16. FEB. 1995

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 **1994** **90. Jahrgang**

Scherer, Georg: Wie christlich ist die Anthroposophie? . . . . . Sp. 441

Zander, Helmut: Neuere Veröffentlichungen zum Verhältnis von Anthroposophie und Christentum Sp. 445

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 455

Ruppert, Lothar: Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilbd.: Gen 1,1–11,26 (Helen Schüngel-Straumann)

Irvine, Stuart A.: Isaiah, Achaz, and the Syro-Ephraimitic Crisis (Adrian Schenker)

Houtman, Cornelis: Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung (Henning Graf Reventlow)

Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn, hg. v. T. Baarda, A. Hilhorst, G.P. Luttikhuizen, A.S. Van der Woude (Hans Clemens Caesarius Cavallin)

Miller, Dale / Miller, Patricia: The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and New Testament Sacred Literature (Klaus Scholtissek)

Alkier, Stefan: Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin (Harald Wagner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 461

Christentum und antike Gesellschaft, hg. v. Jochen Martin / Barbara Quint (Basil Studer)

Irenäus von Lyon: Epideixis / Adversus Haereses I/II – Darlegung der apostolischen Verkündigung / Gegen die Häresien I/II, Übers. und eingel. v. Norbert Brox (Hans-Jochen Jaschke)

Klär, Karl-Josef: Das kirchliche Bußinstitut von den Anfängen bis zum Trienter Konzil (Hubertus Lutterbach)

Isaac, Jacques: Taksā d-ḥūssāyā. Le rite du pardon dans l'Église syriaque orientale (Gabriele Winkler)

Wietheger, Cäcilia: Das Jeremias-Kloster zu Saqqara unter besonderer Berücksichtigung der Inschriften (Theofried Baumeister)

Urbaniak-Walczak, Katarzyna: Die „conceptio per aurem". Untersuchungen zum Marienbild in Ägypten unter besonderer Berücksichtigung der Malereien in El-Bagawat (Theofried Baumeister)

Adomnán's Life of Columba. Revised by Marjorie Ogilvie Anderson (Arnold Angenendt)

Großer Bildatlas der Kreuzzüge. Hg. v. Jonathan Riley-Smith (Hubertus Lutterbach)

Valerio, Adriana: Domenica da Paradiso. Profezia e politica in una mistica del Rinascimento (Katrin Bederna)

Biegger, Katharina: „De invocatione beatae Mariae virginis." Paracelsus und die Marienverehrung (Hartmut Rudolph)

Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart, hg. v. Joachim Telle (Hartmut Rudolph)

Hover, Winfried: Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal. Gestalt, Elemente der Vorgeschichte und der Rezeption im 20. Jahrhundert (Ferdinand Holböck)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Oekumenische Theologie . . . . Sp. 480

Lüdemann, Gerd: Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie (Georg Essen)

Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen, Positionen, Konsequenzen, hg. v. Hans-Joachim Höhn (Harald Wagner)

Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie, hg. v. Peter Neuner und Dietrich Ritschl (Wolfgang Beinert)

Bremer, Thomas: Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert (Aidan Nichols)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 488

Bouyer, Louis: Liturgie und Architektur (Klemens Richter)

„Der große Sänger David – euer Muster." Studien zu den ersten diözesanen Gesang- und Gebetbüchern der katholischen Aufklärung, hg. v. Franz Kohlschein / Kurt Küppers (Manfred Probst)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 491

Rees, Wilhelm: Die Strafgewalt der Kirche (Matthäus Kaiser)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften Sp. 493

Lange, Dietz: Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis (Herbert Schlögel)

Servitje Sendra, Lorenzo: Christliche Unternehmenspraxis. Erkenntnisse und Erfahrungen eines Unternehmers (Joachim Wiemeyer)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 498

Nicol, Martin: Gespräch als Seelsorge. Theologische Fragmente zu einer Kultur des Gesprächs (Hermann Kochanek)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 501

Teaching the Introductory Course in Religious Studies. A Sourcebook. Ed. by Mark Juergensmeyer (Hans Waldenfels)

Green, Tamara M.: The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran (Peter Heine)

Grenzfragen . . . . . Sp. 503

Isak, Rainer: Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag (Werner Bröker)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 504

Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters (Josef Sudbrack)

Kuschel, Karl-Josef: Lachen. Gottes und der Menschen Kunst (Gisbert Kranz)

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke . . . Sp. 507

Wie christlich ist die Anthroposophie?

von Georg Scherer, Essen

Der Vf.name der anzuzeigenden Untersuchung[1] ist ein Pseudonym. Der Vf. hat das Buch nicht unter seinem bürgerlichen Namen aus Rücksicht auf seine kirchliche Tätigkeit erscheinen lassen. Damit entspricht er der „teilweise militanten kirchlichen Abgrenzung gegen die Anthroposophie", wobei er selbst der Überzeugung ist, das anthroposophische Verständnis des christlichen Glaubens dürfe „in der evangelischen Kirche Heimatrecht beanspruchen" (8). Von daher ist es die Absicht des Vf.s, die Anthroposophie als ein neues christliches Paradigma darzustellen, welches bisherigen Interpretationen überlegen ist und die Schwierigkeiten zu überwinden vermag, in denen der christliche Glaube sich heute vorfindet. Der Anthroposophie ist dies möglich, „weil sie sich konsequent an dem heute unwiderruflich erreichten Bewußtsein orientiert" (169). Die Anthroposophie stellt sich „als ein Ganzes von imponierender Geschlossenheit dar: nicht belastet durch die Hypothek einer Jahrhunderte oder gar Jahrtausende umfassenden Geschichte, geschaffen von einem Zeitgenossen", nämlich Rudolf Steiner, „und darum von Anfang an entwickelt auf dem zeitgenössischen Problem- und Wissensstand, auf den sie nicht erst nachträglich bezogen werden muß". Gegenüber der Theologie, sowohl der evangelischen wie der katholischen, „welche die größte Mühe hat, mit einer Stimme zu sprechen" (19), vermag die Anthroposophie mit ihrem neuen Paradigma auf eine „von Sinnlosigkeit bedrohten Zeit" (16) zu antworten. Vf. betont aber auch die Vielschichtigkeit der Anthroposophie. Er fordert auf, sie nicht in starre Begriffe zu pressen, sondern ihren Perspektivenreichtum ernst zu nehmen. Er hält aber daran fest, daß sich „Grundlinien einer anthroposophischen Sicht von Welt und

[1] **Binder**, Andreas: **Wie christlich ist die Anthroposophie?** Standortbestimmung aus der Sicht eines evangelischen Theologen. – Stuttgart: Urachhaus 1989. 217 S., kart. DM 26,00

BS: theol A 425 TRK

Mensch nachzeichnen" (7) lassen. Es gibt eine „esoterische Mitte" (20) der Anthroposophie. Zu ihr gehört nicht nur die Gewißheit von „der Realität und Priorität des Geistes", sondern die „detaillierte Anschauung der geistigen Welt beziehungsweise der geistigen Welten in ihrer vielschichtigen und weit gespannten Gliederung" (20). Der zusammenfassenden Darstellung dieser Mitte dienen die Kap. II bis IX, während das I. und X. der Darstellung der Überlegenheit des anthroposophischen Paradigmas als eines christlichen dienen.

Nach einer erkenntnistheoretischen Reflexion über Intuition, Ich, Denkakte, Wahrnehmung, Begriff und einer Ablehnung der „Gehirnbedingtheit" des Geistes (28), wird die Aufforderung Rudolf Steiners referiert, „die Mitteilungen aus seiner Geistesforschung" zu überprüfen. Vf. rechnet aber damit, daß „auch der ernsthaft Übende ... kaum damit rechnen" darf, „soweit zu kommen, daß er die Aussagen Steiners aufgrund eigener Geistesschau in nennenswertem Umfang bestätigen oder auch widerlegen könnte" (30). Sodann wird die Anthropologie der Anthroposophie vorgestellt, d. h. die Lehre vom Wesenskern des Menschen, dem Ich, und den übrigen leiblichen und seelischen „Wesensgliedern" des Menschen (physischer Leib, Ätherleib, Astralleib, Empfindungsseele, Verstandes- und Bewußtseinsseele). Die Entfaltung der leiblichen Wesensglieder bleiben nach anthroposophischer Überzeugung unverständlich ohne Beachtung ihrer Evolution. Diese wird in umfassenden kosmischen Zusammenhängen gesehen, da jeder Genese eines Wesensgliedes ein Zustand der Erde und bestimmte Planetenkonstellationen entsprechen müssen. Diese Evolutionstheorie, mit welcher Steiner den Gedanken der Evolution aus einer materialistischen Verengung befreien wollte, wird in den Kaptiteln „Der Mensch im Werden", „Die Menschheitsbiographie" und „Schöpfung und Evolution" zusammengefaßt. Dabei wird deutlich, daß sich die Evolution in der Kulturgeschichte fortsetzt. Aber auch damit ist sie noch keineswegs an ihr Ende gelangt. Das Ich, nunmehr im Gefüge seiner „Leibeshüllen" zum Bewußtsein seiner selbst erwacht, muß die übrigen Wesensglieder so durchdringen lernen, daß ihm „nichts Fremdes mehr entgegengesetzt" ist, sondern Leib und Natur zu „seiner Offenbarung und seinem Instrument" (107) werden. Darum geht es in dem Kap. „Menschheitszukunft und Gottes Reich". Von ihm aus ergibt sich der Blick auf den Ort Christi in dieser umfassenden Geschichte. In der Darstellung der anthroposophischen Christologie wird deutlich, daß die Inkarnation der Christuswesenheit in unserer physischen Welt den entscheidenden Wendepunkt der Geschichte und damit der Evolution bedeutet. Nach anthroposophischer Sicht ist nämlich die Entwicklung der Menschheit unter der Einwirkung von Widersachern aus der geistigen Welt in Gefahr geraten, von ihrem Ziel abzukommen. Die eine „Widersachermacht", Ahriman, will in der undurchdringlichen Materie „allen Geist erstarren lassen, alles Leben austreiben" und „das ganze Weltall in einem unendlichen dichten Materiepunkt zusammenballen" (144). Ahriman bindet den Menschen an die Todesmacht der Materie. Die andere Widersachermacht, Luzifer, „verleitet den Geist des Menschen zur genüßlichen Selbstbezogenheit", in welcher er sich der Entwicklung zur Selbständigkeit entzieht und sich daher schließlich im allgemeinen Weltgeist auflösen würde, wenn er dem Einfluß Luzifers unterworfen bliebe. In dieser gefährlichen Situation hat sich der Christus oder die Christuswesenheit im Leib des Jesus von Nazareth inkarniert und nimmt das Todesschicksal des Erdenmenschen auf sich, um für ihn den Tod zu überwinden. In Christus lebt das Ich in ungetrübter „Reinheit und Stärke". Daher vermag er in der Auferstehung, seinen zerfallenden Leib durch die Kraft des Geistes wiederherzustellen (139). Zugleich macht er die ganze Erde zu seiner „Lebenssphäre", indem er sich mit der Ätherhülle der Erde verbindet (Himmelfahrt). So wird er zum „Geist der Erde". Das Ziel dieses Geschehens ist die Überführung der Erde „in eine geistnahe Stofflichkeit". In ihr werden „die Menscheniche" ihre irdischen Leiber in derselben Weise durchgeistigen können, wie es Christus mit seinem Auferstehungsleib vermag (141).

Den Abschluß der Einführung des Autors in die Anthroposophie bildet ein Kap. über „Karma und Gnade". Der Mensch bedarf des „Christus-Impulses" der Liebe Christi, des Brechens der Macht des Unheils in der Menschheitsgeschichte durch seinen Tod und die Auferstehung. Dabei muß er aber, das ist ein Kernpunkt der anthroposophischen Lehre, durch den in seinem Ich lebenden Christus und dessen Geist zur höchsten individuellen Selbständigkeit seines eigenen Ichs gelangen. So wird er zwar durch Christus befreit, dadurch aber gerade zur eigenen Freiheit befähigt. Er muß allerdings einen Freiheitsweg gehen, welcher nicht in einem einmaligen Leben ins Ziel gebracht werden kann. Dem zu sich selbst gelangenden Ich müssen weitere Entwicklungschancen in neuen Erdenleben eingeräumt werden. Nur dann vermag er in seiner Freiheit das Karma des früheren Lebens aufzuarbeiten, d. h. die fortwirkende „ungelöschte Schuld" dieses Erdenlebens. Karma ist ein „ehernes Gesetz", das den Menschen an fortgesetzte Erdenleben bindet, seinen Sinn aber in der weiterführenden Entwicklung hat (159/160). Vf. hält es für eine der wichtigsten Leistungen der Anthroposophie, daß sie den indischen Gedanken des Karma in ein christliches Paradigma aufgenommen hat. Damit wird die innere Zusammengehörigkeit von evolutionistischem Denken, Karma-Rezeption und Reinkarnation deutlich.

Zweifellos ist es dem Vf. gelungen, die wichtigsten Grunddaten des anthroposophischen Denkens so vorzulegen, daß dabei der Geist der Anthroposophie in ihren leitenden Intentionen und Fragen, auf die sie zu antworten versucht, deutlich werden. Wer in diesem Sinn einen Zugang zur Anthroposophie sucht, wird mit Gewinn zu diesem Buch greifen und die Anthroposophie als einen ernsthaften Gesprächspartner im Unterschied zu manchen anderen „esoterischen" Zeiterscheinungen anerkennen.

Allerdings ist zu beachten, daß der Vf. eine Reihe von Gesichtspunkten unberührt läßt oder nur am Rande streift, welche bei Steiner selbst eine bedeutsame Rolle spielen und das theologische Gespräch belasten. Dahin gehören z. B. die Lehre von den zwei Jesus, von denen nur einer seine Leibeshülle der Inkarnation der Christuswesenheit bei der Taufe im Jordan zur Verfügung gestellt hat, die Interpretation der Versuchung Christi, Steiners fragwürdige Auffassung vom Logos, die Depotenzierung des alttestamentlichen Gottes, die Teilung der Gottheit in Macht, Weisheit und Liebe. Mit all dem hängt auch die Frage nach der Bibelinterpretation Steiners zusammen. Vf. selbst macht darauf aufmerksam, daß es Schwierigkeiten gibt, wenn man die Interpretation des Christlichen im Sinne der Anthroposophie in den Texten der Bibel wiederfinden will.

Im Schlußkapitel „Christentum im Wandel" ordnet der Vf. die bisherige christliche Theologie und die Anthroposophie verschiedenen Entwicklungsstufen des Menschen zu. Die Theologie entspricht der Zeit der bloßen Verstandesseele, die heute von einem neuen Entwicklungsschritt zur „Bewußtseinsseele" hin überholt wird. Nach einer Phase des Niedergangs des geistigen Lebens unter der Herrschaft materialistischer Totenstarre öffnet sich nun das menschliche Ich „für den Geist von oben", so daß unter seiner Einwirkung das neue Wesensglied des Menschen „Geistselbst" entstehen kann, welcher im Seelischen die Bewußtseinsseele entspricht. Im Geist selbst „inkarniert sich Gottes-Ich als Menschen-Ich" (193). Jeder Mensch wird von Gott selbst durchlichtet wie Christus, wobei dieser allerdings die ganze Fülle der Liebessubstanz Gottes besitzt, die übrigen Menschen nur einen „Funken" aus diesem „Feuermeer". Die Teilhabe an der göttlichen Substanz kann nur empfangen werden, ist aber vom Menschen zum Inhalt und Vollzug seiner eigenen Freiheit zu machen. So handelt es sich um einen „actus passivus". Darin sieht Vf. den Kernpunkt lutherischer Theologie als in die Anthroposophie überführt an.

In diesem Zusammenhang spricht Vf. auch von dem Unterschied des empirischen Alltags-Ich vom transzendenten Ich. Letzteres ist der „Weltgeist in individualisierter Form" (194). In ihm gelangt der Mensch zu umfassendem kosmischem Wissen. Es kann ihm nur zuteil werden, wenn die Gesetze des Weltalls ursprünglich dem Ich eingeschrieben sind. Indem es zu ihrer Erkenntnis aufsteigt, entwickelt es sich zu dem, was es in seiner eigensten Wirklichkeit immer schon ist. Wesensschau wird zur Vergegenwärtigung der eigenen Innerlichkeit des Ich. Je höher es, sich zu sich selbst hin entwickelnd, emporsteigt, um so weniger schöpft es von außen. Es steigt vielmehr zugleich in eine umfassende Weite und in die eigene Innerlichkeit hinein. Dieses Ich als Weltgeist in individualisierter Form ist an den Leib gebunden. Das höhere Ich, welches den Menschen bisher verborgen war, und zu dem er nun sozusagen erwacht, zieht zwar nicht in den Leib ein, erblickt sich aber in ihm als „im Brennpunkt des Spiegels, den ihm der Leib entgegenhält. So hat das sich spiegelnde Ich nicht nur eine individuelle Geschichte, sondern gewinnt sich als selbständiges Zentrum" (194). Dabei gilt: Es ist der „Gottesgeist" selbst, der im Menschen in die Form eines Ich eingehen will (193). Gott selbst individualisiert sich als schaffende Macht, indem er sich in die Menschen ergießt und in ihnen als deren höheres Ich Gestalt annimmt.

Damit ist der zentrale Gedanke des Vf.s zum Ausdruck gebracht: Ein Ich kann durch nichts ihm Fremdes zu sich gelangen, sondern nur durch seine eigene Freiheit. Soll sie aber zugleich von Gott gegeben und in diesem Sinne gnadenhaft sein, so bleibt nur eine Lösung übrig: Das Ich muß in seiner tiefsten Dimension mit Gott substantiell identisch, wenn auch nicht quantitativ gleich sein: „Freiheit ist ein Gottesprädikat, und wenn es außer Gott ein freies Wesen geben soll, so muß Gott etwas von sich selbst in dieses Wesen hineingeben. Man kann nicht den freien Menschen haben ohne den Gott im Menschen. Rudolf Steiner bringt diesen Aspekt zum Ausdruck, wenn er im Anschluß an den Sprachgebrauch der Mystik von dem Gottesfunken spricht, der im Menschen lebt: Der Mensch ist Licht vom ewigen Licht, Funke aus dem Feuermeer der Gottheit" (45). Auf die Individualisierung der Gottheit im Menschen zielt die Schöpfung von Anfang an. Der Sündenfall mit seinen oben erläuterten ahrimanischen und luziferischen Aspekten wird dabei als notwendige Durchgangsstufe verstanden. Denn das Ich findet sich selbst nur in der Auseinandersetzung mit der materiellen Welt und muß sich der Gefahr der tödlichen Erstarrung in ihr aussetzen. An diesem Punkte findet die Anthroposophie ihre geschichtliche Standortbestimmung: Sie steht am Wendepunkt der Geschichte, an dem sie in der tiefsten Entfremdung des Ich die Zeichen der Zeit deutet, welche in die wachsende Vergeistigung des Menschen und der Welt umschlägt, nämlich Menschengeist zur Entwicklung der eschatologischen Wesensglieder selbst, Lebensleib und Geistesmensch. Demgegenüber bleibt die Theologie auf der Stufe der Verstandesseele befangen, wo abstrakte begriffliche Entgegensetzungen herrschen, so daß die letzte Einheit von Gott und Mensch nicht gedacht werden kann. Aus der Sicht der Anthroposophie bedeutet das zuletzt: Die bisherigen Grundvorstellungen des christlichen Glaubens erscheinen nun als Projektionen „des mit sich selbst unbekannten höheren Ich". Sie werden aufgelöst, indem „der wahre Gott erst zugleich dem wahren Ich in den Blick kommt" (196).

Nach Auffassung des Vf.s bleiben solche Aussagen der Theologie unzugänglich. Denn sie gehört noch dem vergehenden Zeitalter der Verstandes-

seele an, welche mit abstrakten Gegenüberstellungen operiert, so daß sie die Einheit von Gott und menschlichem Ich nicht zu denken vermag. Ihr Schöpfungsbegriff ist genauso wie ihre Rechtfertigungslehre extrinsezistisch. Der Mensch wird von außen in eine ihm fremde Existenz durch die Schöpfung aus dem Nichts gestoßen. Die Rechtfertigung stülpt ihm gnadenhaft eine Gerechtigkeit über, welche nicht die seine ist und ihn nun als Sünder seinem eigenen Sein nach unverwandelt läßt.

Auch wenn man zugeben wird, daß es solche Tendenzen in der Theologie gegeben hat, so ist doch der Versuch des Vf.s erstaunlich, die gesamte theologische Tradition in dieser Richtung festlegen zu wollen. Man braucht sich nur an die griechisch-patristische Tradition bezüglich der gnadenhaften Teilhabe des Menschen an der göttlichen Natur, an das Verhältnis von Natur und Gnade bei Thomas von Aquin oder neuere Versuche der Deutung der Selbstmitteilung Gottes zu denken, welche zu keiner substantiellen Einheit von Gott und Mensch führen (K. Rahner, H. U. von Balthasar, u. a.). In diesem Punkte wirkt es sich auch nachteilig aus, daß Vf. die Möglichkeit, ein interpersonales Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu denken, stark in den Hintergrund schiebt und es offenbar ebenfalls noch der Periode der Verstandesseele als zugehörig erachtet. Die Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch sowohl hinsichtlich der Schöpfung als auch der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes kann auch nicht als ein Problem des Übergangs zwischen zwei Evolutionsphasen im anthropologischen Sinn verstanden werden. Denn die Problematik ist uralt und tauchte in der Geschichte des christlichen Denkens immer wieder auf, angefangen von der Auseinandersetzung mit der Gnosis, einflußreichen neuplatonischen Strömungen bis hin zum deutschen Idealismus und der Romantik. Immer wieder mußte ein Mißverständnis des „Gott alles in allem" abgewehrt werden.

Bei dem Vf. wird der evolutionstheoretische Aspekt der Anthroposophie sehr deutlich herausgestellt. Gerade damit will sie ihre Modernität erweisen. In ihrem Zusammenhang stehen auch die Auffassungen von Karma und Reinkarnation, welche Vf. für das eigentlich Trennende zwischen Theologie und Anthroposophie hält. Fortgesetzte Evolution ist notwendig, damit die Vielzahl der Wesensglieder des Menschen hervortreten kann. Reinkarnation muß sein, damit alle diese Entwicklungsstufen als identische Menschen durchlaufen und außerdem Versagen und Fehlhaltungen über lange Zeiträume hinweg aufarbeiten können. Bestreitet man diese Zusammenhänge, so greift man nach Vf.s Überzeugung den Kern der Anthroposophie an. Hier liegt der Schwerpunkt ihrer Dogmatik, über den sie nicht mit sich reden läßt. Trifft aber die Lehre von den Wesensgliedern nicht zu, fällt das Evolutionsschema der Anthroposophie in sich zusammen. Darum muß mit ihr, auch und gerade im Bereich philosophischer Anthropologie, über das Recht ihrer Rede von der Vielheit der Wesensglieder diskutiert werden. Trifft diese Lehre nicht zu, wird auch Vf.s These hinfällig, die Theologie gehöre einer heute zu überwindenden Evolutionsphase an. Denn aus der inneren Verflechtung des Evolutionsgedankens mit denen der Wesensglieder empfängt die gesamte Anthroposophie nicht nur ihre Systematik, sondern sie versucht von daher auch ihr eigenes Selbstverständnis als Vorreiter der neuen Evolutionsphase zu bestimmen.

Außerdem wird die kritische Anfrage an die Anthroposophie gerichtet werden müssen, ob nicht die Rede von den „Leibeshüllen" und die Vorstellung von einer zeitweise leiblos bis zur neuen Inkarnation in der geistigen Welt lebenden Seele den alten platonisierenden Dualismus weiterschleppt. Dabei entsteht eine unübersehbare Spannung zu der am Ende der Evolution stehenden Vergeistigung des Leibes im Ich. Soll ein ernsthaftes Gespräch zwischen Anthroposophie und Theologie geführt werden, muß auch die These thematisiert werden, Sünde und Fall seien notwendige Evolutionsphasen. Gehören auch Auschwitz, der Zweite Weltkrieg, die totalitären Staaten, die Erzeugung von Wasserstoffbomben und die Gemetzel der vielen auf lokaler Ebene geführten Kriege der Gegenwart in den Rahmen jener evolutiven Notwendigkeit?

Neuere Veröffentlichungen zum Verhältnis von Anthroposophie und Christentum

von Helmut Zander, Bonn

Geisens,[1] Untersuchung über **Anthroposophie und Gnostizismus** ist eine sehr wichtige Arbeit in der theologischen Auseinandersetzung mit der Anthroposophie. Sie thematisiert die seit der Entstehung von Rudolf Steiners (1861–1925) Weltanschauung gestellte Frage nach dem Zusammenhang von Anthroposophie und Gnosis resp. Gnostizismus. Dabei ist ein weit über dieses Ziel hinausreichender Versuch entstanden, das Ganze der anthroposophischen Weltanschauung als gnostisches System zu rekonstruieren. Wenn ich G. im folgenden an vielen Punkten kritisiere, dann auch als Ausdruck der Hochschätzung einer Arbeit, die eine intensive Auseinandersetzung verdient.

Nach einer Einführung in die Probleme der Gnosisforschung (29–44) beschreibt G. den spätantiken Gnostizismus einschließich der kirchlichen Auseinandersetzung und skizziert sein Fortleben in Mittelalter und Neuzeit (45–179). Das Kernstück der Arbeit bildet der Versuch, im Anschluß an einen Abriß der Biographie Steiners (181–244) den „anthroposophischen Gnostizismus" als Kern der anthroposophischen Weltanschauung zu systematisieren (245–407). Dem folgen eine Revue der bisherigen kirchlichen Auseinandersetzung mit der Anthroposophie unter dem Gesichtspunkt des Gnosis-Vorwurfs (409–483) und die anthroposophischen Repliken (485–512). Überlegungen zum christlichen Dialog mit der Anthroposophie (513–534) beschließen den Band.

