarnation of the God-man. Uninterested for the most part in discussion of ecclesial structures, and maintaining the rigorist position of much Orthodox Scholasticism of past centuries that the Church of Rome is straightforwardly *extra ecclesiam*, it is hardly surprising that modern Serbian ecclesiology, made in Popović's image, is something less than what contemporary ecumenical movement would desire.

It is difficult to think that all this has been without influence on the minds and hearts of Orthodox clergy and laity involved in the internecine struggle on the territory of the former Jugoslav republics of Croatia and Bosnia-Herzegovina today.

What is not clear to me from B.'s book is the relation to *Svetosavlje*-theology of the synodal experience of mixed clerical and lay assemblies in the Habsburg empire from 1861 to 1911. B.'s concern with these gatherings appears to be that of a contemporary western liberal Catholic, anxious to find a place for lay representatives in Church councils. The historical significance of the *sabori* of the Habsburg period may lie in the fact that the majority of the Serbian bishops of the time, in passionately opposing the use of these assemblies by laymen of National-Liberal stamp for political purposes of their own, created a vacuum in the Serb-Christian national awareness that only the *Svetosavlje* ideology managed to fill. In emphasising the non-political character of their rôle (though resisting Magyarisation), the bishops failed to provide an acceptable account of what is was to be, specifically, an Orthodox Serb. Into that theological vacuum, the *Svetosavlje* ideology was, unfortunately, only too well-equipped to step.

The ecumenical future in Serbia, and Serb-controlled lands is, we must conclude, very bleak indeed.

Blackfriars, Cambridge Aidan Nichols

Bouyer, Louis: **Liturgie und Architektur.** Bedeutung des Kirchenbaus für die Gestaltung eines lebendigen Gottesdienstes. – Einsiedeln, Freiburg: Johannes Verlag 1993. 117 S. (Theologia romanica XVIII), kart. 27,00 DM

Der ehemalige Dozent am Institut Catholique in Paris behandelt hier ein Thema, dem immer noch zu wenig Aufmerksamkeit in der Liturgiewissenschaft geschenkt wird. Es geht um die Prägung des Glaubens durch den liturgischen Raum, denn dieser ist immer auch Ausdruck des Selbstverständnisses von Gemeinde und Kirche, Spiegelbild einer ganz bestimmten Ekklesiologie und eines dazu in Beziehung stehenden Gottesdienstverständnisses. Daher erstaunt es um so mehr, daß selbst die jüngsten Handbücher des Faches zwar die Raumgestaltung behandeln, aber kaum in Verbindung mit der liturgischen Handlung selbst (vgl. K. Richter, Raumgestalt und Glaubensgehalt, in: Kunst und Kirche 2/1993, 102–107; Orte der Liturgie, in: ebd. 1/1994).

Allerdings handelt es sich um eine nicht weiter bearbeitete Übersetzung einer schon 1967 in den USA erschienenen Publikation (Liturgy and Architecture, University of Notre Dame Press). Da in den inzwischen vergangenen zweieinhalb Jahrzehnten gerade zur Frühzeit der Entwicklung des Kirchenbaus eine Fülle neuer Erkenntnisse zu verzeichnen ist, muß diese heutige Ausgabe unter wissenschaftlichen Aspekten als höchst problematisch bezeichnet werden. Lediglich fünf über 1967 hinausführende Literaturhinweise sind dem Anhang beigegeben, vier davon verweisen auf Klaus Gamber, der nun wahrlich nicht der wichtigste Gewährsmann für diesen Themenbereich ist. Dieser Mangel soll nur an einem Beispiel belegt werden, dem Abschnitt über die frühen syrischen Kirchen (30–42). Richtig ist – und das war 1967 noch keineswegs selbstverständliche Erkenntnis –, daß sich der christliche liturgische Raum aus der Synagoge heraus entwickelt hat, was sich in Syrien jedenfalls zeigen läßt. Allerdings ist die Behauptung, dort habe von Anfang an der Altar in der Apsis gestanden, nicht zu belegen. Jüngst erst faßt Peter Maser (Synagoge und Ekklesia. Erwägungen zur Frühgeschichte des Kirchenbaus, in: D.-A. Koch, H. Lichtenberger [Hg.], Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter, Göttingen 1993, 271–292) die Forschungsergebnisse dazu zusammen; danach bieten die Didascalia Apostolorum und die Constitutiones Apostolorum für die erste Hälfte des 3. sowie für das Ende des 4. Jh.s in Syrien ein ganz anderes Bild. Boyer kann sich erst auf sehr viel spätere archäologische Zeugnisse stützen.

Damit fällt aber auch die These des Vf.s, der weite Teile seiner Darlegungen verfaßt hat, um die nachkonziliare Praxis der Eucharistiefeier versus populum jedenfalls insoweit zu widerlegen, als sich Befürworter dieser Praxis auf die frühe Kirche berufen. Insgesamt ist der Studie zwar zu bescheinigen, daß sie nicht grundsätzlich gegen die Liturgiereform steht, ja daß sie mit Recht auf Probleme dieser Reform aufmerksam macht, doch sind die dafür aus der Geschichte angeführten Belege außerordentlich dürftig, manchmal auch eindeutig falsch. Diese Feststellung richtet sich nicht gegen den heute über 80jährigen Vf., der in Kenntnis neuerer Forschungen sicherlich anders argumentiert hätte, aber sehr wohl gegen den Verlag, der diese Thesen trotz des heutigen Wissensstandes erneut publiziert. Zumindest wäre es erforderlich gewesen, auf entsprechende leicht erreichbare Literatur hinzuweisen, so etwa J. H.

Emminghaus, Gestaltung des Altarraumes. Neubearbeitet von R. Pacik, Salzburg 1989 (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich 11) oder auch auf entsprechende Handbuchartikel.

Dennoch ist die Lektüre auch heute noch anregend. So plädiert Vf. (schon damals!) für vielfältigere Gestaltungsmöglichkeiten der liturgischen Funktionsorte. U. a. schlägt er vor, das syrische (und ursprünglich jüdische) Bema wiederzubeleben etwa in einer Achse Vorstehersitz, Bema (das dann Ambo und Chor vereint), Altar. Er will vor allem der Bewegungsdimension liturgischen Handelns für die gesamte Gemeinde neue Möglichkeiten schaffen. Demgegenüber ist die übliche Altarraumgestaltung mit der unmittelbaren Einanderzuordnung von Vorstehersitz, Ambo und Altar schlicht einfallslos!

Insgesamt wurde leider die Chance vertan, aufgrund solider neuer Forschungsergebnisse das darzustellen, was Vf. wollte: aus dem Geist der liturgischen Erneuerung praktische Anregungen zu geben.

Münster Klemens Richter

„Der große Sänger David – euer Muster." Studien zu den ersten diözesanen Gesang- und Gebetbüchern der katholischen Aufklärung. Hg. v. Franz Kohlschein / Kurt Küppers. – Münster: Aschendorff 1993. XVIII, 390 S. (Liturgiewissenschafltiche Quellen und Studien 73), kart. DM 88,00

Man kann der Meinung Balthasar Fischers im Vorwort dieses Buches nur zustimmen, daß die diözesanen Gesang- und Gebetbücher „ein wichtiger Gegenstand nicht nur spiritualitätsgeschichtlicher, sondern auch liturgiewissenschaftlicher Forschung sind" (IV). Diese Bücher enthalten teilkirchliche Gottesdienstformen, die den deutschen Sprachbereich besonders kennzeichnen. Näherhin handelt es sich um Hymnen, Kirchenlieder, Gebete, Andachten und deutsche Vespern, die mit bischöflicher Approbation als offizielle Gemeindegottesdienste gefeiert wurden oder deren Bestandteile waren. Eine Untersuchung dieses Buchtyps in der Aufklärungszeit hat ihren besonderen Reiz darin, daß diese Epoche in der Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte insgesamt immer noch kontrovers beurteilt wird, aber eine nicht geringe Anzahl der Lieder im heutigen „Gotteslob" aus dieser Epoche stammt.

Nach einem ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis zum Thema (VI–XVIII) gibt Franz Kohlschein, Bamberger Liturgiewissenschaftler und verdienstvoller Initiator der Bamberger Liturgiewissenschaftlichen Forschungskolloquien, zunächst eine Einführung in das Genus des Gesang- und Gebetbuches und in den derzeitigen Forschungsstand (1–14). Die Veröffentlichung soll „partiell Forschungslücken . . . schließen"; das Desiderat einer Gesamtdarstellung wird vorgetragen (13f).

Der Würzburger Liturgiewissenschaftler Walter von Arx stellt das 1778 in Fulda erschienene Buch mit dem Titel „Der nach dem Sinne der katholischen Kirche singende Christ" vor (15–84), das von dem Benediktiner Augustin Erthel bearbeitet wurde und in fünfzigster Auflage 1887 zum letzten Mal gedruckt wurde. Gegenüber der früheren These, daß dieses Gesangbuch einen vollständigen Bruch mit der barocken Tradition darstelle, urteilt von Arx differenzierter. Das Buch stehe zwischen zwei Zeitepochen und verbinde sie geschickt miteinander (84).

Kurt Küppers, Liturgiewissenschaftler in Augsburg, beschäftigt sich mit dem 1787 erschienenen Buch „Neues christkatholisches Gesang- und Gebetbuch für die Mainzer Erzdiöces" (85–136), das von Ernst Xaver Turin erarbeitet wurde und das „bis 1865 die Frömmigkeit des Mainzer Kirchenvolkes entscheidend geprägt hat" (110). Es war für den Gebrauch bei der Pfarrmesse und bei Andachten unterschiedlichster Art konzipiert, weitgehend am Kirchenjahr ausgerichtet und konsequent bei jedem Abschnitt in Lieder und Gebete zweigeteilt. Küppers charakterisiert das Mainzer Buch als Aufklärungsgebetbuch mit einer starken Tendenz zum gemeinschaftlichen Vollzug der Liturgie, mit zahlreichen biblischen Texten, kritisiert aber auch die Häufigkeit moralischer Aussagen, mangelnde sprachliche Kraft und das Fehlen jeglicher Texte aus Theologie und Frömmigkeit vorausgehender Epochen (136).

Ausführlich analysiert Franz Kohlschein das vielleicht bekannteste Aufklärungsbuch „Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch zum Gebrauche bei der öffentlichen Gottesverehrung im Bisthum Konstanz" (137–281), das 1812 in Konstanz zweibändig gedruckt wurde und aus dem engen Zusammenwirken des Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg und des liturgisch engagierten Pfarrers Joseph Willibald Strasser von Göggingen hervorging. Der erste Band enthält „Morgenandachten und Gesänge zur privaten und öffentlichen Erbauung", viele Meßgesänge sowie 50 Meßandachten für die Sonntage und Feste des Kirchenjahres. Der zweite Band umfaßt in der Hauptsache 20 Vespern, Nachmittagsandachten, Abendandachten sowie eine große Zahl von Liedern für die verschiedensten Anlässe im Kirchenjahr. Den Schwerpunkt des Buches bilden die Feier der Messe und der Vesper bzw. der Abendandacht, wobei weitgehende Gemeinsamkeit zwischen Priester und Volk angestrebt wurde. Mit Hilfe dieses Buches, so urteilt Kohlschein, erhielt die ortskirchliche Liturgie, ohne daß Missale und Brevier verändert wurden, eine neue Gestalt (280). Das Konstanzer Buch habe den Weg für die „Volksliturgie" geebnet und liturgiegeschichtliches Neuland betreten. Es habe die Entwicklung der diözesanen Gesang- und Gebetbücher im 19. und 20. Jh. bis hin zum „Gotteslob" angestoßen und sei ein Modell geblieben, das oft nicht erreicht wurde.

Hermann Ühlein-Sari (282–321) und Karl Eder (322–365) teilen sich die Darstellung des zweibändigen Landshuter Gesangbuchs von 1777, das den offiziellen Titel „Der heilige Gesang zum Gottesdienste in der römisch-katholischen Kirche" führt und von Franz Seraph Kohlbrenner verfaßt wurde. Das Buch enthält neu gedichtete Kirchenlieder, darunter die bekannte Singmesse „Hier liegt vor deiner Majestät" und Übersetzungen lateinischer Hymnen und Sequenzen. Entgegen dem Titel enthält es auch Gebete, darunter neu geschaffene und Übersetzungen von Orationen des Missale. Ühlein-Sari schreibt dem Buch „Übergangscharakter" zu, da einerseits an traditionellen Andachtsformen des Barock festgehalten werde, andererseits besonders der Anhang aufklärerische Züge trage. Ühlein-Sari macht dies fest an dem Ziel Kohlbrenners, für jede Gelegenheit im Alltag das passende geistliche Lied bereitzustellen und in der Betonung der ethischen Implikation des Glaubens.

Karl Eder befaßt sich mit dem zweiten Teilband „zur Andacht für Sonntäge, und hohe Feste des Herrn", der erst 1783 in Salzburg erschien. Mit Liedern, Gebeten, einführenden Texten zum Tag und Schriftstellen wird ein Ensemble für den Nachmittagsgottesdienst an den bedeutenden Sonn- und Festtagen des Kirchenjahres für einzelne Gläubige zur Verfügung gestellt. Die Form der Gebete in der Ich-Form lasse darauf schließen, daß die „Andacht" wohl im weiteren Sinne als innere, mitvollziehende Begleitung der Sonn- und Festtagsliturgie zu verstehen sei und nicht primär Elemente für eine „Volksandacht" im Sinne der Aufklärung bieten wolle.

In einem letzten Beitrag des Sammelbandes mit dem Titel „‚Aufklärungsliturgie'. Perspektiven liturgiewissenschaftlicher Arbeit" reflektiert der Laacher Benediktiner und Liturgiewissenschaftler Angelus A. Häussling Anfragen und Aufgaben für die Erschließung dieser Epoche der Liturgie und Liturgiewissenschaft (366–382). Er tritt prinzipiell für eine positive Wertung der Aufklärung ein und formuliert nächste Aufgaben für die Erforschung ihrer liturgischen Schöpfungen. Kritisch setzt er sich mit dem leitenden Normverständnis der Aufklärer auseinander im Gegenüber zur Liturgieauffassung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Er will bei den Liturgikern der Aufklärung nicht von Liturgiereform, sondern nur von Liturgieveränderung reden, weil sie das Pascha-Mysterium als tragendes Geheimnis der Liturgiefeier nicht erkannt hätten. Sie hätten Veränderung der Liturgie betrieben, „um sich selbst darin zu finden" (372). Eine bisher kaum erörterte Frage geht Häußling unter der Überschrift „das strittige Subjekt der Liturgie" an. Er formuliert sie so: „Wer ist das Subjekt der Liturgie, insofern dieses Subjekt doch wieder selbst die Gestalt der Liturgie zu gestalten und zu verantworten hat?" (376). „Wer verantwortet überhaupt die Gestalt von Liturgie?" (378). Daß die Hierarchie dies tue, sei eine fictio iuris des Kirchenrechts, denn sie bediene sich meistens der Experten. Mögliche Perspektiven für eine Lösung dieser Frage sieht Häußling in der Entwicklung einer Kernliturgie für alle, allerdings auf hohem Niveau. Diese könnte fallweise angereichert werden für die hohen Ansprüche der „diligentiores in oratione". Eine wichtige Frage der Zukunft ist damit zur Diskussion gestellt.

Viel zu einer leichteren Auswertung dieses Forschungsbandes können die Register der Schriftstellen, Personen, Formeln und Initien sowie Sachen am Ende des Bandes beitragen (383–390).

Insgesamt beseitigt der hier beschriebene Sammelband einige weiße Flecken der liturgiewissenschaftlichen Forschungslandschaft, zeigt aber noch kein schlüssiges Gesamtbild auf. Die Entwicklungslinie dieses Buchtyps von der Aufklärung bis heute tritt deutlich hervor. Ungünstig erscheint Rez. die Einordnung des Beitrages über das Landshuter Gesangbuch von 1777, der wohl besser an den Anfang passen würde. Die Entwicklungslinie vom Barock zur Aufklärung wäre dadurch deutlicher geworden. Fraglich scheint auch, ob in einigen Beiträgen die Inhaltsverzeichnisse der Bücher in voller Länge dokumentiert werden sollten, wenn anschließend die Besonderheiten doch kommentiert werden. Rez. empfand dadurch manche Beiträge als zu ausladend. Leider fehlt die in diesem Band von einigen Autoren geforderte interdisziplinäre Zusammenarbeit mit Musikwissenschaftlern und Germanisten, um auch die musikalische und sprachliche Qualität besser beurteilen zu können. Ob die Anfragen von Häußling an die Aufklärungsliturgiker zu Recht bestehen, wird sich im Verlauf weiterer Forschungen zeigen müssen. Nach Auffassung des Rez. könnten sich nach Person und vielleicht auch nach Entwicklungsphasen von Personen und der katholischen Aufklärung selbst unterschiedliche Antworten ergeben. Auch könnte die Antwort davon abhängen, wer zu den Aufklärungsliturgikern zu zählen ist, wie man am Beispiel Johann Michael Sailers sehen kann. Er vertrat zeitlebens aufklärerische Reformimpulse und entwickelte Ansätze zu einer Theorie der Liturgie und Liturgik, ohne daß man ihn einfach zu den Aufklärungsliturgikern zählen könnte (vgl. M. Probst, Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen J. M. Sailers [1752–1831],

Regensburg 1975). Es ist die Frage, ob man zu ihrer Identifizierung zeitliche, oder bestimmte inhaltliche Kriterien anlegt.

Insgesamt ist der von Kohlschein und Küppers hg. Sammelband ein anregendes Werk, das manche Frage beantwortet und weitere aufwirft.

Vallendar Manfred Probst

Rees, Wilhelm: **Die Strafgewalt der Kirche.** Das geltende kirchliche Strafrecht – dargestellt auf der Grundlage seiner Entwicklungsgeschichte. – Berlin: Duncker & Humblot 1993. 598 S. (Kanonistische Studien und Texte 41) kart. DM 148,00/öS 1155.–/sFr 148.–

Die von Joseph Listl betreute und von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg angenommene Habil.schrift ist ein imposantes Werk. Der Vf. hat sich viel vorgenommen, um eine Lücke in der kanonistischen Literatur des deutschen Sprachraumes zu schließen. Er legt eine umfassende Darstellung des Rechtsgebiets des kirchlichen Strafrechts vor, ausgehend von den theologischen und ekklesiologischen Grundlagen des Strafanspruchs und der Strafgewalt der Kirche über die geschichtliche Entwicklung des kirchlichen Strafrechts bis hin zur Behandlung des geltenden Strafrechts der Kirche.

Das erste Kap. (39–115) ist „Grundfragen des kirchlichen Strafrechts" gewidmet und bietet die theologische und kanonistische Grundlage für die weitere Darstellung. Dabei zeigt der Vf. sowohl die biblischen Grundlagen der kirchlichen Strafgewalt als auch deren Bestreitung sowie die Reaktion darauf durch lehramtliche Entscheidungen der Kirche auf. In einem weiteren Teil dieses Kap.s setzt er sich mit den weltlichen Straftheorien, dem Grundsatz „nulla poena sine lege" und der Unterscheidung zwischen allgemeinem Strafrecht und Disziplinarrecht auseinander. In einem dritten Teil untersucht er „die Beeinträchtigung der Kirchengliedschaft durch Strafen und die Erklärung des Kirchenaustritts". Daran schließen sich Ausführungen über „die Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Bereich und das Problem der Tatstrafen" an. Anschließend verweist er auf den Unterschied zwischen dem Strafrecht der Lateinischen Kirche und dem der katholischen Ostkirchen.

Im zweiten Kap. (116–171) wird „das kirchliche Strafrecht in der Geschichte" dargestellt. In fünf Abschnitten behandelt der Vf. die erste Entfaltung einer kirchlichen Strafgewalt, die kirchliche Strafgewalt im römischen Reich seit Konstantin dem Großen, die kirchliche Strafgewalt in der germanischen Welt, das klassische kanonische Recht und das kirchliche Strafrecht vom 15. Jh. bis zum Inkrafttreten des CIC von 1917. Das Schwergewicht liegt dabei in der Darstellung der klassischen Epoche des kanonischen Rechts, das im hohen Mittelalter die strafrechtlichen Institute entwickelte, die bis heute das kirchliche Strafrecht kennzeichnen.

Das dritte Kap. (172–323) hat „die Strafbestimmungen im CIC von 1917" zum Gegenstand. Dabei behandelt der Vf. in je einem eigenen Abschnitt die Kodifikation des kanonischen Rechts im CIC von 1917, die Straftat, die Strafen im allgemeinen, die Beugestrafen, die Sühnestrafen, die Strafsicherungsmittel und Strafbußen, die einzelnen Straftaten, den kirchlichen Strafprozeß und schließt daran eine zusammenfassende Würdigung der Strafbestimmungen des CIC von 1917. In einem Anhang gibt er eine Übersicht über die Tatstrafen des CIC von 1917.

Das vierte Kap. (324–362) untersucht „die Neuordnung des kirchlichen Strafrechts durch die Kodexreform". Dabei werden die Vorgaben und die einzelnen Schritte der Reformarbeiten sowie der Entwurf für ein neues Strafrecht von 1973 und der Entwurf für das Strafprozeßrecht von 1976 vorgestellt. Die dabei festgestellten Mängel sieht der Vf. in dem Gesamtentwurf für ein neues Gesetzbuch von 1980 teilweise behoben. In einem Anhang werden die einzelnen Straftatbestände des Entwurfs von 1973 zusammengestellt.

Das fünfte Kap. (363–496) behandelt „die Strafbestimmungen des CIC von 1983". Der systematischen Gliederung des 6. Buches des CIC folgend behandelt der Vf. in drei Abschnitten die Straftaten und Strafen im allgemeinen, die strafprozessualen Bestimmungen des CIC und die Strafen für die einzelnen Straftaten. Dabei macht er den Unterschied des geltenden Strafrechts gegenüber dem CIC von 1917 deutlich, indem er am Ende einer jeden Gruppe von Straftatbeständen auf die große Zahl der im neuen Codex nicht mehr enthaltenen Strafbestimmungen hinweist. In einer „zusammenfassenden Wertung der Strafbestimmungen des CIC" kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß das Strafrecht des CIC von 1983 nicht einen Bruch mit dem Rechtserbe der Kirche darstellt, wohl aber „die zeitgemäße und ekklesiologisch legitimierte Fortentwicklung" des kirchlichen Strafrechts (492). „Ob und inwieweit das der Kirche eigene Strafrecht zum Wohl der einzelnen Gläubigen und der kirchlichen Gemeinschaft ausgeübt wird", sieht er wohl mit Recht „von der Verantwortung der einzelnen Diözesanbischöfe" abhängig (493). Mit der „Zusammenstellung der Straftatbestände nach der Strafdrohung" (493–496) schließt die Arbeit ab.

Es folgen ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis (497–562), Verzeichnisse der Canones des CIC/1917, des CIC/1983 und des CCEO sowie ein Personenregister und ein Sachwortregister.

Der Vf. hat eine ungeheuere Stoffülle meisterhaft bewältigt und in verständlicher und ansprechender Gestalt dargestellt. Die Hinweise auf die jeweils einschlägige Literatur, die er in reichem Maße, und zwar nicht nur aus dem deutschen Sprachraum, heranzieht, gestatten ihm eine äußerst knappe Darstellung, ohne auf Einzelheiten eingehen zu müssen. Er scheut sich auch nicht, maßvolle Kritik zu üben, wenn diese angebracht ist. Die verschiedenen Register zusammen mit dem ausführlichen Inhaltsverzeichnis und der übersichtlichen Gliederung erleichtern den Umgang mit der Arbeit sehr. Sie ist für Lehrende und Studierende des Kirchenrechts in gleicher Weise hilfreich wie auch für Praktiker in der kirchlichen Verwaltung und Gerichtsbarkeit, wenn auch nicht zu wünschen ist, daß die Praxis dadurch zu vermehrtem Strafen in der Kirche angeregt würde. Wer sich künftig mit dem kirchlichen Strafrecht befaßt, wird an dieser gründlichen und umfassenden Arbeit nicht vorbeigehen können und in ihr reiche Anregung finden.

Bei der bearbeiteten Stoffülle und der wohltuend knappen Darstellung ist es nicht verwunderlich, daß sich auch gewisse Ungenauigkeiten eingeschlichen haben. So scheint es z. B. übertrieben, daß durch die Strafe der Exkommunikation die Gliedschaftsrechte „vielfältig" behindert werden (87), wenn man die Einschränkungen in c. 1331 mit dem umfangreichen Katalog der Pflichten und Rechte aller Gläubigen (cc. 208–223) vergleicht. Die kirchliche Rechtsgrundlage für die Erhebung von allgemeiner Kirchensteuer findet sich nicht in c. 1263 (91) (dort ist nur von einer Sondersteuer die Rede), sondern in c. 1260, der im wesentlichen c. 1496 CIC/1917 wiedergibt und der Verpflichtung aller Kirchenglieder gemäß c. 222 § 1 entspricht. Daß der Kirchenaustritt aus Kirchensteuergründen den Straftatbestand des Schisma begründet, ist plausibel begründet (93f). Die Erklärung der deutschen Bischöfe vom 22. Dezember 1969 läßt dieses Verständnis (95f) jedoch kaum erkennen. In einer Anmerkung (239 Anm. 209) findet sich zwar ein Literaturhinweis zu den Hexenprozessen im Mittelalter; in dem Kap. über die Geschichte des kirchlichen Strafrechts erfährt der Leser dagegen nicht, was das kirchliche Strafrecht mit den Ketzer- und Hexenverbrennungen zu tun oder nicht zu tun hatte. Bei der Aufzählung der einzelnen Straftaten nach dem CIC von 1917 werden die Bestimmungen, die verstärkten Vorsatz forderten, in den meisten Fällen nicht als solche kenntlich gemacht. Dabei mag dem Vf. im Falle der nichtkatholischen Taufe und Erziehung von Kindern (c. 2319 § 1 nn. 3 u. 4 CIC/1917) zugute gehalten werden, daß er zwar nicht dem Gesetzestext, wohl aber der damals herrschenden Praxis folgt (230). Die Verbote in c. 2265 § 1 CIC/1917 (211) sind unter Hinzunahme von c. 2265 § 2 zu differenzieren. Der Empfang von Weihen ist in keinem Fall ungültig, sondern jeweils nur unerlaubt. Die Annahme, durch c. 2291 n. 10 CIC/1917 sei c. 2255 § 2 abgeändert (216), ist nicht überzeugend. S. 266 wäre ein Hinweis auf die eingeschränkte Vollmacht zur Notfirmung zu erwarten, die erstmals durch Dekret der Sakramentenkongregation vom 14. September 1946 gewährt wurde. S. 283 Anm. 382 (ebenso S. 395 Anm. 101) wäre zu ergänzen: Verfahrensordnung der Glaubenskongregation vom 14. Oktober 1980. S. 386 moniert der Vf., daß in c. 1331 § 1 n. 1 bei den Strafwirkungen der Exkommunikation im Unterschied zu c. 2259 § 1 CIC/1917 die Berechtigung zur Teilnahme an der Predigt keine Erwähnung mehr findet. Dabei hat er nicht bedacht, daß der CIC/1917 dem Exkommunizierten allgemein die Teilnahme am Gottesdienst mit Ausnahme der Predigt verboten hat, während der CIC/1983 das Verbot auf die Ausübung eines Dienstes bei gottesdienstlichen Feiern einschränkt. Wenn er im CIC/1983 unter den Strafwirkungen der Exkommunikation im Unterschied zum CIC/1917 eine ausdrückliche Erwähnung des Verbots der Zulassung zu den Weihen vermißt (388), übersieht er, daß der CIC/1983 im Unterschied zum CIC/1917 nur noch sakramentale Weihen kennt, der Empfang von Sakramenten dem Exkommunizierten in c. 1331 § 1 n. 2 ausdrücklich untersagt ist. Entsprechendes gilt auch für die Strafwirkungen des Interdikts (389). Daß der Gesetzgeber den Straferlaß durchwegs als remissio bezeichnet, in der Titelüberschrift aber cessatio verwendet (408 Anm. 135), ergibt sich daraus, daß in dem Titel VI außer dem Straferlaß auch die Verjährung der Strafklage und der Vollstrekkungsklage behandelt wird (cc. 1362, 1363). Die Annahme eines Meßstipendiums verpflichtet den Priester nicht zur Feier (461), sondern zur Applikation der Messe in einer bestimmten Intention (c. 945 § 1). Zur Feier dieser Messe kann der Priester sehr wohl aus einem anderen Grund verpflichtet sein.

Angesichts der hervorragenden Qualität der Arbeit fallen die genannten Schwächen nicht ins Gewicht. Dem Vf. ist zu dem gelungenen Werk ebenso zu gratulieren wie auch dem Verlag, der gerade

mit diesem Band die Reihe der Kanonistischen Studien und Texte in sein Programm übernommen hat.

Regensburg Matthäus Kaiser

Lange, Dietz: **Ethik in evangelischer Perspektive.** Grundfragen christlicher Lebenspraxis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 551 S., kart. DM 68,00

Die Zahl der „Ethiken" ist in der evangelischen Theologie seit 1990 stark angestiegen. 1990 erschienen: Christofer Frey: Theologische Ethik. Neukirchen-Vluyn (Neukirchner Arbeitsbücher). Martin Honecker: Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe. Berlin-New York. Hans G. Ulrich (Hg.): Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben. München (Theol. Bücherei 83). Trutz Rendtorff: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. 2 Bde. Zweite, überarb. und erw. Auflage. Stuttgart (Theol. Wiss. 13/1.2). Und Walter Kreck: Grundfragen christlicher Ethik. 4. Aufl. München.

