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 XII^e 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 XII^{e} 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