Die Rekonstruktion von Steiners Weltanschauung ist eine beachtliche Leistung: G. hat intensiv mit Steiners Werk als Quelle gearbeitet und nicht, wie viele ältere Apologetiken, auf Versatzstücke oder Sekundärliteratur zurückgegriffen. Die wissenschaftliche Literatur wird im Anhang zwar genannt, eine Auseinandersetzung findet jedoch kaum statt (z. B. hinsichtlich der Arbeiten Groms [Anthroposophie und Christentum, 1989] oder von Stieglitz' [Die Christosophie Rudolf Steiners, 1955]); einzelne wichtige Veröffentlichungen (z. B. E. Küglers Diss. über „Kants ‚Grenzen der Erkenntnis' in der Kritik Rudolf Steiners", 1982) fehlen. Die Darstellung der Biographie Steiners folgt weitgehend den Vorgaben anthroposophischer Provenienz, in denen Widersprüche und offene Fragen weitgehend marginalisiert sind (kritische Literatur steht allerdings auch nicht zur Verfügung). Unter den geistesgeschichtlichen Kontexten stellt G. die oft unterbewerteten Einflüsse Schillers, Herbarts und insbesondere Schellings heraus, wahrscheinlich zu Recht; andere mitentscheidende Faktoren der Biographie Steiners, etwa seine Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Naturwissenschaften oder die Kantrezeption, fallen allerdings aus.

G.s Relecture der Geschichte der Gnosisforschung bietet einen guten Überblick über Stand und Probleme der Disziplin. Instruktiv ist der Abriß zur Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Anthroposophie und Christentum, in dem erstmals die großen Linien dieses Disputs nachvollziehbar werden; die Einordnung vieler Veröffentlichungen wird allerdings durch die Konzentration auf die Gnosis-Problematik schief. Die im Untertitel angekündigte theologische Kritik fällt relativ schmal aus. Die von G. gestellte spannende Frage, wo es „möglicherweise Verkürzungen des christlichen Credo im Dienste eines eindeutigen contrario contrariis" gibt (28), wird in den Zusammenfassungen und den Dialogthesen nur angedeutet; die theologische Auseinandersetzung mit den anthroposophischen Gnostica steht noch aus.

Leider hagelt es in dem Band Druckfehler, die abgekürzt zitierte Literatur läßt sich nur umständlich in den Literaturverzeichnissen auflösen, und völlig unverständlich ist, weshalb dieses nun wirklich inhaltsreiche Buch nicht durch ein Register erschlossen ist.

Die zentrale Frage für die Konsistenz von G.s Argumentation ist die Tragfähigkeit der Verhältnisbestimmung von Anthroposophie und Gnosis resp. Gnostizismus.

G. bezieht sich auf die in Messina 1966 vorgeschlagene Sprachregelung, derzufolge Gnosis „besonderes Wissen um die göttlichen Geheimnisse" und Gnostizismus sowohl „die spätantiken Religionen gnostischen Charakters" als auch „alle späteren weltanschaulichen Bewegungen und Gruppen, die sämtli-

[1] **Geisen**, Richard: **Anthroposophie und Gnostizismus.** Darstellung, Vergleich und theologische Kritik. – Paderborn, München: Schöningh 1992. 584 S. (Paderborner theologische Studien 22), geb. DM 68,00.

che Hauptinhalte und die typischen Grundstrukturen mit diesen teilen", bezeichnen soll (32). Er greift also die Unterscheidung zwischen einem kategorialen, ahistorischen Gnosisbegriff und einem historisch identifizierbaren Phänomen des Gnostizismus auf.

G. geht von einer „inhaltlichen und formalen Übereinstimmung zwischen dem spätantiken Gnostizismus und der Anthroposophie Steiners" aus (17). Die Schwierigkeiten dieser These beginnen bei der Uneinheitlichkeit der antiken gnostischen Phänomene. G. sieht selbst, daß es eine „schillernde Polymorphie" und eine „(notwendigerweise) relative Unschärfe des Gnosisbegriffs" (17) gibt. Das Gott-Welt-Verhältnis kann beispielsweise, wie G. aufzeigt, sowohl dualistisch als auch emanativ-monistisch konzipiert werden (47.50), und dementsprechend unterschiedlich sind auch die in der wissenschaftlichen Literatur vorliegenden Definitionsversuche für die Gnosis (33.48). Die Stärke von G.s Beschreibung liegt in der Darstellung der überbordenden Heterogenität der gnostischen Systeme, aber zugleich handelt er sich damit das Problem eines Referenzhorizontes ein, auf den sich kaum noch trennscharf Bezug nehmen läßt und in den man fast jede Form von Religiosität einstellen kann. Die Definitionskriterien grenzen letztlich nicht mehr ab: unter Gnosis als „individueller, überall und jederzeit möglicher (und vielfältig wirklicher) Geisteshaltung, Daseinshaltung oder religiöser Selbst- und Tiefenerfahrung" (44) paßt fast alles. Auch für den Gnostizismus entwickelt G. keinen materialen Kriterienkatalog.

Die Konsequenzen lassen sich schon an den (z. T. nur vermuteten) historischen Kontinuitäten zwischen antikem und neuzeitlichem Gnostizismus oder an den Rekapitulationen gnostischer Vorstellungen in der Neuzeit ablesen: der dünne, wissenschaftlich nur teilweise aufgearbeitete Strom verleitet dazu, an Stelle der inhaltlichen wenigstens eine formale Kontinuität zu behaupten, so daß sich unter „gnostisierenden Tendenzen" bei G. dann Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, unter „gnostischen Traditionen" Joachim von Fiore, Katharer und Waldenser(!) finden (157–160).

Für die Einordnung der Anthroposophie unter Gnosis und Gnostizismus gibt es dementsprechend kaum Grenzen: G. ordnet sie sowohl in die historische Kontinuität des „Gnostizismus" ein (245) als auch in die ahistorische Kategorie der Gnosis als „ausgesprochen gnostischer Existenzauslegung" (401), womit er auf die existentialistische Interpretation von Hans Jonas und auf die Interpretation der Gnosis als „Selbsterfahrung" im Verständnis Gilles Quispels (37.43) rekurriert. Wie schwierig die Behauptung einer historischen Kontinuität der Anthroposophie zur antiken Gnosis und gar des Gnostizismus ist, läßt sich im zentralen, fast 250 Seiten langen Kapitel zum anthroposophischen Gnostizismus daran ablesen, daß G. fast keine definiten Aufnahmen antiken Gedankengutes nachweisen kann (Ausnahmen, z. T. allgemein gehalten, z. B. S. 292.301.360.382f). Ein Grund dürfte darin liegen, daß Steiner nur begrenzt gnostische Literatur kannte: wie intensiv er die frühchristlichen Apologeten gelesen hat, ist offen, nur der Einfluß von zwei Sammlungen gnostischer Texte vom Anfang des Jh.s (von G. R. S. Mead und E. H. Schmitt, beide übrigens aus der theosophischen Szene) ist deutlich, und die 1945 gefundenen Quellen von Nag Hammadi, die G. für seine Rekonstruktion des Gnostizismus mit heranzieht, sind Steiner († 1925) nicht bekannt gewesen. Andererseits kann G. auf offensichtliche Ähnlichkeiten verweisen, etwa im Mythos vom Seelenaufstieg, in der Emanationskosmologie oder in der pneumatologischen Relativierung der materiellen Welt. Eine genauere Scheidung in gnostische und gnostizistische Traditionen der Anthroposophie, in analoge und homologe Übernahmen hätte Steiners historische Situierung präzisiert.

Das „polymorphe" formale und inhaltliche Raster verleitet G. nicht nur dazu, eine grundsätzlich zutreffende, aber wahrscheinlich zu weitgehende Integration anthroposophischer Phänomene unter Gnosis und Gnostizismus vorzunehmen und andere Erklärungsoptionen unterzubewerten (wobei nicht verlangt werden kann, auch diese Bereiche noch in einer solchen Arbeit aufzuarbeiten). G. nennt in seiner biographischen Skizze zwar Einflußphären für Steiner außerhalb des Gnostizismus, die aber tauchen in der systematischen Rekonstruktion nicht wieder auf. Das gravierendste Manko liegt in der weitgehenden Negation des theosophischen Kontextes. G. weiß zwar um die „entscheidenden Impulse" (245) aufgrund von Steiners Mitgliedschaft in der Theosophischen Gesellschaft, aber es bleibt bei diesem Hinweis auf ein Einflußfeld, das sich nicht mit der Feststellung einer ‚weitgehenden Verwandtschaft' von Gnosis/Gnostizismus und Theosophie (24) an den Rand schieben läßt. Steiner war schließlich in der „Esoterischen Schule" der Theosophischen Gesellschaft, seine Kosmologie und seine Anthropologie der Körperhüllen stammen, zum Teil in wörtlicher Übereinstimmung, aus der theosophischen Literatur oder sein Atlantis-Mythos ist nicht, wie G. vermutet, eine Anknüpfung an Platon (305), sondern, wie schon J. W. Hauer in den 20er Jahren nachwies, ein Ergebnis theosophischer Lektüre. Wie sich Gnosis/Gnostizismus und Theosophie verhalten, wäre nun erst zu klären, aber daß in der Theosophie ein zentraler, gegenüber Gnosis und Gnostizismus differenter (wenn auch zugleich von beiden durchdrungener Bereich) liegt, ist wohl nicht zu leugnen. Darüber hinaus wäre etwa das Thema der Himmelsreise mit nichtgnostischem religionsgeschichtlichem Material abzugleichen, und auch die Einflüsse von Paracelsus, Rosenkreuzern, der Alchemie, der Kabbala oder aus dem freimaurerischen Raum sind wohl nicht einfach unter Gnostizismus zu verrechnen, selbst wenn darin wiederum gnostische Aspekte auszumachen sind. G. ist allerdings zu Gute zu halten, daß die Wirkungsgeschichte dieser subkutanen Geistesgeschichte schlecht oder nicht aufgearbeitet ist – nicht nur hinsichtlich der Einflüsse auf Steiner. Auch die soziale Ausprägung von Steiners Weltanschauung nötigt nicht in allen Elementen zu einer gnosti(zisti)schen Interpretation. Die Kanonisierung Steiners als Führerfigur etwa, die G. als Merkmal des „gnostischen Charakters der anthroposophischen Gemeindebildung" (386) in den Vordergrund rückt, läßt sich auch mit Überlegungen zur Sozialstruktur von Sekten (M. Weber, E. Troeltsch) und als Aspekt der sozialen Differenzierung in der Wilhelminischen Gesellschaft unter dem Einfluß „charismatischer" Führergestalten erklären. Letztlich fehlt bei G. oft ein historisch-kritischer Beleg für die Quellen der Anthroposophie im Gnostizismus; vermutlich hätte eine stärkere Reflexion auf strukturelle Ähnlichkeiten zwischen Anthroposophie und Gnosis/Gnostizismus diesem Manko teilweise abgeholfen.

Möglicherweise erklärt die Komplexität der Quellensituation von Steiners Weltanschauung, weshalb die ältere Literatur zur Anthroposophie, wie G. bemängelt, so vorsichtig und manchmal diffus in der Klassifizierung als Gnosis war. G.s Arbeit hat, dies ist das Kernproblem, den überzogenen Anspruch, den „Gnostizismus" „in jeder Hinsicht als angemessenen und genügenden Verständnisschlüssel" (407) zu erweisen. Das scheitert wohl nicht nur an den fehlenden Nachweismöglichkeiten, sondern auch an der komplexen Quellenlage des Viellesers Steiner. Trotzdem, und hier liegt der entscheidende Wert dieser wichtigen Arbeit, hat G. ein zentrales Konstitutionsprinzip von Steiners Weltanschauung untersucht, an vielen Punkten Strukturen gnostischen Denkens in Steiners System beschrieben und die Nähe, an manchen Stellen auch die Abhängigkeit Steiners von gnostischen Vorstellungen resp. Topoi des Gnostizismus deutlich machen können und damit den religionswissenschaftlichen Kenntnisstand deutlich über das bisherige Niveau hinausgeführt. Bei der zukünftigen Prüfung, in welchem Ausmaß die Anthroposophie Gnosis ist oder Gnostizismus beerbt (und nur um die Bestimmung dieser Relation kann es noch gehen), führt an G.s Buch kein Weg mehr vorbei.

Schneiders[2] Arbeit zum **Menschenbild der Waldorfpädagogik** ist zwar auf eine pädagogische Thematik ausgerichtet, behandelt jedoch grundsätzliche Fragen von Steiners Weltanschauung.

Sch. gliedert seine Arbeit in eine Darstellung und Kritik (1.) von Steiners Erkenntnistheorie (35–117), (2.) seiner Anthropologie und Kosmologie (119–173), (3.) seiner Ethik (174–257) und (4.) in „Die pädagogische Konkretion: Waldorfschulen" (258–307).

(1.) Hinsichtlich der Erkenntnistheorie, die im wesentlichen eine Auseinandersetzung Steiners mit Kant ist, arbeitet Sch. zutreffend heraus, daß Steiner die transzendentalphilosophische Pointe Kants, nämlich die Reflexion auf die „Form" des Denkens als der Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis, nicht verstanden hat und daß dieses Mißverständnis wiederum die Voraussetzung für die Behauptung eines „absoluten Erkennens" in der Anthroposophie ist. Sch.s Leistung liegt in der detaillierten Durchführung seiner Kritik, die aber grundsätzlich schon in der kritischen Steiner-Literatur der 20er Jahre formuliert ist und die in der oben genannten Diss. Küglers (die Sch. nicht zu kennen scheint) bereits ausgearbeitet wurde.

(2.) In der Darstellung der Anthropologie weist Sch. unerbittlich auf die Widersprüchlichkeiten und Ungereimtheiten der an-

[2] **Schneider**, Wolfgang: **Das Menschenbild der Waldorfpädagogik.** – Freiburg i. B., Basel, Wien: Herder 1991 (²1992). 319 S. (Freiburger theologische Studien 147), kart. DM 48,00.

throposophischen Anthropologie(n) hin. Er legt die kombinatorische Verknüpfung der drei-, vier-, sieben-, neun- und zehngliedrigen Menschenbilder offen (123–132), er kritisiert die reduktionistischen Konstruktionen des Zusammenhangs von Denken, Fühlen und Wollen (134–138), des entwicklungspsychologischen Modells (132–134) und der anthroposophischen Temperamentenlehre (138–142). Hingegen fällt die Untersuchung der „Grundzüge eines anthroposophischen Menschenbildes", die vom Buchtitel her und nach Ausweis der Kapitelüberschrift (122) an dieser Stelle gefordert gewesen wäre und die es trotz der additiven Struktur von Steiners Aussagen (etwa in der antimaterialistischen Spitze) gibt, aus.

Höchst angreifbar macht sich Sch. mit der anschließenden tour de force durch Steiners Christologie, die er als „kosmologische Theorie" (147) an die Anthropologie anschließt. Er nennt zwar zu Beginn wichtige Literatur (147f), greift jedoch in seiner Darstellung darauf nicht mehr zurück. Er fällt damit vielfach hinter das erreichte Diskussionsniveau zurück; ich verweise exemplarisch auf das sensible Problem des Selbsterlösungskomplexes bei Steiner, das Sch. kurz abhandelt (163f), ohne etwa die schon bei K. von Stieglitz (Die Christosophie Rudolf Steiners [1955], S. 122–126) vorgenommene Systematisierung und Differenzierung aufzugreifen. Die auf gut zehn Seiten angerissenen Bereiche u. a. der Schöpfungslehre, der Gnosis, der Gnadenlehre, der Pneumatologie oder des Pantheismus (155–166) sind so kursorisch thematisiert, daß Sch. sich einem anthroposophischen Vorwurf kaum entziehen kann, Steiners Differenzierungen an manchen Stellen nur unzureichend wiedergegeben zu haben. Diese Kritik trifft auch dann, wenn man einigen Bewertungen Sch.s folgt. – Im übrigen deuten sich auch Verkürzungen der christlichen Position zum Zwecke der punktgenauen Abgrenzung an, etwa in der Pneumatologie (161–165).

(3.) Sch.s wichtigster Ertrag für die Forschung liegt im Kapitel über die Ethik, über die es bislang keine ausführlicheren Untersuchungen gab. Sch. versucht m.E. schlüssig zu zeigen, daß Steiners Ethik, die sich vor 1900 deutlich von derjenigen nach seinem Eintritt in die Theosophische Gesellschaft unterscheidet, in beiden Varianten aporetisch ist. Ein „ethischer Individualismus" (so Steiners früher Entwurf) ist nicht sozial zu vermitteln; und das Karma-Denken des späten Steiner ist vermutlich deterministisch, aber nicht nur, weil, wie Sch. zeigt, es mit Kausalitäten arbeitet, die das Leben zwischen den verschiedenen Inkarnationen bestimmen, sondern auch, weil eine „karmische" Biographie in einer Apokatastasis finalisiert ist. Sch.s Darstellung von Reinkarnation und Karma ist wiederum angreifbar kurz, Steiners Versuche etwa, Freiheit im Karma-Prozeß antideterministisch zu denken, sind nur ansatzweise beschrieben. Trotzdem kann man auf anthroposophische Reaktionen zu den von Sch. beschriebenen ethischen Dilemmata gespannt sein.

(4.) Die „pädagogische Konkretion" ist das kürzeste Kapitel in Sch.s Arbeit. Die Überlegungen aus den ersten drei Kapiteln werden zwar punktuell aufgegriffen und anhand von Beispielen aus der pädagogischen Praxis erläutert, aber nicht ausführlich als anthropologische Fundamentalfragen der Waldorfpädagogik diskutiert. Zusätzlich werden neue Fragehorizonte eröffnet, die nicht adäquat behandelt werden und eine eigene Arbeit verdienten, etwa die weltanschauliche Prägung von Waldorfschulen (263–269). Die pädagogische Anwendung verschenkt die Materialfülle der ersten drei Kapitel, es entsteht der Eindruck, als seien die Konkretionen eine Pflichtübung der im Fach Pädagogik vorgelegten Diss.

Dazu kommen zwei weitere Probleme: Sch. diskutiert in den ersten drei Kapiteln Elemente des anthroposophischen Menschenbildes, zweifelsohne die Grundlage der Waldorfpädagogik. Es bliebe jedoch zu prüfen, in welchem Ausmaß die unterschiedlichen Theorieteile in der Waldorfpädagogik rezipiert wurden oder praktiziert werden. Zum anderen wünschte man sich auch eine Einschätzung der Waldorfpädagogik und ihres Menschenbildes von der pädagogischen Praxis her: hier, und nicht im okkulten Hintergrund, liegt die gesellschaftliche Brisanz des Themas, und hier liegen Attraktivität und Stärken der anthroposophischen Pädagogik. Erst der Interferenzbereich zwischen der reformpädagogischen Applikation und der empiriefernen Anthropologie dürfte „Das Menschenbild der Waldorfpädagogik" ausmachen.

Eine kritische Bemerkung zum Schluß. Im Gegensatz zu Geisens Arbeit ist Sch.s Ansatz nicht dialogorientiert, sondern als Analyse der innersystemischen Aporien der Anthroposophie angelegt, wobei es zu scharfen Positionsbestimmungen kommt; dies ist legitim. Ob es aber klug ist, in einer wissenschaftlichen Arbeit die traditionelle Polemik zu intonieren, bezweifele ich: Steiner „hartnäckiger Uneinsichtigkeit" zu zeihen, von einer „kafkaesken Wahnwelt" zu sprechen oder eine „Gehirnwäsche" als Vergleich heranzuziehen (57.92.94), ist in der Diktion überzogen, selbst wenn bei der Lektüre von Steiner-Texten die Lust am emotionalen Verriß hochkommen mag und selbst wenn anthroposophische Polemik vielfach weiterhin in dieser Tonlage formuliert.

Gassmann[3] geht es in seiner Untersuchung zum **anthroposophischen Bibelverständnis** um den Nachweis, daß das „anthroposophische Bibelverständnis" „keine sachgemäße Auslegung" ermögliche. „Es ist mit dem biblisch-reformatorischen Schriftverständnis unvereinbar." (208)

Ga. beginnt mit einer kurzen Darstellung der Anthroposophie und mit biographischen Skizzen der von ihm herangezogenen anthroposophischen Autoren R. Steiner, F. Rittelmeyer, E. Bock und R. Frieling (Teil I). Es folgt eine Darstellung des anthroposophischen Bibelverständnisses (II) und den daraus gezogenen systematischen Konsequenzen der anthroposophischen Autoren (III).

Mit der Einbeziehung der Rezeption Steiners durch seine Anhänger erweitert Ga. die traditionelle Fixierung auf das Œuvre der die Anthroposophie prägenden Stifterpersönlichkeit und vollzieht eine überfällige Erweiterung der Perspektive. Ga. bestätigt alte Einsichten, in welch hohem Maß Steiner normative Instanz für alle Nachfolger war. Allerdings wäre es bei diesem explizit rezeptionsgeschichtlichen Ansatz notwendig gewesen, auf die Auseinandersetzungen um die richtige Interpretation von Steiners Werk (z. B. bei V. Tomberg) oder wenigsten auf Unterschiede zwischen den behandelten Autoren und Steiner einzugehen. Da Ga. auf diese Differenzierungen verzichtet, erscheint die anthroposophische Schriftinterpretation einheitlicher, als sie in Wirklichkeit ist.

Im II. Teil legt Ga. Steiners Anliegen offen: die Wiedergewinnung der spirituellen Dimension in der Exegese gegenüber einer vordergründigen Buchstabengläubigkeit und dem Rückzug auf bloße philologische Kritik. Materialer Maßstab der Bibelinterpretation sind in der Anthroposophie Steiners Aussagen, die als Einsichten in „höhere Welten" und in ein Weltgedächtnis, die „Akasha-Chronik", legitimiert werden. Ga. legt die vielfach unhermeneutische, teilweise fehlerhafte Exegese anthroposophischer Bibeldeutung offen (z. B. 112–116) und vertritt die These, daß es sich methodisch um ein allegorisierendes Verfahren handelt (102f. 109–112), das den biblischen Text als Folie benutze, um ihm anthroposophische Inhalte unterzuschieben. Ga.s Urteil, daß es sich dabei nicht um Exegese, sondern um „Eisegese" (108), Unterlegung des Textes mit fremdem Material handelt, ist hart, aber nur allzuoft zutreffend. Anregungen aus der spirituellen Exegese für die eigene Bibelauslegung bedenkt Ga. nicht, Möglichkeiten wechselseitigen Lernens kommen nicht in den Blick.

Die Kritiken zu den Methoden Steinerscher Exegetik finden sich prinzipiell bereits in der oben genannten Diss. von Stieglitz', die Ga. nicht sehr intensiv auswertet. Ga. verbreitert gegenüber der Position Steiners nur die argumentative Basis. Insofern er auf eine Rekonstruktion des zeitgenössischen Kontextes der Entstehung von Steiners Bibelverständnis und dem seiner Nachfolger verzichtet, bleibt er hinter von Stieglitz zurück und verfährt selbst wenig hermeneutisch. Die Auswertung der wissenschaftlichen Sekundärliteratur zur Anthroposophie ist auch in dieser Arbeit unzureichend; offenbar verführt die Unvermeidlichkeit der Durcharbeitung von Steiners Materialbergen psychologisch zur „Abarbeitung" durch Darstellung.

Im III. Kapitel thematisiert Ga. einige Loci der Dogmatik, um die Unvereinbarkeit christlicher und anthroposophischer Positionen zu zeigen. Die zufällig wirkende Auswahl (Bibelverständnis, alttestamentliches Gottesbild, Reinkarnation und Karma, Steiners Vorstellung von den „zwei Jesusknaben", „Christusweg", Lazarus, Paulus) erklärt sich durch das Aufgreifen der in anthroposophischen Kreisen traktierten Themen. Ga. macht in diesem Kapitel ansatzweise einen wichtigen Aspekt für den Dialog zwischen Anthroposophie und Christentum deutlich, daß nämlich Differenzen nicht nur einzelne Aspekte, sondern das Ensemble der Systematik betreffen.

Die theologische Heimat des in die evangelische Kirche konvertierten Katholiken Ga. ist eine evangelikale Theologie. Ihm geht es weniger um Dialog als um die Auseinander-Setzung von christlichen und anthroposophischen Positionen. Dahinter steht ein betont offenbarungspositivistisches Christentumsverständis, das andere Religionen (worunter Ga. die Anthroposophie zutreffenderweise rechnet) nur in ihrer Differenz zum Christentum wahrzunehmen gestattet. Ga. glaubt, „daß zwischen biblischem Gottesglauben und nichtchristlicher Religiosität im tiefsten Grund nicht Kontinuität, sondern *Diskontinuität und Konfrontation* besteht" (138; Hervorhe-

[3] **Gassmann**, Lothar: **Das anthroposophische Bibelverständnis.** Eine kritische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der exegetischen Veröffentlichungen von Rudolf Steiner, Friedrich Rittelmeyer, Emil Bock und Rudolf Frieling. – Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus 1993. 267 S., kart. DM 39,80.

bung Ga.). Der liberalen Theologie, explizit werden Schleiermacher und Troeltsch genannt, wird demgegenüber ein „Evolutionsmodell" der Religionsgeschichte unterstellt (138), in dem Eigenart und (Absolutheits-)Anspruch des Christentums nicht gewahrt seien. In dieser Theologie der Diastase wird das anthroposophische Gottesbild unter Berufung auf Ga.s Doktorvater P. Beyerhaus durch die Unterstellung dämonischer Züge abgegrenzt („im Kult nichtchristlicher Religionen konkretisiert sich ‚die dämonisch inspirierte Ursünde des Menschen, sich der Kräfte der Gottheit habhaft zu machen'" [139]), der anthroposophische Erkenntnisweg wird als „magische Technik" (143) und als ‚Einflüsterungen und Trug' „gottfeindlicher Mächte" (83) abgeschoben. Im Gegenzug wird die christliche Pneumatologie so eng gefaßt (z. B. 146f), daß sie kaum zum grenzverletzenden „Wehen" des Geistes taugt. Für Ga. gibt es nur eine „positiv anknüpfende Konfrontation" im Sinne Karl Barths (140), die die Anthroposophie zum „Zielpunkt" „missionarischer Verkündigung" funktionalisiert (140).