Der Göttinger Systematiker Dietz Lange legt zwei Jahre später ein Lehrbuch vor. In der „neue(n) Unübersichtlichkeit" (Habermas) konstatiert L. einen „auf vielen Feldern zu beobachtenden Traditionsabbruch ... Auf Deutschland bezogen erscheint das heutige Krisenbewußtsein in vieler Hinsicht als organische Fortsetzung eines schon länger im Gang befindlichen Prozesses, der 1918 mit dem endgültigen Verlust traditionaler Ordnungsgefüge zum ersten Mal grell ans Licht trat – wenn auch natürlich mit mancherlei veränderten Vorzeichen" (12). Aus diesem Grund gibt L. einen Überblick über die Geschichte der evangelischen Ethik von 1918 an. Neben Deutschland berücksichtigt er Dänemark, Schweden und die USA. „Insbesondere für das Verständnis des ethischen Subjekts und der Zwei-Reiche-Lehre habe ich teilweise von den ausländischen Autoren mehr gelernt als von zeitgenössischen deutschen. Die entsprechenden Passagen des historischen Teils sind deshalb auch für das Verständnis der systematischen Entfaltung wichtig" (14). Hinter den aktuellen materialethischen Problemen der Gegenwart stehen „Grunderfahrungen, die Menschen zu allen Zeiten gemacht haben. Diese Grunderfahrungen in ihrer gegenwärtigen Gestalt, aber auch von ihr abstrahierend für sich zu bedenken, das ist die eigentlich entscheidende Aufgabe der ethischen Theorie" (15). In der evangelischen Ethik hat die Theoriebildung gegenüber der Glaubenslehre eine nachgeordnete Bedeutung gehabt. Als Frage für die evangelische Ethik formuliert L.: „Kann eine Ethik gleichzeitig christlich und natürlich-vernünftig sein? Es gilt also innerhalb der Ethik selbst, d. h. in ihrem grundlegenden Teil, sowohl der Ethisierung des christlichen Glaubens als auch der Dogmatisierung der Ethik zu wehren. Erst wenn das ‚transmoralische' Wesen des Glaubens auch in der Ethik zu Ehren gebracht wird, kann seine lebensgestaltende Kraft ganz verstanden werden" (18).

L. gliedert seine Arbeit in den Teil 1 „Die ethische Diskussion in der evangelischen Theologie seit dem Ende des Ersten Weltkrieges" (25–202) und in Teil 2 „Systematische Entfaltung" (203–521).

Zwei Aspekte sollen den systematischen Hauptteil leiten.

Zum einen soll „mit den menschlichen Grunderfahrungen, die jedem ethischen Handeln zugrundeliegen" (19), begonnen werden. „Diese – theologisch geredet – schöpfungsmäßigen Gegebenheiten werden durch den Gebrauch, den der Mensch von ihnen macht, coram Deo als sündig qualifiziert. Sie sind jedoch nicht identisch mit der Sünde" (19f). Zu diesen „schöpfungsmäßigen Gegebenheiten" gehören „die Möglichkeit sittlicher Einsicht und sittlichen Handelns (iustitia civilis) beim natürlichen Menschen" (20).

Der zweite Aspekt ist die „Analyse der ethischen Grundsituation ... Diese ist nach Ausweis der Lebenserfahrung eine *Konfliktsituation*". (20) „Sie aber ist das eigentlich zentrale Problem der Ethik; auf sie und nichts anderes ist deshalb in einer christlichen Ethik die Rechtfertigungslehre zu beziehen" (21). L. sieht die ethische Konfliktsituation am intensivsten durchreflektiert in Luthers „Pecca fortiter". Von den Autoren neuerer Zeit nennt er Reinhold Niebuhr, dessen Andenken L. seine Arbeit gewidmet hat und Helmut Thielecke.

Zur Situierung von L.s Ethik seien seine Abgrenzung gegen drei der eingangs zitierten Ethiken erwähnt.

Gegenüber Frey bemerkt er knapp: „Aber aufs Ganze gesehen bietet der Diskussionsstand (in der evangelischen Ethik) ein höchst verwirrendes Bild, und gar nicht selten hat man sogar den Eindruck, als ob das schlichte Bekenntnis zu einer theologischen Richtung bereits als ausreichende Begründung gelten solle" (18 mit Anm. 11). Intensiver setzt er sich mit Rendtorff und Honecker auseinander. Gegen Rendtorffs Konzept, das er als „eines der interessantesten in der gegenwärtigen Diskussion" (95) bezeichnet, wendet er ein: „R. scheint das Problem der Kritikfähigkeit der ethischen Vernunft mit der Gründung der Freiheit in der Schöpfung Gottes für gelöst zu halten. In der Tat läßt die marginale Rolle, die er der Lehre von der Sünde ... zuschreibt, die Gefahr z. B. einer ideologischen Verblendung der Teilnehmer am ethischen Diskurs als gering erscheinen ... Man wird aber zu fragen haben, ob die darin zum Ausdruck kommende optimistische Einschätzung menschlicher Vorurteilslosigkeit mit der Wirklichkeit des strukturellen Bösen in Einklang steht" (94). Wie sehr das Sündenverständnis für L. eine zentrale Rolle spielt, zeigt sich auch in seiner Einschätzung von Honecker.

„H.s Ethik versteht sich jenseits der Alternative von konservativem Luthertum und den unterschiedlichen Formen gegenwärtigen theologisch-politischen Schwärmertums als eine Verantwortungsethik, die im Rechtfertigungsglauben wurzelt und zugleich der Illusion entsagt, den Prozeß der Säkularisierung rückgängig machen zu können" (96). Aber die theologische Konsequenz aus seiner Ethik ist, „daß – trotz Erwähnung des simul iustus et peccator ... – der Akzent ganz überwiegend auf der Freiheit von der Sünde liegt, die sich dann eben in Freiheit zu vernünftigem Handeln übersetzt, ohne daß freilich der innere Zusammenhang zwischen beidem völlig durchsichtig würde" (98).

L. kritisiert im historischen Kontext in der Diskussion in Deutschland sowohl die Ethik Barths wie die der Lutheraner Althaus, Elert und partiell Hirsch.

Barth hat „die exklusive Begründung der Ethik in der Christusoffenbarung am strengsten verfochten ..." (33). Die Ethik wird bei ihm der Dogmatik streng untergeordnet. Althaus, Elert und Hirsch vertreten bei allen Unterschieden im einzelnen eine Theologie der Schöpfungsordnungen, die eine streng unterschiedene z. T. „extrem dualistische Form einer neulutherischen Ethik" (52) darstellt.

Positiv hebt er die Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre hervor, wie sie Gerhard Ebeling – bei ihm hat L. mit einer Arbeit über die Theologie Reinhold Niebuhrs promoviert – einbrachte.

„Die beiden ‚Reiche' sind demnach eigentlich zwei verschiedene Fora: coram Deo zählt allein der Glaube, d. h. die reine Passivität des Empfangens, coram mundo dagegen allein die Lebenspraxis" (68). Bei Ebelings Unterscheidung der Zwei Reiche geht es um die reformatorische Fundamentalunterscheidung von Gesetz und Evangelium. Mit dieser Unterscheidung wird die ethische Grundsituation des Menschen coram deo und coram hominibus zum Ausdruck gebracht. Auf diesem Hintergrund überrascht es nicht, daß L. den Konflikt als die ethische Grundsituation charakterisiert.

Von den anderen Autoren, deren Position L. vorstellt, sei kurz auf Reinhold Niebuhr hingewiesen.

Während L. bei Rendtorff und Honecker ein unzureichendes Sündenverständnis kritisiert, hebt er die klare Definition des Sündenverständnisses bei Niebuhr hervor. „Ihre soziale Dimension als Absolutsetzung einer gesellschaftlichen Gruppe, als Klerikalismus oder Nationalismus und Imperialismus, ist jetzt als Abbild der verfehlten Gottesbeziehung begriffen" (161). Niebuhr entwickelt eine Theorie der Gerechtigkeit, „die ja eine Sozialethik unter den Bedingungen der Sünde darstellt" (162). „Das Kreuz Jesu durchbricht den Teufelskreis der Sünde, indem es die Macht der Liebe Gottes zu den Menschen in der Ohnmacht des Scheiterns und die Weisheit Gottes in dem individuellen Geschick Jesu geschichtlich wirksam werden läßt" (164).

Den systematischen Teil gliedert L. wie folgt:

A. Metaethik (203–304) mit den Hauptpunkten: I. Was ist Ethik? (203–239); II. Theologische und philosophische Ethik (240–272); III. Ethik im Kontext der Theologie (272–304); B. Allgemeine Bedingungen ethischen Verhaltens (305–381) mit den Punkten: I. Menschliche Grunderfahrungen (305–367); II. Formen ethischen Verhaltens (367–381); C. Die christliche Bestimmung des Ethischen (382–486) mit den Hauptpunkten: I. Die Widersprüchlichkeit der ethischen Situation (383–410); II. Die Vollmacht zum Leben (410–486); D. Grundsätze für die Bildung ethischer Urteile (487–521) mit den Hauptpunkten: I. Kriterien des Handelns (488–508); II. Ethische Urteils-bildung (508–521); E. Schluß: Die Grenze des Ethischen (522/523).

L. definiert: „Ethik ist die Reflexion über die sich im Zusammenleben der Menschen meldende Verbindlichkeit, d. h. über das, was Menschen an ihre individuelle Bestimmung bindet und sie zu freier Gemeinschaft untereinander sowie zu angemessenem Umgang mit der Welt verbindet" (210/211). In dieser Beschreibung ist ein dreifacher Bezug des Ethischen ausgedrückt, den L. konsequent durchhält: Die Beziehung des Menschen zu sich selbst, zu anderen Menschen und zur Welt.

Im Blick auf das Gewissen formuliert L.: „Gewissenserfahrung heißt die auf diese Elemente menschlichen Daseins, also auf das Selbstsein des Menschen, das Sein mit anderen und das Sein in der Welt bezogene Selbsterfahrung, und zwar insofern, als ihr Unbedingtheit und Universalität zukommen und das Subjekt dabei unvertretbar ist. Es geht in ihr um die Bestimmung des Menschseins als ganze; das Gewissen ist darum eine transmoralische Größe" (222). L. interpretiert das Gewissen im ethischen Zusammenhang strikt anthropologisch. Die Gewissenserfahrung wird nicht über die einzelnen Inhalte definiert, „sondern nur über die Grunderfahrung des Menschseins als solche" (ebd.).

Bei der Unterscheidung von theologischer und philosophischer Ethik sieht L. verschiedene Modelle von humaner und christlicher Ethik auf katholischer und evangelischer Seite.

Das „römisch-katholische Schema" sieht L. dabei als eine Stufenlösung. Im Anschluß an Thomas von Aquin bauen auf den drei theologischen Tugenden die vier Kardinaltugenden auf. Demgegenüber vertritt L. eine „dialektische Lösung". Sie „sieht den christlichen Sinn der Grundforderung von Identität, Dasein für andere und Sorge für die Welt in ihrer Erfüllung durch die Liebe Gottes, die im Glauben zur Selbstbestimmung des Menschen wird und dabei permanent im Streit liegt mit dem Versuch desselben Menschen, seine Bestimmung aus eigener Kraft zu verwirklichen. In dieser Hinsicht besteht in der Tat ein Gegensatz zwischen christlicher Ethik und dem Autonomieanspruch philosophischer Ethik. Doch andererseits schließt der Glaube in seine Gewißheit der Führung Gottes die Überzeugung ein, daß Gott auf verborgene Weise auch durch in ihren Überzeugungen ganz anders geprägte Menschen die Welt erhält" (247f).

Die Vorgehensweise von L. an dieser Stelle ist davon geprägt, daß er ein historisches Modell (Thomas von Aquin) als die *gegenwärtige* katholische Auffassung hinstellt. L. übersieht die Weichenstellung, die das II. Vatikanische Konzil in seiner Kirchenkonstitution (LG) und im Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens (PC) vorgenommen hat. Die von L. behauptete „strukturgleiche Unterscheidung von Geboten und evangelischen Räten, die einen coram Deo höheren Wert des monastischen Lebens begründet" (246), findet sich dort an keiner Stelle. Insofern ist auch die Schlußfolgerung L.'s, der von „unmöglichen Gedanken" spricht „angesichts der Einheit des jeden Menschen mit der gleichen Unbedingtheit fordernden Liebeswillen Gottes" (ebd.), hinfällig.

Bei der in der ev. Ethik breit diskutierten Frage des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik spricht L. sich für ein „spiegelbildliche(s) Verhältnis" aus, das auf „gegenseitiger Durchdringung (beruht)" (291).

Deutlich markiert L. den Unterschied zwischen dem evangelischen Charakter einer Ethik und der römisch katholischen Auffassung.

Als Dekan hat er für die Göttinger Fakultät die Studie herausgegeben: Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von der Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute. Göttingen 1991. Die Göttinger Fakultät beurteilt das vom ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen erarbeitete Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" Freiburg/Göttingen 1986 im wesentlichen negativ. L. sieht den zentralen Unterschied im Verständnis des Ethischen im „metaphysischen Stufenbau der Welt von Natur und Übernatur. Er bestimmt auch die Anthropologie" (294). Dies hat Auswirkungen auf das Sündenverständnis. Im Anschluß an Thomas von Aquin formuliert L.: „Die Sünde ist also im Unterschied zur reformatorischen Rede von der völligen Verderbnis des Menschen primär nur ein Mangel an ursprünglicher Gerechtigkeit (privatio originalis iustitiae), erst sekundär eine ‚positive' Größe (inordinata dispositio partium animae). Das ist im Rahmen einer Substanzontologie unvermeidlich, will man nicht die Verantwortlichkeit des Menschen preisgeben" (294).

Der springende Punkt ist die Verbindung von Substanzontologie und Gnadenlehre bei L. Die Substanzontologie würde das „völlig verkehrte Gottesverhältnis" (ebd.) nicht treffen. „Dem Menschen bleibt also die Fähigkeit zu sittlichem Handeln, wenn auch nur auf unvollkommene Weise. Dies wird auch von der reformatorischen Theologie nicht bestritten. Nach katholischem Verständnis jedoch ist diese Fähigkeit eine unzweideutige, dem Menschen eigene Qualität und als solche die positive Voraussetzung für die Gnade, die durch die Eingießung der ‚theologischen Tugenden' ... lediglich ergänzt und vervollkommnet" (294/295).

Genau dieser Skizzierung der katholischen Auffassung hat der ökumenische Arbeitskreis widersprochen: „Im Urteil über die *radikale Verderbnis des unerlösten Menschen vor Gott* und über die Verfallenheit an sein Gericht steht die Lehre der katholischen Kirche den Einsichten der Reformatoren nicht nach: Die Gnade tritt nicht etwa zum Bemühen des Menschen *hinzu*, sie *befähigt* ihn zum ersten Schritt zum Heil, und dann auch zu allen weiteren Schritten, noch mehr: sie *ist* das Heil, und alles Bemühen des Menschen, alle seine Schritte vom ersten bis zum letzten sind Geschenk der Gnade, weil Christi Heilswerk der Anfang von allem ist" (Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I, S. 48). Wenn das Konzil von Trient und damit die „katholische Lehre noch Gutes im Sünder anerkennt, so tut sie es zur Ehre Gottes, der sein Werk nicht *schlechthin* durch Menschen vereiteln läßt, sondern es im Rechtfertigungsgeschehen durch die Macht seiner Gnade neu durchsetzt" (ebd. S. 49). Unklar bleibt, was L. genau unter Substanzontologie versteht. Im Zusammenhang der Artikulierung des evangelischen Standorts wird sie abgelehnt. Auf der anderen Seite finden sich bei L. zahlreiche Äußerungen über Identität und Selbstsein. Ist es nicht eine substanzontologische Aussage, wenn L. beim Thema Verantwortung einer beabsichtigten oder vollzogenen Tat fragt: *„Ist diese Tat so geartet, daß ich bereit bin, mit meiner Person für sie einzustehen, und daß ich in der Lage bin, dies mit Gründen plausibel zu machen?"* (494) Diese Frage könnte genausogut in jeder katholischen Moraltheologie stehen. Es kann nicht darum gehen, Differenzen im Ethischen zwischen den Konfessionen einfach zu harmonisieren. Die von L. vorgebrachten Argumente können jedoch die von ihm postulierte Grunddifferenz aus meiner Sicht nicht ausreichend begründen.

Unter den menschlichen Grunderfahrung (B I) nennt L.: Polarität, Geschichtlichkeit, Institutionalität, Macht, Autorität und Freiheit, Interesse, der Konflikt, Spitzensituation und Alltag, Ethisches Subjekt und Handlungssubjekt, Ethische Verwirklichung. Da L. die ethische Grundsituation als Konflikt kennzeichnet, ist es angebracht, diese menschliche Grunderfahrung näher in den Blick zu nehmen.

L. setzt sich zuerst mit der Auffassung der „Evidenz des Ethischen" auseinander, wie sie Gerhard Ebeling in einem berühmt gewordenen Aufsatz näher entfaltet hat (Die Evidenz des Ethischen und die Theologie, in: ders., Wort und Glaube. Bd 2. Tübingen 1969, 1–41). Daß es diese Evidenz gibt, ist unbestritten. Zu fragen bleibt, ob damit alle Problemfelder abgedeckt sind. „Schon jetzt läßt sich daher behaupten, daß zwar in die ethische Situation Evidenzen *eingehen* – sonst wäre überhaupt keine Verständigung über ethische Fragen möglich, und der ethische Entschluß wäre ein Stochern im Nebel – , daß jedoch weder die Situation als ganze noch gar die Lösung evident ist, weil eben in der Regel tatsächlich mehrere evidente und miteinander zumindest teilweise nicht kompatible Formen aufeinanderstoßen" (338).

L. unterscheidet drei Formen des Konflikts.

„Die erste Form des Konflikts ist *die Diskrepanz zwischen der Unbedingtheit der ethischen Forderung und der Relativität ihrer Verwirklichung*" (339). So steht z. B. im öffentlichen Bereich der Gemeinwohlforderung die begrenzte Verwirklichungsmöglichkeit des Einzelnen gegenüber. Dazu kommt, daß die gesellschaftliche Situation immer komplexer wird. „Die Konsequenz der Einsicht in diesen Sachverhalt ist die Ausbildung sozialer *Normen*, in denen ein – wandelbares – für allgemein zumutbar gehaltenes ethisches Minimum ausgedrückt ist" (340). Damit ist aber die Unbedingtheit der ethischen Forderung zurückgenommen, die dann auch zu Schuld führen kann. „Im Bereich des Ethischen jedenfalls kann man dem rätselhaften Sachverhalt nicht entkommen, daß die Endlichkeit menschlichen Vermögens unversehens in Schuld umschlägt" (341).

Als zweite Form des Konflikts sieht L. den *„Widerstreit* zwischen Wollen und Tun, bzw. präziser: *zwischen eigentlichem und faktischem Wollen"* (342). Beispiel für diesen Konflikt ist das Abtreten des eigenen Gewissens an die Gesellschaft. Bei diesem Konflikt handelt der Mensch gegen seine eigene Bestimmung.

„Ebenso alltäglich wie die beiden soeben geschilderten Gestalten ist die dritte und schärfste Form des Konflikts: *der Pflichten-, Güter- und Rollenkonflikt"* (343). Dabei kann unterschieden werden zwischen dem Konflikt des Menschen mit seiner Rolle und verschiedener Rollen untereinander. Aber es gibt nicht nur den inneren Konflikt, sondern auch den Konflikt zwischen dem einzelnen und einer Gruppe. „Die beiden anderen Formen des Konflikts, der Gegensatz von unbedingter Forderung und relativer Verwirklichung und der innere Konflikt zwischen eigentlichem und faktischem Wollen, lassen sich als spezielle Aspekte des Entsprechungsverhältnisses zwischen inneren und äußeren Konflikten deuten, insofern aufgrund der unentrinnbaren Verflochtenheit aller individuellen Lebensvollzüge in dem differenzierten jeweiligen gesellschaftlichen Kontext auch an diesen beiden Formen des inneren Konflikts konkurrierende Ansprüche bzw. Einflüsse von außen ursächlich beteiligt sind. *Insofern ist der Pflichten-, Güter- und Rollenkonflikt die Grundform des ethischen Konflikts überhaupt"* (345).

Es ist unbestritten, daß die Situation des Konflikts oft das ethische Handeln bestimmt. Bei vielen Entscheidungen muß eine Güterabwägung vorgenommen werden. Aber die ethische Grundsituation *allein* als Konfliktsituation zu kennzeichnen, scheint mir gerade „nach Ausweis der Lebenserfahrung" (20) nicht angemessen zu sein. L. geht nicht auf Themen ein, die in der katholischen Moraltheologie unter der Grundentscheidung und der Lebensentscheidung behandelt werden. Die Frage, ob der einzelne aus dem Glauben leben und sittlich handeln will, kann eine gnadenhaft getragene positive Antwort finden. Die Kategorie des Konflikts vermag dieses Phänomen nicht adäquat auszudrücken. In den Einzelentscheidungen wird es sehr oft zu Konfliktsituationen kommen. Dann wird ersichtlich, wie weit die Grundentscheidung trägt. Auch bei einer Lebensentscheidung, z. B. ehelos oder in einer Ehe zu leben, die als positive Möglichkeit ergriffen wird, greift die Kategorie des Konflikts zu kurz. In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß L. katholische Moraltheologen (von den „neueren" Autoren erwähnt er: A. Auer, F. Böckle, D. Mieth, W. Korff) fast nur im abgrenzenden Sinn zitiert.

Nach dem Aufweis der menschlichen Grunderfahrungen und den Formen ethischen Verhaltens beleuchtet L. die christliche Bestimmung des Ethischen.

L. geht es dabei zuerst um die Widersprüchlichkeit der ethischen Situation, d. h. für L. um die „ethische Relevanz der Sünde" (383). Sünde wird als theologischer und nicht als ethischer Begriff verwendet. „Freilich ist andererseits ebenso deutlich, daß der den ganzen Menschen meinende Gottesbezug natürlich sein soziales Wesen einschließt, so daß ein theologischer Sündenbegriff ohne eine religiös konstituierte ethische Seite unvorstellbar ist" (ebd). Der Widersprüchlichkeit der ethischen Situation steht die Vollmacht zum Leben gegenüber: dem anklagenden Gewissen das befreite Gewissen. Die Vollmacht hat ihren Grund in der Liebe Gottes. Die Liebe zu Gott zeigt sich in Dankbarkeit und Gebet. Sie will an den Nächsten weitergegeben werden. „Die Erfahrung der Liebe macht den Menschen nicht nur zu ihrem Objekt, ... sondern zu einem neuen Subjekt, das innerlich frei ist und so selber Liebe geben und ein verantwortliches Leben führen kann" (435/436).

In der Bestimmung der beiden Dimensionen des Ethischen zeigt sich für L. die rechte Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre. Die beiden Dimensionen sind die des Unbedingten und des Relativen, die Beziehung zu Gott und davon unterschieden die Beziehung zum Menschen. In der Widersprüchlichkeit der ethischen Situation kommt die unbedingte Forderung Gottes und die relative Verwirklichung des Menschen zum Ausdruck. „Da nun aber Gotteserfahrung sich immer nur zusammen mit Selbst- und Welterfahrung und vermittelt durch sie ereignet, muß sich auch die Verantwortung von Gott in Verantwortung – und deshalb auch Rechenschaft – gegenüber Menschen umsetzen" (444). Der Gottesbezug stimmt mit der relativen Verantwortung nicht überein, „legt also das Handeln auch nicht auf eine bestimmte Konkretion fest ..." (ebd).

Das Verhältnis von Glauben und konkretem Einzelverhalten gleicht der zwischen Glauben und Denken. Der Glaube bedient sich in Lehre und Verkündigung der Vernunft. Zugleich übersteigt der Glaube die Vernunft. Beim Handeln ist die unbedingte Forderung immer auf eine bestimmte Situation bezogen. Das konkrete Handeln bleibt „durch Endlichkeit und Sünde gebrochen. Doch kann dies alles aufgrund der Vergebung und Ermächtigung zum Handeln gleichwohl zum Ausdruck der unbedingten Verantwortung und so zu einem Mittel des Handelns Gottes in der Welt werden" (446). Genau an dem Punkt, an dem die beiden Dimensionen des Ethischen aufeinanderbrechen, ist das Gewissen situiert. „Das ethische Subjekt solcher Vermittlung ist primär immer der verantwortliche Einzelne. Denn allein im Gewissen treffen die beiden Dimensionen des Unbedingten und des Relativen im Medium des Bewußtseins zusammen. Der objektive Ort der Vermittlung dagegen ist die gesamte Lebenswirklichkeit" (ebd.). Diese beiden Dimensionen zeigen unterschiedliche Konsequenzen in ihrem Verhältnis zu Gott und in ihrer Beziehung zum Menschen. „Die Vermittlung zwischen dem Verhältnis zu Gott und dem zu den Menschen ist zwar hinsichtlich ihrer ‚Außenseite' in argumentativer Rechenschaft durchsichtig zu machen; hinsichtlich ihres Grundes im Gottesverhältnis jedoch bleibt sie ein rein innerer Vorgang, der darum auch in seinem Wesen nach außen nicht kenntlich wird, weder in der Rechenschaft noch in seinen realen Handlungsfolgen. Christliches Handeln bleibt also als solches unkenntlich, verwechselbar mit anders begründetem Handeln" (446/447).

Die Behauptung, daß christliches Handeln „*als solches* unkenntlich, verwechselbar mit anders begründetem Handeln" sei, ist nicht ganz einsichtig. Handlungen sind interpretationsbedürftig, aber es kann sein, daß aus einer christlichen Grundhaltung heraus, d. h. aus der Beziehung zu Gott, aus den verschiedenen Handlungsmöglichkeiten vielleicht nur eine infrage kommt. In der katholischen Moraltheologie wird diese Frage zum einen unter dem Stichwort „Quellen der Moralität" (Intention, Umstände, Objekt) behandelt. Zum andern hat dieses Problem in den siebziger Jahren unter der Überschrift „das spezifisch Christliche der Ethik" Beachtung gefunden. Die „anthropologische Option" (K. Demmer) entscheidet über die Handlung und ihre Folgen. In sie fließen die Aspekte des Gottes- und Weltverhältnisses mit ein.

In den beiden Dimensionen des Ethischen spiegeln sich die zwei Reiche wider, die nicht zwei ‚Bereiche' meinen, sondern, wie L. im Anschluß an Ebeling betont, „die fundamental-theologische Unterscheidung zwischen dem Gottesverhältnis, welches das menschliche Leben als ganzes betrifft und den Beziehungen zu anderen Menschen in ihrer Gesamtheit" (447). Das Evangelium (das Reich Christi) kommt zur Herrschaft über das Gewissen des Menschen und von daher wird das Gesetz (das Reich der Welt) wieder „der ursprünglichen Herrschaft Gottes" (447) unterstellt. Die Vermittlung der beiden Dimensionen des Ethischen ist im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre ein lebensmäßiger Prozeß, der immer neu durchzuführen ist. „Die Vergebung und Vollmacht durch das Evangelium befreit den einzelnen Menschen von seiner unentrinnbaren Schuld gegenüber Gott, und zwar dazu, verantwortlich in den Konflikt mit seiner widergöttlichen Selbstbestimmung und derjenigen ‚der ihn umgebenden Welt einzutreten'" (448). In ethischer Sicht äußert sich die Zwei-Reiche-Lehre wieder als Konflikt im Menschen.

Von den zentralen ethischen Begriffen, die L. behandelt, sei noch auf die Gerechtigkeit und die Verantwortung hingewiesen.

L. hat eine nicht nur vom Umfang her beachtliche evangelische Ethik vorgelegt. Besonders informativ ist der historische Teil I, in dem L. kundig und abgewogen die verschiedenen Positionen in der ev. Ethik vorstellt. Der systematische Teil II zeichnet sich durch seinen klaren Aufbau und seine systematische Durchführung aus. Kritikbedürftig ist m. E. die Argumentation der Grunddifferenz im Ethischen zwischen ev. Ethik und kath. Moraltheologie; ergänzungsbedürftig die Konzentration der ethischen Grundsituation als Konfliktsituation.

Die Arbeit ist drucktechnisch gut gestaltet und enthält am Schluß neben einem Bibel-, Personen- und Sachregister ein englisches Summary (525–530).

München Herbert Schlögel

Servitje Sendra, Lorenzo: **Christliche Unternehmenspraxis.** Erkenntnisse und Erfahrungen eines Unternehmers. – Trier: Paulinus-Verlag 1993. 108 S. (Edition ordo socialis 3), kart. DM 9,80

Der Vf., geb. 1918, war mexikanischer Unternehmer und lange Zeit Vizepräsident der UNIAPAC, der internationalen Vereinigung Christlicher Unternehmer. In dem schmalen Bd sind vier Aufsätze bzw. Vorträge zum Unternehmerverständnis enthalten, was bestimmte Überschneidungen und Wiederholungen bedingt.

S. tritt für ein modernes Unternehmerverständnis im lateinamerikanischen Kontext ein, indem er die soziale Verantwortung von Unternehmern und ihre ethische Verpflichtung gegenüber Kunden, der Gesellschaft (Pflicht zur Steuerzahlung, keine Korruption), den Mitarbeitern usw. betont. Ebenfalls fordert er eine soziale Korrektur des Marktes, etwa eine Umverteilung zugunsten ärmerer Bevölkerungsschichten. Soziale Ungleichheiten seien nur gerechtfertigt, wenn sie im Dienste der Gesellschaft stehen. Für ihn sind Unternehmer Führer ihres Unternehmens, die deshalb eines besonderen Ethos bedürfen. Die Mitarbeiter eines Unternehmens müssen an den Entscheidungsprozessen, am Gewinn und am Eigentum des Unternehmens beteiligt werden, um den Unternehmenserfolg zu sichern. Skeptisch steht er allerdings einer rechtlich institutionalisierten Mitbestimmung nach deutschem Vorbild gegenüber.

Kritisch ist zu dem Bd anzumerken, daß „Führer" im deutschen Kontext auch im wirtschaftlichen Bereich negative Assoziationen weckt, etwa an die Installation von „Betriebs- und Werksführern" im Nationalsozialismus bei gleichzeitiger Abschaffung der Mitbestimmungsrechte der Arbeitnehmer. Weiterhin wird die gesellschaftspolitische Verantwortung des Unternehmers nicht ausdrücklich thematisiert, etwa die von Unternehmern und ihrer Verbände für die Gestaltung wirtschaftlicher Rahmenbedingungen (etwa zur an keiner Stelle erwähnten Umweltschonung) im Sinne des Gemeinwohls.

Zur Redaktion ist noch anzumerken, daß im Vorwort des geistlichen Beraters der UNIAPC J. Kerkhofs SJ, fünf Abschnitte angekündigt werden, enthalten sind aber nur vier, so daß gegenüber dem spanischen Original entweder ein Abschnitt weggelassen wurde, oder die Einteilung durch den Übersetzer geändert wurde. Leider ist auch das Ersterscheinungsdatum der Aufsätze nicht angeführt.

Während im lateinamerikanischen Kontext diese Schrift durchaus gewisse Anstöße geben kann, dürfte sie die wirtschaftsethische Debatte in Deutschland kaum befruchten, so daß dem Rez. im Gegensatz zu der im Vorwort der deutschen Ausgabe durch den BKU-Ehrenpräsidenten F. Greiß geäußerten Auffassung der Aufwand einer Übersetzung nicht unbedingt gerechtfertigt erscheint.

Osnabrück Joachim Wiemeyer

Nicol, Martin: **Gespräch als Seelsorge.** Theologische Fragmente zu einer Kultur des Gesprächs. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 199 S. mit 7 Abb., kart. DM 38,00

Ein wichtiger Bereich der Pastoral ist zweifelsohne neben der Verkündigung in Predigt, Katechese, Religionsunterricht und dem diakonischen Handeln das Gespräch. Insofern ist es für den Pastoraltheologen unerläßlich, sich mit eben diesem Gespräch, seiner Methode und Form, seinen Inhalten und Intentionen näher zu befassen.

Um diese Thematik geht es auch in der vorliegenden von Martin Nicol verfaßten Untersuchung, die im SS 1989 von der Ev.-Theol.

Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen/Nürnberg als Habil.-Schrift im Fach „Praktische Theologie" angenommen worden ist.

Dabei sieht N. das Seelsorgegespräch nicht als eine psychotherapeutische oder auch religiöse Intervention an, als ginge es darum, das Gegenüber zu verändern, um ihm ein bestimmtes Menschenbild, sei es nun vom Christentum oder sei es von einer psychologischen Weltanschauung qualifiziert, aufzudrängen. Vielmehr geht es um ein gegenseitiges Wahrnehmen und Erleben göttlicher Wirklichkeit. Aus dieser grundlegenden Perspektive betrachtet er das Seelsorgegespräch und nimmt es als solches in den Blick.

Seine Untersuchung hat das Ziel, „das Gespräch über das Gespräch neu in Gang zu bringen", wie es der Klappentext sagt. Deutlicher freilich kommt N.s Intention im Vorwort zum Ausdruck, wo er den Wunsch ausspricht, daß seine Überlegungen „nicht nur die Fachdiskussion über das Gespräch in der Seelsorge belebt, sondern daß sich für einen weiteren Leserkreis Anregungen ergeben zur unmittelbaren, lebendigen Wahrnehmung des Phänomens Gespräch" (5).

In seinen Ausführungen freilich legt N. den Schwerpunkt auf das Seelsorgegespräch. Dieses stellt für ihn im Bezug auf das Verhältnis der Gesprächspartner zueinander maßgeblich ein Gespräch dar, das auf Gegenseitigkeit beruht, also eine interaktive Kommunikation auf symmetrischer Ebene ist, auf der jeder gibt und nimmt. Es handelt sich also nicht um eine psychologische oder religiöse Beratung, in der ein komplementäres Gefälle zwischen Seelsorger und Ratsuchendem festzustellen ist.

Das Seelsorgegespräch qualifiziert N. zudem als Sonderfall des sogenannten „existentiellen Gesprächs". Existentielle Gespräche sind durch ein dreifaches gekennzeichnet: Es handelt sich nur um eine kleine Gruppe von Gesprächspartnern, so daß sich keiner dem Gespräch entziehen kann. Thema des Gesprächs ist das persönliche Leben der Sprecher. Schließlich ist die Sprache erfahrungsbezogen, also unterschieden von einer bloß rationalisierenden, argumentierenden und analysierenden Diskussion. Wenn denn nun das Seelsorgegespräch einen Sonderfall des existentiellen Gespräches darstellt, so ist es das deswegen, weil in ihm religiöse Erfahrung, die durch das Gespräch als solches und nicht nur durch seine Inhalte möglich und wirklich wird, eine entscheidende Rolle spielt.

Methodisch geht N. wie folgt vor: Nach einer historischen Betrachtung des existentiellen Gesprächs ab dem 19. Jh., in der er eine Linie von Friedrich Schleiermacher bis hin zu Sigmund Freud und Lou Salomé zieht, geht N. auf die gegenwärtige pastoraltheologische Diskussion über das Seelsorgegespräch ein. Schließlich entwickelt er ein eigenes Modell des Seelsorgegesprächs im Kontext des existentiellen Gesprächs.

Die sehr ausführliche historische Betrachtung zeigt, daß das existentielle Gespräch wohl seinen ursprünglichen Sitz im Leben der „akademischen" Gesprächskreise im Zeitalter der Romantik hatte, denen neben Schleiermacher auch Schlegel angehörte. Das existentielle Gespräch ist für die Denker des 19. Jh.s – und hier nennt N. neben Friedrich Schleiermacher auch Adam Müller, Carl Friedrich von Rumohr, Bogumil Goltz und Moritz Lazarus – maßgeblich dadurch gekennzeichnet, daß neben der Sachebene auch die Beziehungsebene einbezogen wird (bei Rumohr freilich ist sie anders als bei den anderen der inhaltlichen Ebene untergeordnet). Zudem ist Gespräch vor allem Begegnung. Individuen reden zu- und miteinander. Es kommt zu einer Erweiterung des Wissens, zu einer immer größeren Wahrheit, die sich in der Auseinandersetzung vollzieht. In diesem Sinne – durch die Begegnung und durch das Erarbeiten von Wahrheit – ereignet sich religiöse Erfahrung.

Am Ende der Linie steht Sigmund Freud, der das Gespräch als Mittel der Psychotherapie einsetzt. Das Gespräch wird also zum Untersuchungsobjekt der Heilkunde. Ein richtiges Gespräch kann eine seelische Heilung bewirken. Die eher komplementäre Sichtweise der Beziehung der Gesprächspartner in der Psychoanalyse – der allwissende Analytiker, der das Unbewußte aus bewußten Aussagen des Patienten entdecken kann gegenüber dem unwissenden Analysanden, der auf die Deutungen des anderen angewiesen und ihnen auch ausgeliefert ist, die inkongruent wirkende Abstinenz des Analytikers gegenüber der im freien Assoziieren an sich geforderten Kongruenz des Analysanden – ist von Freuds Kollegin und Briefpartnerin Lou Salomé insofern aufgelöst worden, als daß sie mehr eine symmetrische Beziehung im Sinne eines Mitgehens und vor allem auch Miterlebens mit dem Analysanden favorisiert. In so verstandener Psychoanalyse ereignet sich ein Erleben bis hin zum Urgrund des Lebens – für die Pantheistin Salomé geschieht hier nichts anderes als eine Gotteserfahrung.

Im weiteren geht N. auf die neuere Diskussion um das Seelsorgegespräch im Protestantismus ein. Dabei werden vor allem die Ansätze von Joachim Scharfenberg und Helmut Tacke aus den 70er Jahren besprochen. Deutlich wird in diesen Ansätzen sowohl ein Bemühen um eine theologische Qualifizierung des Gesprächs, aber auch die Zielsetzung einer symmetrischen Beziehung zwischen Seelsorger und Ratsuchendem.

Dennoch, so stellt N. fest, werden die Ansätze beiden Postulaten nicht gerecht. Das Gespräch als solches wird gar nicht theologisch qualifiziert. Allenfalls religiöse Inhalte oder die Betonung der gottgegebenen Freiheit des anderen in der Gesprächsführung lassen auf eine theologische Qualifikation des Gesprächs hindeuten.

Auch die postulierte Symmetrie entpuppt sich im letzten als deutliche Asymmetrie zwischen Seelsorger und Ratsuchendem. Der Seelsorger wird in beiden Ansätzen letztendlich doch als der Überlegene gesehen, entweder als der angeblich kompetentere Psychologe – so bei Scharfenberg – oder als der angeblich kompetentere Theologe – so bei Tacke. Man fühlt sich an die von Hansjörg Hemminger in seinem kritischen Buch „Wenn Therapien schaden" beschriebene Metakomplementarität der psychotherapeutischen, respektive psychoanalytischen Beziehung erinnert: Man gibt Symmetrie vor, verhält sich aber im letzten dann doch komplementär.

All diese Mißverhältnisse haben ihren tieferen Grund – so N. – in der Entwicklung des Rollenverständnisses des Seelsorgers als Arzt, Therapeut oder Prediger im Protestantismus. (Vgl. dazu den Beitrag von U. Rauchfleisch, Das Gespräch in der seelsorglichen Arbeit, in: Orientierung 57, 1993, 55–57. Die Entwicklung im Katholizismus war bekanntlich ähnlich gelagert.) Daraus resultierte die komplementäre Beziehung und dazu noch die weitere Schwierigkeit, das Seelsorgegespräch als Seelsorgegespräch theologisch zu qualifizieren. Da wurde entweder bloß das Ziel des Gesprächs theologisch gesehen – die Rettung der Seelen –, oder dem Gespräch wurde eine theologische Qualifikation aufgrund der Verderbnis der Menschen rundweg abgesprochen, oder man sah das seelsorgliche Gespräch allenfalls eingebunden in ein Heilsgeschehen im Sinne der Heilsgeschichte des Menschen mit Gott, bediente sich dann aber doch maßgeblich der psychologischen Methodik.

Unter Berücksichtigung der angesprochenen Ansätze entwickelt nun in einem letzten Kapitel N. selbst ein Modell für das Seelsorgegespräch als „existentielles Gespräch im Deutehorizont des christlichen Glaubens" (162).

Weil eben dieses Gespräch auch maßgeblich durch partnerschaftliche Gegenseitigkeit geprägt ist, entspricht es eben nicht einem Therapiegespräch, sondern im letzten dem Gespräch zwischen Freunden, natürlich vor allem im Hinblick auf die symmetrische Beziehung zwischen beiden. Insofern haben auch beide Gesprächspartner teil am Gespräch und so auch am religiösen Erleben und der entsprechenden religiösen Erfahrung. Dieses Gespräch wird insofern „wahrgenommen im Deutehorizont des christlichen Glaubens" (166), mit anderen Worten: Man nimmt es wahr „als von der Wirklichkeit des lebendigen Gottes umfaßt" (167).

N.s Ausführungen scheinen das Seelsorgegespräch aus einer völlig neuen Perspektive zu beleuchten. Ausgehend von Schleiermacher und den romantischen Gesprächszirkeln versucht er dieses Gespräch als eine Auseinandersetzung verschiedener Erfahrungen darzulegen, um so gleichsam zu einer neuen, umgreifenderen und so auch der göttlichen Wahrheit näherstehenden Synthese zu gelangen. Das Gedankengut von Martin Buber klingt an: Beide – Seelsorger wie auch Ratsuchender sollen gemeinsam „Ich am Du" werden, sollen „in der Auseinandersetzung zur Wahrheit finden" und sollen in diesem Dialog die Nähe Gottes erleben. Gerade diese Ethik des Gesprächs finden wir ähnlich gelagert auch in den Ansätzen der humanistischen Psychologen Carl Rogers und Viktor Frankl wieder, deren Menschenbild von psychologischer Seite wohl dem pastoraltheologischen Ansatz N.s am nächsten steht.

Sicherlich sind diese Aussagen zur partnerschaftlichen Seelsorge unerläßlich als Korrektiv zu einer – immer noch vorkommenden – seelsorglichen Praxis, in der SeelsorgerInnen als Personen erfüllt von theologischer und/oder psychologischer Kompetenz oder scheinbar voll des Heiligen Geistes angeblich weniger Begabten Ratschläge geben, die diese anzunehmen haben, weil sie von anscheinend kompetenten Leuten kommen. Glücklicherweise betont die Pastoraltheologie in den letzten Jahren mehr und mehr das Subjektsein des anderen, auch seine Geistbegabtheit. Charismen haben nicht nur die Seelsorger. Ebenso kommt dieser Geist auch beim Gesprächspartner, der womöglich als Hilfesuchender zum Seelsorger kommt, zum Tragen. Zudem scheint mir gerade diese Theorie auch in der Botschaft Jesu faßbar zu sein, die sich nämlich gerade an die „nepioi" (Lk 10,21) gerichtet hat, also nicht an die Gelehrten und Spekulativen, so daß vielleicht gerade der theologisch gelehrte Seelsorger mit dem auf ihn kindhaft und unreflektiert wirkenden Gottvertrauen seines Gesprächspartners eine echte Gotteserfahrung machen kann.

Insofern bietet Martin N. in seiner Wiederentdeckung und Fruchtbarmachung des existentiellen Gesprächs der „akademischen" Zirkel des romantischen Zeitalters für das Seelsorgegespräch einen zweifelsohne lesens- und bedenkenswerten wie auch praxisrelevanten Neuansatz für den Seelsorger unserer Zeit. Aufgrund des methodischen Aufbaus sind seine Ausführungen zum Teil nicht leicht verständlich. Das Denken der Philosophen des 19. Jh.s, das im wesentlichen die gesamte Abhandlung bestimmt, ist uns mitunter nicht mehr so zugänglich wie früheren Generationen. N. hat das umfangreiche Material ausführlich dargestellt und auf seine Fragestellung hin konsequent erschlossen und bearbeitet. Ein übersichtliches Literaturverzeichnis sowie ein brauchbares Personen- wie

überschaubares Sachregister erleichtern dem Leser die nicht immer leichte Lektüre dieses Buches.

Seine Untersuchung stellt somit eine anspruchsvolle Habil.-Schrift dar, die freilich mehr als wissenschaftlich präzise Abhandlung denn als praktische Hilfe für den pastoralen Mitarbeiter brilliert. Insofern wird sich der Praktiker vielleicht mit der Lektüre des im letzten aber zweifelsohne lohnenden Textes schwertun. Gerade aus diesem Grund sei es vielleicht dem Vf. – sofern er es bislang noch nicht getan hat – angeraten, seine interessanten aus der Analyse der Philosophie- und Theologiegeschichte des 19. Jh.s bezogenen Erkenntnisse nebst seinem eigenen modellhaften Ansatz exemplarisch und praxisbezogen als Handreichung für den pastoralen Mitarbeiter zu veröffentlichen.

Sankt Augustin Hermann Kochanek

Teaching the Introductory Course in Religious Studies. A Sourcebook, ed. by Mark Juergensmeyer. – Atlanta: Scholars Press 1991. 310 S. (Scholars Press studies in the humanities series, 15), kart. US-$ 34.95

Das Buch bietet das Ergebnis eines 5 Jahresprogramms, das gemeinsam von der Graduate Theological Union, Berkeley (M. Juergensmeyer), der Divinity School, Chicago (F. Reynolds), und der Harvard Divinity School (J. Carman) getragen, erprobt und diskutiert, helfen sollte, die Rolle und das Ziel religionsbezogener Studien („religious studies") im Curriculum der „undergraduate courses" zu klären. Dabei ging es einmal darum, Quellenmaterial für die Lehrkräfte zusammenzustellen, zum anderen ihnen die Bedeutung und Zielrichtung des Faches zu erläutern. Für den deutschen Leser sollte es von Interesse sein zu vernehmen, daß in Nordamerika die Grundkurse in Religion in den letzten Jahren im Rahmen des Gesamtcurriculum aus einer peripheren Rolle in eine zentralere Stellung hineingewachsen sind, wobei die Frage nach den Weltreligionen diese mehr und mehr zu Integrationsfaktoren in den Human- und Gesellschaftswissenschaften haben werden lassen.

In Teil I werden Anmerkungen zu den verschiedenen Typen von Einführungskursen gemacht.

K. McCarthy Brown stellt eine Reihe von zu klärenden Fragen zusammen: Welche Religionen sollen behandelt werden? Wie sollte ein solcher Kurs textlich aufgebaut sein? Geht man von der Annahme aus, daß Religionen ihren heiligen Texten entsprechen? Welche Gestalt einer Religion gilt als autoritativ? Wo liegt der Schwerpunkt einer Religion? Sollten auch weltliche Ideologien eingeschlossen werden? Die Fragen werden perspektivisch verändert behandelt in weiteren Kurzbeiträgen von W. R. Darrow und M. Juergensmeyer.

Teil II beginnt mit einem Beitrag von N. Smart über das Für und Wider, eine Religion als Tradition zu denken. Es wird dann, soweit es sich machen läßt, die Geographie der religiösen Landkarte abgeschritten und jeweils gefragt, wie die religiösen Traditionen der verschiedenen Gegenden zu behandeln sind:

Hinduismus (J. S. Hawley), Sikhs (M. Juergensmeyer), chinesische Religion (J. Berling), japanische Religionen (M. Levering), Buddhismus (F. Reynolds), Islam (R. Martin / W. Darrow), alte mediterrane und nahöstliche Religionen, iranische Religionen (beide W. Darrow), Judentum (W. Scott Green), Christentum (C. Zaleski), afro-amerikanische Religionen, auch afrikanische Religionen (K. McCarthy Brown), einheimische nord- und südamerikanische Religionen (L. Sullivan), australische Urreligionen (J. Hilary Martin), Religion in Amerika (H. Miller). N. Smart greift am Ende noch einmal die weltlichen Ideologien auf und fragt nach ihrem Stellenwert in den Religionskursen.

In der konkreten Durchführung der einzelnen Religion oder des einzelnen Landes oder Kontinents gibt es gewiß Stellen, die sich anders akzentuieren ließen. Der Beitrag zu China, auch die Einführung in den Buddhismus wie auch über das Christentum erscheinen vergleichsweise eher schwach. Auch die Behandlung der Sekundärliteratur hätte man sich etwas gleichgewichtiger gewünscht. Alles in allem ist aber gerade dieser Teil in seiner experimentellen Konkretheit eine anregende Hilfe.

Teil III, als Symposium vorgestellt, faßt offensichtlich die dort gemachten Kurzreferate zusammen.

So wird für den Einführungskurs als höchst bedeutsamen Kurs (oder gar mit W. Cantwell Smith als „the most important course") geworben. Freilich gibt es auch die Warnung, daß weniger besser sein könne (J. Z. Smith). R. N. Bellah beschreibt, wie er konkret einen Einführungskurs hält. N. Smart sucht nach Vergleichspunkten und Angängen. Zwei Tabellen, aus denen wir Auszüge wiedergeben, illustrieren seine Überlegungen. Eine erste beschreibt religiöse bzw. religiös wirksame Gestalten in ihren Wirkungsraum, benennt den vorrangigen wissenschaftlichen Angang sowie den Ursprungsraum:

Gestalten	Dimensionen	Angang	Hintergrund
Jesus/ Abendmahl	rituell	Anthropologie	Christentum
Siva	mythisch	Psychologie	Hindu-Mythol.
Buddha/ Unbeständigkeit	philosophisch	Philosophie	Buddhismus
Gandhi/ Nationalismus	ethisch	Ethik	Nationalismus
Shamane	erfahrungsmäßig	Phänomenologie	Shamanentum, prophet.Mystik
U.S. Präsident	gesellschaftlich	Soziologie	U.S. Civil Religion
Hildegard v. B.	künstlerisch	Ikonographie	Religion

In einer 2. Tabelle wird ein Primärphänomen in Beziehung gesetzt zu analogen Gestalten und Problemen:

Konfuzius und li	Moses und die Torah
Mao: ein moderner Mythos	Tod und Auferstehung von Göttern
Augustinus und Erbsünde	Vivekananda und Advaita
Propheten und Ethik	Martin Luther King und Gewaltlosigkeit
Jesaja und eine neue Religion	Ramakrishna und religiöse Erfahrung
Mönche und Jenseitigkeit	Gandhi und Kasten
Michelangelo und Sistina	Buddha in Statuen

Smart gibt im übrigen drei Fragen zu bedenken: (1) Worum geht es in unserem Kurs? (2) Was wollen wir erreichen? (3) Wer sind unsere Studenten? H. Smith beantwortet die 2. Frage damit, daß er auf philosophischem Wege im Blick auf die Religionen eine andere Lebenswelt erschließen möchte, die zu Alternativen für das alltägliche Lebensverhalten führt. K. McCarthy Brown lenkt die Aufmerksamkeit auf die Religion als Sprache. M. Juergensmeyer spricht abschließend von den Gefahren, die in einem reinen Übersichtskurs über die Weltreligionen schlummern.

Teil IV bringt schließlich noch eine Reihe von kurzen Hinweisen auf Erfahrungen, die im Klassenraum bereits gemacht worden sind.

Es ist die Rede von der Klassenerfahrung, den audio-visuellen Mitteln, Hilfen, Interesse zu wecken, auch bei solchen, die offensichtlich uninteressiert sind und fernbleiben. Es werden bibliographische Hilfen zusammengestellt, grundlegende Lektüren bei einem akademischen Kurs genannt, Kursvorschläge gemacht. Am Ende steht eine abschließende Bibliographie über Texte und andere Quellen.

Das Bibliographische hätte man sich im ganzen Buch besser geordnet und zusammengefaßt gewünscht. Es beschränkt sich verständlicherweise weithin auf englischsprachige Literatur.

Das Buch kann in seiner Fülle von Anregungen und auch konkreten Hinweisen gerade auch bei uns eine Hilfe sein, wo sich die Konsequenzen einer religiösen Pluralität erst langsam durchsetzen und und erkennen lassen.

Düsseldorf Hans Waldenfels

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. Gld. 110,00 / US-$ 63,00

Die Religionsgeschichte des nördlichen Mesopotamien gibt der Forschung von jeher zahlreich Fragen auf; denn es handelt sich um eine Region, in der auch heute noch zahlreiche religiöse Minderheiten unterschiedlichster Struktur existieren. Man denke an die Yezidi oder die Alewiten, an die Shabak und Sabäer oder die kleineren christlichen Gemeinschaften dieser Region. Die Mehrzahl der Religionswissenschaftler, die sich der Erforschung dieser kleineren Gruppen gewidmet haben, gingen von der Vorstellung aus, daß es sich bei diesen religiösen Sonderformen um Sedimente älterer mesopotamischer und anatolischer Glaubensvorstellungen handelte, die durch spätere Religionen überformt und teilweise verändert worden sind. Der Begriff der Substratreligion wurde dann auch bei der Beschreibung der lokalen und regionalen Sonderformen der jüngeren Religionen, vor allem der des Islams, zu deren Erläuterung und Erklärung verwendet. Die Mehrzahl der bisherigen Arbeiten in diesem interessanten Feld konzentrierten sich auf eine einzelne Gemeinschaft und versuchten sie mit den unterschiedlichsten Methoden zu beschreiben und zu analysieren. Das vorliegende Buch geht

den Problemkomplex der mesopotamischen Religionen auf eine andere Weise an. Am Beispiel der Stadt Harran zwischen dem 2. Jahrtausend vor bis zum Ende des 13. Jh.s unserer Zeitrechnung wird die Religionsgeschichte dieser Stadt in deren historischer Abfolge beschrieben.

Das Buch ist in zwei große Abschnitte aufgeteilt. Ein erster behandelt die historischen und religionsgeschichtlichen Aspekte. Der zweite konzentriert sich dann auf die besonderen islamwissenschaftlichen Probleme, die die Geschichte Harrans aufgeben. Die ersten vier Kap. des Buches geben auf der Basis alt-orientalischer Quellen einen Überblick über die Entstehung der Stadt, die Bedeutung der Verehrung der Mondgottheit und die Legitimierung der Herrscher durch eben diese Gottheit, beschreiben die Religion in Harran in der Zeit zwischen Alexander und der Eroberung durch die Muslime und zeigen, wie autochthone Vorstellung sich mit hellenistischem und später auch christlichem Gedankengut verband. Das abschließende vierte Kap. dieses Teils leitet dann schon über zur Untersuchung der Sabäer, jener orientalischen Religionsgemeinschaft, die von den Muslimen mit den „Madjus" im Koran identifiziert wurde und daher zu den „Leuten des Buches" gezählt wurde. Die folgenden vier Kap. gehen dann auf die synchretistischen Entwicklungen in Harran ein und werten die verschiedenen Quellen von Ibn al-Nadim bis zu al-Mas'udi aus. Ein besonderer Schwerpunkt wird dabei auf das Verhältnis des esoterischen Islams der Ikhwan al-Safa (die lauteren Brüder) zu den Vorstellungen der Sabäer gelegt.

Dieses kluge, kenntnisreiche und spannend zu lesende Buch kann jedem empfohlen werden, der sich mit Formen und Mechanismen des Synchretismus um Nahen und Mittleren Osten beschäftigt. Durch seine auf einen begrenzten geographischen Raum konzentrierte Darstellung führt es darüber hinaus methodologisch weiter. Es wäre zu hoffen, daß sich andere Religionswissenschaftler mit der gleichen sprachlichen und methodischen Kompetenz anderen synchretistischen Kontexten in den verschiedensten Teilen des Orients, aber auch anderen Teilen der Welt widmen.

Bösensell Peter Heine

Isak, Rainer: **Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1992. 464 S. (Freiburger theologische Studien, 151)

Die vorliegende Arbeit wurde als Diss. von der Theol. Fak. der Univ. Freiburg/Br. angenommen, freilich unter einem anderen Titel, den zu nennen es lohnt, gibt er doch genauer Auskunft darüber, worum es des näheren geht: „Evolutionismus und Teleologie: Eine Auseinandersetzung mit dem teleologischen Denken Robert Spaemanns und Reinhard Löws mit einem Ausblick auf die zielgerichtete Deutung der Evolution bei Carsten Bresch."

Der Problemhintergrund: „Die biologische Evolutionstheorie versucht, den Gedanken an einen göttlichen Plan, an ein der Schöpfung innewohnendes Ziel durch das planlose Wechselspiel von Zufall . . . und Notwendigkeit . . . zu ersetzen. Eine theologische Deutung der Evolution im Sinne einer kontinuierlichen Schöpfung (creatio continua) scheint dies – auf den ersten Blick – auszuschließen. Der Frage nach dem ‚Ziel der Evolution' kommt daher ein zentraler Stellenwert innerhalb des Gespräches zwischen Biologie und Theologie zu." (5; vgl. 13) Damit ist durch den Vf. selbst das Anliegen der Arbeit benannt. Seine Untersuchungen dazu nennt er modellhaft; gerade das wird im Ersttitel der Diss. auch gekennzeichnet.

Ein Doppeltes soll die Arbeit zeigen und deutlich machen: 1. daß der „Vorwurf des Fundamentalismus und der Wissenschaftsfeindlichkeit gegen Versuche, das wissenschaftliche Weltbild durch ein überholtes teleologisches zu ersetzen, zu Recht ergeht". 2. „daß eine zielgerichtete (teleologische) Sichtweise der sich evolvierenden Natur auch auf dem Boden des naturwissenschaftlichen (darwinistischen) Denkens vertreten werden kann". (15)

Die Erörterung des genannten Problems geschieht, wie schon oben gesagt, exemplarisch: auf der einen Seite das neo-teleologische, mit einer Gegenkritik an der Evolutionstheorie verbundene Konzept der beiden Autoren Robert Spaemann und Reinhard Löw; auf der anderen Seite die teleologische Evolutionsdeutung unter voller Anerkennung der modernen biologischen Evolutionstheorie Carsten Breschs. Für den Vf. stehen beide Konzeptionen „für zwei mögliche Alternativen einer teleologischen Weltdeutung, die der Theologie zur Rezeption offen stehen und zwischen denen sie sich auf Dauer zu entscheiden hat". (16)

Die sehr differenzierte Gliederung der Erörterung hat folgende Hauptkapitel: 1. Die Problemstellung; 2. Die Teleologiekritik der neuzeitlichen Naturwissenschaft; 3. Teleologisches Denken nach Robert Spaemann und Reinhard Löw; 4. Die Rückkehr zum teleologischen Denken nach Robert Spaemann und Reinhard Löw; 5. Zur naturwissnschaftlichen und theologisch-philosophischen Legitimität des Evolutionismus; 6. Teleologisches Naturrechtsdenken oder Evolutionismus; 7. Entanthropomorphisierung und Beweislastregel; 8. Evolutionsbiologie: Kausal- oder Bedingungsforschung? 9. Zur teleologischen Deutung der Evolution nach Carsten Bresch.

Die Erörterungen zu dem Konzept der Autoren Spaemann/Löw kommen zu dem Schluß, daß beide die „evolutionistische Annahme einer poststabilisierten Naturordnung zugunsten einer praestabilisierten" in Frage stellen. „Letztlich halten Robert Spaemann und Reinhard Löw mit ihrem Postulat einer creationistischen Verankerung der (teleologischen) Naturordnung an einem essentialistischen Artbegriff fest, der mit einer natürlichen Entstehung der Arten unvereinbar ist." (413) Der Vf. erteilt daraufhin den dezidierten Rat: „Die Theologie sollte daher von einer Rezeption des von Robert Spaemann und Reinhard Löw geforderten naturteleologischen und moralphilosophisch-deontologischen Denkens Abstand nehmen, um nicht in einen Konflikt mit der Biologie zu geraten." (413) Für den Vf. steht fest, daß „die zielgerichtete Deutung der Evolution bei Bresch die Rückkehr zu einem theologisch-teleologischen Naturverständnis" ermöglicht. (414) „Eine adaequate schöpfungstheologische Rezeption dieser teleologischen Evolutionsdeutung, die den vermeintlichen Gegensatz von (naturwissenschaftlichem) Deismus und (jüdisch-christlichem) Theismus zu überwinden versucht, würde eine (teleologische) Aufwertung der seit Monod existentiell besetzten Begriffe Zufall und Teleonomie gestatten." (415)

Der Rezensent stimmt mit dem Vf. in der Beurteilung der Gewichtigkeit der Problematik überein; auch darin, daß eine exemplarische Erörterung dem Rahmen einer Diss. angemessen ist. Ob dann allerdings einem Teil des Exempels, in diesem Falle dem Konzept C. Breschs, eine solch singuläre Bedeutung beigemessen werden kann, wie der Vf. es tut – der Rezensent hat es so empfunden – sei dahingestellt. Jedenfalls lohnt es sich, die Arbeit I.s zu lesen, macht sie doch auf das genannte Problem, das einem weitgehenden theologischen Tabu zu unterliegen scheint, eindringlich aufmerksam und mit kontroversen Positionen dazu bekannt.

Das umfangreiche Literaturverzeichnis ist eine Fundgrube für alle, die sich innerhalb des Gebietes der theologisch-naturwissenschaftlichen Grenzfragen weiter orientieren möchten.

Die Lektüre wird jedoch nicht leicht gemacht. Die Akribie des Vf. führt zu einer – zugestandenermaßen nicht leicht zu vermeidenden – Redundanz.

Die Arbeit hätte in ihrem Umfang kürzer sein können. Der Anmerkungsapparat ist überproportional umfangreich; er nimmt sicher mehr als 50 Prozent des Gesamttextes ein. Häufig ist nicht erkennbar, warum ein Text im Corpus und nicht im Anmerkungsteil bzw. vice-versa erscheint. Bibliographische Angaben stehen mal im Fließtext, mal im Anmerkungsteil. Die Übernahme der in naturwissenschaftlichen Monographien üblichen Zitationsweise in eine theologische Arbeit ist, wenn sie eine ökonomischere Lektüre ermöglicht, zu begrüßen; wenn diese Weise aber zu einer erheblichen Störung des Leseflusses führt, wie es in der vorliegenden Arbeit der Fall ist, sollte sie nicht übernommen werden.