Im Horizont dieses Ansatzes formuliert Ga. seine Bewertungen der Anthroposophie. Dazu ein Beispiel: „Jeder Versuch, durch einen ‚Erkenntnisweg' in die Geheimnisse Gottes einzudringen, – also durch eine erlernbare Methode, die vom Menschen (‚von unten') in die ‚höheren Welten' (‚nach oben') führt, steht in eklatantem Widerspruch zur Souveränität des sich selbst offenbarenden Gottes. [...] Wer einen solchen Weg beschreitet, kann für dieses Tun die Begriffe einer vorgängigen ‚Gnade' oder ‚Offenbarung' nicht in Anspruch nehmen, weil er im Ungehorsam Gott gegenüber handelt und sein Weg somit unmöglich von Gott gewollt oder gesegnet sein kann. [...] Der anthroposophische Erkenntnisweg beruht auf natürlicher Gotteserkenntnis und Synergismus und ist zum Scheitern verurteilt." (86)

Von den Problemen eines solchen Ansatzes nenne ich vier: (1.) Ob sich Anthroposophen und Anthroposophinnen bei Ga. zutreffend dargestellt finden, steht zu bezweifeln, selbst wenn man die Differenz von Außen- und Binnenwahrnehmung als unvermeidlich in Rechnung stellt. (2.) Die „positiv anknüpfende Konfrontation" erschöpft sich in Dissoziation, durch die Gemeinsamkeiten – bei allen zutreffend aufgezeigten und tiefgreifenden Differenzen! – kaum mehr in den Blick kommen. (3.) Der Reichtum protestantischer (und insgesamt christlicher) Theologien wird auf eine barthianisch-evangelikale Variante reduziert. Dieser Variante ist nicht ihre ganz eigene Funktion in der Vielfalt der Christentümer abzusprechen, etwa ihre Sensibilität für die Probleme des christlichen Profils im pluralen Konzert der Religionen, wohl aber der latente monopolistische Anspruch auf Christlichkeit. Ga. grenzt ja nicht nur explizit liberale Theologen aus (deren Anliegen Ga. oft nicht zutreffend darstellt), sondern implizit auch die weitere Ökumene christlicher Reflexionstraditionen (die orthodoxen Traditionen etwa dürften sich in Ga.s Synergismusbegriff nicht wiederfinden). Ga.s theologisches Profil des „biblisch-reformatorischen Schriftverständnisses" (71, vgl. 118.152.208) bleibt im übrigen recht blaß: es geht kaum über das Kriterium der Selbstevidenz der Schrift (71) hinaus, das Verhältnis etwa zu einem „biblisch-theologischen Inspirationsverständnis" (127) wird nicht diskutiert. (4.) Ga.s ‚Urteile' über die Reichweite des Gnadenhandels Gottes, über seine Bereitschaft, sich erkennen zu lassen oder über das „Scheitern" von Heilswegen unterwerfen Fragen der menschlichen Bewertung, in denen sich Gottes Souveränität manifestiert; Ga. grenzt Gottes Freiheit ein – entgegen den Intentionen seines Ansatzes. Mit dem vermeintlich genauen Wissen über „vorgängige ‚Gnade'", „Offenbarung" oder „Erkenntniswege" tritt Ga. aus der Dialektik von Offenbarung und Geheimnis heraus und befindet sich in unmittelbarer Nähe zum Anspruch auf definitives Wissen bei Steiner, den zu widerlegen er angetreten ist.

Ob Ga.s Ansatz mehr austrägt als die Binnenstabilisierung der evangelikalen Sektion des Christentums, bleibt abzuwarten. Ein Nachdenklich-Werden aufgrund der (teilweise berechtigten!) Anliegen von Ga.s Theologie und Kritik ist bei seinen scharfen, vielfach einseitigen und oft problematischen Urteilen nicht wahrscheinlich; AnthroposophInnen werden das Buch wohl häufig verletzt aus der Hand legen. Zur „missionarischen Verkündigung" gehört zudem auch die Bereitschaft, die Grenzen der eigenen Position in den Blick zu nehmen und mögliche Irrwege zu revidieren; von diesen Bedingungen eines Dialogs (und der Mission) ist bei Ga. wenig zu spüren. Der Rez. wird die Befürchtung nicht los, daß die Bewahrheitung des Christentums in einer offenen Gesellschaft mit dieser Strategie der „Konfrontation" nicht möglich wird, sondern daß sie letztlich zur Abgrenzung eines religiösen Milieus dient.

Nicht als wissenschaftliche Auseinandersetzung um die Anthroposophie, sondern als Positionsbestimmung des gegenwärtigen Gesprächs aus der Sicht eines dialogoffenen Anthroposophen ist die kleine Schrift des Waldorflehrers Kniebe[4] über **Anthroposophie und christliche Kirchen** interessant.

K. präsentiert seine Gedanken als Auseinandersetzung mit drei Veröffentlichungen zur Anthroposophie: zu R. Hummels Darstellung der anthroposophischen Reinkarnationslehre in dessen Buch „Reinkarnation" (Mainz / Stuttgart 1988), zu B. Groms „Anthroposophie und Christentum" (München 1989) mit dem Schwerpunkt auf der Möglichkeit „übersinnlicher Schau" und zu K. Hartmanns „Die Rechnung mit Gott" (Stuttgart 1982), in dem es u. a. um die Einstufung der Anthroposophie als Gnosis geht. Auf die Gespräche, die augenblicklich zwischen Anthroposophen und protestantischen Theologen geführt werden, geht K. nicht ein. Den Abschluß bilden, wie bei Geisen, Überlegungen zum Dialog (105–110).

Im Zentrum steht die Auseinandersetzung mit dem Jesuiten B. Grom, dem K. bescheinigt, „ein gründlich und gediegen arbeitender Denker" zu sein (32). Wie wenig selbstverständlich diese Position ist, läßt sich bspw. an der Bewertung Groms in der von der Anthroposophischen Gesellschaft geförderten Zeitschrift „Die Drei" ablesen (60/1990, S. 384), wo L. Ravagli Grom nur wenig verklausuliert als Wolf im „Schafspelz" titulierte. K. hingegen sucht, mit einer irenischen Grundstimmung wie auch Grom, das Gespräch.

Zu umstrittenen Themen, etwa zum Gnadenbegriff (23f.26.31) oder zu Steiners Erkenntnistheorie und ihren Ergebnissen (43–59), bezieht K. nur thetisch Stellung; Sachfragen erörtere ich deshalb an K.s Schrift nicht. Für den Dialog ist bemerkenswert, daß K. einer Fraktion angehört, die (sehr vorsichtig) bereit ist, Fundamente der Anthroposophie kritisch zu betrachten. Die Bewertung der Person Steiners ist dafür eine zuverlässige Nagelprobe. Einerseits folgt auch K. der teilweise hagiographischen Vorbildlichkeit Steiners („Tatsache aber ist, daß wir Anthroposophen alle noch von seinen Anregungen zehren, daß sein Werk noch nicht aufgearbeitet ist, daß er als Mensch vorbildhafte Züge für uns trägt. Es gibt noch keinen erkennbaren sachlichen Grund, über ihn hinauszugehen ..." [42]). Zugleich gibt er den Anthroposophen den Rat, das Werk des „Meisters" (wie ihn viele Anthroposophen nennen) zu prüfen und etwa bei Bibelauslegungen Steiners, die „vor dem Urteil des Fachmanns recht fragwürdig erscheinen können", lieber Unwissenheit zuzugeben „als etwas zu behaupten, was sich heute nicht mehr aufrechterhalten läßt" (108).

In Konsequenz würde dies den Einstieg in eine historisch-kritische Aufarbeitung von Steiners Werk bedeuten, die noch fast vollständig aussteht. Die selbstverständliche Akzeptanz dieser Methodik nicht nur für die Grundlagen der christlichen Kirchen, Bibel und Lehrtradition, sondern auch für Steiners Oeuvres als dem Fundament der Anthroposophie, würde sicherlich den Dialog fördern, weil der Rekurs auf Steiners „Schauungen" als Autoritätsargument damit problematisiert wäre. Auch an anderen „sensiblen" Bereichen, etwa bei der Überprüfung von Steiners okkulten Einsichten (vgl. 28.49.56f) oder in der Erwägung einer Wandlung der Anthroposophie (66) zeigt sich K. offen. Für welche Anthroposophen K. allerdings spricht, ist von außen kaum zu entscheiden.

Schließlich sind zwei Einführungen in die Anthroposophie anzuzeigen, die als populärwissenschaftliche Orientierungen konzipiert sind. Bei Friedrich Heyer,[5] emeritierter Ordinarius für Historische Theologie und von 1964 bis 1974 Direktor des Konfessionskundlichen Seminars der Heidelberger Universität, hat die offenbar lange Beschäftigung mit der Anthroposophie zu einer ausgesprochen gelungenen Darstellung geführt.

Nach einer Skizze der historischen und aktuellen kulturellen Bedeutung von Steiners Lebenswerk (Kap. I) behandelt er in Kapitel II die vortheosophischen Voraussetzungen Steiners, vor allem seine Wurzeln in der Goethe-Rezeption, im deutschen Idealismus und im Streit um den naturwissenschaftlichen Materialismus des 19. Jh.s: schlechterdings zentrale und in ihrer Bedeutung oft unterschätzte Kontexte zum Verständnis Steiners. Bemerkenswert sind die aus H.s Forschungsschwerpunkten erwachsenen Hinweise auf Steiners „Offenheit für russische Geistesströmungen" (35–41), die in der kritischen Literatur bislang wenig zur Kenntnis genommen wurden: Sie machen eine weitere Suchbewegung in Steiners intellektuellem Kosmos sichtbar, mit der er sich in die russophilen Tendenzen der Jh.wende einordnet. Problematisch ist in diesem Kap. die Übernahme der Reinterpretation der vortheosophischen Phase durch den theosophischen Steiner (bes. 25–27), die eine so nicht existierende Kontinuität zwischen Steiners Lebensphasen unterstellt.

Das III. Kap. behandelt in prägnanter Form neun Aspekte von Steiners theosophischem Weltbild, darunter die selten thematisierte Konzeption seiner Religionsgeschichte (79–82), die zugleich implizit Aufschlüsse über die Einordnung der Anthroposophie gibt. Durch den Verzicht auf die minutiöse Wiedergabe der ohnehin oft beschriebenen Architekturen des Menschenbildes und der Kosmologie gelingt H. eine gut lesbare Einführung in zentrale Inhalte. Vieles – etwa die Luzifer-Ahriman-Theorie – ist bei Steiner jedoch weitaus komplizierter und widersprüchlicher, als es die ge-

[4] **Kniebe**, Georg: **Anthroposophie und christliche Kirchen.** Ein Gespräch? – Stuttgart: Urachhaus 1992. 112 S., kart. DM 26,00.

[5] **Heyer**, Friedrich: **Anthroposophie – ein Stehen in Höheren Welten?** – Konstanz: Friedrich Bahn 1993. 126 S. (Apologetische Themen 3), kart. DM 19,80.

raffte Darstellung H.s vermuten läßt. Luzifer und Ahriman etwa sind bei Steiner keine „Doppelteufel" (64), sondern in ihren Wirkungen jeweils ambivalent konzipiert. In Kap. IV zeichnet H. „lebensreformatorische Anstöße" nach (z. B. Gesellschaftstheorie und Pädagogik), konzentriert auf den weltanschaulichen Hintergrund, wodurch der systematische Zusammenhang gut sichtbar wird, die Ausgestaltung der anthroposophischen Praxis jedoch knapp ausfällt.

Ich hebe zwei Ziele H.s heraus. Zum einen möchte er die apologetische Frontlinie der Unterscheidung zwischen Christen hier und Nichtchristen dort, wie sie wechselseitig von Anthroposophen und Nichtanthroposophen einander zugewiesen wurde und wird, beseitigen. Deshalb spricht er um eines weiten Begriffs von Christlichkeit willen eingrenzend von den „Kirchenchristen" (z. B. 63.74.89) und läßt zugleich offen, wer die anderen Christen – unter Einschluß der Anthroposophen (10) – denn sind. Dieser Verzicht auf die Präzisierung von Christlichkeit ist zwar sicherlich gesprächseröffnend und hat insofern eine plausible Funktion für verhärtete Kommunikationsstrukturen, doch bringt diese Position neue Schwierigkeiten mit sich. Längst nicht alle, namentlich protestantische Christen, werden sich, auch wenn sie H.s Position in Sachen Anthroposophie teilen, unter Kirchenchristen subsumieren lassen wollen. Sodann bleibt die Frage offen, von welchem Ausmaß an Synkretismus noch von Christentum oder von einer neuen Religion mit starken christlichen Elementen zu sprechen ist; mir scheint die Frage der Christlichkeit der Anthroposophie in friedensstiftender Absicht vertagt. Die Probleme seines Ansatzes macht H. selbst implizit dort deutlich, wo er angesichts der Schwierigkeiten Steiners, vom Heiligen Geist zu sprechen, doch wieder von den beiden Gruppen der Christen und Anthroposophen sprechen muß (67).

Zum anderen will H. Verständnis für die Leistungen und die Antworten der Anthroposophie wecken. Er sucht aus diesem Grund die Konzeption Steiners zu harmonisieren, verzichtet häufig auf die Indizierung von Ungereimtheiten, interpretiert Steiner von seinen Stärken her. H. läßt auch die Rückseite der Attraktivität der Anthroposophie nicht aus dem Blick, nämlich die Schwächen der christlichen Kirchen, und formuliert an einigen Stellen seine Kritik an den (teilweise Geschichte gewordenen) Problemfeldern christlicher Religionsgeschichte um 1900, wie der übergewichtigen historischen Kritik (64), der ausgedünnten Auferstehungstheologie (72) oder der eliminierten sakramentalen Praxis (92). Der mit dieser Verteilung von Achtung und Kritik angeschlagene irenische Grundton führt jedoch nicht zu einer Unterschlagung der Differenzen: H. markiert unmißverständlich die Grenzen von Konvergenzen – vornehmlich aus seiner reformatorischen Tradition. In dieser Grenzlage von freundlicher Begutachtung, deutlicher Abgrenzung und der Einladung zur Lebenspraxis eines kirchlichen Christentums (10), verbunden mit vielen eigenständigen, aus der Vertrautheit mit den Primärschriften Steiners erwachsenen Urteilen hat der 1908 geborene H. ein nachdenkliches und lesenswertes Buch hinterlassen.

Eine in mancher Hinsicht vergleichbar konzipierte, aber von ganz anderem Geist geprägte Einführung ist der **Kontrapunkt Anthroposophie** von Wehr.[6]

Sie ist in einer dialogoffenen und für zeitgeistige Fragen sensiblen Reihe des Beauftragten der bayrischen Landeskirche für „religiöse und geistige Strömungen", Bernhard Wolf, erschienen. Der Vf. des Bändchens ist Diakon der Rummelsberger Diakonenschaft und als solcher ebenfalls der bayrischen Landeskirche verbunden; durch seine Steiner-Biographie und zahlreiche Veröffentlichungen zur Anthroposophie ist W. als Kenner der Materie ausgewiesen.

W. beginnt, wie auch Heyer, mit einem Hinweis auf die zeitgeistige Bedeutung der Anthroposophie. W. bietet dann einen Abriß der Biographie Steiners, stellt recht ausführlich den „anthroposophischen Erkenntnisweg" dar (34–43), behandelt „Menschenbild und Weltdeutung". Seine Schwerpunkte legt er auf „Praxisgebiete der Anthroposophie" unter besonderer Berücksichtigung der Christengemeinschaft und ihres ersten Erzoberlenkers, Friedrich Rittelmeyer. Bemerkungen zum Dialog zwischen Anthroposophen und Theologen beenden den darstellenden Teil. Auch W. ist aus seinem Überblick über das weite Feld anthroposophischer Primär- und Sekundärliteratur eine sehr gut lesbare Darstellung gelungen.

Im Gegensatz zu Heyer schreibt W. eine werbende Hinführung zur Anthroposophie, der es weniger um kritische Analyse als um den Abbau von Rezeptionsschranken geht. Damit folgt W. einem seit vielen Jahren von ihm vertretenen Programm, Steiners Gedanken in den Kirchen hoffähig zu machen und die anthroposophischen Inhalte zumindesten als Anregung, wenn nicht als Erweiterung des klassischen kirchlichen Christentums zu verteidigen. Von diesem Ansatz her erklärt sich wohl der paränetische Charakter seiner Ausführungen an vielen Stellen, wenn er etwa mit der Anthroposophie als Antwort auf die existentiellen Fragen des Menschseins beginnt (13f), wenn die Darstellung des „anthroposophischen Erkenntniswegs" zur kleinen Meditationsanweisung wird (35f) oder wenn er mit Fragen an kirchliche Theologie und Anthroposophie endet (99–102), in denen die Antworten teilweise sublim der Frage schon unterschoben sind (z. B.: „Muß nicht der immer wieder zu bezeugenden Tatsache, daß es seit Paulus einen ‚inneren Weg zu Christus' gibt, in den Kirchen stärker als bisher Rechnung getragen werden . . .?" [100]).

W. betreibt seine Apologie der Anthroposophie keineswegs kritiklos gegenüber Steiner und seinem Werk (was ihn von vielen Anthroposophen unterscheidet): er weiß etwa um die Problematik nachträglicher Interpretationen eigener Aussagen durch Steiner (17) oder um dessen Wandlungen (24.26), er sieht auch die Unterschiede zwischen Anthroposophie und kirchlicher Theologie (65.103). Aber Kritik als Prüfung von Inhalten wird bei W. nicht zu einem prinzipiellen hermeneutischen Schlüssel seiner Interpretationen. Die Abhängigkeit Steiners von theosophischen Quellen etwa marginalisiert er bis zur Unkenntlichkeit (29) oder in der Anthropologie harmonisiert er die Konzeptionen der Dreigliedrigkeit, Viergliedrigkeit und wiederum Dreigliederung durch parataktische Parallelisierung (45–50). Auch Steiners „problematische Mitteilungen wie die über vorirdische Christus-Schicksale', über die Existenz zweier Jesus-Knaben bis hin zu Ankündigungen einer Wiederkehr des Christus im Bereich der Lebenskräfte" (68) werden für W. nicht zum Ansatzpunkt einer fundamentalen kritischen Methodik. Diese Problematik setzt sich bis in die Anmerkungen hinein fort: Beim „anthroposophischen Erkennntnisweg" fällt beispielsweise die gesamte kritische Literatur aus (obwohl W. etwa die Veröffentlichung Groms in einer Literaturkommentierung nennt [127]), statt dessen verweist W. häufig – und nicht nur in diesem Kap. – auf eigene Veröffentlichungen. Vice versa tauchen Kritikpunkte an den Kirchen auf (etwa sei deren meditative Tradition „wiederholt unterbrochen" worden [35]), die in ihrer Globalität an die oft undifferenzierte Kirchenkritik Steiners erinnern.

W.s Kritiken an Steiner bleiben punktuell, und – wieweit absichtsvoll oder nicht, bleibe dahingestellt – selektiv. Darin liegt ein Grund, weshalb es so schwer ist, W.s gut begründeten und wohl ehrlich gemeinten Anregungen zum Dialog und, aus christlicher Perspektive, zur Prüfung der Anthroposophie, zu folgen, bleibt man doch unsicher, ob W. notwendige Kritik unterschlägt oder Kritik auf Randprobleme statt auf zentrale Fragen lenkt. Etwa in der Darstellung des „anthroposophischen Erkenntnisweges" die von Steiner berichteten Inhalte – und dazu gehören beispielsweise so überaus anfechtbare Ausführungen wie die über Atlantis – auszulassen, kann man in einer kritischen Arbeit wie derjenigen Heyers vielleicht aus irenischen Gründen rechtfertigen, aber ein solches Vorgehen ist spätestens dann problematisch, wenn man zum Nachvollzug dieses „Erkenntnisweges" einlädt, wie W. es tut.

Mit diesem selektiven Vorgehen bringt W. seine andernorts in diesem Buch geäußerte Kritik bei mißtrauischen LeserInnen in die Gefahr, als taktische Manöver abgewertet zu werden. Darüber hinaus ist kaum zu vermeiden, daß diese Methodik auch seine weitherzigen Signale des Verständnisses für Anthroposophie und Christentum bedroht.

W. ist ein Grenzgänger, der letztlich zwischen Anthroposophie und christlicher Theologie zu vermitteln sucht, ohne jemandem weh zu tun. Vielleicht will W., wie Paulus, „allen alles" sein. Aber manchen Anthroposophen geht W.s Kritik an Steiner und seinem Lebenswerk schon viel zu weit, und manche Christen fragen sich, wie christlich die Anthroposophie ist, zu der W. einlädt. W. sitzt zwischen den Stühlen, und Bernhard Wolf hat ihn eingeladen, Brückenbauer zu sein. Aber dies wird ohne eine „Unterscheidung der Geister" – und das heißt heutzutage auch: mit rückhaltloser Akzeptanz kritischer Methodik (ohne sich darauf zu beschränken!) und unter Offenlegung des Verhältnisses von Erkenntnis und Interesse – wohl nur schwer gelingen.

[6] **Wehr**, Gerhard: **Kontrapunkt Anthroposophie.** Spiritueller Impuls und kulturelle Alternative. – München: Claudius 1993. 128 S. (Claudius Kontur), kart. DM 16,80.

Ruppert, Lothar: **Genesis.** Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilbd.: Gen 1,1–11,26. – Würzburg: Echter Verlag 1992. 536 S. (Forschung zur Bibel, 70), br. DM 64,00

Bei diesem Werk handelt es sich um einen Genesis-Kommentar (S. V), und so erwartet man Aussagen, die über das, was in bisherigen Kommentaren steht, hinausgehen.

Jeder Abschnitt beginnt mit einer Einführung, bringt dann eine Literaturübersicht und den Text in kritischer Übersetzung. Es folgt die Auslegung mit der Gliederung „Zum Text", „Form und Ort", „Auslegung" sowie „Theologische Interpretation bzw. Wirkungsgeschichte". Der letzte Punkt ist hervorzuheben als eine Besonderheit, die auch weitere Ausblicke ermöglicht.

Insgesamt geht der Vf. stark von traditionellen Vorgaben, zumal der katholischen Dogmatik, aus und zitiert auch überwiegend Literatur, die seine Auffassung bestätigt. Dogmatische Aussagen über „Erbsünde" (168–175) und das „Protoevangelium" (155–160) nehmen einen breiten Raum ein, von den Kirchenvätern wird am häufigsten Augustinus zitiert.

Wegen meines besonderen Interesses an den Aussagen über die Frau sei exemplarisch der Abschnitt über Gen 2,4b–3,24 (J), die Erzählung von Paradies und Sündenfall, kurz näher betrachtet.

Während zunächst der Begriff *'adam* = Mensch als „corporate personality" vorgestellt wird, nicht als individuelle Gestalt (129), wird diese Einsicht später wieder verlassen und *'adam* auf „Mann" eingeschränkt. Dies geschieht insbesondere bei der Besprechung der „Strafsprüche", die vom Vf. nicht als Ätiologien, sondern als eigentliche Strafen vorgestellt werden. Bereits S. 115 werden diese Strafsprüche „über den Menschen (d. h. den Mann: 3,17–19)" festgelegt; entgegen anderen Aussagen wird hier *'adam* eben nicht als Gattungswesen aufgefaßt. Auch in der Einzelauslegung (161f) wird der „Mensch" mit dem Mann gleichgesetzt. Daß bei einer solchen Auslegung der als Strafe ausgesprochene Tod für die Frau nicht gilt – wenn nur *'adam*, der aus der *'adamah* genommen ist, sterben muß, und wenn dieser *'adam* = der Mann ist, wäre folglich die Frau unsterblich. Diesen Widerspruch, auf den ich in meinem Buch, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, ausführlich eingegangen bin, sieht der Vf. nicht.

Auch andere Widersprüche werden einfach stehen gelassen. So geht der Vf. wiederholt von einem klaren Vorher – Nachher in der Erzählung aus (vgl. etwa 147), was eine *historische* Erzählung zur Voraussetzung hätte. Damit werden die Aussagen über einen „Urstand" belegt, wie er dem Text meiner Meinung nach nicht zu entnehmen ist.

Schwerwiegender ist jedoch, daß die aus der Wirkungsgeschichte bekannten frauenfeindlichen Auslegungen nicht diskutiert werden. An einigen Stellen werden sie vielmehr weiterhin zementiert. Dies ist um so unverständlicher, als es hierzu unterdessen eine umfangreiche Literatur gibt (s. u.). Als Beispiel sei die Rolle der Frau beim sog. Sündenfall erwähnt (151). Hier wird die Frau – allerdings in einem Zitat – entgegen dem Text als „Verführerin" bezeichnet. Der letzte Satz in der Auslegung von Gen 3,1–6 ist besonders charakteristisch: Die als „Hilfe" für den Mann gedachte Frau werde nun zur „Hilfe" des Versuchers. Als Verstärkung dieser Aussage wird dann in Anmerkung 35 die Auslegung Augustins zitiert, Adam (!) habe nur gesündigt, „um seine Frau nicht zu betrüben". Da diese Aussagen – als Schluß des ganzen Abschnittes! – kommentar- und kritiklos stehen bleiben, sind sie geeignet, Jh.e alte Fehlinterpretationen über die leichtere Verführbarkeit, die größere Schwäche der Frau u. ä. weiter zu transportieren.

Die Ausführungen über die Erschaffung der Frau in Gen 2 sind äußerst dürftig. Zum Begriff *ṣela* (Rippe) gibt es unterdessen weit bessere Überblicke in ThWAT VI (Fabry), die aber weder zitiert noch erwähnt werden.