Und noch eines: ein Sachindex wäre bei einer so detailreichen, mit soviel Nebenbemerkungen ausgestatteten Arbeit hilfreich gewesen, um auch als ‚Nachschlagewerk' zu dienen.

Eine lesenswerte Erörterung eines dringlichen Themas; die Redundanz und die ‚Layout'-Mängel sollte der Leser in Kauf nehmen!

Osnabrück Werner Bröker

Dinzelbacher, Peter: **Christliche Mystik im Abendland.** Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 463 S., geb. DM 78,00

Das Buch sprengt die Möglichkeit einer gemäßen Besprechung. Einerseits ist es (anders als Ruhs Mystikgeschichte) auf umfassende Berichterstattung angelegt und zum wohl einmaligen Kompendium an authentischen Berichten zur Materie geworden.

Der Akzent liegt auf der „Erlebnismystik", um deren Anerkennung D. seit seiner Habilitation von 1978 (Vision und Visionenliteratur im Mittelalter, 1981) kämpft; das sind autographische und biographische Berichte über Erfahrungen des Jenseitigen. Der Schwerpunkt liegt auf dem Hoch- (Beginn um 1100) und Spätmittelalter. Der Stoff ist sowohl zeitlich (12.–15. Jh.) geordnet wie nach Ordensgemeinschaften, Sachbezügen (mystische Lyrik, verketzerte Mystik usw.) und für das 14. u. 15. Jh. besonders nach Räumen (Italien usw.). Gut gewählte Abbildungen illustrieren das Dargestellte. Eine Fülle von bekannten, kaum und unbekannten Namen taucht auf und wird – fast immer (vgl. aber die Namen S. 412) aus persönlicher Kenntnisnahme heraus – vorgestellt.

Das vorzügliche (Personen- und Sach-) Register schließt den überquellenden Stoff auf und macht diese Arbeit zweifelsohne für lange Zeit zum Standardwerk; in seiner übersichtlichen Gedrängtheit hat es neben umfangreicheren Lexika und Spezialwerken (dazu kurz 443f) Bestand.

Zur Einordnung des Buches sind andere Veröffentlichungen des Autors zu berücksichtigen:

wie die Herausgabe von Handbüchern: Wörterbuch der Mystik (1989), Sachwörterbuch der Mediaevistik (1992), Europäische Mentalitätsgeschichte (1993) und die Aufsatzsammlung: Mittelalterliche Frauenmystik (1993), mit der energischen Rechtfertigung seiner Forschungsperspektive (Zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters, 304–331). Unter den eigenen, von D. in der Bibliographie aufgeführten Werken entdeckt man fünf mit der Bemerkung: im Druck, darüber hinaus im Text (102.214) noch zwei andere i. Dr., und – um das Bild zu vollenden – dazu Hinweise auf zu unternehmende Arbeiten (wie über Einflüsse zwischen Bild und Text).

Bei diesem enzyklopädischen Wissen muß Kritik wie Beckmesserei wirken. Aber sie soll helfen, die Arbeit D.s zu verstehen. So ist man manchmal erstaunt über die seltsamen bibliographischen Verweise – im Text fast grundsätzlich auf sein nun doch sekundäres, knappes Lexikon; in der Bibliographie (444–451, als „weiterführend" bezeichnet) z. B. Cognet (Gottesgeburt in der Seele) nur auf italienisch, nicht im Original, nicht auf Deutsch; von der unvollendet gebliebenen Histoire de la Spiritualité chrétienne nur den patristischen Teil auf Englisch, nicht aber die vorzügliche Darstellung des Mittelalters (Leclercq, Vandenbroucke); man kommt nicht umhin zu fragen, ob Jill Raitts Band: Christian Spirituality, High Middle Ages and Reformation benutzt oder nur (381) zitiert wurde; und ob eine Auseinandersetzung mit der guten, aber marxistisch orientierten Mentalitätsgeschichte von Tanz/Werner stattfand.

„Mentalitätsgeschichte" ist ein Lieblingsvorhaben des Vf.s; in seiner Habilitationsarbeit lieferte er einen wichtigen, präzisen Beitrag dazu. In der vorliegenden großräumigen Geschichte allerdings tauchen Fragen über Fragen auf. Wird die patristische „Mystik", die – wie nicht nur de Lubac, der in der Bibliographie nicht fehlen dürfte, gezeigt hat – im mystisch-allegorisch-spirituellen Verständnis der Wirklichkeit („gradualistisch" nach Müller) lebte, nicht zu sehr von der heutigen, empirisch-rationalistischen Mentalität her be-(ver-?)urteilt? So wird z. B. (67, zu Origenes, u. ö.) gesagt, sie sei „weniger affektiv als verstehensmäßig"; die Sprache des Ps. Dionysius (71) soll, anscheinend ohne Erfahrungstiefe, „schwanken ... zwischen philosophischer Untersuchung und Hymnus"; auch Hildegard von Bingen muß sich das Urteil gefallen lassen: „mit starkem gnostischem Einschlag" (63). „Die benediktinische Spiritualität des frühen Mittelalters (habe sich eben noch) nicht zu einer erlebnismystischen entwickelt" (60). Solche Zitate klingen wie zufällig aufgespießt; doch das entspricht exakt der Methode der Seiten (Bibel, biblische Umwelt, alte Kirche, bis ins Frühmittelalter, S. 23 bis ca. 88), die nicht ins Fachgebiet D.s hineingehören. Ähnliches scheint mir auch vom Schlußkap. zu gelten: „Die Diffusion der Mystik in der allgemeinen Frömmigkeit" (418–440). Die Geburt des neuzeitlichen Individualismus (Scotus kommt nicht vor, Occam nur nebenbei) ist zu differenziert, als daß man sie schlichthin – „wenn auch nicht exklusiv" – mit der „Divulgarisierung" (419) der Mystik im Spätmittelalter in Verbindung setzen und „von Tendenzen" ableiten könnte, „die sich zuerst ... in den Erlebnissen und Lehren mittelalterlicher Mystiker und Mystikerinnen zeigten". (440)

Hinter solchen Mentalitäts-Urteilen scheint mir eine lineare Vereinfachung zu stehen: Mystik wird zwar definiert als „das Streben des Menschen nach unmittelbarem Kontakt mit Gott vermittels persönlicher Erfahrung schon in diesem Leben sowie seine Empfindungen und Reflexionen auf diesem Weg und endlich die Erfüllung dieses Strebens. Sie besteht in der stets kurzfristigen Aufhebung des Unterschieds zwischen dem Subjekt des Strebens, der menschlichen Seele, und dem Objekt, das angestrebt wird, Gott." (10) Schon das läßt fragen, ob die von D. selbst eindrucksvoll dargestellte „Braut"-Mystik damit umgriffen wird (z. B. 211; da sie zu oft vorkommt, scheint sie im Register nicht aufgenommen zu sein). Schwerwiegender ist die Vorentscheidung, damit nur die Phänomene zu verbinden, von denen es direkt heißt: „Ich habe ..." oder „Sie/er hat erfahren". Ein hermeneutisches „Einfühlen ... in die Antike oder das Mittelalter" (18) wird zwar nicht direkt abgelehnt, aber als Urteilsbasis in den Hintergrund geschoben.

Die Einseitigkeit wird an einer zweifachen Konsequenz deutlich: Einerseits möchte D. Meister Eckhart (und andere) „aus dem mystischen Strom" herausretten (nach dem genüßlich zitierten K. Flasch); Eckhart sei nur „Philosoph" und dürfe vielleicht auch noch als „Mystagoge" gelten – wenn auch „seine Reflexionen ... vielfach als Wesens- und Einigungsmystik verstanden bis mißverstanden" würden (282). Diese deutliche Absage an die Hermeneutik und auch an Forscher wie K. Ruh und A. M. Haas wird an der Begrifflichkeit: Erlebnis- gegen theoretische Mystik festgemacht. Wichtig ist daran D.s Einsatz für die oft als „abwegig" verachtete Visions- und Wundermystik, die er besonders bei den Frauen findet und die gar nicht zu D.s „Definition" von Mystik paßt. Doch gerade hier wäre – das ist die zweite Engführung – ein bewußtes hermeneutisches Hinterfragen vonnöten. Was z. B. ist an selbstquälerischen Praktiken vieler Nonnen, die im Laufe der Jh.e immer grausamer werden, nur Topos einer Heiligkeits-Vorstellung (auch wenn es in „Ich"-Form berichtet wird), was ist psychopathologisch zu verstehen? Zu Beginn distanziert sich D. als „unparteiisch" (15) von dem Urteil der Theologen und „Seelenforscher", die „meinten, gesunde und pathologische Erscheinungen des religiösen Lebens, echte und falsche Mystiker trennen zu können" (16). Am Schluß aber muß er selbst von „sadomasochistisch" (422) und „magisch" (432) sprechen; auch sonstwo (Brigida von Kildare, als „wohl einziger weiblicher Bischof" 426; die vielen Verurteilungen der kirchlichen Ketzerriecher) zeigt D., daß er sowenig „unparteiisch" ist, wie Arnolds große „Ketzergeschichte" war.

Dies ist erträglich. Doch das fehlende hermeneutische Bewußtsein bringt es mit sich, daß der nicht vorgewarnte Leser die von D. mit Recht hochgeschätzte mittelalterliche Nonnenmystik als ein furchtbares Scenario von Selbstquälerei, ekelhaften Grausamkeiten usw. einschätzen muß. Hier war ein Seuse, dem D. schöne S. (295–311) widmet, aber seine Abhängigkeit von Eckhart minimalisiert, hermeneutisch reifer.

Doch nochmals, diese „Beckmessereien" sollten die Hochschätzung des Buches nicht mindern; man sollte es allerdings eher als ein Kompendium, denn als eine geistesgeschichtliche Darstellung lesen.

München Josef Sudbrack

Kuschel, Karl-Josef: **Lachen.** Gottes und der Menschen Kunst. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 232 S., geb. DM 36,00

In diesem Buche geht es um „eine kleine Theologie des Lachens" (14, 84), die dem Lachen „grundsätzliches Heimatrecht im Raum der Gottesrede" verschaffen will (19). Eine „Phänomenologie des Lachens" wird nur kurz gestreift (15f). Der Stoff der Untersuchung ist selten unmittelbar beobachtetes Lachen, sondern fast durchweg das Lachen, wie es in der Literatur dargestellt wird:

Von Dichtern wie Homer, Eduard Mörike, Gottfried Keller, Franz Kafka, Hermann Hesse, Kurt Tucholsky und Umberto Eco, von Philosophen wie Platon, Aristoteles, Freud, Bergson und Plessner, von den Autoren des Alten und Neuen Testaments, von Kirchenvätern und Theologen.

„Die hier versuchte Theologie des Lachens ist ein Gegenentwurf gegen den verkrampften Autoritarismus in der Kirche", erklärt Vf. (12).

Er befürwortet ein Lachen „von unten nach oben", „gegen eine fanatisierte Wahrheitswut und einen gewaltsamen Wahrheitsterrorismus" (216), gegen das repressive Klima in der Kirche, gegen „die kirchlichen Autoritäten" (17f), vor allem gegen den Papst (einen bösen Witz über Johannes Paul II. bringt er 173f). – Aber kein Wort verliert er darüber, daß es auch ein Lachen der Basis über anmaßende Theologieprofessoren gibt, daß Witze gegen Katheder-Autoritäten ihr gutes Recht haben (Beispiele in: G. Kranz, Schmunzelkatechismus. Eine heitere Theologie, München, 4. Auflage 1994, S. 24, 25, 45, 60, 68, 86).

Diese Theologie des Lachens will kritisch sein. „Christen werden nie vergessen, daß ihr Meister aus Nazaret noch in der bittersten Stunde seines Lebens zu den Verlachten und Verspotteten gehörte. Deshalb werden sie dieser Art des Gelächters ein für allemal mit Mißtrauen, Widerwillen, ja Widerstand begegnen" (21f).

Vf. erhebt Einspruch gegen hämisches, zynisches, destruktives und nihilistisches Gelächter, gegen das „Gelächter der Hölle" (22). Er fordert „eine ethische Selbstverpflichtung auf die Lachverweigerung". Über Alte, Behinderte, Ausländer, Juden oder ethnische Minderheiten werden gern Witze gerissen, aber ein Christ lache da nicht mit. Wilhelm Buschs Humor der Schadenfreude sei inhuman (204), das „Lachen des Spießers, dem nichts heilig ist", widerwärtig und die Lachkritik des Neuen Testaments (Lk 6,25; Jak 4,10) auch heute noch berechtigt (205–207). Nachfolge Christi bedeute auch Nachfolge des verlachten und verhöhnten Jesus: „Der christliche Glaube ist stets ein gefährdeter, durch Häme, Spott und Witz hindurch sich behauptender Glaube. Billiger ist er nicht zu haben" (141). Das „Risiko des Verlachtwerdens" müsse der Christ eingehen (157).

„Keine Theologie der Freude unter Absehung einer Theologie des Kreuzes, keine Theologie des Kreuzes aber umgekehrt unter Ausblendung einer Theologie der Freude!" (151).

Der heute beliebte Satz, Jesus habe „eine Frohbotschaft", nicht eine „Drohbotschaft" gebracht, fehlt auch bei K. nicht (131); der Satz stimmt. Aber wenn K. behauptet, Jesu Umgang mit den Sündern habe „nichts von einer Drohgebärde" (134), vergißt er die vielen Wehe-Rufe Jesu und seine häufigen Reden über Endgericht und Hölle.

Besonders ausführlich (20–21, 54–93, 208–217) geht Vf. auf Ecos Roman „*Der Name der Rose*" ein, in dem über das Problem des Lachens auf Tod und Leben gestritten wird. Man kann K.s Buch, wie Vf. selbst erklärt, „eine Antwort auf die Herausforderung dieses Romans nennen" (20). Ecos Roman enthalte „eine theologische Provokation von tiefgreifender Radikalität" (84). Leonardo Boff habe die antimetaphysische Grundoption Ecos nicht erfaßt und die Wahrheitsskepsis liebesethisch verharmlost (208f). Ecos Werk sei ein Ausdruck der Postmoderne (213f), der Ästhetik „des Lachens darüber, daß man frei ist von allen Verbindlichkeiten, Werten und Normen" (76). Hier erscheine „Lachen als Ausdruck der Leugnung einer verbindlichen Ordnung und Wahrheit, als Leugnung der Existenz Gottes!" (77). Das Lachen über die Wahrheit sei „kein Weg ins Freie", sondern „ein Weg ins Reich des Labyrinths".

Entsprechend schief sei das Bild der Kirche in diesem Roman (211). Gegen Ecos „Ironie, metasprachliches Spiel, Maskerade hoch zwei", gegen seine Zerstörung des Weltsinns und gegen seine Auflösung moralischer Verpflichtung setzt Vf. die Grundentscheidung des Glaubenden zu einem letzten Ernst, „die über sein Leben und Sterben entscheidet" (214).

Eine Theologie des Lachens wurde bereits früher vorgelegt: G. Kranz, Was Menschen gern tun, München 1979, S. 83–129: „Lachen". K. kennt nur deren Vorstufe: G. Kranz, Das göttliche Lachen, Würzburg 1970, die er S. 219 in einem Zusammenhang erwähnt, der den Eindruck erweckt, es handele sich um eine Witz-Sammlung. Was in diesen Arbeiten noch nicht vorkommen konnte, nämlich eine Auseinandersetzung mit Ecos 1980 erschienenem Roman, findet man nun in K.s neuem Buch. Diese glänzenden Kap. bilden den hauptsächlichen Gewinn des auch sonst anregenden Werks.

Aachen Gisbert Kranz

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Bücher und Zeitschriften bearbeitet von Martin Jahndel und Klaus-Manfred Henze

Allgemeines

Antonianum 68, 1993, S. 192–226: Oviedo, Luis: Los origenes modernos de la idea de «religion pura»; S. 227–286: Stöhr, Johannes: Zur Lehre der Gnadenmittlerschaft Mariens (insbesondere bei deutschen Theologen der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts); S. 287–299: Calabrese, Vincenzo: Il *Thesaurus* del Gavanti (1569–1638) – Merati (1668–1744) e la teologia della celebrazione della Messa; S. 300–347: Dalbesio, Anselmo: La vita religiosa come attauzione della sequela radicale di Cristo secundo il NT; S. 327–347: Nguyen Van Si, Ambrogio: Le symboles de l'itinéraire dans *l'Itinerarium mentis in Deum* de Bonaventure; S. 348–374: Uribe, Fernando: Cien años de la cuestion franciscana. Evolución de la problematica; S. 375–390: Vázquez Janeiro, Isaac: L'œvre littéraire de Lucien Ceyssens sur le Jansénisme et l'Antijansénisme. Deuxième supplément Bibliografique (1985–1993); S. 391–397: Vian, Paul: *Caeli nivi et terra nova*. Il Catalogo della Mostra Vaticana sull'evangelisazione del nuovo mondo S. 431–449: Conti, Martino: Sorte dell' empio e del giusto secondo il Salmo 52; S. 450–484: Begg, Christopher: Josephus' Version of Jehu's Putsch (2 Kgs 8,25–10,36); S. 485–525: Cenci, Cesare: Le «Postillae Dominicales» di Fr. Girolamo d'Ascoli; S. 526–562: Manzano, Isidóro G.: La ontica del acto beatífico según Escoto, S. 153–170: Popović, Anto: Saul's fault in 1 Sam 13,7b–15a. Why has the first israelite king fallen?; S. 171–191: Conti, Martino: I postulati della communione Dio secondo il Salmo 15

BLE 94, 1993, S. 83–94: Pelland, Gilles: Applications diverses d'un thème origénien: le „Prosballein"; S. 95–111: Rieux, Georges: Le temps du salut chez saint Léon; S. 113–130: Lemoine, Bernadette: Les Constitutions des Jésuites; S. 131–143: Crouzel, Henri / Dartigues, André: Chronique Origénienne; S. 145–147: Poulat, Émile: La nationalité du Père Cavallera, S. 315–328: Force, Paul: Encore les incises de Matthieu!, S. 329–342: Maldamé, Jean-Michel: Nouveau regard sur l'émergence humaine

Chronique. Supplément au BLE, 1993, S. 7–19: Quilhot, Brigitte: Péguy et la France de son temps; S. 21–35: Sarocchi, Jean: Péguy lecteur de Renan; S. 37–47: Lyon, Jean: Charles Péguy et l'Église de son temps; S. 49–65: Meyer, Jean-Claude: Charles Péguy et Les Cahiers de la Quinzaine; S. 67–75: Montabrut, Maurice: Péguy et Emmanuel Mounier; S. 77–92: Bastaire, Jean: Péguy socialiste mis en croix; S. 93–117: Delmas, Clément: Péguy poète chrétien; S. 119–135: Denis, Yves: Une Sainteté de la Terre

CrSt 14, 1993, S. 473–480: Boespflug, F. / Menozzi, D.: Predicazione della Parola e immagini; S. 481–503: Murray, M. Charles: Preaching, Scripture and Visual Imagery in Antiquity; S. 505–533: Thümmel, Hans-Georg: Annuncio della Parola ed immagine nel primo Medioevo; S. 535–568: Bériou, N.: De la lecture aux épousailles. Le rôle des images dans la communication de la Parole de Dieu au XIIIe siècle; S. 569–593: Scavizzi, G.: La controversia sull'arte sacra nel secolo XVI; S. 595–623: Caffort, M.: Renouveau pictural et message spirituel: l'exemple des Nazaréens français (1830–1850); S. 625–646: Cottin, J.: Prédication et images dans le christianisme contemporain; S. 647–672: Boespflug, F.: La seconde voix. Valeuret limites du service rendu par l'image à la prédication. Considérations finales

EThL 69, 1993, S. 335–353: Boudens, R.: 'Growth': A Key Concept in Understanding Newman; S. 88–117: Brito, E.: Herméneutique et pneumatologie selon Schleiermacher; S. 48–87: Halleux, A. de: La première session du concile d'Éphèse (22 juin 431); S. 315–334: Haight, R.: The Situation of Christology Today; S. 5–26 (I), 354–382 (II): Holleran, J. W.: Seeing the Light: a Narrative Reading of John 9. I: Bachground and Presuppositions. II: Narrative Exposition; S. 27–47: Scalco, E.: „Sacramentum connubii" et institution nuptiale. Une lecture du „Deo bono coniugali" et du „De sancta virginitate" de S. Augustin; S. 273–314: Vanneste, A.: La théologie du surnaturel dans les écrits de Henri de Lubac

Folia Theologica 4, 1993, S. 5–19: Aymans, Winfried: Gemeinrechte und Gemeinpflichten aller Gläubigen; S. 21–58: Sánta, János: Feuerbach come „rifondatore" del cristianesimo; S. 59–65: Schwendenwein, Hugo: Das Theologische Studium zu Maribor in der Zeit der Österreich-Ungarischen Monarchie; S. 67–77: Erdó, Péter: „Sacra ministeria" e funzioni pubbliche nella Chiesa; S. 77–118: Ibounig, Jakob: Bischofsamt und Alterslimit am Zweiten Vatikanischen Konzil; S. 119–131: Boda, László: Warum eben das Dilemma?; S. 133–143: Somlyói Tóth, Tibor: The forms of religious mentality in the Anjou age; S. 145–156: Szabó, Tamás: Il ruolo del Legato Pontificio Antonio Pssevino nella fondazione del Seminario di Kolozsvár (1583)

FZPhTh 40, 1993, S. 384–399: Gottier, Georges: Réflexions sur le métier de philosophe; S. 125–145: Dschulnigg, Peter: Schöpfung im Licht des Neuen Testaments. Neutestamentliche Schöpfungsaussagen und ihre Funktion (Mt, Apg, Kol, Offb); S. 312–358: Faes de Mottoni, Barbara: Bonaventura e le gerarchie angeliche; S. 5–19: Goldin, Owen: Self, Sameness and Soul in "Alcibiades I" and the "Timaeus"; S. 107–124: Hürlimann, Kaspar / Sommaruga-Rosolemos, Giovanni: Der Ethiker Nicolai Hartmann und die Religion; S. 55–87: Ineichen, Robert: Zur Mathematik in den Werken des Albertus Magnus; S. 181–197: Jensen, Anne: Christuspräsentation, kirchliche Ämter und Vorsitz bei der Eucharistie. Zur heutigen *relecture* einer frühchristlichen Tradition; S. 44–54: Kluxen, Wolfgang: Der Übergang von der Physik zur Metaphysik im thomistischen Gottesbeweis; S. 88–106: Ogor, Robert: Das gemeinsame Ziel des Menschengeschlechts in Dantes „Monarchia" und des Averroes Lehre von der Einheit des separaten Intellekts; S. 259–281: Schelbert, Georges: Abba, Vater! Stand der Frage; S. 20–43: Schumacher, Thomas: Heilung im Denken. Zur Sache der philosophischen Tröstung bei Boethius; S. 218–311: Schüssler, Werner: „Der Mensch ist unheilbar religiös." Zu Paul Tillichs dynamischen Glaubensbegriff; S. 359–383: Wolf, Jean-Claude: Ist Ehrfurcht vor dem Leben ein brauchbares Moralprinzip?; S. 146–160: Zimmermann-Wolf, Christoph: Ein anderes Verständnis von Vorbild. Dietrich Bonhoeffers Gedanken über die Bedeutung des „vorgelebten" Glaubens

HTR 86, 1993, S. 1–64: Kugel, James: Levi's Elevation to the Priesthood in Second Temple; S. 65–79: Thilbodeau, Timothy M.: *Enigmata Figuram* Biblical Exegesis and Liturgical Exposition in Durand's *Rationale*; S. 81–103: Reedy, Gerard: Interpreting Tillotson; S. 105–134: Miller, Victoria C.: Ecclesiolgy, Scripture, and Tradition in the *Dublin Agreed Statement*, S. 247–264: Ilan, Tal: Premarital Cohabitation in Ancient Judea: The Evidence of the Babatha Archive and the Mishnah (*Ketubbot* 1.4); S. 265–292: Morray-Jones, C. R. A.: Paradise Revisited (2 Cor 12:1–12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate, Part 2; S. 293–307: Ruf, Frederick J.: Lyric Autobiography: John Donne's *Holy Sonnets*; S. 309–321: Aberbach, David: Mystical Union and Grief: The Ba'al Shem Tovand Krishnamurti; S. 323–351: Davidovich, Adina: Kant's Theological Constructivism, S. 357–376: Callahan, Allen Dwight: Paul's Epistel to Philemon: Toward an Alternative *Argumentum*; S. 377–402: Miller, Stuart S.: The *Minim* of Sepphoris Reconsidered; S. 403–438: Hodder, Alan D.: "Ex Oriente Lux": Thoreau's Ecstasies and the Hindu Texts; S. 439–454: Kenney, John Peter: The Critical Value of Negative Theology; S. 455–470: Eigenauer, John D.: The Humanities and Chaos Theory: A Response to Steenburg's "Chaos at the Marriage of Heaven and Hell"; S. 471–476: Steenburg, David: Response to John D. Eigenauer

Revista Agustiniana 34, 1993, S. 425–466: Oroz Reta, José: Dos vidas paralelas: Beato Alonso de Orozco y fray Luis de Léon; S. 467–535: Sánchez Navarro, Luis A.: El campo semántico de „ver" en el tratado *Contra Gentes* de Atanasio de Alejandría: Estudio estrctural; S. 537–603: García Sanchez, Oscar: Cristianismo y Dionisismo; S. 547–603: Madrid, Teodoro C.: La doctrina de San Agustín sobre la Iglesia; S. 605–615: Fornet-Betancourt, Raúl: En lugar de una introducción: Problemas del diálogo intercultural en filosofía; S. 617–663: Ríos Sánchez, Patrocinio: Cristología poética y correspondencia inédita de Jorge Guillén; S. 665–712: Wintgens, Léo: La communauté françaises de Belgique, héritière des Pays-Bas Espagnols, zone de contact romano-germaine intense au cœur de l'Europe; S. 715–722: Zubiri, Xavier: Goethe y la idea de naturaleza; S. 723–733: Luis, Pío de: A propósito de una recensión. Respuesta a F. Campo

RevScphth 77, 1993, S. 175–194: Imbach, R.: Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroïstes; S. 195–218: Wéber, E.-H.: L'incidence du traité de l'eucharistie sur métaphysique de S. Thomas d'Aquin;

S. 219–228: Gy, P.-M.: Avancées du traité de l'eucharistie de S. Thomas dans la *Somme* par rapport aux *Sentences*; S. 229–239: Courcelles, D. de: La théologie au risque de la poésie dans le *Cantique Spirituel* de Jean de la Croix; S. 241–254: Libera, A. de: Une anthropologie de la grâce. Sur *La personne humaine au XIIe siècle* d'Ed.-H. Wéber; S. 255–288: Greisch, J.: Bulletin de philosophie herméneutique. Les limites de l'interprétation; S. 289–316: Jossua, J.-P.: Bulletin de théologie littéraire, S. 533–546: Chédozeau, B.: Port-Royal, les Gallicans et les Politiques à la veille de la *Déclaration des Quatre Articles* (1679–1681); S. 547–566: Doucet, D.: La vérité, le vrai et la forme du corps. Lecture des Saint Augustin: *Soliloques* II, 18,32; S. 567–583: Henne, P.: Pourquoi le Christ fut-il baptiste? La réponse de Justin; S. 585–591: Doignon, J.: La ambiguité de la notion classique de progrès appliquée au Règne du Christ dans la théologie latine du IVe siècle

RSR 81, 1993, S. 499–517: Pairault, Claude: A propos de mythes d'origine oralement transmis; S. 519–538: Gibert, Pierre: Entre l'idée de création et le récit biblique. Un point sur la question; S. 539–557: Lachièze-Rey, Marc: Les origines; S. 559–580: Saint-Sernin, Bertrand: Principe et origine; S. 581–611: Faes, Hubert: Écologie et sens de la création; S. 613–641: Theobald, Christoph: La théologie de la création en question. Un état des lieux

RThAM 60, 1993, S. 5–130: Hendrix, G.: Conspectus bibliographicus (1989–1991). Sancti Bernardi ultimi Patrum Monasticorum; S. 131–214: Anzulewicz, H.: Ms. lat. fol. 456 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz zu Berlin – einer Inhaltsübersicht II. Folge; S. 215–272: Diekstra, F.: Robert de Sorbon's *Qui vult vere confiteri* (ca. 1260–74) and its French Versions; S. 273–275: Margerie, B. de: Saint Cyprien donnait-il l'Eucharistie aux divorcés-remariés?

Schwaiger, Georg: Die Aufgabe des Theologen. – MThZ 44, 1993, 3, S. 249–256.

ThG 36, 1993, S. 163–178: Johnstone, Brian: Solidarität und Gewissen. Eine theologische und pastorale Herausforderung; S. 179–195: Goldstein, Horst: Israel nicht vergessen! Theologie der Befreiung und Antijudaismus; S. 196–218: Piepke, Joachim G.: Die afro-brasilianischen Kulte. Herausforderung des Heilsmonopols der Katholischen Kirche in Lateinamerika; S. 209–218: Bujo, Bénézet: Sexualverhalten in Afrika und Naturrechtsethik; S. 219–226: Römelt, Angela: Jeder ist berufen! Kirchliche Gemeinschaft in Spannung zwischen Ich und Wir

ThSt 54, 1993, S. 213–241: Byrne, Patrick H.: Ressentiment and the Preferential Option for the Poor; S. 242–271: Pope, Stephen J.: Proper and Improper Partiality and the Preferential Option for the Poor; S. 272–293: Shannon, Thomas A.: Method in Ethics: A Scotistik Contribution; S. 316–338: Whitmore, Todd David: Moral Methodology and Pastoral Responsiveness: The Case of Abortion and the Care of Children, S. 617–640: Sachs, John R.: Apocatastasis in Patristic Theology; S. 641–661: Rocca, Gregory P.: Aquinas on God-Talk: Hovering over the Abyss; S. 662–677: Noonan, John T., Jr.: Developement in Moral Doctrine; S. 678–697: Magill, Gerard: Public Religious Dialogue: The Economic Pastoral and the Hermeneutics of Democracy; S. 698–727: Sanks, T. Howland: David Tracy's Theological Project: An Overview and Some Implications

ThZ 49, 1993, S. 97–114: Lüthi, Kurt: Das Hohe Lied der Bibel und seine Impulse für eine heutige Ethik der Geschlechter; S. 115–141: Seidel, Jürgen: Die „evangelische Kirche der altpreussischen Union" nach Kriegsende 1945; S. 142–174: Rennstich, Karl Wilhelm: Mission und Bekennende Kirche. Weitersagen des Glaubens. Leiden und Wiedergutmachung am Beispiel von Karl Hartenstein; S. 175–189: Wolf, Jean-Claude: Christlicher Empirismus als maskierter Atheismus

ZKTh 115, 1993, S. 1–12: Baudler, G.: Opfern und Bestatten. Zur Frage nach der religiösen Urszene; S. 13–26: Neufeld, K. H.: Theologiegeschichtliches zur Innsbrucker „Verkündigungstheologie"; S. 27–32: Esterbauer, R.: Kritische Anmerkungen zu Edmund Runggaldiers Bemerkungen „Zum Philosophieunterricht an kirchlich-theologischen Fakultäten"; S. 33–36: Runggaldier, E.: Zu R. Esterbauers „Kritischen Anmerkungen"; S. 37–62, 145–171: Lies, L.: Zum derzeitigen Stand der Origenesforschung; S. 121–138: Scheiber, E. M.: Inkarnation bei Rupert von Deutz. Zum Verhältnis von Vorherbestimmen und Vorherwissen Gottes; S. 139–144: Neufeld, K. H.: Theologie in Studienbüchern; S. 257–283, 385–414: Neufeld, K. H.: „Ökumene" – Römisches Reichsbewußtsein und christliche Kirche; S. 284–319, 415–434: Messner, R.: Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West; S. 320–326: Verweyen, H.: Zur Hermeneutik des Weltkatechismus; S. 435–450: Schwager, R.: Die heutige Theologie und das leere Grab Jesu; S. 451–453: Batlogg, A.: Generationswechsel oder: Wem gehört Karl Rahner? Erstes Innsbrucker Rahner-Symposion 30. 9. – 3. 10. 1993

Bibliographie Theologie und Frieden, Bd 2.1: Zeitschriften I / Bd 2.2: Thesaurus / Register, hg. v. Inst. für Theologie und Frieden. – Barsbüttel: Inst. für Theologie und Frieden 1994. 573 S. / 193 S. (Bibliographie Theologie und Frieden), kart. DM 112,00 / DM 65,00 ISBN: 3-927320-17-X / 3-927320-18-8

Hänsel-Hohenhausen, Markus: Vom Manuskript zur Buchhandelsveröffentlichung. Leitfaden für den wissenschaftlichen Autor. – Egelsbach, Frankfurt, New York: Hänsel-Hohenhausen 1993, kart. DM 5,00 ISBN: 3-89349-348-4

Torrell, Jean-Pierre: La théologie catholique. – Paris: Presses Universitaires de France 1994. 125 S. (Que sais-je? 1269) ISBN: 2-13-046210-3

Lehmann, Karl: Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 768 S. ISBN: 3-451-23255-3: S. 15–39: Zur Einführung: Die Funktion von Glaube und Kirche angesichts der Sinnproblematik in Gesellschaft und Staat heute; S. 43–98: Erster Teil: Menschenbild; S. 101–136: Zweiter Teil: Ethische Fragen. A. Fundamente; S. 137–186: B. Umgang mit der Schöpfung; S. 187–291: C. Das Leben des Menschen; S. 195–362: Dritter Teil: Kirche und Welt. A. Kirche in der Welt von heute; S. 363–415: B. Gestaltung der Gesellschaft; S. 416–450: C. Arbeit und Wirtschaft; S. 451–495: D. Medien und öffentliche Meinung; S. 496–530: E. Kulturelle Verantwortungen; S. 531–617: F. Weitergabe des Glaubens; S. 621–631: Vierter Teil: Geeintes Deutschland im neuen Europa. A. Last der Geschichte; S. 632–680: B. Deutschland im Wandel; S. 681–733: C. Das Europa der Zukunft; S. 734–760: Bibliographie 1983–1993. Erstellt von Barbara Nichtweiß.

Einer ist euer Meister: Christus. Predigten und geistliche Reden von Bischof Dr. Ernst Tewes, hg. v. Gerhard Gruber / Fritz Bauer / Ehrenfried Schulz. – München: Erich Wewel 1993. 259 S., geb. DM 32,00 ISBN 3-87904-147-4: S. 11–48: Zum Herrenjahr [Festpredigten aus den Jahren 1981–1993]; S. 49–65: Zeugen des Glaubens [über Maria, Josef, Franziskus, Philipp Neri und das Oratorium, Edith Stein]; S. 66–87: Sakramente – Weihen – Segnungen; S. 88–93: Sede vacante: Hirtenwort des Kapitularvikars zur Fastenzeit (1977); S. 94–103: Die Bedeutung der Constitutio liturgica für die Seelsorge (1965); S. 104–111: Postulate an eine zeitgemäße Priesterausbildung (1969); S. 112–115: Zehn Jahre Einheitsübersetzung des Neuen Testamentes (1989); S. 116–139: Lehrkanzel: Hörfunk [Andachten u. Ansprachen 1951–1989]; S. 143–161: Plattform „Printmedien" [geistliche Artikel für diverse Zeitungen u. Zeitschriften 1983–1989]; S. 162–165: Zur Theologie des Gottesdienstes (1979); S. 166–172: Mein persönliches Beten (1989); S. 173–175: Trauer über die Leidensgeschichte dieses Jahrhunderts (1992); S. 176–202: Bischöfliche Kasualienvielfalt [zu diversen Anlässen 1976–1993]; S. 203–243: Zu Persönlichkeiten der Zeitgeschichte [über Kard. Döpfner (1973 u. 1993), W. Dirks u. J. Pieper (1981), R. Egenter (1981), R. Guardini (1982), K. Rahner (1984), H. Fries (1987), E. Jochum (1987) u. F. Henrich (1991)]; S. 244–246: „Die Weiße Rose" – vierzig Jahre danach (1983); S. 247–249: Wie ich das Ende des Zweiten Weltkrieges erlebte (1985); S. 250–252: 40 Jahre „Kameradschaft der Spielhahnjäger" (1992); S. 253–254: Zum 60jährigen Gedenken der Errichtung des KZ Dachau (1993); S. 255–257: Bibliographie (1950–1993).

Nichols, Aidan OP: Scribe of the Kingdom. Essays on Theology and Culture, Vol I/II. – London: Sheed & Ward 1994. VI, 255 S./ VIII, 255 S., geb. £ 24.95 / geb. £ 24.95 ISBN: 0-7220-7851-X / 0-7220-7852-8: S. 21–31: I Intelligent Conservativism as an Ecclesial Stance; S. 32–77: II François Dreyfus on Scripture Read in Tradition; S. 78–89: III T. S. Eliot and Yves Congar on the Nature of Tradition; S. 93–112: IV The Roman Primacy in the Ancient Irish and Anglo-Celtic Church; S. 113–126: V St. Augustine in the Byzantine-Slav Tradition; S. 127–179: VI The Appeal to the Fathers in the Ecclesiology of Nikolai Afanas'ev; S. 180–191: VII The Dogma of the Image at Nicea II; S. 192–204: VIII St. Thomas Aquinas on the Passion of Christ; S. 205–213: IX Homage to Scheeben; S. 1–19: X Bulgakov and Sophiology; S. 20–28: XI Balthasar and his Christology; S. 29–43: XII Adrienne von Speyer and the Mystery of the Atonement; S. 44–53: XIII Walter Kasper and his Theological Program; S. 54–75: XIV Lonergan's *Method in Theology* and the Theory of Paradigms; S. 76–80: XV Eros, Friendship, Charity: a Comment on a Curial Letter of 1986; S. 83–100: XVI Chesterton and Modernism; S. 101–123: XVII The Rise and Fall of Liberation Theology?; S. 124–140: XVIII The Story of Praxis: Liberation Theology's Philosophical Handmaid; S. 141–159: XIX *Rex Gentium*: History, Nationalism, Christ; S. 163–175: XX Dante's Way: Poetry and Grace; S. 176–182: XXI Imaginative Eschatology: Benson's *The Lord of the World*; S. 183–195: XXII On Baptising the Visual Arts: A Friar's Meditation of Art; S. 199–206: XXIII The Spirituality of the Dominicans; S. 207–224: XXIV Ekaterina Sienskaya Abrikosova: A Dominican Uniate Foundress in the Old Russia

Gibt es ein Leben nach dem Tod? Neue Antworten auf alte Fragen von Stanislav Grof, Stanley Krippner, Sogyal Rinpoche, Rupert Sheldrake, Ken Wilber u. a. Hg. v. Gary Doore. Aus dem Amerikanischen von Susanne Schaup. – München: Kösel 1994 (What Survives? Contemporary Explorations of Life after Death, 1990). 269 S., kart. DM 38,00 ISBN: 3-466-34303-8: S. 14–28: Grof, Stanislav: Fortleben nach dem Tod: Beobachtungen aus der modernen Bewußtseinsforschung; S. 29–48: Almeder, Robert: Über Reinkarnation; S. 49–66: Gorden Greene, F. / Krippner, Stanley: Panoramavision: Halluzination oder Brücke zum Jenseits; S. 67–86: Rogo, D. Scott: Spontaner Kontakt mit Verstorbenen: Perspektiven aus der Trauerberatung, Soziologie und Parapsychologie; S. 91–105: Lorimer, David: Wissenschaft, Tod und die Frage nach dem Sinn; S. 106–118: Sheldrake, Rupert: Kann unser Gedächtnis den Tod des Gehirns überleben?; S. 119–137: Tart, Charles T.: Was lebt weiter? Schlußfolgerungen aus der modernen Bewußtseinsforschung; S. 143–149: Dass, Ram: Gedanken im Augenblick des Todes; S. 150–170: Wilber, Ken: Tod, Wiedergeburt und Meditation; S. 170–184: Rinpoche, Sogyal: Was lebt weiter? Die Lehren des tibetanischen Buddhismus; S. 185–199: Ring, Kenneth: Schamanische Initiation, imaginale Welten und das Licht nach dem Tod; S. 205–217: Levine, Stephen: Was lebt weiter?; S. 218–236: Grosso, Michael: Die Angst vor dem Leben nach dem Tod; S. 237–248: Feinstein, David: Persönliche Todesmythen und ihre Evolution; S. 249–258: Doore, Gary: Reisen in das Land der Toten: Schamanismus und Samadhi

Und dennoch ist von Gott zu reden. Festschrift für Herbert Vorgrimler. Hg. v. Matthias Lutz-Bachmann. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 373 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3-451-23331-2: ZENGER, Erich: Die Gotteszeugenschaft des 83. Psalms. Anmerkungen zur pseudotheologischen Ablehnung der sogenannten Fluchpsalmen; S. 38–55: EHRLICH, Ernst Ludwig: Hiob in der jüdischen Tradition; S. 56–68: MÜLLER, Hans-Peter: Das Problem der Rede von Gott im Licht der Frage: „Was ist Wahrheit?" Paradigmen aus dem Alten Testament; S. 69–84: BEUTTER, Friedrich: Die Rede von den zwei Herren, von Gott und dem Mammon (Mt 6,24); S. 85–106: RESE, Martin: Der eine und einzige Gott Israels bei Paulus; S. 107–124: LÖNING, Karl: Epiphanie der Menschenfreundlichkeit. Zur Rede von Gott im Kontext städtischer Öffentlichkeit nach den Pastoralbriefen; S. 125–141: CRAMER, Winfrid: Interpretatio Syriaca. Zum Einfluß des Syrischen als Übersetzungssprache auf theologische Aussagen; S. 142–156: ANGENENDT, Arnold: Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit. Ein „Grundsatz" der mittelalterlichen Bußgeschichte; S. 157–171: GARIJO-GUEMBE, Miguel Maria: Die apophatische Theologie als Quintessenz der östlichen Tradition nach modernen orthodoxen Autoren; S. 172–185: LUTZ-BACHMANN, Matthias: Christlicher Glaube und autonome Vernunft. Zur Aktualität des Thomas von Aquin; S. 186–206: SCHMIDT, Alfred: Das Erbe des englischen Deismus; S. 207–222: POST, Werner: Über das Ende marxistischer Religionskritik; S. 223–228: KHOURY, Adel Theodor: Die Rede von Gott. Die Sprache des Herzens und der Lebenserfahrung; S. 229–245: WALDENFELS, Hans: Gott zwischen Christentum und Buddhismus; S. 246–261: NEUFELD, Karl Heinz: Dialog. Herausforderungen, Möglichkeiten und Grenzen im Anschluß an Karl Rahner; S. 262–276: MAAS-EWERD, Theodor: Das Vaterunser in der Liturgie; S. 277–295: RICHTER, Klemens: Per Christum ad Deum. Der Adressat in den Präsidialgebeten der erneuerten Liturgie; S. 296–303: LETTMANN, Reinhard: Beten als Reden zu Gott; S. 304–310: METZ, Johann Baptist: Lob der negativen Theologie. Aus einem Interview zur Gottesfrage; S. 311–325: COLLET, Giancarlo: Der Gott des Lebens und die Götzen des Todes. Zum lateinamerikanischen Beitrag christlicher Gottesrede; S. 326–342: SCHMÄLZLE, Udo F.: Gott handeln. Fragen eines praktischen Theologen zur Gottesrede; S. 343–354: AUTIERO, Antonio: Die Andersheit Gottes und die Moral. Vom Umgang mit dem Fremden und mit dem Anderen in der theologischen Ethik; S. 355–358: WIEDERKEHR, Dietrich: „Im Namen Gottes, des Allmächtigen." Variationen zur Präambel der schweizerischen Bundesverfassung; S. 359–370: BRUNERT, Gunhild: Bibliographie der Schriften von Herbert Vorgrimler.

Kirche und Theologie im kulturellen Dialog. Für Peter Hünermann. Hg. v. Bernhard Fraling / Helmut Hoping / Juan Carlos Scannone. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 494 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-451-23330-4: S. 15–32: SCHAEFFLER, Richard: Theologie im Spannungsfeld von Kirche, Wissenschaft und Gesellschaft; S. 33–42: CASPER, Bernhard: Vollzugssinn und objektgeschichtliche Methode; S. 43–60: CALLEJAS, Juan Noemi: Die Anfrage der modernen Vernunft an die Kirche. Eine Annäherung von der Situation Lateinamerikas her; S. 61–75: LASH, Nicholas L. A.: Adler und Schafe. Christentum und öffentliche Ordnung jenseits der Moderne; S. 76–88: MICHELINI, Dorando Juan: Die Debatte Moderne/Postmoderne. Perspektiven eines interkulturellen Dialogs; S. 91–110: DELFOR MANDRIONI, Héctor: Beziehungen zwischen Kirche und Kultur. Dialog und Kreativität; S. 111–124: PÉREZ VALERA, Victor M.: Kirche, Kultur und Gesellschaft im Denken von Bernard Lonergan; S. 125–142: SARUBBI ZALDÍVAR, Vicente: Kirche, Kultur und Gesellschaft in Paraguay; S. 143–156: TÉRAN DUTARI, Julio: Die Mestizenkultur Lateinamerikas; S. 157–162: KASPER, Walter: Kirche und Kultur. Evangelisierung und Inkulturation; S. 163–181: SCHIFFERS, Norbert: Inkulturation und Evangelisierung in Stadtregionen Lateinamerikas; S. 182–204: TABORDA, Francisco: Christentum und indianische Kulturen. Sackgassen und Dilemmata einer Praxis der Evangelisation; S. 207–219: SIMON, René: Die menschliche Ethik in der Ökonomie des Geschenks der Ungeschuldetheit; S. 220–236: FRALING, Bernhard: Berufung und Institution. Eine bibeltheologische Reflexion; S. 237–254: AMENGUAL, Gabriel: Zu einer begrifflichen Bestimmung von Solidarität; S. 255–270: MIETH, Dietmar: Menschen auf der Flucht. Sozialethische Überlegungen zur Verteilung von Rechten und Pflichten; S. 271–289: SCANNONE, Juan Carlos: Soziallehre der Kirche und Theologie der Befreiung. Wissenschaftliche Übereinstimmungen und Divergenzen; S. 290–308: ANTONCICH, Ricardo: Spiritualität und Soziallehre der Kirche; S. 311–326: EICHINGER, Matthias: Solidarität als soteriologische Kategorie auf dem II. Vaticanum. Ansätze eines Paradigmenwechsels in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes"; S. 327–338: WIEDERKEHR, Dietrich: Der „größere Vater" und der „unterworfene Sohn". Christologie im Horizont pluraler Religionen; S. 339–354: HEMMERLE, Klaus: Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit; S. 355–362: KHOURY, Adel Theodor: Arbeiten und Feiern als Ausdruck christlicher Hoffnung; S. 363–377: HILBERATH, Bernd Jochen: Zum ekklesiologischen Ort der „Laien im pastoralen Dienst". Vorbemerkungen zum kirchlichen und gesellschaftlichen Ort dogmatischer Theologie; S. 378–391: WALTER, Peter: Gemeindeleitung und Eucharistiefeier. Zur theologischen Ortsbestimmung des Amtes; S. 392–415: SATTLER, Dorothea / SCHNEIDER, Theodor: „Einsetzung" der Sakramente durch Jesus Christus. Eine Zwischenbilanz im ökumenischen Gespräch; S. 416–438: SCHIFFERS, Norbert: Missionsstrategien zwischen Weltanschauung und Inkulturation. Das Sektenwesen in Lateinamerika; S. 439–451: TAVEL TORRES, Iván: Ludovico Bertonio. Missionar und Literaturschöpfer des Aymara-Volkes; S. 452–473: NEUSER, Heinz: Berufliche Bildung und integrale Entwicklung im Kontext der Marginalität Perus; S. 476–492: FLIETHMANN, Thomas: Bibliographie Peter Hünermann.

Politik – Religion – Menschenwürde. Herrn Prof. Dr. theol. Adolf Hampel zum 60. Geburtstag am 7. September 1993, hg. v. Bernhard Jendorff / Gerhard Schmalenberg. – Gießen: Selbstverlag des Fachbereichs Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik 1993. 415 S. (Gießener Schriften zur Theologie und Religionspädagogik des FB Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik, 7) ISBN 3-923690-06-1: S. 11–20: PRUNSKIENE, Kazimiera-Danuta: Adolf Hampel und das Baltikum; S. 21–26: ROSS, Thomas: Mit dem Schwartner auf Reisen; S. 27–37: GLASS-BERNERT, Claudia / BERNERT, Wilhelm: Spätherbst in Deutschland. Vermutungen über die Bundesrepublik 1992; S. 39–60: DAUTZENBERG, Gerhard: Wilhelm Baldensperger: Leben-Jesu-Forschung im Übergang; S. 61–72: ERB, Gottfried: Asymmetrien im polnisch-deutschen Verhältnis; S. 73–87: FRITZ, Volkmar: Hermann Gunkel in Gießen; S. 89–102: GEORGE, Siegfried: Angepaßte Lehrer, gewalttätige Jugendliche – eine Folge der Grundrechtserziehung in der DDR?; S. 103–122: GRESCHAT, Martin: Verantwortung für den Menschen. Protestantische Aktivitäten für Menschenrechte und Religionsfreiheit in und nach dem II. Weltkrieg; S. 123–132: GRULICH, Rudolf: Contra spem in spem! Ein Rückblick auf positive ökumenische Ansätze im ehemaligen Jugoslawien; S. 133–140: HAHN, Karl Josef: Der Dialog der Völker; S. 141–147: HAMPEL, Johannes: Die Zivil-theologie der Bundesrepublik Deutschland; S. 149–162: HELLER, Klaus: Die Wiedergeburt des rußländischen Kosakentums zu Beginn der neunziger Jahre; S. 163–171: JENDORFF, Bernhard: Meine Farbe ist wichtig. Denkanstöße durch Andreas Felgers „Raum der Kirche"; S. 173–179: KLEIN, Werner: Unterricht mit kranken Kindern. Anmerkungen im Anschluß an Janusz Korczak; S. 201–208: KOSSIV, Mychajlo: Unsere Wiedergeburt; S. 209–220: KRIECHBAUM, Friedel: Theologie – Solidarität mit den Leidenden?; S. 221–237: LÄCHELE, Reinhard: Immanuel Schairer: Pfarrer – Nationalsozialist – Deutscher Christ; S. 239–251: MAYER, Cornelius: Kultur – Religion – Glaube: Legitimationshilfen bei der Suche nach Identität und Autonomie ethnischer Minderheiten; S. 253–265: NOSSOL, Alfons: Der Umbruch in Mittelosteuropa als eine Herausforderung an die Kirchen; S. 267–274: QUANDT, Siegfried: Senioren in Wissenschaft und Gesellschaft. Mit 60 „kein bißchen weise"?; S. 275–286: REDHARDT, Jürgen: Ein Leuchtsignal. Martin Niemöllers „Vom U-Boot zur Kanzel" aus dem Jahre 1934; S. 287–290: SANAYA, Manana: Die Wissenschaftlichkeit der Weltanschauung – ist es möglich?; S. 291–308: SCHERING, Ernst: Bernhard von Clairvaux: Mönch – Mystiker – Politiker; S. 309–315: SCHMALENBERG, Gerhard: „Wachset aber in der Gnade und Erkenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus!" Predigt über 2 Petr 3,18; S. 317–335: SCHULZ, Hans-Joachim: Die Dimension der liturgischen Überlieferung in den Dokumenten des Katholisch-Orthodoxen Dialogs; S. 337–362: SLAWIK, Jürgen: Korrektur des Polenbildes – ein Desiderat auf dem Weg zur Europäischen Integration; S. 363–382: STEIGER, Reinhard: Religionsfreiheit – Prüfstein für die Wahrung der Menschenrechte; S. 383–395: STOLTE, Manfred: Vom Ärgernis der „kleinen Leute"; S. 397–402: TEWSADSE, Guram: Zur Struktur der Weltanschauung; S. 403–413: VEIT, Marie: Theologische und religionspädagogische Aspekte der „Menschenwürde" im Wirkungsbereich des deutschen Luthertums

Zwischenbilanz: Pastoralpsychologische Herausforderungen. Zum Dialog zwischen Theologie und Humanwissenschaften. Für Klaus Winkler zum 60. Geburtstag am 16. 5. 1994. Michael Klessmann / Kurt Lückel. – Bielefeld: Luther-Verlag 1994. 199 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-7858-0359-1: S. 11–24: Team des Seelsorgeinstituts Bethel: Pastoralpsychologie der Ambivalenz. Klaus Winkler im Spiegel seiner Veröffentlichungen; S. 25–36: OCKEL, H. Helmut: Utopisches Bewußtsein und Religiosität. Ein Dialog mit Klaus Winkler; S. 37–45: STOLLBERG, Dieter: Alte Grenzen aufheben, neue Grenzen errichten? Vom Umgang mit aktuellen Identitätsängsten in der Seelsorge und im internationalen wie interkonfessionellen Dialog; S. 46–56: WELLENDORF, Franz: Einige Überlegungen zum schwierigen Verhältnis von Psychoanalyse und Institution; S. 57–69: PIPER, Hans-Christoph: Heil und Heilung. Zur Hermeneutik der neutestamentlichen Heilungsgeschichten; S. 70–80: HARTMANN, Gert: Etsi deus daretur. Wie Symbole helfen, die Dinge vom Kopf auf die Füße zu stellen; S. 81–88: MARAHRENS-SCHÜRG, Christa: „Zweierlei Blindheit", eine Geschichte als Traum; S. 89–99: ELGETI, Ricarda: Zum Verhältnis von Theologie und Psychoanalyse; S. 100–112: BRAUN, Hermann: Vernünftig von Gott reden. Probleme gegenwärtiger Religionsphilosophie; S. 113–124: JÄGER, Alfred: Denken Gottes im Kontext einer Theologie des Lebens; S. 125–131: RIESS, Richard: Psychosomatik und Daseinsentwurf. Thesen; S. 132–142: THILO, Hans Joachim: Aggression und Sexualität als kulturelle Phänomene der Religion; S. 143–155: HEIGL-EVERS, Anneliese: Ethik in der Psychotherapie; S. 156–166: LINDNER, Wulf-Volker: Auf den Spuren von Aggression und Destruktion im therapeutischen Alltag; S. 167–175: STÄHLIN, Traugott: Gedanken zur „Zeit"; S. 176–185: HERDIECKERHOFF, Eberhard: Der Mythos des Täter-Mannes; S. 186–192: Klaus Winkler: Veröffentlichungen 1963 bis 1992.

Bibelwissenschaft

Biblica 74, 1993, S. 1–25: MCLAUGHLIN, J. L.: Their Hearts Were Hardened: The Use of Isaiah 6,9–10 in the Book of Isaiah; S. 26–58: SANDT, H. van de: The Quotations in Acts 13,32–52 as a Reflection of Luke's Interpretation; S. 59–70: SCHENKER, A.: Interprétations récentes et dimensions spécifiuqes

du sacrifice *hattât*; S. 70–74: ANBAR, M.: La critique biblique à la lumière des Archives royales de Mari: Jos 8; S. 74–79: KIUCHI, N.: Elijah's Self-Offering: 1 Kings 17,21; S. 80–98: VERVENNE, M.: The Sea Narrative Revisited

RB 100, 1993, S. 161–164: TOURNAY, R. J.: Le texte altéré du psaume 36,6–8; S. 165–238: SCHAEFER, K. R.: The Ending of the Book of Zechariah; S. 239–251: REFOULÉ, F.: Le discours de Pierre à l'assemblée de Jérusalem; S. 252–259: ESHEL, H. / GRENNHUT, Z.: Hiam el-Sagha, a Cemetery of the Qumran Type, Judaean Desert; S. 260–269: RESHEF, D. / SMITH, P.: Two Skeletal Remains from Hiam el-Sagha

Svensk Exegetisk Årsbok 58, 1993, S. 7–14: SYRÉN, Roger: The Book of Jonah – a Reversed Diasporanovella?; S. 15–32: OLOFSSON, Staffan: Septuaginta och äldre judisk tolkningstradition; S. 33–50: RIESENFELD, Harald: Kristologi och kontingens; S. 51–58: HARTMAN, Lars: Frå „patternism" till bildspråk; S. 59–69: LARSSON, Edvin: Kristologiska spörsmål hos Harald Riesenfeld; S. 71–84: VIVIANO, Benedict T.: Eight Beatitudes at Qumran and in Matthew?; S. 85–98: KINGSBURY, Jack Dean: Korsets betydelse i Matteusevangeliets „plot"; S. 99–104: ULRICHSEN, Jarl: Heil durch Kindergebären; S. 105–123: LOHSE, Eduard: Synagogue of Satan and Church of God; S. 125–137: RÄISÄNEN, Heikki: Urkristen eskatologi; S. 139–144: BRANDT, Olle: Hur uppstod katakomberna?