Als Gegenstück zu Gen 2f noch einige Bemerkungen zur Kain- und Abel-Erzählung (Gen 4,1–16), die terminologisch und sachlich eng mit Gen 2f verbunden ist.

Auch hier kann der Vf. sich nur schwer entscheiden zwischen „Urgeschichte" i. S. dessen, „was niemals war und immer ist" (181) und der Erzählung eines selbständigen Individuums namens Kain. Unter Urgeschehen (nach Westermann) versteht der Vf. „ungeschichtliches Geschehen" (vgl. 203). So bleibt die Frage auch hier in der Schwebe: Handelt es sich in Gen 4 doch um geschichtliche Erzählung im modernen Sinn? Wenn erst Je den urgeschichtlichen Erzählungen einen geschichtlichen Aspekt verliehen hat (vgl. 202), erklärt dies nicht die zahlreichen Bezüge – auch in der Wortwahl – zwischen Gen 3 und 4. Die Verwandtschaft der beiden Kap. ist viel tiefer, als daß ein Späterer sie erst redaktionell hergestellt hätte.

Die Wirkungsgeschichte (Ausblick 212–214) mit ihren vielen typologischen Anspielungen auf den unschuldigen Abel geht in eine andere Richtung als die Auslegung. Die Unentschiedenheit, was die Frage nach der Historizität der Erzählung angeht, ist in ihren Konsequenzen, wie sie vor allem in der katholischen Verkündigung noch allerorts erfahrbar wird, verheerend.

In einem solchen Werk ist den Literaturangaben, sowohl den aufgeführten wie denen, die dann tatsächlich zitiert werden, besondere Aufmerksamkeit zu widmen.

Nun sind die Literaturangaben die eigentliche crux; man muß sie nämlich an über 16 Stellen im Buch verstreut zusammensuchen. Bücher, die für mehrere Kap. wichtig sind, werden dann häufig nur einmal aufgeführt (so z. B. Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, steht nur unter „Urgeschichte", nicht mehr bei Gen 2 und 3). Da der Vf. kein Register vorlegt, weder ein Stellenregister noch ein Autorenregister, muß man, um bestimmte Angaben zu finden, alle Einzelteile durchsehen. Dieser große formale Mangel erschwert den Gebrauch des Werkes außerordentlich.

Wichtiger aber noch ist die Gewichtung der zitierten Literatur. Zentrale Werke fehlen, insbesondere, wenn sie von Frauen stammen (z. B. Carol Meyers, Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context, New York/Oxford 1988: Elisabeth Børresen (Ed.), Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition, Oslo 1991; Mary Phil Korsak, At the Start, Genesis made new ... (European Series Louvain Cahiers 124) 1992 u. a.). Aber auch aus den angegebenen Werken wird nie zitiert, wenn sie von Autorinnen stammen (mit einer Ausnahme auf S. 118f, bes. Anm. 7); ansonsten wird auf über 500 S. überwiegend traditionelle Literatur zitiert, keinerlei feministische. – Bei Aufsätzen werden auch entlegene und kleine Artikel aufgeführt so weit sie von Männern verfaßt sind, andere wiederum fehlen. Die Gründe mögen die LeserInnen selbst finden: So fehlt bei Gen 2f (S. 106f) beispielsweise der Aufsatz von Othmar Keel (Die Stellung der Frau in der Erzählung von Schöpfung und Sündenfall, in: Orientierung 39, 1975, 73–75), während sonst entlegene Beiträge, auch französische und englische aufgeführt sind. Bei Gen 1 finden sich Beiträge auch aus nicht-exegetischen und wenig bekannten Zeitschriften, es fehlt aber z. B. mein Aufsatz über den Herrschaftsauftrag an den Menschen (Macht euch die Erde untertan? in: Katechetische Blätter 101, 1976, 319–332).

Bei den zusammenfassenden Literaturangaben zur Botschaft der Urgeschichte 535f werden sogar Artikel aus der 2. Auflage des LThK angegeben (Theologische Anthropologie), der neue und wichtige Sammelband der QD (Hg. Theodor Schneider) mit zahlreichen, auch exegetischen Beiträgen, wird nirgendwo erwähnt (Mann und Frau. Grundproblem theologischer Anthropologie, Freiburg 1989). Man fragt sich erstaunt, nach welchen Gesichtspunkten die Literatur zusammengestellt wurde. Geht man noch mehr ins Detail, wird die Sachlage noch komplizierter (ich verweise dafür auf das Literaturverzeichnis in Athalya Brenner (Hg.), Genesis. A Feminist Companion, Sheffield 1993, 379–404 bezüglich der *vor* 1992 erschienenen Literatur).

Formal ist noch auf den teilweise schlechten Druck hinzuweisen: Die Übersetzungen sind oft kaum lesbar (z. B. 108–111, 177f, 215f, 406f u. a.) dies gilt auch für viele Anmerkungen.

Zum Schluß dieser fragmentarischen Besprechung stellt sich mir die Frage, wer als LeserIn dieses Bandes in Frage kommt. Ein Exeget / eine Exegetin kann mit den vorhandenen Hilfsmitteln weit mehr anfangen (Biblische und Theologische Wörterbücher, Kommentare u. ä.), als mit diesem Kommentar, für weitere Kreise wäre der Überblick zu undurchsichtig und überfordernd. Der wissenschaftliche Ertrag der vorgelegten Arbeit ist gering.

Kassel Helen Schüngel-Straumann

Irvine, Stuart A.: **Isaiah, Achaz, and the Syro-Ephraimitic Crisis.** – Atlanta: Scholars Press 1990. XVII, 360 S. (SBL Diss. Series 123), pb. US-$ 20,95

Diese Studie stellt eine neue Überprüfung der jesajanischen Texte aus dem syro-efraimitischen Krieg, bes. auch der „Denkschrift" (6–9,6) in ihrem historischen Rahmen dar. These des Autors ist es, daß 1. diese Kapitel ohne Zuhilfenahme außer-jesajanischer und außerbiblischer Quellen nicht verstanden werden können, und 2. die Darstellung von 2 Kön 16, derzufolge Ahas Tiglat-Pileser III. gegen die syro-efraimitische Koalition zu Hilfe gerufen und dafür den Preis der Abhängigkeit von Assyrien bezahlt hätte, historisch nicht zutreffe.

Besonders seit Karl Budde hat die Exegese Jes 6–9,6 fast durchweg im Lichte von 2 Kön 16 interpretiert (Forschungsüberblick in Kap. 1). Vf. schlägt eine andere historische Erklärung vor, nachdem er 2 Kön 16 (und die Parallele 2 Chr 28) als deuteronomistisch (bzw. chronistisch) gestaltete Texte erwiesen hat, die daher keinen direkten geschichtlichen Quellenwert beanspruchen können. Aufgrund der assyrischen Quellen (Kap. 2) und in Diskussion mit Begrich, Donner und Oded in Bezug auf die biblischen Quellen (Kap. 3) zeichnet I. folgendes Bild der Ereignisse:

Rezin von Syrien arbeitete seit der Zeit Jotams an einer anti-assyrischen Koalition, aber Juda, in seiner Außenpolitik abhängig von Israel, blieb wie dieses neutral. Nach der Machtergreifung Pekachs in Samarien (Herbst 734) trat Israel jedoch der Koalition bei, Ahas dagegen löste sich von Israels Prädominanz und blieb weiterhin neutral. Ende 734 oder Anfang 733 belagerten die beiden Könige Jerusalem, um Ahas zu zwingen, dem Bündnis beizutreten. Tiglat-Pileser griff die Koalition zuerst an der philistäischen Küste an (Anfang 733). Ahas unterwarf sich und bezahlte Assur einen Tribut. Der König und Jesaja waren sich politisch einig, während sich die judäische Gesellschaft in zwei Lager pro und contra antiassyrisches Bündnis spaltete.

Kap. 4–10 in Irvines Buch entfalten seine Interpretation der jesajanischen Texte zum syro-efraimitischen Krieg (Jes 7–12) in diesem zeitgeschichtlichen Horizont. Jes 6 stammt zwar aus der gleichen Zeit, nimmt aber keinen direkten Bezug auf den Krieg und bleibt daher außer Betracht. In seinem Kap. 4 grenzt Vf. den Umfang der authentischen jesajanischen Texte ab, die von der syro-efraimitischen Krise handeln: Jes (6) 7–12,6, von einzel-

nen Erweiterungen und Glossen abgesehen, die in dieser Sektion vorkommen. Er betrachtet die sog. „Denkschrift" (Jes 6–9,6) nicht als bes. literarische, in einen bestehenden Zusammenhang (Jes 5 und 9,7ff) eingeschobene, thematisch und formal geschlossene Texteinheit.

Im folgenden bietet I. eine sorgfältige Exegese von Jes 7–12,6. Jes 7,14 ist ein Heilswort für das Haus Davids. Eine gewisse negative Tendenz hinsichtlich Ahas ist unverkennbar, aber sie wurde meistens überbewertet. Jes 7–12 lassen die jesajanische Verkündigung 734–731 gut rekonstruieren. Der Prophet war Anhänger des davidischen Königtums und Gegner der Allianz um Rezin. Sein Beitrag zum Erfolg von Ahas' Politik war entscheidend. Er war somit kein „Gerichtsprophet", sondern er stärkte das Rückgrat Ahas', seiner politischen Ratgeber und eines Teils des Volkes durch die Zusagen von YHWHs Schutz und durch Drohungen für den Fall des Beitritts zum syrisch-palästinischen Bund gegen Assur.

Eine chronologische Tafel der Könige von Juda und Israel, Bibliographie und Register erhöhen die Brauchbarkeit des Buches.

Vf. erneuert die Diskussion nicht nur der berühmten „Denkschrift", sondern auch des Bildes des Propheten Jesaja und damit der vorexilischen Prophetie. Sein Vorgehen beruht auf ausgedehnter Kenntnis der Literatur und auf erfrischend neuen Fragen. Trotz der Komplexität der Materie besticht das Buch durch klare Sprache und verständliche Darstellung.

Fribourg Adrian Schenker

Houtman, Cornelis: **Der Himmel im Alten Testament.** Israels Weltbild und Weltanschauung. – Leiden, New York, Köln: E. J. Brill 1993. XI, 401 S. (Oudtestamentische Studiën 30), Ln hfl 160,00

Der vorliegende Band ist die durchgesehene deutsche Übersetzung der ursprünglich im Jahre 1974 auf Niederländisch erschienenen Diss. des Vf., De hemel in het Oude Testament. Een oderzoek naar de voorstellingen van het Oude Israël omtrent de kosmos (Franeker: Wever). Aufgrund ihrer sorgfältigen und gründlichen Untersuchung des hebr. Begriffes שמים in seinen verschiedenen Bezügen stellt die Arbeit in ihrer Originalfassung inzwischen ein anerkanntes Standardwerk dar, dessen Verbreitung lediglich durch die Sprachschwelle – das Niederländische ist nicht allen Lesern gleichermaßen zugänglich – eingeschränkt war. So ist es dankenswert, daß sich der Verlag Brill und der Hg. der Reihe zur Publikation einer deutschen Fassung entschlossen haben. Der Text selbst ist in der Übersetzung größtenteils – bis auf Korrekturen – unverändert geblieben. Jedoch hat der Vf. die seit der Erstveröffentlichung erschienene Literatur vor allem in den Anmerkungen – weniger im eigentlichen Text – ergänzt und auch das Literaturverzeichnis entsprechend aktualisiert.

Insgesamt findet der des Deutschen kundige Leser ein Handbuch vor, in dem er wichtige Aspekte der Verwendung des Wortes שמים nachlesen kann. Dabei werden die für die jeweiligen Kontexte infrage kommenden Belege gruppiert und analysiert.

Nach einer allgemeinen Einleitung (Teil I, Kap. I, 3–24) mit Bemerkungen zum Worte שמים und zu dem seltenen poetischen Ausdruck שחקים (für den es nach H. kein genaues deutsches Äquivalent gibt, 24), wird in Teil II „Himmel und Erde" unter Kap. II (26–84) das Begriffspaar „Himmel und Erde" behandelt, das als zusammenfassende Beschreibung des Kosmos dient. Neben der auffallend stereotypen Reihenfolge (der gelegentlich umgekehrten Wortfolge weiß der Vf. in manchen Fällen einen Grund abzugewinnen [52f], oft aber auch nicht. Die Auffassung von B. Hartmann[1], die Reihenfolge Erde-Himmel in Gen 2,4b sei die ursprüngliche, lehnt er entschieden ab) geht H. dabei insbesondere der Ursache nach, weshalb es im Hebräischen kein Wort für „Kosmos" gibt, sondern diese Umschreibung gewählt wird (75–84). Den Grund sieht er in der Annahme, daß der Kosmos ursprünglich keine Einheit, sondern eine Zweiheit war (77); die Zusammenfügung seiner beiden Hauptteile war ein grundlegendes Schöpfungswerk.

Kap. III (85–116) behandelt Aussagen über JHWH als Schöpfer von Himmel und Erde (Gen 14,22[2] u. a.), als Gott des Himmels (in nachexilischen Schriften) und die im wesentlichen nach- alttestamentliche Umschreibung „Himmel" für JHWH. Ein Appendix (110ff) geht auf das Problem der „Himmelskönigin" (wohl die universale Muttergöttin) ein. Kap. IV (117–137): „Himmel und Erde als Beobachter des Weltgeschehens" ist bewußt so formuliert, denn die Auffassung, es handele sich an den behandelten Stellen (wie Jes 1,2; Jer 2,12; Dt 32,1; Ps 50,4) um Zeugen im juridischen Sinne, wird fast durchweg abgelehnt (ebenso die Beheimatung im „Bundeserneuerungsfest", 124). In Kap. V (139–181) geht es bei der Untersuchung verschiedener Psalmstellen um den „Kosmos als Herold der Macht und Majestät JHWH's", während Kap. VI (182–281) den Himmel in seinen kosmologischen Bezügen zur Erde, als Gebäude mit Fenstern und Türen und als Vorratsbehälter für Wasser beschreibt.

Teil III besteht nur aus einem Kap.: Kap. VII (283–317) stellt fest: Das Alte Testament kennt kein Weltbild, wohl aber eine Weltanschauung. Gemeint ist damit, daß sich aus den oft widersprüchlichen Aussagen über Werden und Struktur des Kosmos kein geschlossenes Weltbild rekonstruieren läßt, daß aber im Alten Testament die Überzeugung, daß JHWH der Schöpfer und Herr der Welt ist, ganz unisono vorausgesetzt wird.

Teil IV, der wieder nur ein Kap. umfaßt (Kap. VIII, 319–368), beschäftigt sich mit den Stellen, in denen der Himmel als besonderer Herrschaftsbereich (Domäne) oder als Sitz und Wohnung JHWH's bezeichnet wird. Daß relativ sporadisch ausdrücklich davon die Rede ist, JHWH habe im Himmel seinen Sitz, deutet H. als indirekten Hinweis darauf, daß es sich um eine allgemein anerkannte und deshalb selbstverständliche Vorstellung handele (362ff). Das ist nach dem Vf. keine Konkurrenzvorstellung zu der anderen, daß JHWH inmitten Israels wohnt, weil der Tempel als verbindender Ort zwischen beiden Bereichen galt (366).[3] Der himmlische Wohnsitz JHWH's hat nach H. funktionelle Bedeutung: „daß er der allwissende und allmächtige König des Kosmos ist" (364).

Literaturverzeichnis und Stellenregister beschließen das Werk.

Der einzige Einwand, den man gegen die vorliegende Fassung erheben kann – die Forderung, die gesamte neuere Literatur auch im Text selbst stärker zu berücksichtigen, wäre wohl unbillig gewesen – ist der, daß es besser gewesen wäre, der Vf. hätte den Text noch von einem Deutsch als Muttersprache beherrschenden Menschen durchsehen lassen. So finden sich doch nicht wenige sprachliche Schwächen.

Sinnentstellend: Vorwort, S. IX, Z. 4 v. o.: erg.: „der". S. 3, Z. 2 v. u.: erg.: „nicht". S. 77, Z. 2 v. o.: „Forschung". S. 86, Z. 5 v. u.: „orientalischer". S. 99, Z. 10 v. u.: „die Ihren"; Z. 1 v. u.: „sein". – Hebräische Wörter erhalten häufig ein falsches Geschlecht zugewiesen. Wörter werden in der Silbe getrennt.

Doch sind dies Äußerlichkeiten. Im ganzen wird man dem Vf. für diese umfassende Wortuntersuchung, die auch viele theologische Aspekte aufweist, dankbar sein und dem Werk eine weite Verbreitung wünschen.

Bochum Henning Graf Reventlow

Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A. F. J. Klijn. Hg. v. T. Baarda / A. Hilhorst / G. P. Luttikhuizen / A. S. Van der Woude. – Kampen: Uitgevermaatschappij J. H. Kok 1988. 286 S., Ln hfl 75,00

In dieser Festschrift zum 65. Geburtstag des Groninger Professors A. F. J. Klijn mit Beiträgen von niederländischen und internationalen Freunden und Schülern spiegelt sich das breite Umfeld der wissenschaftlichen Arbeit des Geehrten gut wider. Die 25 Beiträge sind kurz und im allgemeinen leicht lesbar, wie es für eine solche Festschrift angemessen ist.

Mitunter gibt es sogar gelehrtes – und frommes, dahinter! – Spiel, so im einleitenden Aufsatz von Kurt Aland zum ROTAS/SATOR-Rebus, der von größtem Interesse für die Frage nach der frühen Arkanpraxis ist und ebenso für das älteste lateinische Christentum mit der Behauptung, daß von Anfang an die christlichen Gemeinden etwa in Italien nicht rein griechischsprachig waren. Es ist eine nützliche Korrektur der Tendenz späterer Jahre – im Gegensatz zur früheren Katakomben-Romantik –, die Verfolgungssituation der frühen Kirche zu sehr zu minimieren.

Sechs oder sogar sieben textkritische Beiträge zum NT, wovon Baarda und Petersen die syrische Tradition und Tatian, Birdsall nicht unerwartet die georgische, Metzger und Moir griechischen Zeugen behandeln, gehören ja auch zum Thema der lebendigen sozialen Struktur oder menschlichen Gemeinschaft – vielleicht darf man „Kirche" sagen –, in der das frühe christliche Schrifttum entstanden ist und bewahrt wurde. Allgemeineres theologisches Interesse erweckt wohl am meisten Bouwmans Diskussion des westlichen Textes vom Anfangs der Apg, dessen Analyse des altlateinischen Textes zu dem Schluß (55) führt, „daß der Prolog der Apg ursprünglich keine Mitteilung über die Himmelfahrt enthielt". Das gelte auch für Lk 24,52 (53). Doch muß Bouwman zugestehen, daß „die Perikope Apg 1,6–11 ganz von der Sprache und dem Stil des Lukas geprägt" ist, und darum muß die Aussage über die Himmelfahrt „schon sehr früh, und zwar von Lukas selbst, eingefügt worden sein". Die Apg hätte daher von Anfang an in zwei verschiedenen Versionen vorgelegen und wäre auch so verbreitet worden, zweifelsohne eine erwägenswerte Möglichkeit, die wohl auch mit der fortschreitenden Glaubensreflexion in der ältesten Kirche zu tun hat.

J. Smit Sibingas Untersuchung der *ellipsis obiecti* mit dem Ausgangspunkt von Apg 9,37 impliziert natürlich eine Präsentation der textlichen Varianten und kann so als ein Beitrag zur Textkritik gesehen werden.

Wie der Geehrte mit seinen Arbeiten zu verschiedenen Texten innerhalb des gesamten frühchristlich-gnostisch-jüdischen Schrifttums gezeigt hat, gehören die kanonischen Schriften zu einem breiten Umfeld von Texten, die von ihrer Vorgeschichte bzw. Nachgeschichte zeugen. Viele Beiträge behandeln vor allem die Nachgeschichte: So diskutiert R. v. d. Broek den apokry-

[1] Bes. in JNES 20, 1961, 41–46 – fehlt im Literaturverzeichnis.

[2] Hier u. a. eine offen bleibende Diskussion über die Frage, ob die Auffassung JHWH's als Schöpfer alt (vom El.-Glauben übernommen) oder erst spät ist.

[3] Bemerkenswert ist, da H. deshalb auch Jes 66,1f nicht als grundsätzliche Aussage gegen einen Tempelbau verstehen will, 367.

phen Brief des Jakobus an Quadratus, mit dem die Liste Eusebs der judenchristlichen Bischöfe von Jerusalem (HE IV, 5,1–2) erhellt werden kann: Es wurden die Namen von zwölf Presbytern in die Bischofsliste aufgenommen, die dem Herrenbruder Jakobus zur Seite standen, dem nach der judenchristlichen Auffassung, die in jenem Brief vertreten wird, Christus seinen eigenen Thron anvertraut hat.

L. Cirillo stellt die Taufe als *remedium concupiscentiae* nach der ps-klementinischen Katechese (Hom XI 26; Rec VI 9; IX 7) dar und vergleicht sie mit Texten von Pseud-Epigrapha und aus dem Gnostizismus. In ähnlichen Zusammenhängen bewegt sich der nächste Beitrag von H. J. W. Drijvers und G. J. Reinink zum Thema Taufe und Licht, Tatian, Ebioniten-Evangelium und Thomasakten, mit dem Ausgangspunkt von einer wiederkehrenden Geschichte von Feuererscheinungen bei der Taufe Jesu. Dabei gelingt es ihnen, die tatianische Christologie mit der Analogie der ersten Manifestation des Logos bei der Weltschöpfung („Werde Licht") und der zweiten bei der Taufe Jesu zu umreißen. Sie finden sie deutlich noch einmal im Ebioniten-Evangelium, das als eine Evangelienharmonie – eher nach dem Muster Tatians als von ihm selbst – zu verstehen sein dürfte. In den Thomasakten und den Oden Salomos wird die Lichtterminologie bei der Taufe der Christen verwandt und so wohl das Erbe Tatians weitergeführt.

Das Thomas-*Evangelium* wird – nicht überraschend – in einer provozierenden Weise von G. Quispel behandelt, nämlich im Vergleich mit den Pseudo-Klementinen. Es gilt ihm als Zeuge einer unabhängigen aramäischen Evangelientradition, besonders hinsichtlich des, für den Prozeß Jesu vielleicht entscheidenden, Wortes Jesu von der Zerstörung des Tempels.

Die Paulus-Akten werden im Verhältnis zur kanonischen Apg und zu den Pastoralbriefen – und auch den Titus-Akten – von W. Rordorf in seinem Beitrag, ursprünglich auf dem 9. internationalen Patristiker-Kongreß in Oxford vorgetragen, untersucht. Dabei kommt er u. a. durch einen Vergleich der Personennamen zu dem Schluß, „daß sich die disparaten Geschichtsbilder der Apostelgeschichte, der Pastoralbriefe und der Paulusakten" nicht harmonisieren lassen. Nebeneinander gebe es im 2. Jh. [er glaubt, die Apg sei erst am Anfang des 2. Jh.s verfaßt worden] „diese konkurrierenden Aufrisse der Geschichte der paulinischen Mission." Aber sein Urteil (226): „Bald kein Neutestamentler mehr getraut sich, . . . die Urheberschaft des Lukas für die Apostelgeschichte und diejenige des Paulus für die Pastoralbriefe zu behaupten", ist doch ein wenig pauschal. – Hier müßten jedenfalls die Fragen zur Apostelgeschichte viel ernster behandelt werden. Die Tatsache, daß die Paulusakten so frei mit einem ähnlichen Stoff umgehen und eine Kenntnis der Apg sich in ihnen gar nicht nachweisen läßt, beweist noch nicht, daß die Darstellung der Paulusakten nicht in einer ähnlichen Weise entstanden ist, wie z. B. die Umschreibung der Genesis und der Geschichte Israels durch das Jubiläenbuch oder den Liber Antiquitatum Biblicarum usw. Eine Studie des Verhältnisses zwischen jenen jüdischen Apokryphen-Pseudepigraphen und den christlichen Zeugnissen sollte sich vielleicht lohnen.

Was J. H. Charlesworth hier zum Thema Pseudepigraphen als Deutung der Bibel schreibt, ist eine magistrale Zusammenfassung. Die Studie des Bibliographen und wohl sehr aktiven Mithg. A. Hillhorst zur „Anti-Allegorie", Biblical Metaphors Taken Literally, mit Beispielen aus den Pseudepigraphen, dem NT und den Vätern ist eine unterhaltsame Ergänzung.

Der Beitrag von K. Treu behandelt eine Umschreibung der Jakobus-Josephsgeschichte, eine kleine apokryphe Schrift, die zunächst als rein jüdisch aufgefaßt werden könnte, die Treu jedoch als christlich bestimmt.

Die spannende Darstellung von W. S. Vorster zum Problem der Intertextualität vermittelt am Beispiel des Protoevangelium Jacobi vertiefte Einsichten in die Komplexität des Verhältnisses zwischen den sog. Apokryphen und den Texten, die evtl. als kanonische oder jedenfalls als autoritative Texte aufgefaßt wurden (s. z. B. S. 266: „He used biblical sources to create a fiction").

Der nützliche Vergleich von F. Garcia Martinez zwischen qumranischen und ntl. Vorstellungen zum Thema „rein-unrein" nimmt seinen Ausgangspunkt in der altkirchlichen Nachgeschichte, bei den Ebioniten und ihren Reinheitsvorstellungen und kommt zu dem Ergebnis, daß die wesentlichen Elemente der qumranischen Reinheitsvorstellungen sich bei den judenchristlichen Gruppen gar nicht finden lassen. Diese spiegeln eher – neben der in der alten Kirche vorherrschenden Linie – den urkirchlichen Pluralismus wieder, der wiederum jene palästinensisch-jüdische Vielfalt, von der die Qumran-Dokumente zeugen, weiterführt.