LOHFINK, Norbert: Studien zur biblischen Theologie. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1993. 325 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 16), kart. DM 54,00 ISBN 3-460-06161-8: S. 13–39: Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift; S. 40–48: Text und Thema. Anmerkungen zum Absolutheitsanspruch der Systematik bei der Reform der theologischen Studien; S. 49–63: Augustin Bea und die moderne Bibelwissenschaft; S. 64–77: Gesellschaftlicher Wandel und das Antlitz des wahren Gottes. Zu den Leitkategorien der Geschichte Israels; S. 78–96: Der weiße Fleck in Dei Verbum Artikel 12; S. 99–132: Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks עם יהוה; S. 133–151: Das Alte Testament und sein Monotheismus; S. 152–205: Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen; S. 206–238: Kennt das Alte Testament einen Unterschied von „Gebot" und „Gesetz"? Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs; S. 239–259: Armut in den Gesetzen des Alten Orients und der Bibel; S. 263–293: Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Psalm 6; S. 294–314: Der Messiaskönig und seine Armen kommen zum Zion. Beobachtungen zu Mt 21,1–17

Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature. Hg. v. Henning Graf Reventlow / Yair Hoffman / Benjamin Uffenheimer. – Sheffield: JSOT Press 1994. 216 S. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 171), geb. £ 30.00 ISBN: 1-85075-461-6: S. 13–27: AMIR, Yehoshua: Josephus on the Mosaic 'Constitution'; S. 28–40: AMIT, Yairah: Literature in the Service of Politics: Studies in Judges 19–21; S. 41–48: ANBAR, Moshe: 'Thou Shalt Make No Covenant With Them' (Exodus 23.32); S. 49–54: FALK, Ze'ev W.: Religion and State in Ancient Israel; S. 55–65: FREY, Christopher: The Biblical Tradition in the Perspective of Political Theology and Political Ethics; S. 66–84: HOFFMAN, Yair: The Concept of 'Other Gods' in the Deuteronomistic Literature; S. 85–99: HOFFMAN, Yair: Reflections on the Relationship between Theopolitics, Prophecy and Historiography; S. 100–118: NEBE, Gottfried: Christ, the Body of Christ and Cosmic Powers in Paul's Letters and the New Testament as a Whole; S. 119–147: POLAK, Frank H.: David's Kingship – A Precarious Equilibrium; S. 148–159: RAKOVER, Nahum: The 'Law' and the Noahides; S. 160–175: REVENTLOW, Henning Graf: The Biblical and Classical Traditions of 'Just War'; S. 176–188: UFFENHEIMER, B.: Isaiah's and Micah's Approaoches to Policy and History; S. 189–202: WENGST, Klaus: Babylon the Great and the New Jerusalem: The Visionary View of Political Reality in the Revelation of John

SCHWEITZER, Wolfgang: Der Jude Jesus und die Völker der Welt. Ein Gespräch mit Paul M. van Buren. Mit Beiträgen v. Paul M. van Buren, Bertold Klappert und Michael Wyschogrod. – Berlin: Inst. Kirche und Judentum 1993. 228 S. (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, 19), geb. DM 24,80 ISBN 3-923095-22-8: S. 11–20: P. M. van Burens Teilnahme am Dialog von Juden und Christen; S. 21–46: Gottes Handeln in der Geschichte: Van Burens Verständnis des Verhältnisses von Geschichte und Offenbarung und seine Schriftauslegung; S. 47–70: Schöpfung und Bund in Israels Tradition; die Vollendung der Schöpfung und die Weltverantwortung von Juden und Christen; S. 71–102: Wie ist von Jesus von Nazareth zu reden?; S. 103–137: Der Anfang des „Zweiten Weges" und seine Bedeutung für die Christologie; S. 138–145: Von der klassischen Christologie zur Christologie der „Kirche mit Israel"; S. 146–169: Der lebendige Christus, die Kirche und Israel heute; S. 173–188: BUREN, Paul M. van: Eine Antwort an Wolfgang Schweitzer; S. 189–190: SCHWEITZER, Wolfgang: Eine Replik; S. 191–214: KLAPPERT, Bertold: Mitverantwortung aus messianischer Hoffnung; S. 215–221: WYSCHOGROD, Michael: „Was sollen wir nun dazu sagen?" Ein jüdischer Beitrag zum Gespräch von Wolfgang Schweitzer mit Paul M. van Buren

BYRSKOG, Samuel: Jesus the Only Teacher. Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1994. 501 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series 24), kart. SEK 288,00 ISBN: 91-22-01590-6

VALERIO, Karolina de: Altes Testament und Judentum im Frühwerk Rudolf Bultmanns. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. XIV, 454 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 71), Ln DM 172,00 ISBN: 3-11-014201-5 (Erlangen, Nürnberg, Univ., Diss., 1991/92)

LANG, Bernhard: Eugen Drewermann, interprète de la Bible. Le paradis. La naissance du Christ. – Paris: Éd. du Cerf 1994. 172 S. (Théologies), kart. FF 118 ISBN: 2-204-04884-4

HUTTER, Gottfried: Auferstehung – vor dem Tod. Therapeutisch arbeiten mit biblischen Texten. – München: Kösel 1994. 215 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-466-20380-5

ROHRBACH, Heiko: Befreiung von biblischen Alptäumen. Wider Sintflut und Höllenangst. – Stuttgart: Kreuz Verlag 1994. 159 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-7831-1307-5

Altes Testament

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 11/2: Sirach (Ecclesiasticus). 5. Lieferung Sir 7,30 – 11,35. Ed. Walter Thiele. – Freiburg: Herder 1993. S. 321–400 ISBN: 3-451-00-428-3

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 12 (Pars II): Esaias. Fasc. 1. Introduction: Les manuscrits. Ed. Roger Gryson. – Freiburg: Herder 1993. S. 800–880 ISBN: 3-451-00121-7

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 12: Esaias. Fasc. 10. Is 35,5–39,8. Ed. Roger Gryson. – Freiburg: Herder 1993. S. 721–795 ISBN: 3-451-00478-X

Für helle und dunkle Tage. Texte aus dem Alten Testament. Übersetzt von Fridolin Stier. Geordnet und hg. v. Eleonore Beck und Gabriele Miller. – München: Kösel 1994. 271 S., geb. DM 38,00 ISBN: 3-466-20385-6

KAISER, Otto: Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments, Bd 2: Die prophetischen Werke. Mit einem Beitrag von Karl-Friedrich Pohlmann. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1994. 198 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-579-00053-5

SEIDEL, Hans Werner: Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie seit der Jahrhundertwende. Hg. v. Christoph Dohmen. – Frankfurt a. M.: Anton Hain 1993. 357 S. (Athenäums Monografien: Theologie, Bonner Biblische Beiträge, 86), geb. DM 98,00 ISBN: 3-445-09149-8

RÖSEL, Martin: Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. VIII, 290 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 223), Ln DM 138,00 ISBN: 3-11-014234-1 (Hamburg, Univ., Diss., 1993)

FISCHER, Irmtraud: Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. XII, 396 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 222), Ln DM 148,00 ISBN: 3-11-014232-5 (Graz, Univ., Habil.-Schr., 1993)

HAGELIA, Hallvard: Numbering the Stars. A Phraseological Analysis of Genesis 15. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1994. 252 S. (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 39), kart. SEK 204,00 ISBN: 91-22-01591-4 (Uppsala, Univ., Diss., 1994)

RABE, Norbert: Vom Gerücht zum Gericht. Revidierte Text- und Literarkritik der Kundschaftererzählung Numeri 13.14 als Neuansatz in der Pentateuchforschung. – Tübingen, Basel: A. Francke 1993. VIII, 474 S. (THLI, 8), kart. DM 136,00 ISBN: 3-7720-1958-7 (Tübingen, Univ., Diss., 1993)

WESTERMANN, Claus: Die Geschichtsbücher des Alten Testaments. Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk? – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. 150 S. (Theologische Bücherei: Altes Testament, 87), kart. DM 38,00 ISBN: 3-579-01810-8

WÜRTHWEIN, Ernst: Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. 219 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 227), Ln DM 138,00 ISBN: 3-11-014269-4

DANGL, Oskar: Methoden im Widerstreit. Sprachwissenschaftliche Zugänge zur deuteronomischen Rede von der Liebe Gottes. – Tübingen: A. Francke 1993. VIII, 252 S. (THLI, 6), kart. DM 68,00 ISBN: 3-7720-1956-0 (Wien, Univ., Diss., 1984/85)

FRITZ, Volkmar: Das Buch Josua. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. IX, 258 S. (Handbuch zum Alten Testament, I/7), kart. DM 68,00 / Ln DM 98,00 ISBN: 3-16-146131-2

LINDSTRÖM, Fredrik: Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms. – Stockholm: Almqvist & Wiksell 1994. XII, 500 S. (Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 37), kart. SEK 310,00 ISBN: 91-22-01580-9

KLEIN, Christian: Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1994. 227 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 132), kart. DM 79,00 ISBN: 3-17-012497-8 (Münster, Univ., Diss., 1992)

KOENEN, Klaus: Heil den Gerechten – Unheil den Sündern! Ein Beitrag zur Theologie der Prophetenbücher. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. XI, 293 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 229), Ln DM 144,00 ISBN: 3-11-014376-3 (Bonn, Univ., Habil.-Schr., 1994 [Ev.-Theol. Fak.])

LAU, Wolfgang: Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56–66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. IX, 357 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 225), Ln DM 172,00 ISBN: 3-11-014239-2 (Kiel, Univ., Diss., 1993)

„Und die Wahrheit wurde hinweggefegt." Daniel 8 linguistisch interpretiert, hg. v. Winfried Bader. – Tübingen: Francke 1994. VI, 170 S. (THLI, 9), kart. DM 68,00 ISBN: 3-7720-1959-5: S. 3–16: SCHINDELE, Martin: Textkonstitu-

ierung zu Daniel 8; S. 17–30: SCHWEIZER, Harald: Die Sprache der Zeichenkörper. Textinterne (Ausdrucks-)Syntax zu Daniel 8; S. 31–38: SCHINDELE, Martin: Möglichkeiten und Grenzen maschineller Befunderhebung zur Untersuchung von Formen und geprägten Wendungen mit Beispielen aus Daniel 8; S. 39–58: BADER, Winfried: Reale und gedachte Welt. Die Modalitäten in Daniel 8; S. 59–71: BUCHER-GILMAYR, Susanne: Gedankenverlauf und Textgliederung in Daniel 8; S. 73–85: BAUER, Dieter: Daniel 8 – eine „Leitwortuntersuchung"; S. 87–102: LANGER, Gerhard: Die Isotopie der Macht; S. 103–110: RIEGER, Reinhold: ואין מבין (Dan 8,27). Die unverstandene Deutung oder das Trilemma des Verstehens; S. 111–122: DANGL, Oskar: Ich-Konstanz und Welt-Kohärenz. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Exegese; S. 123–147: HARNICKELL, Bernhard: Der historische Hintergrund des Danielbuches; S. 149–159: BADER, Winfried: Algorithmen zur internen Ausdruckssyntax

GORDON, Robert P.: Studies in the Targum to the Twelve Prophets. From Nahum to Malachi. – Leiden: E. J. Brill 1994. XI, 177 S. (Supplements to Vetus Testamentum, 51), geb. NLG 110,00 ISBN: 90-04-09987-5

HUGENBERGER, Gordon Paul: Marriage as a Covenant. A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi. – Leiden: E. J. Brill 1994. XIX, 414 S. (Supplements to Vetus Testamentum, 52), geb. NLG 155,00 ISBN: 90-04-09977-8

WEIGL, Michael: Zefanja und das „Israel der Armen". Eine Untersuchung zur Theologie des Buches Zefanja. – Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1994. VI, 329 S. (Österreichische Biblische Studien, 13), kart. DM 49,20 ISBN: 3-85396-085-5 (Wien, Univ., Diss., 1991)

KOCH, Robert: Die Bundesmoral im Alten Testament. – Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York: Peter Lang 1994. 92 S., kart. DM 42,00 ISBN: 3-631-46976-4

Neues Testament

Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament (Für Rudolf Schnackenburg zum 80. Geburtstag am 5. Januar 1994 in Verehrung und Dankbarkeit). Hg. v. Hans-Josef Klauck. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 268 S. (Quaestiones Disputatae, 150), kart. DM 68,00 ISBN: 3-451-02150-1: S. 23–53: MÜLLER, Karlheinz: Gott als Richter und die Erscheinungsweisen seiner Gerichte in den Schriften des Frühjudentums; S. 54–84: SCHLOSSER, Jacques: Die Vollendung des Heils in der Sicht Jesu; S. 85–105: BEILNER, Wolfgang: Weltgericht und Weltvollendung bei Paulus; S. 106–127: ROLOFF, Jürgen: Weltgericht und Weltvollendung in der Offenbarung des Johannes; S. 128–148: MÄRZ, Claus-Peter: Zum Verständnis der Gerichtspredigt in Q; S. 149–163: HAINZ, Josef: „Zur Krisis kam ich in diese Welt" (Joh 9,39). Zur Eschatologie im Johannesevangelium; S. 164–181: REISER, Marius: Die Eschatologie des 1. Petrusbriefes; S. 182–205: DORMEYER, Detlev: Metaphorik und Erzähltextanalyse als Zugänge zu apokalyptischen Texten; S. 206–224: KITZBERGER, Ingrid Rosa: „Wasser und Bäume des Lebens" – eine feministisch-intertextuelle Interpretation von Apk 21/22; S. 225–231: MUSSNER, Franz: Implikate de Parusie des Herrn; S. 232–260: KUSCHEL, Karl-Josef: Vor uns die Sintflut?

Nach den Anfängen fragen. Herrn Prof. Dr. theol. Dautzenberg zum 60. Geburtstag am 30. Januar 1994, hg. v. Cornelius Mayer / Karlheinz Müller / Gerhard Schmalenberg. – Gießen: Selbstverlag des Fachbereichs Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik 1994. 810 S. (Gießener Schriften zur Theologie und Religionspädagogik des Fachbereichs Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik der Justus-Liebig-Universität, 8) ISBN: 3-923690-07-X: S. 23–31: SCHERLIESS, Carsten: Bibliographie Gerhard Dautzenberg 1964–1993; S. 33–53: ALBERTZ, Rainer: Bekehrung von oben als „messianisches Programm". Die Sonderüberlieferung der Septuaginta in Dan 4–6; S. 55–83: BAUMERT, Norbert: „Mit Gewinn ernten." Zur Paränese von Gal 5,25–6,10; S. 85–93: BEUTLER, Johannes: Ihr seid das Salz des Landes (Mt 5,13); S. 95–105: BEYSE, Karl-Martin: Das Geheimnis der Drei. Die Dreizahl in den Erzählungen des Alten und Neuen Testaments; S. 107–115: BÖCHER, Otto: Johannes-Apokalypse und Hebräerbrief; S. 117–131: BRECHT, Volker: Der Anhalt des Bekenntnissatzes „Credo in sanctam ecclesiam catholicam" an der Theologie des Paulus; S. 133–162: BROER, Ingo: Die Konversion des Königshauses von Adiabene nach Josephus (Ant XX); S. 163–177: BUSSE, Ulrich: Die Engelrede Lk 1,13–17 und ihre Vorgeschichte; S. 179–197: EKERT, Jost: Anspruch und Einzigartigkeit Jesu als Grund des Christusbekenntnisses; S. 199–218: FIEDLER, Peter: Das Matthäusevangelium und „die Pharisäer"; S. 219–233: FRITZ, Volkmar: Die Stadt als Lebensform im alten Israel; S. 235–250: GERSTENBERGER, Erhard: „Macht euch die Erde untertan" (Gen 1,28) – vom Sinn und Mißbrauch der ‚Herrschaftsformel'; S. 251–276: GIESEN, Heinz: Christusnachfolge als Weg zum Heil. Zum matthäischen Verständnis des Logions vom engen Tor (Mt 7,13); S. 277–291: DEN HERTOG, Cornelis: Die invertierten Verbalsätze im hebräischen Josuabuch. Eine Fallstudie zu einem vernachlässigten Kapitel der hebräischen Syntax; S. 293–326: HOFFMANN, Paul: Q 6,22 in der Rezeption durch Lukas; S. 327–340: HOLTZ, Traugott: Paulus, Jerusalem und die Wahrheit des Evangeliums. Beobachtungen zu Gal 1 und 2; S. 341–362: KLAUCK, Hans-Josef: „Der Gott in dir" (Ep 41,1). Autonomie des Gewissens bei Seneca und Paulus; S. 363–382: LATTKE, Michael: Glückselig durch den Geist (Mt 5,3); S. 383–404: LOHFINK, Norbert: Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas; S. 405–414: MERK, Otto: Überlegungen zu 2 Thess 2,13–17; S. 415–440: MÜLLER, Karlheinz: Die Bevollmächtigung der Halacha durch die Imagination einer durchgängigen Kontinuität der Überlieferung im Frühjudentum; S. 441–460: NORDHEIM, Eckhard von: Das Buch Jona und die Anfänge der hellenistisch-jüdischen Mission; S. 461–499: OBERLINNER, Lorenz: „Kein anderes Evangelium!" Die Auseinandersetzung des Paulus mit seinen Gegnern am Beispiel des Galaterbriefes; S. 501–520: PESCH, Rudolf: „Erbe der Welt" (Röm 4,14). Zur Weitung der Landverheißung im Neuen Testament; S. 521–538: RUPPERT, Lothar: Tradition und Interpretation in Israel – aufgezeigt an der biblischen Urgeschichte; S. 539–552: RÜTTEN, Almut: Überlegungen zur Entstehung des christlichen Sonntags; S. 553–568: SCHENK, Wolfgang: „Sühnemittel" oder „Gnadenort"? Zur ursprünglichen Codierung von ἱλαστήριον, in Röm 3,25; S. 569–587: SCHLOSSER, Jacques: L'oracle de nathan dans le nouveau testament; S. 589–606: SCHREINER, Josef: Ezechiel 34 im Hintergrund des johanneischen Wortes vom guten Hirten; S. 607–617: SCHWEIZER, Eduard: Die Bergpredigt im Kontext des Matthäusevangeliums; S. 619–633: TAEGER, Jens-W.: Das Einverständnis mit den Texten; S. 635–653: GRESCHAT, Martin: Gustav Krüger (1862–1940) – Kirchenhistoriker in Gießen; S. 655–670: KARTHAUS, Ulrich: Laientheologische Überlegungen zum Begriff des Bösen in Anschluß an Thomas Mann; S. 671–684: KRIECHBAUM, Friedel: Schöne – schreckliche Welt; S. 685–710: KURZ, Wolfram: Die Bedeutung religiöser Erziehung für die Entwicklung psychischer Gesundheit; S. 711–718: LIPPERT, Lothar: Die Gewalt im Keim ersticken und sich auf die Spur der Liebe zum Leben einladen zu lassen. Predigt zu Lukas 9,51–56; S. 719–738: MAYER, Cornelius: Kenntnis und Bewertung der Zeichen als Voraussetzung der Bibelhermeneutik nach Augustinus; S. 739–764: MÜLLER, Christof: Geschichte, heilige Geschichte, Heilsgeschichte – Zum Begriff ‚historia' bei Augustinus; S. 765–775: REDHARDT, Jürgen: Ursprungssituationen individueller religiöser Fehlentwicklungen; S. 777–790: SCHERING, Ernst: Franz von Sales und die Renaissance der Mystik in Frankreich in Auseinandersetzung mit dem Kritizismus der Neuzeit; S. 791–799: STOCK, Konrad: Der Geist des Gesetzes und der Geist des Evangeliums; S. 801–810: VEIT, Marie: Gedanken zum zweifachen Ursprung des Glaubens

VOUGA, François: Geschichte des frühen Christentums. – Tübingen, Basel: A. Francke 1994. XIV, 287 S. (UTB, 1733), kart. DM 32,80 ISBN: 3-7720-1733-7

SCHOTTROFF, Luise: Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1994. 320 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-579-01837-X

GRASSO, Santi: Gesù e i suoi fratelli. Contributo allo studio della cristologia e dell'antropologia nel Vangelo di Matteo. – Bologna: Edizioni Dehoniane 1994. 307 S. (Supplementi alla Rivista Biblica, 29), kart. Lit 33 000 ISBN: 88-10-30217-6

DUNDERBERG, Ismo: Johannes und die Synoptiker. Studien zu Joh 1–9. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1994. 228 S. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae Dissertationes Humanarum Litterarum, 69), kart. FIM 140,00 ISBN: 951-41-0731-4 (Helsinki, Univ., Diss., 1993)

NIEMAND, Christoph: Die Fußwaschungserzählung des Johannesevangeliums. Untersuchungen zu ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum. – Roma: Pontifico Ateneo S. Anselmo 1993. XIV, 460 S. (Studia Anselmiana, 114), kart. Lit 65 000

SCHRÖTER, Jens: Der versöhnte Versöhner. Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2 Kor 2,14–7,4. – Tübingen: A. Francke 1993. XIV, 378 S. (TANZ, 10), kart. DM 86,00 ISBN: 3-7720-1889-0 (Heidelberg, Univ., Diss., 1992)

MONTAGNINI, Felice: Lettera Agli Efesini. Introduzione – Traduzione e Commento. – Brescia: Editrice Queriniana 1994. 467 S. (Biblioteca biblica, 15), kart. Lit 45 000

HOPPE, Rudolph: Der Triumph des Kreuzes. Studien zum Verhältnis des Kolosserbriefes zur paulinischen Kreuzestheologie. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1994. XII, 295 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 28), kart. DM 49,00 ISBN: 3-460-00281-6 (Bamberg, Univ., Habil.-Schrift, 1991)

GUTHRIE, George H.: The Structure of Hebrews. A Text-Linguistic Analysis. – Leiden: E. J. Brill 1994. XIX, 161 S. (Suplements to Novum Testamentum, 73), geb. NLG 135,00 ISBN: 90-04-09866-6

ROSE, Christian: Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32–12,3. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. X, 445 S. (WUNT, II/60), kart. DM 128,00 ISBN: 3-16-146012-X (Tübingen, Univ., Diss., 1990/91)

FRANKEMÖLLE, Hubert: Der Brief des Jakobus. Kapitel 1 / Kapitel 2–5. – Gütersloh / Würzburg: Gütersloher Verlagshaus / Echter Verlag 1994. S. 1–366 / S. 367–751 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 17/1 / 17/2), kart. DM 58,00 / DM 64,00 ISBN: 3-579-00517-0 / 3-579-00518-9

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt. Übers. aus dem Engl. v. Melanie Graffam-Minkus. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1994 (Revelation: Vision of a Just World, 1991). 176 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3-17-012489-7

MERKLEIN, Helmut: Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1994. 246 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 156), kart. DM 49,80 ISBN: 3-460-04561-2

REINBOLD, Wolfgang: Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. XI, 357 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 69), Ln DM 168,00 ISBN: 3-11-014198-1 (Göttingen, Univ., Diss., 1993)

Myllykoski, Matti: Die letzten Tage Jesu. Markus, Johannes, ihre Traditionen und die historische Frage, Bd II. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1994. 232 S. (Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia / Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B/272), kart. FIM 140,00 ISBN: 951-41-0730-6

Légasse, Simon: Le Procès de Jésus. L'Histoire. – Paris: Les Éditions du Cerf 1994. 196 S. (Lectio Divina, 156), kart. FF 125,00 ISBN: 2-204-04944-1

Bösen, Willibald: Der letzte Tag des Jesus von Nazareth. Was wirklich geschah. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 410 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-451-23214-6

Lüdemann, Gerd: Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 227 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-525-53523-6

Riesner, Rainer: Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XIV, 509 S. (WUNT, 71), Ln DM 168,00 ISBN: 3-16-145828-1 (Tübingen, Univ., Habil.-Schr., 1990/91)

Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis and Index. Craig A. Evans / Robert L. Webb / Richard A. Wiebe. – Leiden: E. J. Brill 1993. XXII, 551 S. (New Testament Tools and Studies, 18), kart. NLG 200,00 ISBN: 90-04-09902-6

Kirchen- und Dogmengeschichte

Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. – München: C. H. Beck 1994. 470 S. ISBN: 3-406-38096-4

Barton, Peter F.: Geschichte des Christentums in Österreich und Südmitteleuropa Bd 1: Frühes Christentum in Österreich und Südmitteleuropa. Bis zur Reichsteilung 395. Bd 2: Von der Gotennot zum Slovenensturm. Zwischen Alarich und Columbanus. Vom späten 4. bis zum frühen 7. Jahrhundert. – Köln, Wien: Böhlau 1992. 358 / 400 S. (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte, III,1/2), kart. DM 98,00 ISBN: 3-205-98154-5 / 3-205-98155-3

750 Aniversario de la Orden de San Agustin (1244–1994). – Madrid: Revista Agustiniana 106, 1994. 383 S., kart. Ptas 2.000: S. 3–4: Lazcano, Rafael: La Orden de San Agustín cumple 750 años; S. 5–39: Viñas, Teofilo: El Convento de San Agustín (Salamanca). Una historia tres tiempos; S. 41–76: Alonso, Carlos: Capítulo Provincial de 1582 y división de la Provincia de Castilla; S. 77–85: Murugarren Zamora, Luis: Presencia religioso-agustiniana en Guipúzcoa; S. 87–133: Cao Martínez, Ramón: Tres esbozos sobre fray Luis de León como intérprete del Libro de Job; S. 135–170: Castilla y Cortazar, Blanca: Arquetipo de la feminidad en ‚La perfecta casada', de fray Luis de León; S. 171–204: Llin Chafer, Arturo: La llamada universal a la santidad en Santo Tomás de Villanueva; S. 206–229: Aladro-Javier Clemente, Jorge: Estudio crítico-bibliográfico sobre la vida y obra de Pedro Malón de Echaide; S. 133–305: Kostka, Stanislas: Père Ange Le Prouts, O.S.A. (1624–1697). Edition de Textes et Manuscrits (II)

Neuzeit

Wolf, Hubert: Die Reichskirchenpolitik des Hauses Lothringen (1680–1715). Eine Habsburger Sekundogenitur im Reich? – Stuttgart: Franz Steiner 1994. 331 S. (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, 15), geb. DM 118,00 ISBN: 3-515-06041-3 (Tübingen, Univ., Habil.-Schr., 1991)

Galdeano, J. Luis O.S.A.: El Beato Esteban Bellesini, Agustino (1774–1840). Un educador para el pueblo, un pastor para los pobres. – Madrid: Editorial Revista Agustiniana 1994. 92 S. (Perfiles, 6) ISBN: 84-86898-25-0

Revision der Theologie – Reform der Kirche. Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777–1853) in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Abraham Peter Kustermann. – Würzburg: Echter 1994. 351 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-429-01573-1: S. 23–45: Kustermann, Abraham Peter: „. . . ein prüfendes Nachdenken unter den Theologen zu veranlassen." Dreys Veranlassung, die Drey-Forschung und ein Nachdenken unter Theologen. Einleitung; S. 47–59: Reinhardt, Rudolf: „Revision" und „Reform". Der junge Drey im Spannungsfeld von Kirche und Staat; S. 60–91: Harskamp, Anton von: „Revision!" – Welche Revision? Ideologiekritisches zum theologischen Projekt Dreys; S. 92–102: Wolf, Hubert: Johann Sebastian Drey auf dem Index? – Zu Mutmaßungen über die ‚Beichtschrift' von 1815; S. 103–113: Schäfer, Philipp: Johann Sebastian Drey in seinem Verhältnis zu Vorgängern und Zeitgenossen in der katholischen Theologie; S. 114–139: Thiel, John E.: Naming the Heterodox: Interconfessional Polemics as a Context for Drey's Theology; S. 140–149: Schreurs, Nico: Johann Sebastian Drey und Friedrich Schleiermacher. Ein Forschungsbericht; S. 150–170: Rief, Josef: Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher. Gemeinsamkeiten – Abhängigkeiten – Inspiration; S. 171–177: Rieger, Reinhold: Identität und Reflexion. Thesen zum Verhältnis von Johann Sebastian Drey und Johann Adam Möhler; S. 178–183: Klinger, Elmar: Johann Sebastian Drey und Franz Anton Staudenmaier; S. 185–203: Hinze, Bradford E.: Johann Sebastian Drey on Narrating Tradition; S. 204–227: Rief, Josef: Christliche Moral als „Die umgewandelte Dogmatik". Zu einem Apophthegma Johann Sebastian Dreys; S. 229–245: Tiefensee, Eberhard: „Erläuterung aus dem Beispiel der Naturgeschichte unserer Erde." Naturphilosophische Wurzeln des Entwicklungsbegriffs bei Drey; S. 246–256: Klinger, Elmar: Die Bedeutung Dreys für eine Theologie der Aufklärung; S. 257–269: Niemann, Franz-Josef: Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus nach Johann Sebastian Drey; S. 270–291: Lachner, Raimund: Dreys Denken über Primat und Kollegialität; S. 292–308: Seckler, Max: Das Reich Gottes als „höchste Idee des Christentums" in der Theologie Johann Sebastian Dreys. Ein Anstoß zur Revision der Drey-Forschung; S. 309–339: Kustermann, Abraham Peter / Fesseler, Eugen: Bibliographie der Schriften Johann Sebastian Dreys.

Augustin Wibbelt 1862–1947. Westfälischer Dichter und Priester am Niederrhein, hg. v. Gerhard Kaldewei und Dirk Georges. – Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte 1993. 162 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3-927085-39-1: S. 31–38: Georges, Dirk: „Auk för de Strunz quamm de Askedag." Kirchenmann mit sozialkritischem Blick: Augustin Wibbelt und sein Roman „De Strunz"; S. 39–49: Kaldewei, Gerhard: „Geschlossen und einig . . . im Ringen um die soziale Idee." Augustin Wibbelt „in der Industrie" und als reformkatholischer Arbeiterkaplan in Duisburg 1897–1906; S. 50–52: Wibbelt, Augustin: Franz Wieber und der katholische Arbeiterverein (1933); S. 53–91: Kaldewei, Gerhard: Die Geschichte vom „versunkenen Garten". Augustin Wibbelt: Ein deutscher Heimatdichter aus Westfalen am Niederrhein 1906–1935; S. 92–114: Kaldewei, Gerhard: „. . . ein Dienst an wahrer Kultur." Wibbelt und die religiösen und vaterländischen Freilichtspiele in Westfalen und am Niederrhein in den 20er Jahren und im Dritten Reich – ein Exkurs; S. 115–124: Kaldewei, Gerhard: „Augustin Wibbelt zum Gedächtnis." Aspekte der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte 1948–1991; S. 125–138: Dellwig, Bettina: „Schlichte Innigkeit und tiefe Innerlichkeit." Augustin Wibbelt und die bildende Kunst; S. 139–150: Tscherny, Dagmar / Wucherpfennig, Tanja: „Eine fromme und starke Kunst." Augustin Wibbelt und der flämische Bildhauer und Maler in Kleve Achilles Moortgat; S. 151–154: Peters, Robert: Die Augustin Wibbelt-Gesellschaft zu Münster von 1983; S. 155–162: Pilkmann-Pohl, Reinhard: Der Nachlaß Augustin Wibbelt – ein wertvoller Bestand des Kreisarchivs Warendorf.

Herbstrith, Waltraud: Therese von Lisieux. Geschichte eines angefochtenen Lebens. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt 1994. 215 S. (Große Gestalten des Glaubens) ISBN: 3-87996-313-4

Aka, Christine: Tot und vergessen? Sterbebilder als Zeugnis katholischen Totengedenkens. – Detmold: Westf. Freilichtmuseum Detmold 1993. (Schriften des Westf. Freilichtmuseums Detmold, 10) ISBN: 3-926160-16-0

Langer, Michael: Zwischen Vorurteilen und Aggression. Zum Judenbild in der deutschsprachigen katholischen Volksbildung des 19. Jahrhunderts. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. XIII, 587 S. (Lernprozeß Christen Juden, 9), kart. DM 78,00 ISBN: 3-451-23443-2 (München, Univ., Habil.-Schr., 1993)

Neueste Zeit

Chenaux, Philippe: Paul VI et Maritain. Les rapports du «montinianisme» et du «maritanisme». – Brescia / Roma: Instituto Paolo VI / Edizioni Studium 1994. 120 S., kart. Lit 25 000 ISBN: 88-382-3704-2

El Sacerdocio en la obra y el pensamiento de Pablo VI. Giornata di Studio. Salamanca, 8 novembre 1991. In collaborazione con la Unversidad Pontifica de Salamanca. – Brescia / Roma: Instituto Paolo VI / Edizioni Studium 1994. 172 S. (Publicazioni dell'Instituto Paolo VI, 14), kart. Lit 35 000 ISBN: 88-382-3700-X: S. 9–11: Sanchez Caro, José Manuel: Pablo VI sobre el sacerdocio; S. 12–13: Camadini, Guiseppe: Saluto del Presidente dell'Istituto Paolo VI; S. 14–20: Delicado Baeza, José: Pablo VI y el sacerdocio; S. 21–40: Martín Hernández, Francisco: El sacerdocio en la época contemporánea de G. B. Montini; S. 41–66: Biffi, Inos: La figura del sacerdozio in Giovanni Battista Montini presbitero e arcivescovo di Milano; S. 67–94: Ramos Guerreia, Julio A.: Teología del sacerdocio en la vida de la Iglesia según el magisterio de Pablo VI; S. 95–111: Sahagún Lucas Hernández, Juan de: El papel del sacerdote en la cultura y en el mundo, según el magisterio de Pablo VI; S. 126–133: Guasco, Maurilio: La formazione sacerdotale di Giovanni Battista Montini; S. 134–138: López Martín, Julián: Contribución de Pablo VI a la reforma del ritual de las ordenaciones; S. 139–168: Pazzaglia, Luciano: L'opera e l'ideale del sacerdote educatore nei discorsi di Montini agli assistenti ecclesiastici della GIAC ambrosiana.