G. P. Luttikhuizens sehr interessante Bemerkungen zur Frage nach dem jüdischen Anteil im gnostischen Ursprungsmythos behandeln das, was als der andere Flügel der altkirchlichen Heterodoxie bezeichnet werden könnte, vor allem wenn man das negative Ergebnis der Untersuchung gegen die Auffassung von G. MacRae akzeptiert. Aber wenn L. auch zu recht den großen Unterschied zwischen der Verwendung der Sophia-Terminologie in der jüdischen Weisheit und in den gnostischen Schriften unterstreicht, so kann man wohl kaum die Rede von der Sophia als entscheidendem kosmogonischen Faktor von Platon herleiten.

Nahezu rein neutestamentlich ist – trotz des Untertitels („zum religionsgeschichtlichen Hintergrund") – der lehrreiche Überblick von G. Strecker über die frühchristlichen Texte zum Thema „Antichrist", der gut die verschiedenen Intentionen herausarbeitet.

M. de Jonge unterstreicht m. E. ganz richtig – mit vernünftigen Vorbehalten angesichts der Unterschiedlichkeiten – die Bedeutung der Märtyrer-Ideologie von 2 und 4 Makk für das Verständnis des Todes Jesu als „Tod für andere" in der Urkirche. Man müßte jedoch sicher Jes 53 als einen wichtigen Faktor auch in der Entwicklung jener Märtyrer-Ideologie sehen – und als Text war die Jesaja-Rolle den Jüngern wohl näher als jene Makkabäerbücher.

B. M. F. van Iersel bringt im einzigen rein ntl. Beitrag des Sammelbandes mit dem vorgeschlagenen Gerichtsbezug der Aussage in Mk 1,8 von der Geist-Taufe eine plausible Ergänzung der Deutungs-Alternative. Die Koppelung zur diskutablen Deutung H. M. Jacksons von Mk 15,37–39, die Aufgabe des Geistes Jesu als Gericht und Vernichtung des Tempelkultes, erscheint mir jedoch ein wenig zu redaktionstheologisch.

Insgesamt eine für die Weiterführung des wissenschaftlichen Gespräches zum frühen Christentums und seinem Umfeld in vielen verschiedenen Bereichen sehr lehrreiche und wichtige Aufsatzsammlung – eine richtige Festschrift!

Sala H. C. C. Cavallin

Miller, Dale / **Miller**, Patricia: **The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and New Testament Sacred Literature**. – Lewiston, New York: Edwin Mellen Press 1990. X, 408 S. (Studies in Bible and Early Christianity 21), geb. US-$ 79,95

Die Absicht der vorliegenden Veröffentlichung von D. und P. Miller „is to open up for biblical scholars and others a new era in Gospel interpretation" (IX). Obwohl dem Markusevangelium in den letzten Jahren große Aufmerksamkeit zugewandt werde, „much of its message has been missed because the essential clues for interpreting the intent of its author have gone unnoticed" (IX). Der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis – nicht nur des Markusevangeliums – sei die Einsicht, daß das Markusevangelium ein „Midrasch" und als solcher zu interpretieren sei.

Die Vf. definieren „Midrasch" „as the interpretation of present events and teachings as sacred through the use of texts already accepted as sacred" (4; vgl. 1–27).

Das Markusevangelium sei die erste christliche Schrift, die (anders als die früheren Jak, 1 Joh, 1 Petr, Gal, 1–2 Kor, Röm, Hebr; vgl. 27.386 u. ö.) anhand der Kreuzigung Jesu „the insufficiency of all maior ideals and models" (27) der heiligen Schriften des Judentums herausstelle.

In ihrem Hauptteil (33–382) wollen die Vf. den Midrasch des Markusevangeliums erläutern. Schon im ersten Anlauf zu Mk 1,1–3 („Mark's introductory sentence"; 33–45) wird die Vorgehensweise der Vf. erkennbar: Ohne eine Begründung anzugeben, übersetzen sie Mk 1,1f so: „The beginning of the gospel of Jesus Christ, the son of God, as it is written in Isaiah the prophet . . ." (34) und schlußfolgern: „. . . the Jesus story did not begin in the first century of the common era; it began centuries earlier" (34). Jesus sei nicht *der*, sondern *ein* Sohn Gottes, weil Markus annehme „all human beings are children of God, with the result that no one child of God can rescue the others" (34; vgl. 58).

Was sich in diesen „Aus"-legungen andeutet, setzt sich fort: Das Wort „Midrasch" muß herhalten für eine von der Berücksichtigung des markinischen Textbefundes und der einschlägigen Forschung ungetrübte Folge von freien und z. T. phantastischen Assoziationen insbes. verschiedenster atl., frühjüdischer und ntl. Stellen. Dabei versteigen sich die Vf. u. a. zu der These, Markus habe Johannes den Täufer erfunden (50). Das ganze Markusevangelium lasse sich ausreichend erklären als literarischer Midrasch – ohne Rekurs auf schriftliche oder mündliche Quellen, die auf historische Ereignisse zurückgingen (385f). Ob es einen historischen Jesus gegeben habe, sei deshalb eine fruchtlose Fragestellung (vgl. 386).

Diese Veröffentlichung erfüllt in keiner Hinsicht wissenschaftliche Standards und leistet keinen erkennbaren Beitrag zur Forschung.

Würzburg Klaus Scholtissek

Alkier, Stefan: **Urchristentum.** Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. IX, 299 S. (Beiträge zur Historischen Theologie 83), Ln DM 178,00

Dem Buch ist das Bild „Der Morgen" (1. Fassung) von Philipp Otto Runge vorangestellt. Damit klingt das Grundthema der Arbeit an: Die Frage nach dem „Morgen" bzw. Ursprung des Christentums, wie sie sich im Werden der „Geschichte des Urchristentums" als einer exegetischen Disziplin entfaltet hat. Es geht also um mehr als nur um eine historische bzw. wissenschaftsgeschichtliche Arbeit. Die Geschichte eines exegetischen Teilbereichs zeigt in ihrer Vorgeschichte und ihren einzelnen Etappen an, wie man es innertheologisch mit der Ortsbestimmung des „Ursprungs" christlicher Geschichte hielt. Die Hauptthese lautet: Exegese und Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jh.s bemühen sich unter dem Eindruck des damaligen Ursprungsdenkens um die Einheit des frühen

Christentums, nachdem diese durch die Aufklärung, vor allem Johann Salomo Semler, destruiert worden war. Ferdinand Christian Baur ist in dieser Entwicklung eine zentrale Gestalt. Auch er bestreitet zwar in historisch-kritischer Perspektive die Einheit bzw. Harmonie des anfänglichen Christentums, postuliert aber dennoch eine Harmonie höherer Ordnung, die sich in einer Geschichte des Urchristentums als einem hermeneutisch begründeten Relationszusammenhang der Neutestamentlichen Wissenschaft niederschlägt. So steht Baur am eigentlichen Beginn einer „Geschichte des Urchristentums", wobei es nach Meinung des Vf. offenbleiben muß, ob dies für die Theologie insgesamt wirklich ein Fortschritt war.

In ungemein materialreichen Einzelkapiteln wird die skizzierte Entwicklung dargestellt. Für den Leser ist es hilfreich, daß am Ende der Kapitel sehr präzise Zusammenfassungen stehen und eine Schlußzusammenfassung (225–260) den Gesamtweg nochmals rückblickend verdeutlicht.

In Kap. I wird die Verfallstheorie in der Kirchengeschichtsschreibung des 18. Jh.s, vor allem vertreten durch Gottfried Arnold, wiedergegeben. Sie hält noch am „reinen Ursprung" fest, der im Kontext einer „rein natürlichen" Geschichtsschreibung im 18./19. Jh. zerstört wird (Kap. II). Die Kette der Gewährsleute reicht hier von Gian Battista Vico über Hermann Samuel Reimarus bis Friedrich Schiller. Es setzt sodann, wie im Kap. III beschrieben, eine Erneuerung des Ursprungsdenkens ein (wichtig ist besonders Johann Gottfried Herder), unter deren Eindruck die Theologie es nicht bei einer Exegese des historisch Fragmentarischen beläßt, sondern eben – Kapitel IV – „die höhere Einheit" in einer „Geschichte des Urchristentums" sucht (Baur).

Es handelt sich um eine die Forschung wirklich weiterführende Arbeit. Vielen historischen und systematischen Einzelaspekten kann aber kaum mit hinreichender Intensität nachgegangen werden, wie der Vf. selbst öfters bedauernd anmerkt. Hier aber, im Horizont der Systematischen Theologie, fangen die entscheidenden Fragen an. Das Material bzw. Thema würde größeren Bearbeitungsraum fordern. Kritisch anmerken möchte Rez., daß er die Rolle der Romantiker und romantischen Denkens nicht hinreichend gewürdigt sieht. Der weitgehende Verzicht auf katholische Denker (J. S. Drey, J. A. Möhler!) mag zwar eine Selbstbeschränkung sein, ist aber nicht sachgerecht.

Marburg Harald Wagner

Christentum und antike Gesellschaft. Hg. v. Jochen Martin / Barbara Quint. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990. VI, 479 S. (Wege der Forschung 649), geb. DM 89,00

Wie einer der Hg., J. Martin, in der Einleitung ausführt (1–15), weckt das Thema „Antike und Christentum" noch heute mehr als andere geschichtliche Erscheinungen das Interesse von verschiedenen Fachkreisen. Es geht indes heute dabei anders als früher nicht allein um die „Ursprünge" des christlichen Glaubens und um die Weitergabe der antiken Kultur, sondern dank den reichlich vorhandenen Quellen auch um die Erforschung verschiedener Mentalitäten. In einem einzigen Band eine repräsentative Forschungsgeschichte zu bieten, halten die Hg. allerdings für ein aussichtsloses Unternehmen. Anstatt dessen haben sie sich bemüht, die „unterschiedlichen Frageansätze und Methoden sichtbar werden zu lassen" (1).

Die ersten vier Beiträge, die dazu aufgenommen wurden, beschäftigen sich mit der Frage, wie sich antike Religiosität und antikes Weltverständnis zum Christentum verhalten. Wilhelm Nestle stellt in der 1949 zum ersten Mal veröffentlichten Studie „Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum" die zentralen Positionen des Heidentums und des Christentums einander gegenüber (17–80). Campbell Bonner vertieft das Problem der spätheidnischen Formen der Religiosität in seiner schon 1937 herausgegebenen Untersuchung „Some Phases of Religious Feeling in Later Paganism" und geht dabei im besonderen auf die individuelle religiöse Erfahrung ein (81–102). Im Kap. „Antike Volksfrömmigkeit und das Christentum" der „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte" von 1974 hat es Alois Kehl mit ähnlichen Phänomenen zu tun, aber es handelt sich bei ihm darum, „die ursprüngliche christliche Antwort auf die Fragen und Sehnsüchte der antiken Menschen zu sehen" und davon zu unterscheiden, „was später von außen angenommen wurde" (103–142, mit einer bis 1989 nachgeführten kleinen Bibliographie). Die Volksfrömmigkeit kommt auch in der 1980 erschienenen Untersuchung „Zur spätantiken Kultfrömmigkeit" von Albrecht Dihle zur Sprache (143–168). Es geht nämlich darin um die Spannung zwischen dem auch von den christlichen Theologen übernommenen Spiritualismus, der die sinnenfälligen Kultformen ausschließt, und der Hochschätzung der äußeren Festfreude, wie sie das gewöhnliche Volk überall liebt.

Diesen Untersuchungen über mehr allgemeine Fragen schließen sich vier Beiträge an, welche sich mit „Ehe und Nachkommenschaft" befassen. So behandelt der Originalbeitrag von Barbara Quint aus dem Jahre 1988 die Ehe in der vorkonstantinischen Zeit (169–208, mit beachtlicher Bibliographie). Weiter bietet Régis-Claude Gerest unter dem Titel „Als die Christen noch nicht in der Kirche heirateten" einen 1967 abgefaßten geschichtlichen Überblick über den christlichen Eheabschluß in den ersten fünf Jh.en (209–240). David Daub hingegen stellt in „The Duty of Procreation" (1977) heraus, wie sehr die Auffassung von der Pflicht, sich Nachkommenschaft zu verschaffen, römisch geprägt war (241–269). In ähnlicher Weise geht (1969) Evelyne Patlagean der Frage der „Beschränkung der Fruchtbarkeit in der frühbyzantinischen Zeit" nach (270–299).

Es folgen drei Artikel über einen anderen Spezialbereich, über das Verhältnis der Christen zu ihrer Heimatstadt und zu den verschiedenen sozialen Gruppen. So behandelt Thomas A. Kopecek in einer 1974 veröffentlichten Untersuchung die patriotische Einstellung der Kappadozier (300–318). Unter dem Titel „Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit" untersucht Georg Schöllgen (1982) das diesbezügliche Zeugnis des Tertullian (319–357). In sehr eingeschränkter Weise befaßt sich (1977) Paul-Albert Février, gestützt auf ein reiches archäologisches Material mit „Kult und Geselligkeit", wie sie im Totenmahl zum Ausdruck kamen (358–390).

Mehr ideologischen Charakter haben schließlich die letzten beiden Studien, jene von Peter Brown aus dem Jahre 1971 zu „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity" (391–439), und der Originalbeitrag von 1988 „Die Macht der Heiligen" von Jochen Martin (440–474).

Ein Personen- und Sachregister beschließt den Band (475–479).

In der Einleitung begnügt sich J. Martin nicht bloß, die verschiedenen Beiträge kurz zu charakterisieren. Er grenzt sie zugleich von ähnlichen Arbeiten ab. So stellt er jene von W. Nestle den bekannten Studien von Werner Jaeger und Olof Gigon über die Bildung, bzw. die Kultur und das Christentum gegenüber (1f). Gleichzeitig zeigt er auch auf, in welcher Richtung die gesammelten Studien weiter geführt werden könnten. In Bezug auf die Arbeiten über Ehe und Nachkommenschaft weist er etwa daraufhin, daß sie nur einen kleinen Ausschnitt aus dem Themenbereich „Familie" bieten, daß sie durch die Behandlung anderer Stichwörter, wie „Eltern", „Kind", „Jugend", „Erziehung", „Geschlechterrollen" hätten ergänzt werden können (5). Dazu stellt er ausdrücklich fest, daß die Wechselwirkung von Antike und Christentum in Hinblick auf Ehe und Familie auch für die Zukunft noch ein lohnendes Forschungsfeld bildet (8f). – In ähnlicher Weise bereitet er den grundlegenden Artikel von P. Brown über den „heiligen Menschen" mit einem bibliographisch fundierten Überblick über die neuere Forschung zur Heiligenverehrung vor (12–15). Abschließend betont J. Martin dabei den Unterschied in der Art, wie Historiker und Theologen ihre Frage stellen, stellt aber zugleich fest, daß die verschiedenen Ansätze in keiner Weise die Zusammenarbeit zwischen ihnen zu verhindern bräuchten (15).

Es wird sicher nicht abwegig sein, diese kritischen Bemerkungen des Hauptherausgebers noch etwas zu ergänzen. Was die Untersuchung von W. Nestle betrifft, ist sie sicher beachtenswert. In ihr findet man nicht nur eine gute Zusammenstellung der in Frage stehenden Quellen (20–24); auch die sich in ihnen findenden heidnischen Einwände gegenüber dem Christentum sind übersichtlich unter dem historischen, metaphysischen und ethisch-politischen Gesichtspunkt gruppiert; dazu wird ihre weiterbestehende Aktualität unterstrichen (vgl. 74ff). Zudem ist dieser Aufsatz auch lesenswert, weil er widerspiegelt, wie man vor fünfzig Jahren diese Frage noch immer anging. Aber es wirkt heute noch weniger überzeugend als damals, wenn der Sieg vor allem auf „die geistige Erschlaffung der Zeit" zurückgeführt wird (79), ganz abgesehen davon, daß die angeführte Literatur schon 1949 veraltet war.

Selbst wenn C. Bonner über die Werte der antiken Religiosität nuancierter urteilt (vgl. bes. 101f), kann man auch ihm die Frage stellen, ob die antiken Auffassungen vom Göttlichen, die man zu Recht bewundern kann, nicht mehr, als er denkt, in der christlichen Religion „aufgehoben" worden sind, wie etwa die Idee vom Weltenschöpfer, der unser aller Vater ist, beweist.

Mit seiner beachtlichen Unterscheidung zwischen unreflektierter und reflektierter Frömmigkeit weist A. Kehl in einer reich dokumentierten Untersuchung auf, daß die christlichen Theologen der nachkonstantinischen Zeit im Grunde genommen gegenüber der Volksfrömmigkeit die gleiche ablehnende oder rechtfertigende Stellung eingenommen haben wie die griechischen Philosophen. In diesem Fall wird man indes eher von einer zu negativen Einstellung sprechen. Oder steht hinter dem archaischen Denken, das der Vf. der „bewußt christlichen Frömmigkeit" der freien Kinder Gottes entgegenstellt, nicht dennoch mehr, als der aufgeklärte Mensch in „einigen westlichen Ländern" zuzugeben bereit ist?

Ein besonderes Interesse verdient die Untersuchung, in der A. Dihle der Frage nachgeht, in welcher Weise die antiken Philosophen und im Anschluß an sie Philo und die christlichen Theologen das Ideal des rein geistigen Festes mit der Feststimmung vereinten, welche im besonderen in den Festmählern sowie in der Musik und im Tanz zum Ausdruck kam. Die Studie verdient, um so mehr beachtet zu werden, als es noch keine umfassende Darstellung der antiken und frühchristlichen Festtheologie gibt. Selbst wenn die Hinweise auf

die alttestamentlich-jüdische Überlieferung nicht fehlen (156), so wird leider die entscheidende Frage nicht gestellt, wie sich die antike Idee des Festes als Erinnerungshilfe für die einfachen Menschen zur biblischen Idee der Erinnerung (Anamnese) an die Großtaten Gottes verhält (vgl. 146: zu Plato; 148: zu Strabon; 152: zum Kult in der Kaiserzeit; 155: zu Origenes). Von den Kappadoziern werden Gregor von Nazianz und Basilius erwähnt (162f). Gregor von Nyssa hingegen wird übergangen. Das ist schade; denn er hat nicht nur eine beachtenswerte Festtheologie entwickelt (vgl. B. Studer, Das christliche Fest, ein Tag der gläubigen Hoffnung: Studia Anselmiana 95 (Roma 1988), 517–529), sondern auch ein wichtiges Zeugnis für die „Feststimmung" überliefert, in dem er von der Einstellung Gregors des Wundertäters gegenüber den zu Ehren der Märtyrer gehaltenen Festmähler berichtet (vgl. Gregor von Nyssa, Or. de Gregorio Thaumaturgo: PG 46,953A–C).

In der sehr soliden Arbeit von B. Quint zur christlichen Ehe in den ersten drei Jh.en wird leider ein ganz wichtiger christlicher Zug bei Tertullian übergangen. In der von der Vf.in zitierten Beschreibung der christlichen Ehe am Ende von Ad uxorem (II,8 [9],9) wendet Tertullian die Verheißung Jesu an jene, welche zu zweit oder zu dritt seinen Namen anrufen auf die eheliche Gemeinschaft der Christen an: *ubi duo, ibi ipse* (d. h. Christus). Diese Idee wurde später, wohl erst nach 300, in der verchristlichten *iunctio dexterarum* auch bildlich dargestellt, indem man an Stelle der *Concordia* zwischen Mann und Frau Christus abbildete (vgl. B. Studer, Zur Hochzeitsfeier der Christen in den westlichen Kirchen der ersten Jh.e: Studia Anselmiana 93 (Roma 1986), 52–85, bes. 73f; 83f). In der Bibliographie wäre auch die wichtige Studie von P. Dacquino, Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia, Torino 1984, nachzutragen.

Nicht weniger interessant ist die Arbeit von R. C. Gerest, welche aber über die ersten drei Jh.e hinausgeht und auch die nächsten zwei Jh.e umfaßt. Hier wird wohl auf den kirchlichen Ritus des Segens und der Krönung hingewiesen, wie er sich im Osten bis heute erhalten hat. Doch die Frage wird nicht gestellt, ob man im Hinblick darauf für die Ostkirchen vielleicht eine andere Auffassung des Eheabschlusses als jene vom Sakrament der Ehe als Vertrag im Sinn des römischen Rechtes annehmen muß.

Bei der Frage der politischen Einstellung der Kappadozier, der Th. A. Kopecek in seiner gut dokumentierten Untersuchung nachgeht, wäre wohl auch ein Hinweis auf die finanzielle Unterstützung fällig gewesen, welche Basilius von Seite des Staates zuteil geworden ist. Dazu ist jetzt auch die umfassende Monographie von R. Pouchet, Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance, Roma 1992, einzusehen.

Auch an G. Schöllgen, der mit nicht weniger Sorgfalt die Teilnahme der Christen von Karthago am städtischen Leben untersucht hat, kann man zwei Fragen richten. Müßte man nicht noch mehr betonen, daß die Theorie oft durch die von der unumstößlichen Praxis aufgedrängten Kompromisse überholt wurde, nicht nur in der Frage des Schulbesuches durch die christlichen Kinder (353ff), sondern auch in der Frage der Beteiligung an den Familienfesten heidnischer Familien (vgl. 353f), und daß auch darum, nicht nur im Blick auf seine apologetischen Motive, Tertullians Einstellung manchmal inkohärent erscheint? Gibt es ferner bei Tertullian nicht auch Hinweise darauf, daß die literarischen Veranstaltungen (declamationes) durch die christliche Predigt ersetzt wurden (vgl. 356, mit idol. 14,7)?

P. A. Février setzt gewiß mit Recht voraus, daß der enge Zusammenhang von Totenmählern und anderen Formen geselligen Zusammenseins an Hand von Texten und Denkmälern klar herausgestellt werden kann (358). Man kann sich jedoch fragen, ob er auch genügend Texte herangezogen hat. Jedenfalls läßt sich von den Texten her die in den Inschriften offenbar gut bezeugte Doppelformel *eirene – agape* (vgl. 376f) nicht einfach mit der anderen Doppelformel *pax – concordia* gleichsetzen.

Die Studie von P. Brown über den „Heiligen Mann" in der Spätantike besticht natürlich durch den Reichtum der Dokumentation und den Scharfsinn in ihrer Beurteilung. Der weniger versierte Leser stellt sich jedoch die vielleicht etwas ungebührliche Frage, ob die aus ganz verschiedenen Bereichen gesammelten Mosaiksteinchen wirklich zurecht zum Bild des „Heiligen Mannes" zusammengestellt wurden, welches der Spätantike, der Zeit zwischen der Festigkeit der antiken Einrichtungen und der Bildung der mittelalterlichen Institutionen, seinen Stempel aufgedrückt haben soll (vgl. 435f).

Wie schwer es ist, viele disparate Daten in eine überzeugende Synthese zu bringen, beweist auch der letzte, ohne Zweifel interessante Beitrag. J. Martin unterscheidet darin vier Typen von Heiligen: „Schüler und Nachahmer Christi", „Intercessoren für das ewige Heil", „Die Märtyrer als zuständige Patrone" und „Heilige Bischöfe und Asketen". Dazu bemüht er sich, die je nach Zeiten und Gegenden verschiedene Verwirklichung dieser Typen herauszustellen (vgl. 441f). Die Anwendung dieser Grundsätze ist jedoch nicht immer gelungen. Es trifft gewiß zu, daß im Westen das Mönchtum mehr institutionalisiert erscheint. Man könnte auch sagen, sich mehr „regularisiert" zeigt, darf dabei jedoch nicht übersehen, daß die im fünften und sechsten Jh. entstandenen Klosterregeln nicht von der kirchlichen Hierarchie, sondern von „Charismatikern" stammen, ganz abgesehen davon, daß die Regula Benedicti sich nicht auf Grund kirchlicher Empfehlung, sondern kraft der kaiserlichen Autorität durchgesetzt hat. Andererseits gibt es im Osten nicht nur Eremiten, Styliten und ähnliche Einzelgänger; denn nicht erst Benedikt, sondern schon sein Gewährsmann Basilius hat das zönobitische Ideal als Normalfall vorgezogen (vgl. 451f), und gerade dieses zönobitische Mönchtum wurde auch im Osten durch das Konzil von Chalcedon und andere Synoden, also bischöflich geregelt. Es ist auch eigenartig, daß im Abschnitt über die Bischöfe und Asketen (451–455) Martin von Tours nicht genannt wird. Dabei ist seine von Sulpicius Severus verfaßte Vita nicht nur Vorbild der späteren Bischofsviten, sondern läßt auch erkennen, wie selbst dieses Ideal aus dem Osten rezipiert worden ist. Schließlich darf man sich wohl fragen, warum das „aristokratische Heiligenideal", dem man in Gallien begegnet, als Ausnahmeerscheinung hingestellt wird, wenn doch eine prosopograpische Untersuchung der italischen Bischöfe noch aussteht (vgl. 472ff).

Aus den vorausgehenden Darlegungen sollte eindeutig hervorgegangen sein, wie lohnenswert es ist, das Verhältnis von Antike und Christentum auf der gesellschaftlichen Ebene zu untersuchen. Darum verdienen die Hg. des vorliegenden Sammelbandes den besten Dank für alle ihre Mühe. Die verschiedenen Fragen und kritischen Bemerkungen haben indes wohl auch klar gemacht, wie schwer es trotz der relativ guten Quellenlage ist, gerade die sozialen Phänomene einer längst vergangenen Zeit umfassend und obendrein überzeugend darzustellen.

Rom Basil Studer

Irenäus von Lyon: Epideixis. Darlegung der apostolischen Verkündigung – **Adversus Haereses** [lib.] **I** / [lib.] **II**. Gegen die Häresien, [Buch] **I**. / [Buch] **II**, Übers. und eingel. v. Norbert Brox. – Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York: Herder 1993. 387 S. / 320 S. (Fontes Christiani 8/1 / 8/2), Ln DM 64,00 / DM 50,00

Die Reihe der Fontes bietet die Chance, dem deutschen Leser eine Irenäus-Ausgabe an die Hand zu geben, die auf der Höhe der Zeit steht. Nicht nur der Irenäus-Kenner und -Freund wird nicht weniger die umgekehrte Chance betonen, diesen Quell aus den Anfängen christlicher Theologie neu zu entdecken und nach unseren Möglichkeiten zu fassen. Norbert Brox, Mithg. der Reihe, stellt sich der Herausforderung.

Einer sehr knapp gehaltenen, an Haardts-Beitrag im Sacramentum mundi orientierten Einführung zur Gnosis – Vf. verzichtet, wie auch im Folgenden darauf, A. Rousseaus Beobachtungen zu den „Gnostikern" bei Irenäus zu gewichten – folgen Bemerkungen zur Biographie und theologischen Grundhaltung des Lyoner Bischofs. Der Leser wird darauf eingestimmt, es mit einem Kirchenmann zu tun zu bekommen, der „gerade kein hochgebildeter Mensch und Theologe" (19), sondern vielmehr ein Mann nach dem Herzen des schlichten Kirchenvolks gewesen sei.

1. Vf. hat die Entscheidung getroffen, die nach Adversus haereses entstandene Epideixis an den Anfang zu stellen. In ihrer als „sehr kunstlos" bezeichneten „schlichten Themenfolge" vermag er „kein durchdachtes Konzept" (26f) zu erkennen.

Anders als im Titel der Fontes angegeben, liefert Vf. keine eigene Übersetzung. Er übernimmt, wie er freilich vermerkt, den deutschen Text von E. Ter-Minassiantz aus dem Jahr 1907 und korrigiert ihn stilistisch sowie inhaltlich nach den Ausgaben von Smith und Froidevaux. Die wörtliche Übersetzung nimmt sprachliche Härten in Kauf und ist bisweilen sehr holperig. Daß „der Mensch sowohl dem Blasen als der Schöpfung zur Folge Gott ähnlich sei" (40) macht dem unbefangenen Leser den Zugang zu Irenäus nicht leichter.

Bei den Anmerkungen, die den Text erschließen wollen, sei nur auf einige Punkte hingewiesen.

In Anm. 19 (56f) fehlt der entscheidende Hinweis auf Justins Apologie. – Was soll in Anm. 20 (58) die denunzierende Bemerkung, Irenäus „unterschlage" ein Wort von Ps 132 (131),11? Natürlich hat Irenäus es zitiert, aber im Sinne einer messianischen Interpretation hebt er auf den Leib ab. – Anm. 35 (83) braucht eine Ergänzung. Die Auffassung des Irenäus über das Alter Jesu steht natürlich in einem antignostischen Kontext; aber mit der „gezielten" Ungenauigkeit ist es doch nicht so weit her. Seine Angaben schwanken; Herodes ist vor dem Regierungsantritt des Claudius gestorben; an anderer Stelle spricht Irenäus von Pilatus als Prokurator des Tiberius (II 27,2); er weiß, daß Simon Magus mit Claudius zu tun hatte (II 23,1). Immerhin ist ja auch die legendäre Überlieferung von einem Brief des Pilatus an Claudius in diesem Zusammenhang von Interesse. – Die in Anm. 36 (85) behauptete Verwechslung ist nicht so sicher, als daß sie im Rahmen dieser Ausgabe mitgeteilt werden müßte (vgl. A. Rousseau zu III 20,4).

Insgesamt stellt die Ausgabe der Epideixis sicher einen Gewinn dar, weil der deutsche Leser wieder über einen handlichen, mit Sorgfalt bearbeiteten Text verfügen kann. Daß Vf. die Chance zu einem neuen Bemühen um den armenischen Text und einem Erkenntnisfortschritt im Verständnis der Epideixis nicht nutzen konnte, bleibt freilich entschieden zu bedauern.

2. Die Bücher Adversus haereses haben in jeder Hinsicht den Mittelpunkt einer Irenäus-Edition zu bilden. Vf. charakterisiert in einer allgemeinen Einführung die theologische Methode des Irenäus und schließt einführende Bemerkungen zu Buch I wie dann auch zu Buch II an. Einige Angaben über die theologische Gegner-

schaft des Irenäus würden dem Leser, für den Buch I und II zunächst in mancher Hinsicht abschreckend wirken mögen, das Verständnis freilich erleichtern können. Vf. sollte auch nicht unerwähnt lassen, daß „Rom" für Irenäus doch einen ganz besonderen Stellenwert hat (111; vgl. III 3,2).

2.1. Für den Text übernimmt Brox die editio princeps der Sources chrétiennes unter Verzicht auf den textkritischen Apparat – eine in jeder Hinsicht richtige Entscheidung. Sein Werk und seine Leistung bestehen in der Übersetzung sowie in den Anmerkungen, die seine Version rechtfertigen und Verständnishilfen geben wollen. Erinnert sei daran, daß eine Übersetzung der Bücher Adversus haereses einen ganz eigenen Charakter tragen muß. Sie kann sich nicht mit einer Übersetzung der sekundären Quellen begnügen, sondern muß immer auch den Versuch machen, zum ursprünglichen Text vorzudringen und ihn so weit wie möglich zu rekonstruieren. Daß hier ganz eigene Herausforderungen und Gefahren gegeben sind, liegt auf der Hand. A. Rousseau und L. Doutreleau geben mit der Edition in den Sources chrétiennes einen strengen Maßstab vor, sowohl in textkritisch-philologischer Hinsicht als auch, was das inhaltliche Verständnis anbelangt.

Vf. folgt ihnen weitgehend, indem er ihre Sicht übernimmt oder die entsprechenden Verweise notiert (wenn es sich, wie meistens, um die notes justificatives handelt, müßte er korrekterweise nur ihren Verfasser, A. Rousseau, und nicht beide nennen; einfacher wäre der anonyme Hinweis auf SC 263, bzw. 293). Im ganzen setzt Vf. mehr auf die Philologie und übt Zurückhaltung gegenüber inhaltlichen Deutungen. Die von SC vorgenommene, durchaus wohl begründete und luzide Gliederung des Textes übergeht er – für ihn bleiben die entsprechenden Angaben bei Irenäus „recht vage" (117) –; aber im großen und ganzen kommt er doch zu einer ähnlichen Einteilung. Die Seitenzählung von SC wird jeweils vermerkt. Auch noch die Paginierung von Harvey zu notieren, hätte sicherlich einen Mehraufwand bedeutet. Da sie jedoch für den Gebrauch der Wortstatistik unersetzlich ist, kann der Verzicht auf sie nur als ein großer, bedauerlicher Mangel bezeichnet werden. Dadurch wird die neue Ausgabe in diesem wichtigen Bereich unbrauchbar.

2.2. Vf. hat sich um eine präzise, wörtliche Übersetzung bemüht, und er erledigt die schwierige, ermüdende, oft komplizierte Arbeit mit Kompetenz, Geduld und Präzision. Ohne Einschränkung stellt die Übersetzung für die Irenäus-Forschung einen Gewinn dar. Keiner, der sich ernsthaft mit dem Text beschäftigen will, wird an ihr vorbeigehen können. Sie ernst zu nehmen, bedeutet freilich auch Fehler und Mängel festzuhalten, die das Verständnis des Irenäus-Textes erschweren.

So wäre in I,3 (143) mit SC besser von der „unendlichen Substanz" zu sprechen. Die wörtliche Übersetzung verstellt den Sinn. – In I 9,5 (197) muß es heißen „vor dem Nachweis". Vf. hat den bestimmten Artikel ausgelassen, weil er ein übergreifendes weiterreichendes Konzept des Irenäus nicht akzeptieren möchte. – In I 10,2 (201) müßte es korrekt heißen: „Hat nicht mehr ... hat keinen Mangel." – In I 20,3 (275) ist die präsentische Übersetzung: „Niemand kennt" falsch. Die entsprechende Anm. 85 setzt sich ohne Begründung von SC ab; die Chance, das theologische Gewicht hervorzuheben, wird auf diese Weise ausgelassen (vgl. II 6,1 [50 f]). – In II 2,4 (31) muß es richtiger heißen: „Er hat alles ... in sich selber vorausbedacht." – In II 7,1 (55ff) hieße es, auch im Blick auf die Anm. 39, besser: „da die äußerste Verwirrung gar nicht existiert hätte". – Bei II 17,2 (130ff) mit Anm. 53 bewegt sich das Textverständnis im Bereich von Vermutungen. Nach Auffassung des Rez. ist doch wiederum SC der Vorzug zu geben. – In II 22,5 (186f) mit Anm. 19 geht die Übersetzung in ihrer Interpretation zu weit. Korrekt wäre: „und lösen sein ganzes Wirken auf". – In II 26,3 (219) muß es richtiger heißen: „wirft sich mit seiner Meinung über die Größe des Schöpfers hinaus auf". – In II 28,3 (229) muß mit SC von „allem übrigen Stückwerk" die Rede sein.

Ausstellungen wie die hier getroffenen haben natürlich auch mit der Textauffassung zu tun, über die es im Einzelfall unterschiedliche Meinungen geben kann. Der Rez. will sein Urteil nicht verhehlen, daß er in der Regel mehr der Fassung und Begründung von SC zuneigt, die philologische Präzision und inhaltliche Stimmigkeit verbinden.

Eine Geschmacksfrage sind derbe Ausdrücke. Vf. liebt Worte wie „Blödsinn" (I 16,3; 257), „Schwachsinn" (II 26,3; 219), „blöde" (II 27,2; 223), „faseln" (II 30,6; 259) etc. Eine derartige Vulgärsprache dem Lyoner Bischof in den Mund zu legen, bedeutet durchaus eine negative Vorentscheidung. Der Rez. möchte entschieden für Ausdrücke einer gehobenen Sprache eintreten, die Irenäus nichts von seiner Ironie und Schärfe nimmt, aber doch sein menschliches und intellektuelles Niveau wahrt.

2.3. Vf. versieht seine Übersetzung mit einer Reihe von Anmerkungen, die einerseits sein Textverständnis begründen, darüber hinaus aber weiterreichende Informationen vermitteln wollen. Einige Bemerkungen seien gestattet.

Buch I: Anm. 33 (199) vergißt über weniger wichtigen Texten den Hinweis auf V 20,1. – Die in Anm. 35 (200) geäußerte Vermutung, Irenäus meine mit der Mitte der Welt Jerusalem, müßte entsprechend begründet werden (vgl. Harvey). – Auch zum „frühkirchlichen Exorzismusritual" (Anm. 41; 222) möchte man Genaueres hören.

Buch II: Anm. 4 (18) ist nicht zuverlässig. Hier muß das lateinische Wort *labes* konnotiert werden. – Anm. 11 (24) übersieht die ironische Redeweise des Irenäus. – II 13,4 (97): Der für Irenäus so wichtige Topos *Größe-Liebe* hätte eine Hervorhebung verdient (vgl. IV 20,3.4). – Anm. 33 (106 f): Hier wäre es richtiger, von *einer* Theogonie zu sprechen. Dann würde sich der Einwand des Vf. erübrigen. – Anm. 67 (157): Der angehobene Satz braucht den erläuternden Hinweis: „Anders als die Pneumatiker, die sich auf ihre Substanz berufen", um im Kontext verständlich zu sein. – Anm. 12 (177): Der Hinweis des Vf., Irenäus habe zum Hesiod-Zitat die letzten Worte hinzugefügt, stimmt so nicht: Irenäus wollte nur den Hexameter zitieren und hat ihn mit entsprechenden Worten eingerahmt. – Anm. 20 (186 f): Wenn auf die Fassung von Lk 3,23 abgehoben wird, dann sollte erwähnt werden, daß auch D die entsprechende Umstellung aufweist. – Anm. 33 (198 f): Hier ist die Anspielung auf Römer 9,5 übersehen (vgl. II 6,2.3; III 16,3). Baruch ist demnach für Irenäus nicht einfach der Name für Gott, sondern bedeutet den zu preisenden Namen über allem. Eine korrekte Übersetzung müßte lauten: „und vor allem der Name über allem, der Gott heißt, der auch hebräisch Baruch genannt wird". – Anm. 4 (246 f): Hier hat Vf. den Ansatz von SC verfehlt. – Anm. 21–28 (298–302): Hier gibt Vf. ausführliche Hilfen zum Textverständnis, indem er Massuet und Harvey auswertet. Die Kommentierung hätte stärker zu berücksichtigen, daß es Irenäus nicht schwerpunktmäßig um Philologie geht, sondern um die Wahrnehmung und Auslegung der Schrift.

2.4. Ein eigenes Thema bilden Einschätzungen und Wertungen. Während A. Rousseau mit hohem Aufwand und viel Liebe die Kunst der irenäischen Argumentation herausstellt und die Kohärenz seiner Theologie entwickelt, steht Brox eher in einer Tradition, die die Originalität des Lyoner Bischofs abschwächt und sein theologisches Niveau geringer ansetzt. Zu den bereits hervorgehobenen Einschätzungen treten Bemerkungen, wie „nicht gerade glücklich" in bezug auf den Umgang mit einer Äsop-Fabel (II 11,1; 78f Anm. 57) oder Zensuren, wie „ohne ausreichende Kompetenz", „fragwürdige Unterscheidung" (II 35,3; 298ff, Anm. 21.27). Da Vf. die positive theologische Leistung des Irenäus in der Regel nicht herausstellt, wirken solche Urteile um so stärker.

In der wertenden Wahrnehmung des Rez. bleibt ein gemischter Eindruck zurück. Volle Anerkennung verdienen die Arbeit und Mühe um die Übersetzung und das Textverständnis. Wer sich mit den Büchern Adversus haereses befaßt, wird in jedem Fall mit Brox ins Gespräch treten und von ihm lernen. Die Ausgabe der Fontes kann jedoch schon dem wissenschaftlichen Anspruch nach nicht die editio princeps der Sources chrétiennes ersetzen. Auch der „normale" Leser wäre gut beraten, wenn er zumindest ihren französischen Text ständig zur Hand hätte.

Hamburg Hans-Jochen Jaschke

Klär, Karl-Josef: **Das kirchliche Bußinstitut von den Anfängen bis zum Trienter Konzil**. – Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris: Peter Lang 1991. 254 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd 413) br. DM 70,00

Der Vf. der vorliegenden Diss., die unter Anleitung des Saarbrükker Fundamentaltheologen K. H. Ohlig entstanden ist, hält den zeitgenössischen Vertretern der Dogmengeschichte und des kirchlichen Lehramtes entgegen, „die heutige Form der Buße (Beichte) ... als eine reduzierte, privatisierte Fortsetzung des altkirchlichen Instituts der öffentlichen Buße anzusehen" (15f); dagegen sucht er selbst detailliert aufzuweisen, daß sich „das Bußsakrament in der Form der Beichte ... aus der zwischenmenschlichen Buße" entwickelt hat (231). Diese Genealogie zeichnet er in den Hauptkapiteln seiner chronologisch gegliederten Studie nach: Biblische Anfänge (25–67), Alte Kirche (69–134), Mittelalter bis Frühscholastik (137–172), Frühscholastik bis Ende des Mittelalters (173–196), Reformation und Tridentinum (197–222).

Die ägyptischen Mönche hätten die in der Alten Kirche nach jesuanischem und urgemeindlichem Vorbild vorherrschende „zwischenmenschliche Buße" (67) aufgegriffen und sie von Unterägypten nach Irland exportiert (143). Im Unterschied zu Ägypten dienten den Mönchen in Irland Bußbücher als Hilfsmittel bei der Bußzuteilung. Doch schon bald wurde dieses Institut „entmönchet" und „veramtlicht" (153, 231); bis zum heutigen Bußsakrament bedurfte es nur noch weniger Schritte: „Die Feudalgesellschaft bringt die ständische Unterscheidung in Beichtvater und Beichtkind hervor, die klerikalisierte Gesellschaft die alleinige Verwaltung der Beichte durch die Priester, ‚das juridische Denken des lateinisch geprägten Abendlandes die ausschließlich amtliche Form; eine gewisse vormündige Naivität die Vorstellung, Buße ließe sich in angelernten Akten ... vollziehen; eine nicht unbedingt christliche Religiosität entfaltete sich in die Sehnsucht nach Sühneriten, der zufolge Umkehr nur wirklich wird, wenn sie sich rituell darstellt'. Aus dieser Privatbeichte

entwickelte sich dann die heutige, vom Konzil von Trient vorgeschriebene Gestalt des Bußsakramentes (Beichte)." (231)

Der vorliegenden „bußgeschichtliche[n] Untersuchung", mit der der Vf. eine „neue Methode in der Erforschung des Bußinstituts" (15) etablieren will, mangelt es zuallererst an jeglicher methodischer Reflexion; das Resultat ist ein folgenschwerer ‚Methodenmix': Seine Grundorientierung entnimmt der Vf. dem dogmengeschichtlichen Handbuch von Herbert Vorgrimler (Hg.), Buße und Krankensalbung. IX, 234 S. (HDG 4/3) 2. Aufl. Freiburg 1978, an dem er sowohl im Blick auf die Gliederung als auch bei der Auswahl der Literatur ‚entlanggeschrieben' hat (vgl. die mittlerweile längst überholten Editionen Augustins, Columbans und Gregors v. Tours . . .; ebenfalls die 1975 nahezu abbrechende Chronologie der Sekundärliteratur). Zugleich soll seine Analyse der Bußgeschichte Antworten auf die pastoral desolate Lage der heutigen Beichte erbringen (17). Damit offenbart sich die vorgeblich historische Fragestellung des Vf.s im Kern als gegenwartsgeleitet, ohne daß sich der Vf. jedoch klar für eine entweder pastoraltheologische oder aber historische Methodik entscheidet. Das Problem daran ist, daß er heutige Fragen unkritisch in die Geschichte hineinträgt, ohne die berücksichtigten Zeitepochen im Blick auf ihr jeweiliges Welt- und Menschenbild zu periodisieren. Für den Leser entsteht der gänzlich unzutreffende Eindruck einer ungebrochenen Kontinuität seit antiker Zeit. Zwei Beispiele: Erst der (vom Vf. unbemerkte) Unterschied zwischen der antiken Möglichkeit des Menschen zur Introspektion (von daher: Intentionshaftung) und der in Irland kaum ausgeprägten Subjektivität (deshalb Tathaftung) macht das ebenfalls mit keinem Wort erläuterte Aufkommen der irischen Bußbücher plausibel, die vorwiegend auf die Bestrafung der Tat, nicht der Intention abzielen (H. Hattenhauer, Europäische Rechtsgeschichte, Heidelberg 1992, S. 17). Schon wegen dieses unterschiedlichen Selbstverständnisses des Menschen in Antike und Frühmittelalter kann die auf ungebrochene Subjektivität angewiesene Behauptung einer Kontinuität zwischen der antiken und der irischen Bußauffassung nicht zutreffen. Mit seiner Position stellt sich der Vf. ebenso gegen die ‚oppinio communis' der gegenwärtigen Frühmittelalterforschung wie mit seiner angesichts der heutigen Forschungslage einfach lächerlichen Behauptung der Christianisierung Irlands nicht durch Patrick und Palladius („propagandistisches Kunstprodukt der im Gefolge der norwegischen Eroberungen auch nach Irland ausgreifenden kontinentalen Kirche" 140), sondern durch unterägyptische Mönche (zum gegenwärtigen Stand der Diskussion s. L. Bieler, Art. Hibernia, in: RAC 15, Sp. 1–26). Auch die Entwicklung von der früh- zur spätmittelalterlichen Buße ist mit Attributen wie „Klerikalisierung", „vormündige Naivität", „rituelle Darstellung" oder „Sehnsucht nach Sühneriten" nicht einmal im Ansatz erklärt. Demgegenüber schreibt die gegenwärtige sozialgeschichtliche Forschung der Buße in jener Zeit zum Beispiel die Funktion eines „Biographiegenerators" zu, der dem Individuum unter Anleitung und im Gegenüber dazu verhalf, Introspektion einzuüben. So gesehen, hat die mittelalterliche Übung der Buße wesentlichen Anteil an der gesamtgesellschaftlichen Wiedergewinnung der Subjektivität (A. Hahn), die den Beginn der Neuzeit kennzeichnet und von der wir bis heute zehren.

Fazit: Die These des Vf.s vermag weder Orientierung für die Gegenwart zu geben noch im Blick auf die Nachzeichnung der historischen Entwicklung zu überzeugen, da seiner Arbeit das methodische Rüstzeug fehlt, seine Einarbeitung in die Forschungsdiskussion rückständig ist und er historische Phänomene allein aus der Gegenwart, nicht aber aus den jeweiligen Zeitumständen heraus versteht. Dem Urteil im Handbuch der Liturgiewissenschaft 7,2: Feiern der Umkehr und Versöhnung, Regensburg 1992, S. 15 über die vorliegende Monographie ist nachdrücklich zuzustimmen: „Unzureichender Versuch einer Gesamtdarstellung".

Münster Hubertus Lutterbach

Isaac, Jacques: **Ṯakṣā d-ḥūssāyā.** Le rite du pardon dans l'Église syriaque orientale. – Rom: Pontificium Institutum Orientale 1989. XL, 244 S. (Orientalia Chr. Analecta 233)

Die Arbeit wurde 1970 am Pont. Orientalischen Institut als Diss. (unter Leitung von A. Raes) vorgelegt. Die Untersuchung wurde deshalb mit den in der Zwischenzeit hg. Studien ergänzt und vor allem ist der syrische Text beigefügt und die französische Übersetzung nochmals gänzlich überarbeitet worden, wie auch ein Vergleich zwischen der Diss. von 1970 und der Veröffentlichung von 1989 zeigt.

Der Vf. hatte über die sachkundige Leitung der Diss. durch A. Raes das große Glück, bei zwei weltweit anerkannten Spezialisten in der vergleichenden Liturgiewissenschaft und zudem herausragenden Kennern syrischer Handschriften, Juan Mateos und William Macomber, weiteren Rat einholen zu können, was sich in der Gesamtkonzeption der Untersuchung positiv ausgewirkt hat.

Wohl angeregt von J. Mateos Arbeiten zum syrischen Offizium und byzantinischen Typikon, hat der Vf. seiner Untersuchung ein Glossar mit der Erläuterung der wichtigsten syrischen Termini vorangestellt (S. XXXIII–XL), das dem Kenner der orientalischen Riten zugleich einen wertvollen Einblick in die Zusammenhänge mit anderen Riten erlaubt.

Mit einer Bibliographie (S. XV–XXX), die an manchen Stellen vielleicht noch weiter ergänzt werden hätte können, setzt die Studie ein, die schon deshalb so wichtig ist, weil sie eine Pionierarbeit ist, die auf einer eingehenden Analyse der handschriftlichen Überlieferung beruht und zugleich Aufschluß über die in Ostsyrien festzustellende Beibehaltung der ältesten Praxis der Pönitentialriten gibt, die nicht individuell, sondern innerhalb der Gemeinschaft erfolgen.

Der Hauptteil des *Ḥūssāyā* (das Ritual der Aussöhnung) beginnt mit einem Überblick über die untersuchten zahlreichen Handschriften und die verwendeten Ausgaben (S. 1–5). Daran schließt sich im 1. Kap. noch die Edition des syrischen Textes an (nach den Codices *Camb. Add. 1988* und *Vat. Syr. 624*, die abweichenden Lesarten wurden in den Anmerkungen angegeben). Die Ausgabe des syrischen Textes wurde durch eine französische Übersetzung ergänzt (S. 7–69) und somit der Zugang zu den schönen syrischen Texten erleichtert.

Zur Erläuterung des Terminus „*Kyana*" (S. 65, Anm. 122) wäre jedoch die älteste Gestalt des syrischen Glaubensbekenntnisses heranzuziehen gewesen, die von dem großen, kürzlich verstorbenen Gelehrten A. de Halleux und anderen (so z. B. A. Vööbus und J. Gribomont) untersucht wurden, wie folgende seiner Arbeiten gezeigt haben: „Le symbole des évêques perses au synode du Séleucie-Ctésiphone" in G. Wiessner (Hg.), *Erkenntnisse und Meinungen* II (= GOF I / 17, Wiesbaden 1978), 161–190; „La Philoxénienne du symbole" in: *Symposium Syriacum* 1976 (= *OCA* 205, Rom 1978), 295–315; „La falsification du symbole de Chalcédoine dans le *synodicon* nestorien" in: *Mélanges offerts à Jean Dauvillier* (Toulouse 1979), 375–384; „La deuxième lettre de Philoxène aux monastères du Beit Gaugal", *Le Muséon* 96, 1983, 5–79.

Großes Interesse weckt das 2. Kap. (S. 71–117) mit der liturgiewissenschaftlichen Untersuchung des vorgelegten Textes, in dem z. B. auch nachgewiesen wird, daß der ostsyrische Versöhnungsritus eine größere strukturelle Affinität mit Teilen des Eheritus, des Initiationsritus, den Weiheriten, aber auch mit dem Nachtoffizium (*Lelya*), der sonntäglichen Kathedralvigil (*Qale d-Sāhra*) und dem Morgenoffizium (*Ṣapra*) zeigt.

Sehr gut gelungen scheint mir die Erklärung des Autors zum *Pater noster* zu sein (S. 75–78), von dem er annimmt, daß es ursprünglich nicht zu Beginn des ostsyrischen Pönitentialritus rezitiert wurde, dem durchaus zuzustimmen ist, weil dieser Ritus der Aussöhnung einst innerhalb der Eucharistiefeier unmittelbar nach dem Herrengebet stattgefunden hat, und deshalb das *Pater noster* sicherlich nicht nochmals rezitiert worden ist. Das gesamte Kap. der liturgiewissenschaftlichen Analyse bietet überzeugende Lösungsvorschläge zur Entwicklungsgeschichte dieses Ritus, so z. B., daß es einstmals nur 1 Ps beim *Šurraya* („Invitatorium") gegeben hat (S. 81–82), und daß es sich dabei wahrscheinlich um Ps 25 gehandelt hat. Dabei fällt die Ähnlichkeit zwischen dem ostsyrischen Pönitentialritus und dem Invitatorium im armenischen Taufordo sowie dem Bußaufruf von Yovhannēs Mandakuni auf (s. dazu G. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale* [= *OCA* 217, Rom 1982], 371–373). Sehr schön gelungen ist ebenso die jeweilige Besprechung der Funktion eines bestimmten liturgischen Elements, bei der die große Vertrautheit des Autors mit dem ostsyrischen Material besticht.