Ciappa, Rosanna: Storia e teologia. L'itinerario intellettuale di Alfred Loisy (1883–1903). – Napoli: Liguori Editore 1993. 194 S. (Università degli Studi di Napoli Federico II. Pubblicazioni del Dipartimento di discipline storiche), kart. Lit 20 000 ISBN: 88-207-2324-7

Heen, Erik: Anton Fridrichsen (1888–1953). A Bibliography. – Oslo: University of Oslo. Faculty of Theology 1993. 153 S. (Bibliography Series, 5) ISBN: 82-991913-5-1

Aichelin, Albrecht: Paul Schneider. Ein radikales Glaubenszeugnis gegen die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus. – Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1994. XXXIII, 361 S. (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich, 6), kart. DM 38,00 ISBN: 3-579-01864-7 (Heidelberg, Univ., Diss., 1992)

Kersting, Andreas: Kirchenordnung und Widerstand. Der Kampf um den Aufbau der Bekennenden Kirche der altpreußischen Union aufgrund des Dahlemer Notrechts von 1934 bis 1937. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. XII, 427 S. (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich, 4) ISBN: 3-579-01853-1 (Heidelberg, Univ., Diss., 1991)

Fundamentaltheologie

Catholicism and Liberalism. Contributions to American Public Philosophy. Ed. by R. Bruce Douglass and David Hollenbach. – Cambridge: University Press 1994. XV, 352 S. (Cambridge Studies in Religion and American Pub-

lic Life), geb. 40.00 ISBN: 0-521-44528-0: S. 19-44: STEINFELS, Peter: The failed encounter: the Catholic church and liberalism in the nineteenth century; S. 45-75: GLEASON, Philip: American Catholics and liberalism, 1789-1960; S. 76-99: KOMONCHAK, Joseph A.: Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism; S. 100-124: DOUGLASS, R. Bruce: Liberalism after the good times: the „end of history" in historical perspective; S. 127-150: HOLLENBACH, David: A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition; S. 151-171: BETHKE ELSHTAIN, Jean: Catholic social thought, the city, and the liberal America; S. 172-195: DUPRÉ, Louis: The common good and the open society; S. 196-213: TRACY, David: Catholic classics in American liberal culture; S. 217-241: SIGMUND, Paul E.: Catholicism and liberal democracy; S. 242-268: SEGERS, Mary C.: Feminism, liberalism, and Catholicism; S. 269-295: GELLOTT, Laura: The family, liberalism, and Catholic social teaching; S. 296-322: PROVOST, James H.: Rights of persons in the church; S. 323-343: HOLLENBACH, David: Afterword: a community of freedom.

Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion. Ed. by Philippa Berry / Andrew Wernick. – London, New York: Routledge 1993. XIII, 274 S., kart. £ 12,99 ISBN 0-415-06639-5: S. 11-29: TAYLOR, Mark C.: Reframing postmodernismus; S. 30-44: MILBANK, John: Problematizing the secular: the post-postmodern agenda; S. 45-56: ROSE, Gillian: Diremption of spirit; S. 57-71: WERNICK, Andrew: Post-Marx: theological themes in Baudrillard's *America*; S. 72-80: WILLIAMS, Rowan: Hegel and the gods of postmodernity; S. 81-92: FOSHAY, Toby: Resentment and apophasis: the trace of the other in Levinas, Derrida and Gans; S. 93-108: RASCHKE, Carl: Fire and roses: or the problem of postmodern thinking; S. 111-122: FINN, Geraldine: The politics of spirituality: the spirituality of politics; S. 123-134: TAVOR BANNET, Eve: Marx, God, and praxis; S. 135-148: HODGE, Joanna: Genealogy for a postmodern ethics: reflections on Hegel and Heidegger; S. 149-155: CUPITT, Don: Unsystematic ethics and politics; S. 156-164: HOROWITZ, Gad: Groundless democracy; S. 165-178: BORDO, Jonathan: Ecological peril, modern technology and the postmodern sublime; S. 181-197: SCHWARTZ, Regina: Adultery in the House of David: 'nation' in the Bible and biblical scholarship; S. 198-210: BELL, Shannon: Tomb of the sacred prostitute: *The Symposium*; S. 211-225: MAGLIOLA, Robert: Differential theology and womankind: on Isaiah 66:13; S. 226-237: KLINDIENST JOPLIN, Patricia: Intolerable language: Jesus and the woman taken in adultery; S. 238-249: O'NEILL, John: Law and gynesis: Freud v. Schreber; S. 250-264: BERRY, Philippa: Woman and space according to Kristeva and Irigary.

SCHNUR, Harald: Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert. Studien zur Bibelauslegung, zu Hamann, Herder und F. Schlegel. –Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler 1994. VIII, 245 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-476-00995-5

ALBRECHT, Christian: Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit. Ihr wissenschaftlicher Ort und ihr systematischer Gehalt in den Reden, in der Glaubenslehre und der Dialektik. – Berlin, New York: Walter der Gruyter 1994. XVII, 350 S. (Schleiermacher-Archiv, 15), geb. DM 198,00 ISBN: 3-11-014172-8 (Hamburg, Univ., Diss., 1993)

SCHULZ, Heiko: Eschatologische Identität. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Vorsehung, Schicksal und Zufall bei Sören Kierkegaard. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. XII, 624 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann), Ln DM 278,00 ISBN: 3-11-014093-4 (Wuppertal, Univ., Diss., 1993 [FB Philosophie])

ROCKEFELLER, Steven, C.: John Dewey. Religious Faith and Democratic Humanism. – New York: Columbia University Press 1991. XIII, 683 S., kart. US-$ 25,00 ISBN: 0-231-07348-8

NIEBORAK, Stefan: ‚Homo analogia.' Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der ‚analogia entis' im Rahmen der existentiellen Frage bei Erich Przywara S.J. (1889-1972). – Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York, Paris: Peter Lang 1994. XVII, 633 S. (Theologie im Übergang, 13), kart. DM 138,00 ISBN: 3-631-46528-9 (Augsburg, Univ., Diss., 1993/94)

DALLMANN, Hans-Ulrich: Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1994. 232 S., kart. DM 79,00 ISBN: 3-17-012689-X (Heidelberg, Univ., Diss., 1988)

Dogmatik

HÜNERMANN, Peter: Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie. – Münster: Aschendorff 1994. VI, 419 S., kart. DM 88,00 ISBN: 3-402-03268-6

MOLTMANN, Jürgen: Wer ist Christus für uns heute? – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1994. 128 S. (Kaiser Taschenbücher, 129), kart. DM 16,80 ISBN: 3-579-05129-6

Auf der Suche nach einer neuen Christologie: Von Jesus, dem Juden erzählen, hg. v. Hedwig-Dransfeld-Haus e.V., Bendorf/Rhein. – Bendorf/Rhein: Hedwig-Dransfeld-Haus e.V. 1993. 99 S., kart. ca. DM 10,00: S. 14-24: MINZ, Karl-Heinz: Wie Jesus die Tora lebte, lehrte und interpretierte; S. 25-38: FIEDLER, Peter: Zur Entstehung der Jesus-Bewegung; S. 39-54: STÖHR, Martin: Wie die entstehenden Gemeinden zum Glauben an Jesus, den Christus, kamen; S. 55-83: UCKO, Hans: Christus durch die Brille der andern betrachten; S. 84-94: WOLFF, Katharine: Die Überwindung des Anti-Judaismus als Aufgabe der Kirchen; S. 95-99: BRUNERS, Wilhelm: Wie heute christliche Frauen und Männer Jesus, den Juden, feiern können.

GRÜTER, Verena: Begegnung mit dem göttlichen Du. Karl Heims Christologie im theologiegeschichtlichen Kontext. – Hamburg: Dr. Kovac 1992. 323 S. ISBN: 3-86064-094-1

PEDRINI, Arnaldo: Bibliografia Tomistica sulla Pneumatologia. – Cittá del Vaticano: Pontificia Accademia di S. Tommaso D'Aquino / Libreria Editrice Vaticana 1994. 77 S. (Studi Tomistici, 54), kart. Lit 15.000 ISBN:

ZIEBRITZKI, Henning: Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. VII, 286 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 84), geb. DM 128,00 ISBN: 3-16-146087-1 (Mainz, Univ., Diss. 1992)

SAYES, Jose Antonio: La Gracia de Cristo. – Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1993. XVI, 503 S. (BAC Normal, 535; Historia Salutis, 11) ISBN: 84-7914-101-8

Ekklesiologie I: Von den Anfängen zum Mittelalter, hg. v. Peter Neuner. – Graz, Wien, Köln: Styria 1994. 150 S. (Texte zur Theologie: Dogmatik, 5,1), kart. DM 39,80 ISBN: 3-222-12105-2

Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Hg. v. Dietrich Wiederkehr. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 214 S. (Quaestiones Disputatae, 151), kart. DM 54,00 ISBN: 3-451-02151-X: S. 9-19: WIEDERKEHR, Dietrich: Vorwort: „Glaubenssinn des Gottesvolkes": Aufarbeitung von Realitätsdefiziten; S. 21-65: BAUMER, Iso: Glaubenssinn – Kirchensinn: Konkrete Annäherungen. Träger, Muster und Bedeutungen in kollektiven religiösen Äußerungen; S. 66-131: BEINERT, Wolfgang: Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick; S. 132-160: KAUFMANN, Franz-Xaver: Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive; S. 161-181: PEMSEL-MAIER, Sabine: Differenzierte Subjektwerdung im Volke Gottes; S. 182-206: WIEDERKEHR, Dietrich: Sensus und Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben – Reflexionen einer Wahrheitspolitik; S. 207-213: BÖCKENFÖRDE, Werner: Statement aus der Sicht eines Kirchenrechtlers

SABUGAL, Santos O.S.A.: Anástasis. Resucitó y resucitaremos. – Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1993. XX, 712 S. (BAC Normal, 536) ISBN: 84-7914-112-3

Ökumenische Theologie und Konfessionskunde

Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, hg. v. Günther Gaßmann / Dagmar Heller. – Frankfurt: Lembeck 1994. 272 S. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 67), kart. DM 32,00 ISBN 3-87476-295-5: S. 9-16: GASSMANN, Günther: Montreal 1963 – Santiago de Compostela 1993; S. 17-29: TANNER, Mary: Die Aufgaben der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung im Blick auf die Zukunft; S. 30-32: CALLAM, Neville: Aufgaben der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung Ein Blick in die Zukunft (Koreferat); S. 33-36: GARCÍA BACHMANN, Mercedes: Aufgaben der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung Ein Blick in die Zukunft (Koreferat); S. 37-69: REUMANN, John: Koinonia in der Bibel. Ein Überblick; S. 70-81: ONAIYEKAN, John: Der Segen, der den Völkern verheißen ist. Abrahams Berufung: Eine persönliche Sicht der Koinonia; S. 82-86: LEE, Dorothy A.: Eine Vision von Koinonia. Joh 12,1-8; S. 87-93: CHAN, Simon: Teilhabe am trinitarischen Leben. Joh 17,20-26; 1 Joh 1,1-4; S. 95-104: PERGAMON (ZIZIOULAS), Ioannis von: Die Kirche als Gemeinschaft; S. 105-115: TUTU, Desmond: Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis; S. 116-121: PANNENBERG, Wolfhart: Gemeinschaft im Glauben; S. 122-128: TEMPLETON, Elizabeth: Auf dem Weg zur Verwirklichung eines gemeinsamen Lebens; S. 129-133: KHODR, Georges: Koinonia im Zeugnis; S. 135-141: AAGAARD, Anna Marie: Realitäten, Möglichkeiten – und der Wille; S. 142-151: CASSIDY, Edward I.: Die Zukunft der ökumenischen Bewegung; S. 152-155: Erzbischof JAKOVOS: Botschaft an die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung; S. 156-163: JOSHUA, Samuel B.: Die Zukunft der ökumenischen Bewegung aus der Sicht eines Mitglieds einer vereinigten Kirche; S. 164-173: KAREFA-SMART, Rena W.: Die Zukunft der ökumenischen Bewegung. Eine persönliche Einschätzung; S. 179-187: KESHISHIAN, Aram: Herausforderungen für Glauben und Kirchenverfassung; S. 188-194: RAISER, Konrad: Die Zukunft des Ökumenischen Rates der Kirchen und die Rolle von Glauben und Kirchenverfassung im Kontext der ökumenischen Bewegung; S. 195-198: KEKUMBA, Yemba: Die Rolle von Glauben und Kirchenverfassung im ÖRK und in der ökumenischen Bewegung (Koreferat); S. 199-202: TARASAR, Constance: Die Rolle von Glauben und Kirchenverfassung im ÖRK und in der ökumenischen Bewegung (Koreferat); S. 203-209: TILLARD, Jean-Marie R.: Die Zukunft von Glauben und Kirchenverfassung (Koreferat); S. 210-211: TANNER, Mary: Abschließende Bemerkungen zur Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung; S. 213-216: Die Botschaft der Weltkonferenz; S. 217-255: Die Sektionsberichte; S. 257-263: Grußbotschaften des Erzbischofs von Canterbury, des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I., des Papstes Johannes Paulus II., des Patriarchen Aleksij II. von Moskau und ganz Rußland und des Reformierten Weltbundes

Erkunden und Versöhnen. Ökumenisches Arbeitsbuch. Heinz Joachim Held zu Ehren, hg. v. Hans Vorster / Hermann Göckenjan. – Frankfurt: Lembeck 1993. 192 S. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 65), kart. DM 24,80 ISBN: 3-87476-290-4: S. 5-7: ENGELHARDT, Klaus: Heinz Joachim Held zum Gruß; S. 8-29: RAISER, Konrad: Umkehr und Freiheit. Evangelisches Zeugnis in Europa; S. 30-36: BRAKEMEIER, Gottfried: Ökumene vor der ethischen Problematik; S. 37-56: FALCKE, Heino: „Verlaßt euch nicht auf Gewalt." Biblisch-ethische Orientierung; S. 57-71: VORSTER, Hans: Die Einheit der Kirche als Koinonia. Die Canberra-Erklärung und die Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen; S. 72-101: KISTNER, Wolfram: Die Rolle der Theologie in der Verwandlung Südafrikas; S. 102-121: BLATEZKY, Ar-

turo: Ökumenische Theologenausbildung in Buenos Aires (ISEDET); S. 122–134: Raheb, Mitri / Ronecker, Karl-Heinz: Der israelisch-palästinensische Konflikt und das Zeugnis der Christen; S. 135–143: Podmore, Colin / Tanner, Mary: Die Bedeutung der Meißener Übereinkunft; S. 144–166: Birmelé, André: Die Bedeutung der Leuenberger Konkordie für den Dialog und die Gemeinschaft zwischen den reformatorischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche; S. 167–178: Lodberg, Peter: Zusammenarbeit oder Konkurrenz? Die Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem Ökumenischen Rat der Kirchen; S. 179–186: Ionia, Viorel: Rechtfertigung und Vergöttlichung. Der theologische Dialog zwischen der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche

Mission erklärt. Ökumenische Dokumente von 1972–1992, hg. v. Joachim Wietzke. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1993. XV, 454 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-374-01479-8

Barth, Hans-Martin: Spiritualität. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 191 S. (Bensheimer Hefte, 74; Ökumenische Studienhefte, 2), kart. DM 24,80 ISBN: 3-525-87162-7

van der Minde, Hans-Jürgen: Für ein offenes Christentum. Mit einem Beitrag von Eugen Drewermann: Kirche der Zukunft – Zukunft der Kirche. – München: Kösel 1994. 175 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-466-20382-1

Liturgiewissenschaft

Johnson, Matthew: Bibliographia Liturgica. Bibliographie der Nachschlagewerke für Liturgiewissenschaft. Bibliographie liturgique. Reference Bibliography for Liturgics. – Roma: C.L.V. Edizioni Liturgiche 1992. 114 S., kart. Lit 15 000 ISBN: 88-85918-66-2

Corpus Orationum. Tomus II, D Pars prima. Orationes 881–1707. – Turnholti: Brepols 1993. LXIV, 369 S. (Corpus Christianorum, Series Latina, CLX A), kart. BEF 5500 ISBN: 2-503-01603-0

»... in der Schar derer, die da feiern«. Feste als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion. Friedrich Wintzer zum 60. Geburtstag. Hg. v. Peter Cornehl / Martin Dutzmann / Andreas Strauch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 234 S. mit 4 Abb., kart. DM 36,00 ISBN: 3-525-60387-8: S. 15–32: Bastian, Hans-Dieter: Kampf um die Feste – Kampf um die Köpfe. Eine Skizze zur politischen Religion der Neuzeit; S. 33–40: Rössler, Dietrich: Unterbrechungen des Lebens. Zur Theorie des Festes bei Schleiermacher; S. 41–55: Schröer, Henning: Kirchliche Feste im Spiegel der zeitgenössischen Literatur; S. 56–68: Sauter, Gerhard: „Kein Jahr von unserer Zeit verflieht, das dich nicht kommen sieht." Dogmatische Implikationen des Kirchenjahres; S. 71–87: Bieritz, Karl-Heinrich: Der Text, die Predigt und die Zeit. Prolegomena zu einer Adventspredigt; S. 88–97: Josuttis, Manfred: Weihnachten – das Fest und die Predigt; S. 98–116: Strauch, Andreas: Die Predigt zur Jahreswende. Eindrücke und Folgerungen aus der jüngeren Predigtgeschichte; S. 117–133: Cornehl, Peter: Die längste aller Nächte. Zumutungen der Osternacht; S. 134–146: Winkler, Eberhard: Praktisch-theologische Überlegungen zum Erntedankfest; S. 147–159: Honecker, Martin: Der Bußtag – eine Verlegenheit; S. 163–179: Krieg, Gustav A.: Jenseits der Apokalypse? Problemanzeigen zur neueren Gottesdienstheorie; S. 180–193: Gerhard, Renate: „... und das Fest mit uns feierst." Tendenzen gegenwärtiger Abendmahlstheologie und -frömmigkeit im Spiegel neuerer Eucharistiegebete; S. 194–199: Henkys, Jürgen: Stunde des Wunders. Über ein Abendmahlslied von Svein Ellingsen; S. 200–211: Dutzmann, Martin: Gottesdienst am Nationalfeiertag?; S. 212–222: Hennig, Peter: Mit Konfirmanden Feste feiern; S. 223–234: Brandt, Peter: Der Heilige Geist und Corporate Identity. Kybernetische Konsequenzen aus Pfingstfest und neuerer Managementtheorie

Volp, Rainer: Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern, Bd 2: Theorien und Gestaltung. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. IX, S. 686–1325, geb. DM 98,00 ISBN: 3-579-00229-5

Ringseisen, Paul: Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Mit einem Beitrag von Martin Klöckener. – Freiburg: Herder 1994. 248 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-451-23337-1

Salzmann, Jörg Christian: Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. VIII, 536 S. (WUNT 2/59), kart. DM 128,00 ISBN: 3-16-145971-7 (Tübingen, Univ., Diss., 1990)

Ignatzi, Hans-Joachim: Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung. Eine Untersuchung von Reformentwürfen im südlichen deutschen Sprachgebiet. – Münster: Aschendorff 1994. XL, 353 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 75), kart. DM 98,00 ISBN: 3-402-04054-9

Alexander, Bobby C.: Victor Turner Revisited. Ritual as Social Change. – Atlanta, Georgia: Scholars Press 1991. IX, 191 S. (American Academy of Religion, Academy Series, 74) ISBN: 1-55540-600-9

Aubineau, Michel: Un lectionaire pour les fêtes mobiles – du Dimanche du Publicain au Dimanche de Tous les Saints –: Athos Koutloumousiou 48. – Bolletino de la Badia Greca di Grottaferrata, Nuova serie – 45, 1991: S. 175–212 (Miscellanea di Studi in onore di P. Marco Petta per il LXX compleanno)

Aubineau, Michel: Restitution de quatorze folios du Codex Hierosolymitian, Photios 47, au Codex Saint-Sabas 32. Prédications de Chrysostome Constantinople et notament à Sainte-Irène, JTS, N.S., 43, 1992: S. 528–544

Kirchenrecht

Janssen, Herwald: Die juridische Form der kanonischen Eheschließung. – Egelsbach, Köln, New York: Hänsel-Hohenhausen 1993. 206 S. (Deutsche Hochschulschriften, 473), kart. DM 48,00 ISBN: 3-89349-473-1 (Freiburg, Univ., Diss., 1993)

Guth, Hans-Jürgen: Ehescheidung oder Ehenichtigkeit? Das Eheprozessrecht der römisch-katholischen Kirche in den USA seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. – Freiburg/ Schweiz: Universitätsverlag 1993. XXXIX, 257 S. (Freib. Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, 38), sFr 48,00 ISBN: 3-7278-0913-2

Göbel, Gerald: Das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Codex Iuris Canonici des Jahres 1983. – Berlin: Duncker & Humblot 1993. 229 S. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, 21) ISBN: 3-428-07679-6 (Freiburg i. Br., Univ., Diss., 1992)

Staatliches Religionsrecht im europäischen Vergleich, hg. v. Richard Puza / Abraham Peter Kustermann. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1993. 197 S. (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, 40), kart. sFr 34,00 ISBN: 3-7278-0922-1: S. 7–17: Kustermann, Abraham Peter / Puza, Richard: Europa und das nationalstaatliche Religionsrecht; S. 19–31: Leisching, Peter: Neuzeitliche Strukturen der Beziehungen zwischen Staat und Kirchen in Europa; S. 33–57: Messner, Francis: Le Droit Français des Religions; S. 59–77: Puza, Richard: Das staatliche Religionsrecht in Italien; S. 79–83: Musselli, Luciano: Hauptprobleme im Verhältnis von Staat und religiösen Konfessionen in Italien heute; S. 85–98: Walf, Knut: Staat und Kirche in den Niederlanden; S. 99–113: Marré, Heiner: Das staatliche Religionsrecht in Deutschland; S. 115–129: Minnerath, Roland: Die Kirche und die Europäischen Gemeinschaften; S. 131–176: Dicke, Detlef Chr. (†): Grundzüge des Europarechts; S. 177–187: Robbers, Gerhard: Die Kirchen und das Europarecht.

Überlieferung, Bewahrung und Gestaltung in der rechtsgeschichtlichen Forschung [Ekkehard Kaufmann zum 70. Geburtstag], hg. v. Stephan Buchholz / Paul Mikat / Dieter Werkmüller. – Paderborn: F. Schöningh 1993. X, 398 S. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 69), kart. DM 68,00 ISBN 3-506-73369-9: S. 1–21: Bekker, Hans-Jürgen: Das Gericht Bornheimer Berg; S. 23–52: Borchert, Manon / Buchholz, Stephan: Marianne Weber – Portraitstudien zu Person und Werk; S. 53–68: Christ, Karl: Geschichte, Rhetorik und Recht. Zur Interdependenz von Historie und Recht bei Tacitus; S. 69–89: Diestelkamp, Bernhard: Zunftprozesse des 18. Jahrhunderts aus der Reichsstadt Wetzlar vor dem Reichskammergericht; S. 91–104: Dilcher, Gerhard: Mord und Totschlag im alten Worms. Zur Fehde, Sühne und Strafe im Hofrecht Bischof Burchards (AD 1023–25); S. 105–124: Dolezalek, Gero: Probleme der Fortgeltung von Ius-Commune-Rechtsquellen, beleuchtet anhand der südafrikanischen Entscheidung Butgereit v. Transvaal Canoe Union (1) SA 759 (A); S. 125–128: Erler, Adalbert: Aus den Anfängen des Handwörterbuches zur deutschen Rechtsgeschichte; S. 129–151: Gmür, Rudolf: Primitive Gedanken über Gerechtigkeit; S. 153–178: Grass, Nikolaus: Joseph von Würth als Vorkämpfer der österreichischen Rechtsgeschichte um die Mitte des 19. Jahrhunderts; S. 179–192: Holzhauer, Heinz: Zum Strafgedanken im frühen Mittelalter; S. 193–212: Kornblum, Udo: Vom Bauern zum Kaufmann. Zum Wandel der privatrechtlichen Stellung der Bauern in Deutschland vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart; S. 213–228: Mikat, Paul: Zu den konziliaren Anfängen der merowingisch-fränkischen Inzestgesetzgebung; S. 229–244: Munzel, Dietlinde: Die Bedeutung der lateinischen Kapitel über die Reichshöfe in der Corveyer Handschrift des Kleinen Kaiserrechtes; S. 245–268: Nehlsen-von Stryk, Karin: Die Justizpolitik der Landgrafen von Hessen vom 14.–16. Jahrhundert; S. 269–276: Rupprecht, Hans-Albert: Hybris. Anmerkungen zu einem Delikt in den Papyri der ptolemäischen und römischen Zeit; S. 277–296: Schmidt-Wiegand, Ruth: Sprichwörter und Redensarten aus dem Bereich des Rechts; S. 297–319: Schott, Clausdieter: Der Codex Sangallensis 731. Bemerkungen zur Leges-Handschrift des Wandalgarius; S. 321–346: Sellert, Wolfgang: Borgerlike, pinlike und misschede klage nach der Sachsenspiegelglosse des Johann v. Buch; S. 347–356: Sturm, Fritz: Das Absterben der mancipatio; S. 357–359: Thieme, Hans: John Miltons Ehe und die Gleichberechtigung des Mannes; S. 361–377: Weitzel, Jürgen: „Bauerngerichte" und Prozeßrechtsreform 1933–1945; S. 379–390: Werkmüller, Dieter: Per pugnam probare. Zum Beweisrecht im fränkischen Prozeß; S. 391–396: Theisen, Franz: Verzeichnis der Schriften von Ekkehard Kaufmann

Boni, Andrea: Vangelo e vita religiosa (Rilettura teologica e storico-giuridica delle fonti). – Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum 1994. 444 S. (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 32), kart. Lit 50.000 ISBN: 88-7257-024-7

Moraltheologie

Wojtyla, Karol: Person and Community. Selected Essays. Translated by Theresa Sandok, OSM. – New York: Peter Lang 1993. XVI, 370 S. (Catholic Thought from Lublin, 4), geb. US-$ 39,95 / sFr 58,00 / DM 64,00 ISBN 30-8204-1446-8: S. 3–22: The Problem of the Will in the Analysis of the Ethical Act; S. 23–44: The Problem of the Separation of Experience from the Act in Ethics; S. 45–56: In Search of the Basis of Perfectionism in Ethics; S. 57–72: On the Directive or Subservient Role of Reason in Ethics; S. 73–94: On the Metaphysical and Phenomenological Basis of the Moral Norm; S. 95–100: Human Nature as the Basis of Ethical Formation; S. 101–106: Ethics and Moral Theology; S. 107–127: The Problem of Experience in Ethics; S. 129–161: The Problem of the Theory of Morality; S. 165–175: Thomistic Personalism; S. 177–180: On the Dignity of the Human Person; S. 181–185: The Human Person and Natural Law; S. 187–195:

The Personal Structure of Self-Determination; S. 197–207: Participation or Alienation?; S. 209–217: Subjectivity and the Irreducible in the Human Being; S. 219–261: The Person: Subject and Community; S. 263–275: The Problem of the Constitution of Culture Through Human Praxis; S. 279–299: The Problem of Catholic Sexual Ethics; S. 301–314: The Teaching of the Encyclical *Humanae Vitae* of Love; S. 315–328: The Family as a Community of Persons; S. 329–342: Parenthood as a Community of Persons; S. 343–361: Pastoral Reflections on the Family

RTM 1993, S. 161–165: Lorenzetti, Luigi: La carità dalla periferia al centro; S. 167–170: Mongillo, Dalmazio: Una visione unitaria; S. 171–176: De Virgilio, Guiseppe: L'analisi dell'atto morale; S. 177–182: Bosetti, Elena: La morale secondo le beautitudini; S. 183–189: Cozzolo, Mauro: La morale secondo le virtù; S. 191–195: Piana, Giannino: La morale secondo i comandamenti; S. 199–227: Vidal, Marciano: La morale nel „Catechismo della Chiesa Cattolica"; S. 229–238: Leone, Salvino: L'embrione: soggetto di diritti. Approccio interdisciplinare; S. 239–249: Solmi, Enrico: Per una teologia del matrimonio e della famiglia; S. 253–257: Lombardi Ricci, Mariella: Eutanasia: „Caso Olanda"; S. 259–261: Goffi, Tullo: Aborto e violenca; S. 263–267: Compagnoni, Francesco: La pena di morte nel „Catechismo della Chiesa Cattolica"; S. 271–279: De Feo, Antonio Maria: L'etologia di K. Lorenz e la sociobiologica di E. O. Wilson; S. 299–313: Montemurro, Maria Pia: Laicità (Dizionario), S. 323–326: La Valle, Raniero: La politica: come è, come deve essere; S. 327–330: Biagi, Lorenzo: La fragile tradizione del bene comune in Italia; S. 335–338: Mongillo, Dalmazio: Evangelizzare la politica, tra coscienze e istituzioni; S. 339–342: Campani, Giorgio: L'unità politica dei cattolici ieri e oggi; S. 343–346: Compagnoni, Francesco: Progettare e realizzare il progetto; S. 347–350: Lorenzetti, Luigi: Responsabilità verso la storia; S. 353–376: Vidal, Marciano: La morale speciale nel „Catechismo della Chiesa Cattolica"; S. 377–388: Wolbert, Werner: „Fare ingiustizia, subire ingiustizia". Il dibattito su una teoria etica normativa; S. 389–398: Cabbia, Luciano: Teologia femminista e teologia morale contemporanea; S. 401–405: Gallo, Domenico: Il „Nuovo modelle di difesa"; S. 407–414: Altobelli, Romano: „E proibito falsare la verità nelle relazioni con gli altri"; S. 415–417: Montini, Pierino: Risorse per la salute, priorità ed equità; S. 447–463: Lombardi Ricci, Mariella: Eutanasia (Dizionario), S. 477–486: Privitera, Salvatore: Da quale morale verso quale morale; S. 493–496: Bosetti, Elena: Morale e Bibbia; S. 497–499: Rizzi, armido: Morale e liberazione; S. 501–503: Bof, Giampiero: Opzioni-guida; S. 507–510: D'Agostino, Francesco: Sessualità, etica e diritto; S. 511–518: Marra, Bruno: Morale e sessualità; S. 519–522: Levi, Rosanna: La famiglia occidentale oggi; S. 523–529: Di Marino, Antonio: Amore e pocreazione; S. 527–529: Montemurro, Maria Pia: Morale ed economia; S. 531–534: Biagi, Lorenzo: Morale e politica; S. 535–538: De Guidi, Serio: Formazione morale politica; S. 539–541: Mattai, Guiseppe: Cultura della pace; S. 543–545: Autiero, Antonio: Impegno per la bioetica; S. 547–551: Lombardi Ricci, Mariella: Diverse problematiche della bioetica; S. 555–557: Goffi, Tullo: Versu nuove prospettive etiche; S. 559–562: Mongillo, Dalmazio: Una morale nella società e nella Chiesa; S. 563–566: Compagnoni, Francesco: Rinnovata competenza dei moralisti italiani; S. 567–581: Zuccaro, Cataldo: La „Veritatis splendor": una triplice chiave di lettura

Borok, Helmut: Sein und Leben für Gott in Christo. Begründung, Verfaßtheit und Vollzug des christlichen Lebens. Das organische Moralprinzip des Magnus Jocham (1808–1893). – St. Ottilien: EOS 1993. 278 S. (Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung, 18), geb. DM 58,00 ISBN: 3-88096-468-8 (Augsburg, Univ., Habil.-Schr., 1991)

Gruber, Hans-Günter: Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 370 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-451-23328-2 (München, Univ., Habil.-Schr., 1993)

Christliche Sozialethik

Asyl am Heiligen Ort. Sanctuary und Kirchenasyl. Vom Rechtsanspruch zur ethischen Verpflichtung, hg. v. Klaus Barwig / Dieter R. Bauer. – Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 155 S. (Analysen und Impulse), kart. DM 28,00 ISBN 3-7966-0736-5: S. 7–15: Barwig, Klaus / Bauer, Dieter R.: Christliche Tradition mit neuer Aktualität: Sanctuary. Eine Einführung; S. 17–45: Niebch, Hildegund: Sanctuary in Deutschland 1993. Annäherungen; S. 47–61: Landau, Peter: Traditionen des Kirchenasyls; S. 63–76: Eid, Volker: Ziviler Ungehorsam gegen restriktive Asylpolitik? Ethische Begründung des Kirchenasyls; S. 77–97: Lesch, Walter: Die Motivation der Engagierten. Zum Zusammenhang von religiösem und moralischem Urteil am Beispiel von „Sanctuary"; S. 99–115: Huber, Bertold: Kirchenasyl im Spannungsverhältnis von strafrechtlicher Verfolgung und verfassungsrechtlicher Legitimation; S. 117–129: Robbers, Gerhard: Strafrecht und Verfassung beim Kirchenasyl; S. 131–149: Uihlein, Hermann: Der Umgang mit „Illegalen" und von der Abschiebung bedrohten Personen. Überlegungen aus der Sicht der Caritas

Natur in der Krise. Philosophische Essays zur Naturtheorie und Bioethik. Hg. v. Reinhard Löw / Richard Schenk. – Hildesheim: Bernward-Morus 1994. 279 S. (Philosophie und Religion, 8) ISBN: 3-87065-771-5: S. 13–29: Löw, Reinhard: Natur und Ethik; S. 31–51: Birnbacher, Dieter: Ethische Fragen der Risikobewertung am Beispiel der Gentechnologie; S. 53–80: Schenk, Richard: Der Mensch – Krone der Schöpfung?; S. 81–112: Sitter-Liver, Beat: Tier-Rechte und ihre Grenzen; S. 113–121: Schloot, Werner: Der Unbegriff der medizinischen Eugenik; S. 123–143: Reiter, Johannes: Die biotechnischen Machbarkeiten als theologische Herausforderung; S. 147–165: Altner, Günter: Christentum und Natur – Probleme eines vernachlässigten Verhältnisses; S. 167–177: Griefahn, Monika: Das Menschenbild in der Umweltbewegung; S. 179–197: Rohs, Peter: Über die Möglichkeit einer theologischen Deutung der Natur; S. 199–215: Janich, Peter: Vom Menschen in der Zeit zur Zeit im Menschen; S. 217–234: Löw, Reinhard: Natur und Leben. Von den Begriffen zum Streit um deren Sinn; S. 235–255: Koslowski, Peter: Genetisierung und Verlust der Gestalt. Folgen der Genetik für die Deutung des Menschen und der Gesamtwirklichkeit; S. 257–273: Meyer-Abich, Klaus-Michael: Kann die Natur durch den Menschen gewinnen?