Besonders wichtig für die Liturgiewissenschaft ist auch der Nachweis, daß nach einstigem (ost)syrischen Verständnis die Handauflegung (nicht exorzistischen, sondern) ausschließlich epikletischen Charakter hatte (S. 107). Auffällig ist zudem, daß bei der sicherlich vom Initiationsritus übernommenen *Signatio* (*rušma*) noch die ältesten Bezeichnungen für das Salböl (S. 112–113) bewahrt wurden: „Öl" (*meṣha*), „Öl der Salbung" (*meṣha da-meṣihuta*), „Öl des Horns der Taufe" usw. aber auch *rušma* selbst (s. dazu S. XXXIX *passim*), worauf der Vf. jedoch leider nicht weiter eingeht (s. dazu die Untersuchung über die griechische, syrische und armenische Terminologie in *Worship* 52, 1978, 26–29, 32, 34). Auf S. 115 fällt folgende nicht ganz zufriedenstellende Wiedergabe des Textes auf: „. . . il entonne l'*Afchine* suivant . . ." (Texthervorhebung von mir). Hier muß sich der aufmerksame Leser fragen, was wohl „*Afchine*" bedeuten könnte. Hier handelt es sich sehr wahrscheinlich um die *arabische* Transliteration von εὐχή, worauf J. Mateos bereits bei der Kritik im Zusammenhang von Isaacs Thesenverteidigung (1970) hingewiesen hatte, was jedoch dann von Isaac bei der vorliegenden Veröffentlichung nicht mitberücksichtigt und klargestellt wurde.

Das 3. Kap. (S. 119–181) ist den kanonischen Vorschriften und Rubriken gewidmet, das insbesondere beim Überblick über die Quellen eine Fundgrube für den interessierten Leser bietet und im Abschnitt, wann dieser Ritus vollzogen wurde, auf wichtige Einzelheiten verweist (S. 168–181).

Nicht ganz klar waren für mich hingegen die Aussagen über den Zeitpunkt, wann dieser *Ḥūssāyā* – Ritus einst stattgefunden habe: Nach dem ältesten Dokument ereignete sich die Rekonziliation unmittelbar vor der Kommunion (S. 170–172), in der ältesten handschriftlichen Überlieferung jedoch am Karsamstag nach der Waschung des Altars und vor der Initiation (S. 176–177).

Für die westliche Kirche ist die ostsyrische Praxis des ausschließlich innerhalb der Gemeinschaft vollzogenen Pönitentialritus (s. dazu S. 181) von Bedeutung, denn hier zeigt sich, daß die im Westen geforderte individuelle Beichtpraxis sich nicht in allen Kirchengemeinschaften entfaltet hat.

Das 4. Kap. befaßt sich mit dem geschichtlichen Überblick über die Praxis des *Ḥūssāyā* – Rituals (S. 183–207). In der Vergangenheit ist immer wieder behauptet worden, daß das Bußsakrament bei den Ostsyrern in Vergessenheit geraten sei. Richtig ist, daß es niemals eine individuelle Beichtpraxis gegeben hat, wohl jedoch den gemeinschaftlich vollzogenen Ritus der Buße, der vor der Kommunion stattfindet.

Aufgrund der Untersuchung der ältesten Quellen (S. 183–192) des handschriftlichen Befunds (S. 192–194) ist es dem Vf. gelungen, die Existenz des *Ḥūssāyā*-Ritus vom 5. Jh. bis in die Gegenwart nachzuweisen. Nur bei den Chaldäern, d. h. den mit dem Heiligen Stuhl unierten Syrern, ist der *Ḥūssāyā* mit der Zeit fallengelassen worden und durch lateinischen Einfluß mit dem westlichen Bußsakrament ersetzt worden. Außerdem zeigen einige Handschriften, daß auch die ostsyrischen („nestorianischen") Kirchengemeinschaften durch die Bußgebräuche der Jakobiten beeinflußt worden sind, und selbst lateinische Gebräuche aufgenommen wurden, wie vereinzelte Handschriften erkennen lassen. Diese Gebräuche der Jakobiten und der lateinischen Kirche haben sich jedoch bei den Ostsyrern nicht nachhaltig durchsetzen können, wie die überwiegende Mehrheit der Handschriften deutlich macht.

Das abschließende 5. Kap. geht dann noch auf die theologischen und spirituellen Komponenten ein und rundet diese interessante Untersuchung ab.

Ein Index der Bibelzitate (S. 227–229), ein Verzeichnis des syrischen Vokabulars (S. 231–239) und ein Personen- und Ortsregister werden geboten, leider jedoch kein Sachregister.

Insgesamt ist die vorliegende Monographie als ein wichtiger Beitrag für unsere Kenntnis der orientalischen Riten zu werten.

Tübingen Gabriele Winkler

Wietheger, Cäcilia: **Das Jeremias-Kloster zu Saqqara unter besonderer Berücksichtigung der Inschriften.** – Altenberge: Oros Verlag 1992. XVI, 532 S. (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 1), kart. DM 94,80

Urbaniak-Walczak, Katarzyna: **Die „conceptio per aurem".** Untersuchungen zum Marienbild in Ägypten unter besonderer Berücksichtigung der Malereien in El-Bagawat. – Altenberge: Oros Verlag 1992. XV, 263 S. (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 2), kart. DM 69,80

Diese beiden münsterischen phil. Diss.en sind die ersten Bände einer neu begründeten, von dem verdienstvollen Koptologen Martin Krause hg. Reihe, die auf dem Umschlag folgendermaßen charakterisiert wird: „In den ‚Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten' werden Texteditionen und Untersuchungen erscheinen, die allen Bereichen der Kultur Ägyptens (Sprache, Geschichte, Religion, Archäologie und Kunst) von der Spätantike an gewidmet sind. Unter ihnen befinden sich Arbeiten über Gnosis, Manichäismus, Mönchtum, Kirchengeschichte Ägyptens, Inschriften und Grabsteine, Themen aus dem Bereich der Archäologie und Ikonographie sowie zum Weiterleben Ägyptens in koptischer Zeit (survivals)."

Die Ruinen des Jeremias-Klosters südlich des Aufweges zur Unaspyramide in Saqqara beim antiken Memphis wurden Ende des 19. Jh.s entdeckt und erstmals in den Jahren 1906–1910 unter der Leitung des Ägyptologen J. E. Quibell archäologisch untersucht. In den Jahren 1970–1979 führte das Deutsche Archäologische Institut unter der Leitung von P. Grossmann Nachgrabungen durch, die Anlaß für neue Datierungen waren. Demnach entstand das Kloster im 6. Jh. aus der Ansiedlung von Mönchen in Grabbauten der Nekropole Saqqara Süd im Umkreis einer einfachen Kapelle. Eine erste Blütezeit läßt sich für das 7. Jh. ausmachen; etwa Mitte dieses Jh.s errichtete man nach Erweiterungen und Umbauten den Neubau der Hauptkirche des Klosters. Größere Neubauten dürften dann erst wieder nach der Mitte des 8. Jh.s entstanden sein. Spätestens Mitte des 10. Jh.s erlosch das Klosterleben.

Frau Wietheger, deren besondere Leistung die Bearbeitung der Inschriften von Saqqara ist, hat gut daran getan, dieses Kloster insgesamt in den Blick zu nehmen, weil so ja auch der Kontext deutlich wird, in dem die Inschriften stehen.

Im 1. Kap. faßt sie geschickt den aktuellen Forschungsstand zum archäologischen Befund zusammen. Der Reihe nach behandelt sie die Architektur der Hauptkirche, der Refektorien und anderer Bauten, Räume und Höfe, die Skulptur (meist in Zweitverwendung), die Wandmalereien und sonstige Funde. Das 2. Kap. informiert knapp über Manuskripte, Urkunden und Ostraka, die sicher aus Saqqara stammen oder mit guten Gründen diesem Kloster zugeordnet werden können. Auf S. 84 oben ist wohl zweimal der apokryphe Briefwechsel zwischen König Abgar von Edessa und Jesus gemeint (Aukaros, dann Abgar). Mit dem 3. Kap. (ab S. 89) beginnt sodann der den Inschriften gewidmete Hauptteil der Arbeit, die eigentliche Forschungsleistung der Autorin.

Basis der Auswertung ist der Katalog der publizierten und bisher nicht veröffentlichten Steininschriften, Dipinti und Graffiti im engeren Sinn auf den S. 303–474 mit 500 Nummern. In manchen Fällen konnte der Bezug zu Saqqara erschlossen werden auf Grund von Besonderheiten der Paläographie, feststehender Formulare und der bevorzugten Heiligen (der Klostergründer Jeremias sowie Enoch und Sibylla). Zu den bisher nicht veröffentlichten Inschriften (Koptisches Museum, Kairo, Ausgrabungen Grossmanns, Magazin in Saqqara) bringt die Autorin jeweils den Originaltext mit Übersetzung. Viele Verbesserungen der Lesung publizierter Inschriften konnten durch Autopsie erzielt werden. Bei der Auswertung des Befundes beginnt die Autorin mit der formalen Analyse (91–131), in der folgende Themen behandelt werden: Gattungen der Inschriften (gemeißelte Inschriften, Dipinti und Graffiti), Fundgeschichte und Verbleib, Stand der Forschung, Inschriftenträger, Technik, Paläographie, Dialekt und Schreibeigentümlichkeiten (meist: sahidisch). Den Abschluß dieses Teils bildet die Liste der griechischen Lehnwörter. In der inhaltlichen Analyse (131–210) behandelt die Autorin zunächst die festen Formulierungen (Formulare), mit denen die Inschriften meist gruppenübergreifend einsetzen: Anrufungen Gottes, der Trinität, von Heiligen. Sie gewinnt so auch wertvolle Gesichtspunkte für die Ergänzung beschädigter Texte. Im folgenden werden sodann die verschiedenen Inschriftengruppen einmal der gemeißelten Inschriften und getrennt davon der Dipinti und Graffiti in inhaltlicher Hinsicht besprochen und ausgewertet. Die größte Gruppe bilden die Grabinschriften der Grabsteine, die oft in Zweitverwendung im Kloster verbaut worden sind. Eigene Abschnitte sind den Fragen der Datierung und den Sigeln, Symbolen und Zeichen gewidmet.

Insgesamt ist der Ertrag der Arbeit sehr erfreulich, was gerade auch im 4. Kap. (210–290) und in den Schlußbemerkungen (291–300) deutlich wird. W. präsentiert eine Liste der in Saqqara genannten Heiligen mit wertvollen Informationen zur ägyptischen Frömmigkeitsgeschichte und bringt auch eine Prosopographie. Die weiblichen Personennamen erklären sich z. T. daher, daß es in räumlicher Nähe zum Männerkloster auch ein Frauenkloster mit einer Äbtissin gab, dessen genaue Lage noch nicht nachgewiesen ist. Die Liste der Titel und Ämter sowie der Berufe ist aufschlußreich sowohl für die Geschichte des Klosters wie auch für die Sozialgeschichte (die Wächter des Tores könnte man besser Pförtner nennen). Die graphische Auswertung auf Taf. IV zeigt, daß die Mortalität im April und Mai jeweils am höchsten war. Weitere Abbildungen, ein umfangreiches Literaturverzeichnis und nützliche Register vervollständigen die ertragreiche Arbeit.

Die als Bd 2 der genannten Reihe erschienene Studie von Urbaniak-Walczak kann hier nicht in gleicher Ausführlichkeit vorgestellt werden.

Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen ist die Beschreibung der Kuppelausmalung der sog. Friedenskapelle in der Nekropole El-Bagawat (4.–6. Jh.) in der Kharga Oase, ca. 200 km westlich des Niltals inmitten der Libyschen Wüste. Es empfiehlt sich, das aufklappbare farbige Titelbild (Pl. I) bei A. Fakhry, The Necropolis of El-Bagawat in Kharga Oasis, Cairo 1951, hinzuzuziehen, weil Abb. 1 (S. 231) doch zu klein ist. Die auch durch Text kenntlich gemachten Szenen zeigen: Maria in Orantenhaltung mit Taube (der Ausschnitt Abb. 2 ist gut erkennbar), die Arche Noachs, Jakob, Personifikationen des Gebets und der Gerechtigkeit, Daniel in der Löwengrube, Personifikation des Friedens, das Opfer Abrahams, Adam und Eva, Thekla und Paulus. Verf.in beachtet die Bezüge zur Exodus-Kapelle von El-Bagawat und zu sonstigen Parallelen und gelangt zum Urteil: „Sowohl aus ikonographischen wie aus stilistischen Gründen möchten wir daher die Kuppelmalereien (der Friedenskapelle) etwa um die Wende vom 4. zum 5. Jh. ansetzen" (53). Die folgenden Ausführungen zur Logoslehre, Pneumatologie, Inkarnation, Christologie in den frühen literarischen Zeugnissen führen sehr weit weg und sind nicht immer klar. Es geht der Autorin um das theologische Konzept der Empfängnis durch das gläubige Hören Marias auf das göttliche Wort des Engels, das sie zum ersten Mal bei Athanasius von Alexandrien und Ephrem dem Syrer findet. In weiten Teilen behandelt sie die Mariologie Ägyptens und auch der übrigen Kirche. Verf.in kehrt sodann zur ikonographischen Untersuchung zurück und verfolgt das Motiv der Taube auch im Vergleich mit der Verkündigungsszene in Santa Maria Maggiore in Rom. Vorsichtig macht sie sich die Hypothese der Rückwirkung der Darstellung der Taufe Jesu auf die Verkündigungsszene mit der Taube zu eigen. Die Darstellung der Verkündigung ohne Engel mit der Taube in El-Bagawat könnte gut die conceptio per aurem meinen. Im Gesamtprogramm der Friedenskapelle sei sie als Errettungstypus zu verstehen.

Weitere Ausführungen zum Marienbild in Ägypten, Bibliographie, Register (Bibelstellen, Namen und Sachen) und die Abbildungen bereichern das anregende Buch.

Mainz Theofried Baumeister

Adomnán's Life of Columba. Ed. and translated by Alan Orr Anderson and by Marjorie Ogilvie Anderson. Revised by Marjorie Ogilvie Anderson. – Oxford: Clarendon Press 1991. IXXXIV, 263 S., geb. 45,00

Die kurz vor 700 verfaßte Vita Columbae, des am 9. Juni 597 verstorbenen Gründers von Iona, „gehört in die älteste Gruppe irischer Hagiographie und gilt als ihr bestes Werk", wie W. Berschin urteilt; ihr Vf. Adomnan ist „der erste namhafte lateinische Schriftsteller jenseits der Grenzen des alten Imperium Romanum". Alan Orr Anderson und Marjorie Ogilvie Anderson haben 1961 eine Edition vorgelegt, die hier mit fast unverändertem Text (Seite V: „without substantial change") erneut vorgelegt wird.

Der Text ist der des sogenannten Manuskriptes A aus Schaffhausen, geschrieben nicht später als 713 in Iona. Eine in den 50er Jahren in Metz entdeckte Handschrift ist auch jetzt unberücksichtigt geblieben, weil sie zufolge L. Bieler nur eine Abschrift von A. darstelle.

Die historische Einführung zu Columbae, Iona und zum Vf. Adomnan sind gegenüber der früheren Ausgabe teils verkürzt, teils auf den derzeitigen Forschungsstand gebracht.

Dem Verlag wie der Hg.in ist zu danken, daß dieser wichtige Text wieder erhältlich ist.

Münster Arnold Angenendt

Großer Bildatlas der Kreuzzüge. Hg. v. Jonathan Riley-Smith, Übersetzung aus dem Englischen Michaela Diers. – Freiburg: Herder 1992. 200 S., geb. DM 78,00

Jonathan Riley-Smith, Prof. für Geschichte an der Univ. London und anerkannter Spezialist auf dem Gebiet der Kreuzzüge, erfüllt mit dem vorliegenden Atlas ein dringendes Desiderat, indem er den gegenwärtigen Stand der Kreuzzugsforschung auf didaktisch gelungene Weise um das entsprechende Bild- und Kartenmaterial ergänzt. Sein Werk illustriert anschaulich, welch große Entfernungen die Menschen ab dem Ende des 11. Jh.s überwanden, als sich die Mobilität des Hochmittelalters, das zeitgenössische Ritterideal sowie die christliche Sehnsucht nach den Heiligen Stätten miteinander verbanden und zur Kreuzzugsbewegung führten. Mehr als 120 Karten, die durch erläuternde Texte, Fotos (Abbildungen von hoch- und spätmittelalterlicher Kunst, Münzen und Sigeln), Tabellen sowie Rekonstruktionen (z. B. von untergegangenen Kreuzfahrerstädten) ergänzt werden, empfehlen den Atlas sowohl als Nachschlagewerk als auch für den Einsatz im schulischen und wissenschaftlichen Unterricht.

Münster Hubertus Lutterbach

Valerio, Adriana: **Domenica da Paradiso.** Profezia e politica in una mistica del Rinascimento. – Spoleto 1992. VII, 183 S. (Biblioteca del „Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia". Collana diretta da Claudio Leonardi ed Enrico Menestò 8) kart.

„. . . ich fiel in Ekstase und wurde und vor das Angesicht des Herrn gehoben, genau wie es mir zur Zeit Clemens VII. geschah. Es war damals Februar, und die Geißel kam über Rom im Mai des gleichen Jahres. Ich flehte den Herrn an, um Frieden für die Kirche, für Eure Heiligkeit, die Könige und Fürsten und für die Ganze Welt, daß er uns helfe und beistehe. Er war sehr beunruhigt und antwortete: ‚Meine Tochter, ich habe dir die Plage über Rom gezeigt und dir gesagt, daß ich diese Stadt mit Krankheit, Schwert und Hunger hart für ihre Sünden geißeln und schlagen will. Noch einmal sage ich dir: das Unheil ist nicht zuende, denn auch mit den Sünden ist es nicht vorbei. Die Hölle füllt sich, die Kirche schläft. Ich sagte zu Petrus, er solle meine Schafe weiden, alle meine Lämmer. So ermahnte ich nicht nur Petrus, sondern auch alle nach ihm, denn ich wußte ja, er werde nicht ewig leben. Du hast für meine Schafe geschrieben, und das ist gut. Sei getrost darin, mir eifrig als Braut zu folgen. Schreibe dem Papst noch einmal, und sage ihm, daß der Teufel ihm meine Schafe entreißt. Er soll sich vor Bannflüchen hüten. Statt meine Lämmer zu verfluchen, soll er sie segnen und füttern. Ich, dem die Hände und Füße und der ganze Leib durchbohrt wurden, bin ihre Speise. Wehe denen, die nicht auf meine Schafe achten und Schuld daran sind, daß sie verloren gehen.'"[1]

So wird Papst Paul III. im Dezember 1535 ermahnt, barmherziger gegenüber den Sympathisanten der Reformation zu sein, selbst umzukehren und Buße auszurufen – es sei denn, er wolle riskieren, daß die Geißel erneut über Italien komme: typische unverfrorene Sätze aus einem der zahlreichen Briefe der Florentinerin Domenica da Paradiso, mit denen sie als prophetische Warnerin, politische Ratgeberin und geistliche Begleiterin so manchem ihrer Zeitgenossen im Italien des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jh.s ins Gewissen redete. Unter diesen sind beispielsweise einige der Anhänger Savonarolas, Humanisten der Platonischen Akademie in Florenz, italienische Reformatoren und natürlich Kleriker aller Arten bis hin zu den Päpsten Clemens VII. und Paul III.

Die Rekonstruktion des historischen Umfelds Domenicas, vor allem ihrer Kontakte zu Personen des öffentlichen Lebens der italienischen Renaissance, steht im Mittelpunkt der vorliegenden Studie. So bietet diese eine Fundgrube an Mosaiksteinchen, die unser Bild jener Zeit vervollständigen; beispielsweise, wenn Domenicas spirituelle Verwandtschaft zu Savonarola dargestellt wird, mit dessen Ideen sie durch Aufenthalte in ihm nahestehenden Konventen in Berührung kam und der für sie in entsprechenden Visionen stets schlicht „il santo" heißt, und wenn es im folgenden um ihre Beziehungen zu den Dominikanern aus San Marco geht. Hier klären sich nicht nur die Grundlinien der Prophetie und Spiritualität Domenicas, die gar der Treue zu Savonarola verklagt und daraufhin für kurze Zeit exkommuniziert wurde; es fällt auch Licht zurück auf die savonarolatreuen Dominikaner, unter denen Domenica des öfteren Beichtväter hatte. Besonders hell wird dieses Licht, wenn sie gerade einmal mit Domenica streiten, beispielsweise über die apokalyptisch-prophetische Predigt. Diese ist Domenicas ureigenstes Metier. Sie verbietet sie jedoch denjenigen, die nicht sicher von Christus beauftragt seien, und nur sensationslüstern die Worte Savonarolas nachplapperten, wobei sie das Volk in Unruhe versetzten – sprich: den begeisterten Frateschen.

Mit Schilderungen solcher signifikanter Episoden und deren geschichtlicher Einbettung führt die Vf.in ihre Leser und Leserinnen durch die Geschichte, die Domenica schrieb:

Nach den Ausführungen zu „Domenica e Savonarola" und „Domenica e i Seguaci di Savonarola" steht die „Politica" im Blickfeld: Domenicas Stellung zur Zeit der Volksrepublik, insbesondere ihre vermittelnde Position während der Belagerung Florenz' von 1530. Anschließend erhalten wir Einblick in die Reformations-Bewegungen Italiens: Domenicas Stellung in der „crisi religiosa" ist nach zwei Seiten abgegrenzt, einerseits durch ihre Kritik an Klerus und Papsttum, die paradigmatisch für die religiösen Reformversuche und die apokalyptische Prophetie des beginnenden 16. Jh.s ist, andererseits durch ihre Auseinandersetzungen mit Luther, gegen den Domenica predigt, und insbesondere mit Bernardino Ochino, Bußprediger und Generalvikar des Kapuzinerordens, der zur Reformation überging und den sie brieflich zur Umkehr zu bewegen sucht, indem sie sich mit seiner Ansicht über die Willensfreiheit und die Eucharistie auseinandersetzt.

Immer wieder kommt bei diesen Schilderungen wie nebenbei Domenicas Selbstbewußtsein, ihr Bedürfnis nach Unabhängigkeit und ihre Selbstrechtfertigung in den Blick. Explizit wird das beispielsweise in ihrer Predigt über das Pauluswort „Mulieres in ecclesiis taceant", in der sie das Recht der Frauen zu predigen begründet, indem sie sich auf eine visionäre Erklärung Pauli beruft, oder wenn sie voller Sendungsbewußtsein schreibt, sie müsse ihre Freiheit bewahren und dürfe sich keiner Ordensregel unterwerfen – mit dem Argument, eigentlich sei sie dumm und führungsbedürftig, eine „vile e rozza contadinella", Christus befehle ihr jedoch, keinem Menschen sondern ihm allein zu gehorchen. Bezeichnend für diese Seite Domenicas ist ihr Auftreten gegenüber ihren „figli spirituali", insbesondere wenn es sich dabei um Humanisten handelt: einerseits messen diese den Erörterungen und Visionsberichten Domenicas große Bedeutung bei und sind ihre eifrigsten Anhänger, Biographen und Schreiber, andererseits laufen zwischen ihnen und der so eigenwilligen Frau hitzige Diskussionen ab, gerade wenn es um Askese oder den Gegensatz zwischen der Wissenschaft der Welt und der Weisheit Gottes geht. Ein Musterbeispiel dafür ist das Verhältnis Domenicas zu Domenico Benivieni, savonarolatreuer Dominikaner aus San Marco, Philosoph und Freund Ficinos und Picos.

Nicht allein die vielen Neuigkeiten über bekannte Figuren sind es, die dieses Buch wichtig machen, sondern vielmehr die Tatsache, daß wir hier ausführlich von einer Frau hören, die den Genannten in nichts nachsteht, sei es bezüglich ihrer Originalität und ihres Einflußbereiches, sei es in ihrem „Schaffensdrang" – so muß man ihre unermüdliche Korrespondenz und schriftstellerische Aktivität wohl nennen, von der über 130 Briefe, zwanzig Predigten, etwa 30 kleinere Traktate, Visionen und Offenbarungen sowie drei größere „mystische" Werke überliefert sind. Diese liegen gutbehütet von einigen älteren Schwestern und bisher völlig unbeachtet, wenn man einmal von einer allerdings wenig vertrauenswürdigen und unvollständi-

[1] Übersetzung K. B.; Original S. 159f.

gen zweibändigen „Werkausgabe" absieht,[2] in dem auf Domenica zurückgehenden Kloster.

Die Vf.in plant momentan eine Publikation von Predigten Domenicas. In der vorliegenden Arbeit macht sie eine Auswahl von 15 Briefen der Öffentlichkeit zugänglich, allerdings nicht in Form einer kritischen Ausgabe, sondern mit einigen konsequent durchgeführten Angleichungen an das moderne Italienisch. Obwohl die Originale größtenteils noch vorhanden sind, diente ihr dabei der jüngere Kodex H als Textgrundlage. Leider gibt die Vf.in keine Übersicht zum Handschriftenmaterial. So muß man sich die Information über das, was die Überlieferung neben den hier vorwiegend rezipierten Briefen und Predigten sonst noch birgt, aus dem fortlaufenden Text und den Fußnoten zusammensuchen.

Nichtsdestotrotz: ein gutes Buch – kein schweres. Kein Rundumschlag zu Leben, Werk und Zeit, sondern große Linien. Und dabei so eingänglich geschrieben, wie selten eine wissenschaftliche Untersuchung.