Das Ethos der Liberalität. Festschrift für Hermann Ringeling zum fünfundsechzigsten Geburtstag. Hg. v. Hans Ulrich Germann / Helmut Kaiser / Hektor Leibundgut / Hans Rudolf Schär. – Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br.: Universitätsverlag / Herder 1993. 347 S. (Studien zur theologischen Ethik, 54), kart. DM 68,00 ISBN: 3-7278-0909-4 / 3-451-23276-6: S. 29–42: Mesmer, Beatrix: Die Naturforscher sind die thätigsten Bearbeiter der socialen Frage; S. 43–60: Dahm, Karl-Wilhelm: Ansätze evangelischer Sozialethik im Münsteraner Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften; S. 61–77: Strohm, Theodor: Impulsgeber des diakonischen Wiederaufbaus. Die Diakoniewissenschaftler Herbert Krimm, Heinz Wagner, Paul Philippi; S. 81–94: Honecker, Martin: Ethikkrise – Krisenethik: Die Hinterfragung der Vernunft im ethischen Urteil; S. 95–100: Saladin, Peter: Ethik als Wissenschaft – und mehr. Gedankensplitter eines Laien; S. 101–114: Pauli, Hannes G.: Wandel des Denkens in der Medizin – eine Chance für Wissenschaft und Praxis; S. 115–124: Walther, Christian: Eschatologie und das Ende der Geschichte – Steht die Ethik vor einem Posthistoire?; S. 125–140: Frey, Christopher: Flüchtige Zeit – erfüllte Zeit – epochale Zeit; S. 141–155: Pfurtner, Stephan H.: Glaube – Kirche – Konfession. Christsein angesichts gegenwärtiger Weltbedrohung; S. 157–171: Mieth, Dietmar: Theologisch-ethische Überlegungen angesichts der „neuen Unübersichtlichkeit" (J. Habermas); S. 173–184: Lienemann-Perrin, Christine: Auseinandersetzungen um das neuzeitliche Menschenrechtsdenken im Islam; S. 187–200: Lüscher, Kurt: „Familie" im Spannungsfeld von Pragmatismus, Individualismus und Moral; S. 201–215: Morgenthaler, Christoph: Aids-Prävention: ein Lehrstück postmoderner Moral?; S.217–230: Schroeder-Kurth, Traute: Die „Slippery Slope" – Bedrohung oder Herausforderung?; S. 231–253: Lienemann, Wolfgang: Das Wohl der Anderen. Zur Kritik der utilitaristischen Ethik; S. 255–274: Holderegger, Adrian: Zur Sterbehilfe. Ein Spezialthema der medizinischen Ethik; S. 275–284: Ruh, Hans: Verantwortlicher Umgang mit dem Risiko; S. 285–297: Korff, Wilhelm: Leitlinien verantworteter Technik; S. 299–314: Balz, Hans-Peter: Sonntagsarbeit – Prototyp einer wirtschaftsethischen Frage; S. 315–329: Huber, Wolfgang: „Gemeinwohl und Eigennutz"; S. 331–347: Bibliographie Hermann Ringeling

Brüggemann, Ernst: Die menschliche Person als Subjekt der Arbeit. Das ‚Prinzip des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital' und seine Umsetzung in der heutigen Gesellschaft. – Paderborn: F. Schöningh 1994. XXI, 429 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, 33), kart. DM 56,00 ISBN: 3-506-70233-5 (Bonn, Univ., Diss., 1993)

Duchrow, Ulrich: Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie. – Gütersloh / Mainz: Gütersloher Verlagshaus / Matthias Grünewald 1994. 316 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-579-02282-2 / 3-7867-1752-4

Ernst, Wilhelm: Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik. – Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br., Wien: Universitätsverlag / Herder 1992. 193 S. (Studien zur theologischen Ethik, 46), kart. sFr 32,00 ISBN 3-451-22990-0 / 3-7278-0838-1: S. 11–24: Ducke, Karl-Heinz: Tendenzen zu einer neuen Gerechtigkeit nach der Wende; S. 25–30: Juros, Helmut: Die Rolle der Kirche Polens heute; S. 31–56: Fraling, Bernhard: Gerechtigkeit: Option für die Armen; S. 57–67: Heimbach-Steins, Marianne: Die „vorrangige Option für die Armen" und das Recht der künftigen Generation; S. 69–83: Lesch, Walter: „Option für die Armen". Von der Schwierigkeit im Umgang mit einer theologisch-ethischen Formel; S. 85–107: Höhn, Hans-Joachim: Konkrete Freiheit und soziale Gerechtigkeit. Handlungstheoretische Analysen – Systemtheoretische Perspektiven; S. 109–113: Inhoffen, Peter: Teilsanierung der Umwelten von Subsystemen statt Revolutionierung des Gesamtsystems; S. 115–133: Homann, Karl: Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung; S. 135–140: Laux, Bernhard: Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung; S. 141–148: Ludwig, Heiner: Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung; S. 149–172: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Der Beitrag politischen Handelns zur Verwirklichung von Gerechtigkeit; S. 173–178: Hoppe, Thomas: Der Beitrag politischen Handelns zur Verwirklichung von Gerechtigkeit; S. 179–188: Neuhold, Leopold: Der Beitrag politischen Handelns zur Verwirklichung von Gerechtigkeit

Losinger, Anton: Gerechte Vermögensverteilung. Das Modell Oswald von Nell-Breunings. – Paderborn, München, Wien, Zürich: F. Schöningh 1994. 335 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, 34) ISBN: 3-506-70234-3 (Augsburg, Univ., Diss., 1993)

Rupp, Hans Heinrich / Clement, Wolfgang / Pirson, Dietrich: Die staatliche Förderung von Gesellschaft und Kirche. – Münster: Aschendorff 1994. VIII, 135 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 28), kart. DM 42,00 ISBN: 3-402-04359-9: S. 5–39: Rupp, Hans Heinrich: Förderung gesellschaftlicher Aktivitäten durch den Staat; S. 41–81: Clement, Wolf-

gang: Politische Dimension und Praxis der staatlichen Förderung der Kirche; S. 83–111: Pirson, Dietrich: Die Förderung der Kirche als Aufgabe des säkularen Staates

Zelinka, Udo: Normativität der Natur – Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen. – Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br.: Universitätsverlag / Herder 1994. 238 S. (Studien zur theologischen Ethik, 57), kart. sFr 39,00 / DM 45,00 ISBN: 3-7278-0934-5 / 3-451-23157-3 (Würzburg, Univ., Diss., 1993)

Tanner, Klaus: Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalethische Untersuchung. – Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1993. 248 S., kart. DM 69,00 ISBN: 3-17-012693-8 (München, Univ., Habil.-Schrift, 1992)

Ringeling, Hermann: Freiheit und Liebe. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik III. – Freiburg (Schweiz) / Freiburg, Wien: Universitätsverlag / Herder 1994. 213 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 58), kart. DM 44,00 ISBN: 3-7278-0927-2 / 3-451-23548-X

Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeit der Kunst. Krzysztof Kieslowskis „Dekalog"-Filme als ethische Modelle. Hg. v. Walter Lesch / Matthias Loretan. – Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br.: Universitätsverlag / Herder 1993. 236 S. (Studien zur theologischen Ethik, 53), kart. DM 46,00 ISBN: 3-7278-0910-8 / 3-451-23275-8: S. 15–46: Lesch, Walter: Die Schwere der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst. Wege und Umwege einer Modellethik; S. 47–70: Hasenberg, Peter: Annäherung an den Menschen. Schwerpunkte im filmischen Werk Kieslowskis; S. 71–78: Schaefer, Barbara: Der «Dekalog» und sein Echo in der polnischen Presse; S. 79–102: Martig, Charly: Kieslowskis «Kurzer Film über die Liebe». Von der Analyse des Blicks zur Liebe als ethischem Modell; S. 103–130: Loretan, Matthias: Sein-Können geht vor Sollen. Interpretation der Dekalog-Filme Kieslowskis als ästhetische Modelle moralischer und religiöser Erfahrungen; S. 131–144: Schüngel-Straumann, Helen: Biblisches Ethos aus feministischer Perspektive; S. 145–159: Schenker, Adrian: Die Reihenfolge der Gebote auf der Zweiten Tafel. Zur Systematik des Dekalogs; S. 160–168: Lenzen, Verena: Die Zehn Worte vom Sinai im Judentum; S. 169–188: Lesch, Walter: Der Dekalog als Strukturmuster christlicher Ethik; S. 189–202: Baumann, Urs: Schuldübernahme als Aufgabe zur Menschlichkeit; S. 203–217: Cavigelli, Zeno: Die praktisch-theologische Bedeutung der Zehn Gebote; S. 218–224: Meier, Urs: Alles Alltag? Bemerkungen zu einer Fernsehserie des Südwestfunks

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Basiskurse im Christsein. Zu Ehren von Wolfgang Nastainczyk, hg. v. Hans-Ferdinand Angel / Ulrich Hemel. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 461 S., kart. DM 99,00 ISBN: 3-631-44678-0: S. 15–25: Baumgartner, Konrad: Versöhnt leben – Christlich motivierter Umgang mit Konflikten, Versagen und Schuld als Beitrag zu einer menschlichen Schule; S. 26–32: Friemel, Franz Georg: Sollen wir uns für das Schulfach Religion entscheiden? Anmerkungen aus der Sicht der neuen Bundesländer; S. 33–42: Gleissner, Alfred: Glück und Sinn – Überlegungen zu einer Unterrichtsthematik an beruflichen Schulen; S. 43–51: Grom, Bernhard: Die Sinnfrage im Religionsunterricht der Sekundarstufe; S. 52–66: Jendorff, Bernhard: Zwischenrufe zu den Unterrichtsverfahren im Religionsunterricht; S. 67–78: Koch, Josef: Das Humanisierungsprojekt des Religionsunterrichtes an Berufsbildenden Schulen; S. 79–95: Korherr, Edgar Josef: Schulischer Religionsunterricht und das Bemühen um Wechselbeziehungen der Unterrichtsgegenstände; S. 96–102: Persie, Michael: Der Religionsunterricht in der Berufsbildung; S. 103–108: Bitter, Gottfried: Ethisch handeln lernen – Sechs vorläufige Thesen; S. 109–117: Englert, Rudolf: Erwachsenwerden im Horizont des Glaubens – Perspektiven einer Glaubensbildung im Jugendalter; S. 118–124: Hofmeier, Johann: „Elternbriefe: Du und wir" – Ein religionspädagogisches und pastorales Medienangebot; S. 125–134: Koch, Günter: Von Erfahrung zu Erfahrung – Dogmatische Voraussetzungen der Erwachsenenkatechese; S. 135–147: Lange, Günter: „Wenn es um Glauben geht" – Ein Versuch, Mitchristen zum Sprechen über den Glauben zu ermuntern; S. 148–156: Langer, Wolfgang: Vertrauen und Verantwortung – Zur neutestamentlichen Grundlegung christlich ethischer Erziehung; S. 157–167: Ort, Barbara: Drei Tage mit dem Propheten Jona – Ein Werkstattbericht aus der Arbeit mit Erzieherinnen; S. 168–179: Schütz, Christian: Angemessene Firmpraxis – Erfahrungen und Überlegungen eines Firmspenders; S. 180–189: Adam, Adolf: Die Liturgie im Reformgutachten des Georg Witzel von 1542; S. 190–211: Angel, Hans-Ferdinand: Zum Profil historisch-religionspädagogischer Forschung; S. 212–224: Hemel, Ulrich: Religionspädagogik 1981–1991: Eine biographische Innenansicht; S. 225–231: Kaliner, Walter: Die Katechismussammlung der „Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek" in Weimar; S. 232–240: Paul, Eugen: Augustinus und die Geschichte der Katechetik bzw. Katechese; S. 241–262: Sagarra, Eda: „In Jerusalem": Zu Ida von Hahn-Hahns konfessionellen Schriften im Rahmen des katholischen Buchmarkts 1850–1878; S. 263–276: Kleinheyer, Bruno: Glauben und leben lernen – Impulse aus der Lyrik und Prosa der Eva Zeller; S. 277–280: Miller, Gabriele: Frauen ohne Nerven – über die zu predigen sich lohnt; S. 281–284: Pissarek-Hudelist, Herlinde: Biographie und Theologie – Nachdenkliches zu ihrer Beziehung; S. 285–291: Sturm, Wilhelm: Falsche und echte Autorität; S. 292–299: Windisch, Hubert: Mensch werden durch das Wort – Homiletische Impulse; S. 300–310: Zwergel, Herbert: „Erinnern" und „Gehen in Spuren" – Vom Wiedergewinnen der hermeneutischen Kraft biblischer und geschichtlicher Fragen in religiösen Bildungsprozessen; S. 311–319: Jaschke, Helmut: Einer ist euer Lehrer (Mt 23,8.10) – Die „Didaktik" Jesu als Anfrage an die Religionspädagogik; S. 320–332: Lang, Harald: Religion – persönlicher Glaube – Zivilreligion und Kommunikation: Soziologische Aspekte zu religionspädagogischen Fragen; S. 333–350: Ott, Rudi: Biblisches Erzählen – eine unverzichtbare Form religiöser Bildung; S. 351–371: Pulheim, Peter: Wahrnehmen und Beten – Das Leiden von Kranken im Krankenhaus zur Sprache bringen. Eine Skizze; S. 359–371: Rabl, Josef: „Audiatur et altera pars" – Religiöse Tradition als Thema im Lateinunterricht; S. 372–380: Sauer, Ralph: Symbolerlebnis und/oder Symbolkunde? Ein Vergleich zweier symboldidaktischer Konzeptionen; S. 381–387: Scholl, Norbert: Erfahrung der Natur als religionspädagogische Aufgabe; S. 388–396: Gollinger, Hildegard: „An uns ist es, zu preisen den Herrn des Alls" – Jüdisches Beten als Lebenshilfe für Christen?; S. 397–405: Lewek, Antoni: Die Rolle der Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen und politischen Veränderungen in Polen; S. 406–416: Majewski, Mieczyslaw: Die Identität der Katechese unter den sich verändernden soziokulturellen Bedingungen in Polen; S. 417–423: Scholz, Frieder: Konkreter Basiskurs im Christsein: Zu einem Grundproblem der Verständigung zwischen deutscher und polnischer Kirche; S. 424–433: Goldbrunner, Josef: Ein neues christliches Paradigma – oder vom Strukturwandel im Glaubensbewußtsein; S. 434–439: Mussner, Franz: Katechese nach Auschwitz; S. 440–445: Schwarz, Hans: Religion als Störenfried oder Hoffnungsträger für den Weltfrieden?; S. 446–458: Schriftenverzeichnis Wolfgang Nastainczyk

Wieh, Hermann: Identität und Spiritualität. Pastorale Perspektiven in einer polarisierten Kirche. – Würzburg: Echter 1994. 110 S., kart. DM 22,80 ISBN: 3-429-01584-7

Thiede, Werner: Die mit dem Tod spielen. Okkultismus – Reinkarnation – Sterbeforschung. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. 142 S. (Gütersloher Taschenbücher, 975), kart. DM 20,80 ISBN: 3-579-00975-3

Homiletik

Edel, Gottfried: Das Predigthandbuch für alle Anlässe im Kirchenjahr und Gemeindeleben. Praxishilfe zur gezielten Predigtvorbereitung mit ausgearbeiteten Ansprachen und vielseitig nutzbaren Texten und Materialien. Mit einer Einführung in die christliche Rhetorik von Gerd Otto und zum Leitgedanken christlicher Rede „Reich Gottes" von Gottfried Edel. – Kissing: WEKA Fachverlag für Behörden und Institutionen 1994. ca. 700 S., kart. DM 192,00 ISBN: 3-8111-8485

Theißen, Gerd: Lichtspuren. Predigten und Bibelarbeiten. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1994. 219 S., kart. DM 38,00 ISBN: 3-579-03009-4

Religionswissenschaft

Giani, Leo Maria: Heilige Leidenschaft. Mythen, Kulte und Mysterien. – München: Kösel 1994. 263 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-466-36398-5

Waltner-Kallfelz, Isolde: Die Schatzsuche als religiöses Motiv. Schatz, Pretionen, Kostbarkeiten. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1993. 252 S. (Studies in Oriental Religions, 28), kart. DM 128,00 ISBN: 3-447-03451-3

The Lotus Sutra. Translated by Burton Watson. – New York: Columbia University Press 1993. XXIX, 352 S. (Translations from the Asian Classics), kart. £ 10,95 / $ 16,50 ISBN: 0-231-08161-1

Schwarz, Ernst: Die Weisheit des Alten China. Mythos – Religion – Philosophie – Politik. – München: Kösel 1994. 439 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3-466-20384-8

Peters, F. E.: A Reader on Classical Islam. – Princeton NJ: Princeton University Press 1994. XVI, 420 S., kart. US-$ 19.95 ISBN: 0-691-03394-3

Nagel, Tilman: Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart. – München: C. H. Beck 1994. 313 S., Ln DM 58,00 ISBN: 3-406-37981-8

Nakash, Yitzhak: The Shi'is of Iraq. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1994. XI, 312 S., geb. £ 25.00 ISBN: 0-691-03431-1

Waldenfels, Hans: Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 187 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-451-23315-0

Islam und Christentum in Europa. Hg. v. Reinhard Löw. – Hildesheim: Bernward-Morus 1994. 114 S. (Philosophie und Religion, 9) ISBN: 3-87065-747-2: S. 10–17: Homeyer, Josef: Geleitwort; S. 18–22: Löw, Reinhard: Einleitung: Islam und Christentum; S. 23–56: Fischer-Barnicol, Hans: Anfragen des Islam an Europa. Reflexionen auf Erfahrungen im Gespräch mit Muslimen; S. 57–71: Heuken, Adolf: Christliche Mission und Islamiten in Deutschland; S. 72–80: Khoury, Adel Theodor: Für ein gedeihliches Zusammenleben von Christen und Muslimen; S. 81–113: Schönberger, Rolf: Die Konfrontation des mittelalterlichen Denkens im Islam. Ein Modell für die Gegenwart?

Khoury, Adel Theodor: Christen unterm Halbmond. Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islams. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 155 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-451-22851-3

Philosophie

Weischedel, Wilhelm: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Zwei Bände in einem Band, 1. Bd.: Wesen, Aufstieg und Verfall der Philosophischen Theologie / 2. Bd.: Abgrenzung und Grundlegung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994 (Repograph. Nachdr. der 1975 in 3. Aufl. erschien.

zweibd. Ausg.). XXIV, 516 / VIII, 277 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3-534-01195-3

Lacoste, Jean-Yves: Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme. – Paris: Presses Universitaires de France 1994. 239 S. (Épiméthée), kart. FF 168,00 ISBN: 2-13-046179-4

Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung. Neue Folge, Bd 11, hg. v. Peter Gerlitz. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 170 S., geb. DM 84,00 ISBN 3-631-46073-2: S. 7–8: Jung, Hermann: Symbole als Brücken zum Unerforschlichen. Manfred Lurker in memoriam; S. 11–34: Kennedy, Emmanuel: Unsterblichkeit: Das Selbst als die post-mortale Belohnung; S. 35–45: Betz, Otto: Die Jenseitsfahrt und ihre Spuren im Volksmärchen; S. 49–52: Gaus, Joachim: Einführung; S. 53–74: Beck, Heinrich: Die Lebensetappen als Trinitätssymbol; S. 75–87: Reimbold, Ernst Thomas: Der Nachtweg der Sonne; S. 89–120: Clarus, Ingeborg: Des Menschen und der Sonne Weg durch Nacht und Tod. Dargestellt an dem ägyptischen Buch „Amduat"; S. 121–135: Georgopoulou, Nikolitsa: Die symbolische Triadik im kosmogonisch-anthropologischen Mythos des Hesiod; S. 137–158: Schadel, Erwin: Methodische und Ontotriadische Überlegungen zur Zahlensymbolik

Spiritualität

Cahiers de Joséphologie 41, 1993, S. 15–88: Poutet, Yves: La dévotion à saint Joseph chez les Frères des écoles chrétiennes (suite); S. 89–96: Chorpfennig, Joseph F.: St. Joseph in the New World; S. 121–129: Gauthier, Roland: Chroniques sur le culte de S. Joseph; S. 143–160: Burkey, Blaise: Pontificia Josephina, S. 173–209: Poutet, Yves: La dévotion à saint Joseph chez les Frères des écoles chrétiennes (suite et fin); S.211–269: Mercier, Gérard: Le bienheureux Monseigneur Louis-Zéphirin Moreau et sa grande dévotion à saint Joseph; S. 295–308: Burkey, Blaine: Pontificia Josephina

Cahiers de Joséphologie 42, 1994, S. 19–52: Margerie, Bertrand de: Saint Joseph, modèle et médiateur du marriage spirituel avec la Vierge Marie; S. 53–88: Rajamanickam, S.: The Poem Tembavani by Joseph Beschi, S. J. A Tamil Epic on St. Joseph; S. 88–98: Gauthier, Roland: Chroniques sur le culte de S. Joseph; S. 123–134: Burkey, Blaine: Pontificia Josephina

Balthasar, Hans Urs von: Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch. Auswahl und Einleitung von Jacques Servais SJ. – Einsiedeln: Johannes 1993. 231 S. (Christliche Meister, 46) ISBN: 3-89411-319-7

Giussani, Luigi: Zum Unendlichen offen. Die Frage nach dem religiösen Sinn. – Freiburg: Johannes Verlag 1993. 224 S. (Theologia Romanica, 12), DM 36,00 ISBN: 3-89411-312-X

Meditative Zugänge zu Gottesdienst und Predigt. Predigttext – Reihe V,1: Advent bis Kantate. Hg. v. Gerhard Ruhbach / Anselm Grün / Ulrich Wilckens. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. VIII, 168 S., kart. DM 32,00 ISBN: 3-525-60272-3

Schleinzer, Annette: Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl. – Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 361 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3-7966-0738-1 (Bamberg, Univ., Diss., 1993)

Claretianum 1993, S. 5–71: Aparicio Rodríguez, A.: La vida consagrada como alianza esponsal; S. 73–177: González Silva, S. M.: La spiritualità apostolica nelle Conferenze Vincenziane; S. 179–235: Ciardi, F.: In dialogo con la Vita Religiosa americana; S. 237–294: Turcotte, P.-A.: Religieux éducateurs au Québec; S. 295–352: Lanithottam, G.: The Baghavadgita's Teaching on ‚Desinterested Action'; S. 353–374: Jiménez Echave, A.: La profesión religiosa temporal en el concilo Vaticano II y en el Código de Derecho Canónico vigente

Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 463 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-506-72016-3

Sudbrack, Josef: Meditative Erfahrung – Quellgrund der Religionen? – Mainz / Stuttgart: Matthias-Grünewald / Quell-Verlag 1994. 183 S. (Unterscheidung. Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus), kart. DM 29,80 ISBN: 3-7867-1741-9 / 3-7918-2287-X

Lorenz, Erika: Praxis der Kontemplation. Die Weisung der klassischen Mystik. – München: Kösel 1994. 117 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3-466-20381-3

Schaup, Susanne: Sophia. Das Weibliche in Gott. – München: Kösel 1994. 239 S., kart. DM 32,00 ISBN: 3-466-20383-X

Arnold, Patrick M.: Männliche Spiritualität. Der Weg zur Stärke. Vorwort von Robert Bly. – München: Kösel 1994 (Wildmen, Warriors and Kings. Masculine Spirituality an the Bible, 1992). 301 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-466-36396-9

Vlk, Miloslav: Reifezeit. Dietlinde Assmus im Gespräch mit dem Erzbischof von Prag. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt 1994. 131 S. (Theologie und Glaube) ISBN: 3-87996-308-8

Kuschel, Karl-Josef: Lachen. Gottes und der Menschen Kunst. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 232 S., geb. DM 36,00 ISBN: 3-451-23262-6

Molin, Georg: Das Geheimnis von Qumran. Wiederentdeckte Lieder und Gebete. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 128 S., geb. DM 19,80 ISBN: 3-451-23324-X

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8–10, D-48163 Münster; Prof. Dr. Theofried Baumeister, Univ. Mainz, FB Kath. Theologie, Saarstr. 21, D-55099 Mainz; Katrin Bederna, Ludgeristr. 110, D-48161 Münster; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling; Prof. DDr. Werner Bröker, Überwasserstr. 29, D-48268 Greven-Gimbte; Doz. Dr. Hans Clemens Caesarius Cavallin, Östanbäcks Kloster, S-73396 Sala; Dr. Georg Essen, Flensburger Str. 45, D-48147 Münster; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, D-48308 Senden; Prof. Dr. Ferdinand Holböck, Ignaz-Ruder-Str. 17a, A-5020 Salzburg; Weihbischof Dr. Hans-Jochen Jaschke, Postfach 10 64 04, Danziger Str. 52, D-20099 Hamburg; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, Minoritenweg 6, D-93161 Sinzing; P. Dr. Hermann Kochanek, Arnold-Janssen-Str. 30, D-53754 St. Augustin; Dr. Gisbert Kranz, Erster-Rote-Haag-Weg 31, D-52076 Aachen; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Aidan Nichols, Blackfriars, Buckingham Road, Cambridge CB3 ODD; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar; Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Laerholzstr. 29, D-44801 Bochum; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Hartmut Rudolph, Leibniz-Forschungsstelle, Leipziger Str. 3–4, D-10117 Berlin; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Georg Scherer, Univ. Essen, Gesamthochsch. FB 1, Philosophie, Postfach 10 37 64, D-45117 Essen; PD. Dr. Herbert Schlögel, Pferggasse 2a, D-80939 München; Dr. Klaus Scholtissek, Marienkirchplatz 9, D-48231 Warendorf; Prof. Dr. Helen Schüngel-Straumann, Schwedenweg 13 c, D-34127 Kassel; Prof. Dr. Basil Studer, S. Anselmo Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-80639 München; Prof. Dr. Harald Wagner, Schwanallee 28 A, D-35037 Marburg; Prof. Dr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, D-40489 Düsseldorf; Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Summerland 20, D-49090 Osnabrück; Prof. Dr. Gabriele Winkler, Universität Tübingen, Hölderlinstr. 19, D-72074 Tübingen; Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn.

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

Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D 48143 Münster

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

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postanschrift: 48135 Münster.

Bezugspreise	Einzelhefte	Jahresabonnement	Studenten-Abonnement	Im Inland jeweils
Jeweils zuzüglich Porto	DM 34,– / öS 272,– / sFr 34,–	DM 178,– / öS 1424,– / sFr 178,–	DM 142,40 / öS 1140,– / sFr 142,40	7 % MwSt. inkl.

© 1994 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, 1994

ISSN 0040-568X