Sicher, der Preis dafür war, daß viele der angedeuteten Fragen nicht weiter verfolgt werden konnten. Oftmals bleibt die Darstellung bei Anspielungen, allerdings bei sehr eindrücklichen und suggestiven. So wie sie beginnt, nämlich mit einer kurzen Beschreibung der Bibliothek, die der Analphabetin Domenica von Francesco Onesti da Castiglione testamentarisch hinterlassen wurde (Werke von Euklid, Hippokrates, Aristoteles und Cicero über Augustinus, Bonaventura, Albertus Magnus und Thomas von Aquin bis hin zu Schriften des Zeitgenossen Cajetan de Vio) und einem Hinweis auf Domenicas „cultura non commune" – ohne daß näher darauf eingegangen würde, ob sich die Kenntnis obiger Werke in ihren Schriften niederschlägt –, mit ähnlich sparsamen Pinselstrichen endet die Studie: wer unter Überschriften wie „La coscienza femminile" und „Mistico itinerario femminile" am Schluß des Buches etwas zum Frauenbild oder zu Grundlinien der Mystischen Theologie[3] Domenicas erwartet, wird enttäuscht. Er oder sie sollte es aber nicht zu sehr sein, denn der Titel des Buches ist nicht etwa „Mistica in una Profetessa", sondern „Profezia e Politica in una Mistica" – und was dieser Titel verspricht, hält das Buch voll und ganz.

Außerdem behält sich die Vf.in im Vorwort vor, ihre Untersuchungen noch weiter auszubauen. Man darf gespannt sein.

Münster Katrin Bederna

Biegger, Katharina: **„De Invocatione beatae Mariae virginis."** Paracelsus und die Marienverehrung. – Stuttgart: Steiner 1990. 308 S. (Kosmosophie, Bd 6) kart. DM 78,00

Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart. Hg. von Joachim Telle. – Stuttgart: Steiner 1992. XIII, 426 S. (Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit 3) geb. DM 168,00

Das in Paracelsus-Studien und -Vorträgen früherer Jahrzehnte obligate, aber auch heute noch zuweilen geäußerte Bedauern über die mangelhafte Beachtung, die dem umfangreichen religiösen und sozialethischen Schrifttum des Arztes und Naturphilosophen von seiten der Kirchengeschichtsschreibung zuteil werde, verliert zunehmend seine Berechtigung. Der Laientheologe Paracelsus ist längst, genau genommen schon seit Kurt Goldammers bahnbrechenden Untersuchungen und Teileditionen in den 1950er und 60er Jahren, nicht mehr so unbekannt. Wesentliche Gesichtspunkte, etwa zur Soteriologie, Eschatologie, zur Gesellschaftskritik und Sozialethik, zu den Schöpfungsvorstellungen (Kosmologie), zur Anthropologie sowie zur christlichen Magie, wurden, zumeist dem zeitüblichen methodischen Niveau entsprechend, monographisch oder in Aufsätzen abgehandelt. Zu den ärgsten Stiefkindern der Historiographie gehört der zu Lebzeiten als „Gestalt" der Kirchengeschichte noch kaum erkennbare Kirchenkritiker und „radikale Reformator" also gewiß nicht. So behauptet, wie die anläßlich des 500. Geburtstages allenthalben veranstalteten Tagungen (Stuttgart, Salzburg, Glasgow, St. Louis, Basel z. B.) zeigen, der „Theologe" inzwischen seinen Platz neben dem Arzt, Naturphilosophen, Alchemiker etc. Paracelsus. Katharina Bieggers Edition der Schrift „De invocatione . . .", umrahmt von umfangreichen Darstellungen bzw. Studien zur Theologie Hohenheims, zur eineinhalbtausendjährigen Entwicklung der Marianik, belegt dies ebenso wie der von Telle hg. Sammelband „Parerga Paracelsica", in dem mit kaum noch auffälliger Selbstverständlichkeit mehrere Aufsätze zur Laientheologie Hohenheims dargeboten werden und die Vf. anderen Fachrichtungen zuzuordnender Arbeiten häufig zu erkennen geben, daß sie um jene untrennbar mit Person und Wirken Hohenheims verbundene Seite wissen.

1) Mit der Mariologie greift die Zürcher germanistische Diss. von Katharina Biegger ein Thema auf, bei welchem Charakter und Eigenart der paracelsischen Theologie besonders sichtbar werden und das bisher noch keine monographische Darstellung erfahren hat. Nach 14jähriger Pause ist damit zugleich wieder ein Bd in der von Kurt Goldammer hg. Reihe erschienen, die – so der Untertitel – der Erforschung der „Geschichte des Weltbildes, der Naturphilosophie, der Mystik und des Spiritualismus vom Spätmittelalter bis zur Romantik" gewidmet, bislang aber auf die engere Thematik um Paracelsus und Paracelsismus beschränkt geblieben ist.

In den beiden ersten Teilen, die einmal Fragen zum Laientheologen allgemein gelten, zum anderen einen tour d'horizon zur Mariologie und Marianik von den Anfängen bis zur Reformationszeit darstellen, beschränkt Vf.in sich notgedrungen größerenteils auf das Referat der von ihr mit ungeheurem Fleiß ausgewerteten Literatur. Dabei wäre zuweilen vielleicht eine stärkere fachliche Gewichtung und damit Beschränkung des Dargebotenen von Vorteil gewesen.

So bleibt die Darstellung in diesen Teilen nicht frei von Problematischem oder Widersprüchlichem; etwa, wenn Vf.in von der gesicherten Kenntnis von Schaffensperioden oder Zeiten theologischer Abstinenz ausgeht (33–36), es bislang allenfalls um (aus der Vorbereitung der Edition der religiösen Schriften erwachsene) Hypothesen geht – Vf.in ist sich selbst dessen bewußt, wie sich später, im Abschnitt „Chronologie der [Marien-]Schriften", 228ff, zeigt –, oder wenn Vf.in behauptet, die Motivation Hohenheims, sich intensiv mit religiösen Fragen auseinanderzusetzen, entziehe sich „im einzelnen unserer Kenntnis", er selbst habe „sich dazu nicht geäußert", wenige Abschnitte danach jedoch sagt, für Paracelsus führe „der Zugang zur religiösen Thematik zunächst von der Heilkunde und der Naturbeobachtung aus" (31; vgl. schon 28), was sich m. E. aus einigen im Frühwerk[1] enthaltenen Zeugnissen oder auch aus Hohenheims Hauptwerk, der ‚Astronomia magna', vor allem aus dem noch nicht edierten ‚Prologus . . . voluminis limbi aeterni'[2] bestens belegen ließe. Manches, was Vf.in an eigenen Beobachtungen zur Laientheologie beisteuert, ist sehr wertvoll, so etwa der Hinweis auf Gottfried Arnolds Beobachtung, es seien gerade Protestanten gewesen, die den Paracelsismus angefeindet haben (14), die schöne Ausführung zur Frage der Adressaten („Zuhörer und Leser: Bauer oder Papst?"; 38–41), vor allem ihre Hinweise zur Bedeutung der zeitgenössischen Flugschriftenliteratur für das Verständnis der paracelsischen Theologica (z. B. 39, 87ff, 100, 194).

Einen Abschnitt widmet sie der Legitimation des Laientheologen (hier im wesentlichen auf Goldammers Arbeiten zurückgreifend) und betont die für das theol. Selbstverständnis Hohenheims herausragende Bedeutung eines gegen die Schultheologie gerichteten „Biblizismus" (47f). Problematisch wird jedoch an späterer Stelle dessen Gleichsetzung mit dem reformatorischen Prinzip sola scriptura (194), dessen Anwendung (nicht nur) auf die Marien- u. Heiligenverehrung ja nicht grundlos vielfach zu anderen theol. Ergebnissen geführt hat. Die Aussagen über Hohenheims Stellung zur Theologie der Reformatoren bleiben widersprüchlich; daß sich die ersten theologischen Traktate „um Streitfragen der Zeit" gedreht haben und „die Vertrautheit des Autors mit den reformatorischen Lehren" belegen (33), erscheint mir im Blick auf die darin neben der dem spiritualen und erasmianischen Erbe verpflichteten Kirchenkritik ja auch der Trinität und Mariologie geltende Thematik nur teilweise richtig, die „Vertrautheit" erst recht nicht erwiesen; jedenfalls hätte sie Paracelsus nicht gehindert, wesentliche Teile seiner Theologie völlig anders zu akzentuieren.

In ihrer Skizzierung der „Grundzüge von Hohenheims Theologie" (49ff) gelingt es Vf.in, bestimmende Züge seiner Anschauungen treffend zu charakterisieren; Anthropologie, Christologie, Sakramentslehre sind in einem doppelten Sinn auf das „Leben" ausgerichtet: Die Mitteilung des himmlischen Fleisches durch die „neue Geburt" (Vf.in spricht von einem „fast magischen Akt der Neuschöpfung", 53) und die Konsequenz dieser neuen Kreatur im Lebensvollzug, in dem „Leben auf Erden, Arbeit und Nächstenliebe" (54), als dessen herausragendes Kennzeichen – auch hier beerbt Paracelsus radikales franziskanisches Denken – die Armut zu nennen wäre.

Umfangreich geriet Vf.in, gestützt (abgesehen von dem als Druckvorlage dienenden Leidener Codex) auf die Autopsie, eine Beschreibung der Textzeugen, die eine Reihe guter, über das Thema hinausreichender Informationen bietet. Hierbei gelang ihr die wahrlich sensationelle Entdeckung eines Großteils der Marienschrift sowie weiterer Fragmente paracelsischer

[2] Gerardo Antigniani, Scritti spirituali della Ven. Suor Domenica dal Paradiso, 2 Bde., Siena 1984/1985. Antigniani modernisiert die Texte nach häufig wechselnden Kriterien und faßt stellenweise ganze Passagen zusammen, wobei die Sprache Domenicas nachgeahmt wird – meist ohne darauf zu verweisen, daß es sich hier nicht um den Originaltext handelt.

[3] Voraussichtlich wird im Herbst diesen Jahres in der von der Vf.in hg.en Reihe „La Dracma" (D'Auria Editore, Napoli) eine Arbeit zur Theologie Domenicas erscheinen.

[1] Bd I der von Karl Sudhoff hg. 1. Abt. der Sämtlichen Werke, München/Berlin 1929.

[2] K. Sudhoff, Versuch einer Kritik . . . II. Berlin 1899, Nr. 88, Bl. 3a.

Theologica in einem der bedeutendsten altgläubigen (katholischen) Gesangbücher des 16. Jh., das der zum Reformkatholizismus zählende Bautzener Dekan und bischöfliche Administrator der Ober- und Niederlausitz Johann Leisentrit 1567 herausgegeben hat, – ein ganz wesentlicher Beitrag zur Erforschung des Paracelsismus, besonders der Tradition der theologischen Schriften Hohenheims in der Lausitz als einem Gebiet, das für die Überlieferung der Paracelsica von herausragender Bedeutung ist, auch ein Beitrag zur schwierigen Einordnung der Schriften Hohenheims in das konfessionelle Geflecht des Jh. der Reformation und kirchlichen Reform.

Eine im engeren Sinne theologie- und kirchengeschichtliche Analyse steht sicherlich trotz vieler guter Hinweise noch aus. Schon in der Einleitung spricht Vf.in von Hohenheims „Religiosität zwischen den Konfessionen". Er habe sich einerseits schon früh an „der reformatorische[n] Kritik am Kult der Heiligen" beteiligt, andererseits „verehrte er unbeirrt bis an sein Lebensende Maria als himmlische Gestalt" und war „von der Existenz heiliger Menschen, die sich durch Wunder zu erkennen gaben, tief überzeugt". Weitere Analysen würden wahrscheinlich zum Ergebnis führen, daß die Aufnahme von paracelsischen Theologica in jenes Gesangbuch ihre gute inhaltliche Berechtigung hat; scheinen diese doch (zumindest hinsichtlich der Mariologie und der Frage der Heiligenverehrung und -anrufung; vgl. etwa den Beleg für den intercessio-Aspekt S. 205) trotz vielfältiger Polemik der altgläubig-römischen Tradition näher zu sein als der reformatorischen Kritik ebendaran.

Den Marientext selbst gibt Vf.in, von leichten Anpassungen abgesehen, diplomatisch wieder. Die genaue Kollationierung der Textzeugen dürfte von einer später erfolgenden Edition in der 2. Abteilung der Gesamtausgabe im großen und ganzen übernommen werden können.

Anders sieht es mit dem historischen oder Sachapparat aus.

Hier besonders tritt ein mehrere Abschnitte des Buches überhaupt kennzeichnendes Merkmal hervor, des Guten werde zu viel getan; die Diss. hätte sich für die Drucklegung, vor allem in den großen darstellenden Abschnitten, eine Straffung, den Verzicht auf allzu viel bloß Referierendes gefallen lassen sollen, wie andererseits Vf.in sich zuweilen in der Formulierung eines klaren Urteils unnötig stark zurückhält. Vielleicht aber rechtfertigen es die in zahlreichen Paracelsusbüchern anzutreffende den Blick auf den „historischen" Paracelsus trübende „Sicherheit" und Vollmundigkeit, mit fertigen Thesen behutsam umzugehen; und Behutsamkeit zählt sicherlich zu den großen Tugenden der Vf.in.

Andererseits fehlen im Sachapparat zuweilen notwendige Verständnishilfen; z. B. bei Sinndifferenzen zum heutigen Deutsch: „das muß ... gelediget (erledigt) werden" (151) „zeiten, in den ich jetzt etwas (alicubi oder: ansehnlich?) gelebt hab" (151); noch (dennoch). Zu ergänzen sind weitere Bibelbelege; z. B. 7 mal 70 mahl (Mt 18,22); mundt Gottes (Mt 4,4); kind deß teuffels (1 Jo 3,10). Manchmal Überflüssiges bzw. Ungesichertes: 150[d] 168[d] u. 169[c] (lectio difficilior gegen Hb3!), 169[a], 169[d], 170[i], 172[d].

Ein letzter umfangreicher Abschnitt gilt der Darstellung und Analyse der Paracelsischen Mariologie unter Einschluß aller Marienschriften Hohenheims.

Die Darlegung des Inhalts der Marienschriften (201–226) deutet auf eine konstante Zuordnung Marias als „Königin" oder gar „Göttin" zur göttlichen Trinität in den vermutlich frühen Schriften. Doch auch den zumindest in der Begrifflichkeit gemäßigteren Marienschriften liegt die Unterscheidung von sterblicher und unsterblicher Leiblichkeit zugrunde, wie sie bereits die Argumentation in der extremen Frühschrift ‚De virgine sancta theotoca' (1524) prägt. Eine gute Vergleichsmöglichkeit mit der reformatorischen Theologie bieten Hohenheims Auslegungen des Magnifikat. Sie deuten in ihrem spekulativ-ontologisch ausgerichteten Interesse doch stärker, als von Vf.in zugestanden, auf eine Distanz zu der mehr an der Exegese der Worte denn der Gestalt Marias als solcher ausgerichteten und auf das Personal-Relationale in der Gottesbeziehung zielenden Auslegung Luthers.

Vf.in legt eine Fülle von wichtigen Beobachtungen zur Traditionsgeschichte, im zeitgenössischen Vergleich und unter biographischen Gesichtspunkten vor und bündelt diese zu einer kritischen Auswertung, in der sie vieles einlöst, was in den ersten Abschnitten noch hypothetisch oder referierend angefragt wurde. Angesichts dessen und der im Buche reichhaltig dargebotenen bibliographischen Angaben (darunter die Liste sämtlicher paracelsischer Theologica und eine Auswahlbibliographie zur Heiligen- und Marienverehrung in Druckschriften der 1. Hälfte des 16. Jh.s!) wird, nebenbei bemerkt, ein Index (zumindest der Personen) besonders schmerzlich vermißt.

Die Analyse der Marienschriften führt Vf.in zu einer Entwicklungslinie im mariologischen Denken, wie sie sich auch in anderen Bereichen der paracelsischen Theologie abzeichnen könnte: Auf eine anfangs ungemein intensive [man mag ergänzen: exzentrische] Marienverehrung folge eine Phase möglicher Annäherung an reformatorische Vorstellungen und sodann eine stärkere Hinwendung zu den Ausgangspositionen (vgl. 229). Anders ausgedrückt: Es entsteht das Bild einer gewissen Kontinuität in der Grundposition bei vorübergehender Annäherung an reformatorisches Gedankengut. Das würde der Beobachtung einer terminologischen und sachlichen Parallelität von theologischen Äußerungen in Hohenheims Frühschriften (1. Abt., Bd I) zu betreffenden Teilen seines Hauptwerkes, der ‚Astronomia magna' (1537/38; vgl. hierzu auch 252), entsprechen. In ihrer Analyse arbeitet Vf.in die aus den Marienschriften zu erkennenden Elemente der weltanschaulichen und theologischen Grundlagen dieser Kontinuität eindrucksvoll heraus. Als deren wesentliches Motiv erscheint die Verwandlung des irdischen Körpers in eine himmlisch-unvergängliche Leiblichkeit. Sicherlich wäre es ein Gewinn gewesen, wenn Vf.in ihrer Arbeit an dieser Stelle mehr als nur andeutungsweise[3] die Untersuchungen Walter Pagels berücksichtigt hätte, dessen für die Paracelsusforschung grundlegendes Werk, Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance (2., revidierte Aufl., Basel u. ö. 1982), für die Diskussion des weltanschaulichen Hintergrundes für Hohenheims Interesse an solcherart Theologie und vor allem Soteriologie unerläßlich ist. Vf.in entging (bei der Fülle der von ihr verwerteten Literatur sicherlich ein läßliches Versehen) auch Arlene Miller Guinsburgs Arbeit (Von Paracelsus zu Böhme: Auf dem Wege zu neuen Bestandsaufnahmen in der Beeinflussung Böhmes durch Paracelsus, in: Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung 21. Wien 1980, 96–118), in der genau in dieser Richtung, nämlich vor dem Hintergrund eines, bereits von Ehregott Daniel Colberg 1690 so benannten, „platonisch-hermetischen Christentums", trinitätstheologische und mariologische Vorstellungen Hohenheims analysiert werden.

Trotz solcher kritischen Bemerkungen sei festgestellt, daß Katharina Biegger einen ganz wesentlichen und für die Erforschung der paracelsischen Theologica und deren kirchengeschichtliche Einordnung deshalb in jedem Fall zu berücksichtigenden Beitrag vorgelegt hat. Es bleibt nur zu hoffen, daß sie die so bewiesenen eindrucksvollen Fähigkeiten an weiteren Themen der Paracelsusforschung erproben wird.

2) Einen weiteren Beleg für die eingangs behauptete Etabliertheit Hohenheims in den verschiedenen Forschungsdisziplinen und die inzwischen erreichte Solidität sowie für den hohen kirchengeschichtlichen Nutzen, den die Paracelsusforschung zu erbringen vermag, bietet die von Joachim Telle hg. Sammlung von Studien zu Paracelsus und Paracelsismus.

In einem Grundsatzartikel sieht der Nestor der Paracelsusforschung, Kurt Goldammer, Hohenheims Bedeutung eher in dem umfangreichen Schriftwerk, einem „der größten der frühneuhochdeutschen Literatur" als in dessen praktischer „legendenträchtiger" Betätigung begründet. Angesichts einer nicht enden wollenden Reihe immer „neuer", in Wirklichkeit frühere Behauptungen, gesicherte wie ungesicherte Erkenntnisse undifferenziert wiederholender Gesamtdarstellungen wohltuend nüchtern führt Goldammer Leistungen und Desiderate der Paracelsusforschung auf. Skeptisch beurteilt er die Versuche epochaler Einordnung des ärztlichen Neuerers, Magiers und Theologen.

Paracelsus sei „kein mittelalterlicher Mensch", trage „aber Züge des Mittelalters"; er sei „kein neuzeitlicher Mensch, ... aber mit Zügen der Neuzeit ausgestattet" (4). Es finde sich bei ihm eine „visionäre Umgestaltung ... von traditionellen Vorstellungen und Ideen, von der freilich keine Linie mehr in eine Zukunft gegenständlicher Wissenschaft von Dingen und Vorgängen der Umwelt führte". So nehme er „eine absolute Sonderstellung in der Geschichte der neueren Medizin und der mit ihr zusammenhängenden Naturkunde ein" (8). An den Bemerkungen zum Theologen fällt die vor allem gegen Walter Pagels Forschungen gerichtete Mahnung auf, Paracelsus zu sehr aus der Tradition von Gnosis, Neuplatonismus, Hermetismus heraus zu deuten. In den „großen theologischen Schriften" gebe es „kaum eine Spur von spezifisch Neuplatonischem oder Gnosis außer einigen philosophischen Allgemeinplätzen" (11), eine insoweit problematische Bemerkung, als damit der Zugang zu Antworten auf die von Goldammer selbst gestellte Frage nach dem Anlaß des laientheologischen Schaffens blockiert werden könnte. Überzeugend wendet sich der Marburger Religionswissenschaftler dagegen, Paracelsus der Mystik oder auch nur „Naturmystik" zuzuordnen; das seien „eher Rückblenden aus späterer Theosophie und aus der Aufklärung" (13).

Ingo Schützes Beitrag „Zur Ficino-Rezeption bei Paracelsus" berührt ein Kernproblem der Paracelsusdeutung, gerade auch deshalb, weil der „Priester-Arzt" Ficino einer der großen Repräsentanten einer medizinischen Theologie in der Renaissance ist, wie sie eben – mit welchen Unterschieden zu Ficinos Anschauungen auch immer ausgestattet – für Hohenheims Schriften und Leben ebenfalls charakteristisch ist.

Gewiß sollten die aufschlußreichen Detailbeobachtungen in der Diskussion berücksichtigt werden; für die allgemeinen Schlußfolgerungen, wie sie Schütze formuliert, greifen sie jedoch zu kurz. Walter Pagels Argumentation ist weitaus differenzierter, als Schützes Bemerkungen es unterstellen. Nötig zur Klärung der Frage nach der Bedeutung Ficinos für Paracelsus sind eingehende Vergleiche des kosmologischen, anthropologischen und eben (im Zu-

[3] Gelegentlich wird auf Pagels Monographie über das medizinische Weltbild des Paracelsus, Wiesbaden 1962, zurückgegriffen.

sammenhang der Magie-Vorstellung) „soteriologischen" Konzeptes beider. Gerade in jüngerer Zeit ist hierzu weiteres Ficino-Material vorgelegt worden.[4]

Ute Gause stellt in ihrer Analyse „Zum Frauenbild im Frühwerk des Paracelsus", gestützt auf medizinisch-naturphilosophische wie auf theologische Schriften der frühen Schaffensperiode, Elemente heraus, die im Gegensatz zur traditionellen Geringerschätzung und Unterordnung der Frau unter den Mann, eine Art von Gleichberechtigung beider implizieren.

Eine gewisse Schwäche tritt dabei in dem medizinisch-naturphilosophischen Abschnitt (48ff) insoweit zutage, als die Interpretation der von Paracelsus verwendeten Begrifflichkeit zu wenig dem weltanschaulich-philosophischen Zusammenhang gerecht wird;[5] zumindest erscheint eine Definition wie diese anfechtbar: „‚Same' – damit meint Paracelsus ganz allgemein die Fortpflanzungsfähigkeit von Mann und Frau" (48). Wichtig ist der Hinweis, daß Paracelsus in seiner frühen Matthäus-Auslegung (1525) im Gegensatz zu späteren Schriften die NT-Übersetzung und Annotationes des Erasmus verwendet habe (52).

Auch Stefan Rheins Studie über „Melanchthon und Paracelsus" zählt zu den im engeren Sinne kirchengeschichtlich aufschlußreichen Beiträgen.

Die in jüngerer Zeit in der Forschung geäußerte Vermutung, Paracelsus habe sich 1525 tatsächlich an die Wittenberger Säulen (Bugenhagen, Luther, Melanchthon) gewandt und ihnen seine Auslegung der ersten 5 Kap. des Matth.-Ev. zukommen lassen – Sudhoff hielt den betreffenden Brief noch für untergeschoben –, wird durch weitere Detailbeobachtungen (vgl. 63f) gestärkt. Dafür, daß der praeceptor Germaniae seine Polemik Contra empiricos medicos besonders gegen den „Lutherus medicorum" gerichtet habe, wie dies Lynn Thorndike vermutete, sieht Rhein keinen Anhaltspunkt, ja ob Paracelsus in Wittenberg überhaupt bekannt war, hält er angesichts „einer ernüchternd kargen Faktenlage" (65) für bislang ebenso unbewiesen, wie ihm die These suspekt erscheint, es habe im Verlauf des 16. Jh. so etwas wie eine Affinität zwischen der Wittenberger Theologie und dem Paracelsismus gegeben. Rhein bietet dann jedoch durch den Hinweis auf eine bislang unbeachtete Paracelsus apostrophierende Passage in einem Melanchthonbrief von 1537 (CR 3,453) zu eben jenen Fragen wirklich Gesichertes (68ff). Danach hatte man in Wittenberg (zumindest) den Mantiker Paracelsus, den Autor von Prognostikationsschriften, zur Kenntnis genommen.

Maike Rotzoll stellt ein Inventarverzeichnis des Leipziger Wundarztes Wolf Koel von 1563 vor, worin auch medizinische Paracelsica erscheinen. Was dieser an religiöser Literatur besaß, weist ihn als ungefährdeten braven Lutheraner aus.

Katharina Biegger bietet in ihrem Beitrag „Paracelsische Theologica im Gesangbuch Johann Leisentrits von 1567" weitere Informationen zu ihrer wertvollen Entdeckung dreier theologischer Traktate, bei der es sich „ja möglicherweise [um] die früheste überhaupt noch bezeugte Version" handele, da die handschriftlichen Textzeugen mit Ausnahme der grundlegend wichtigen Leidener Codices wohl sämtlich später entstanden seien (116).

Aus dem Vergleich der beiden Gesangbuch-Ausgaben von 1567 wie der weiteren Auflagen geht hervor, daß Leisentrit sehr bald veranlaßt wurde, den Anteil der Paracelsustexte zu reduzieren, und in der 2. Aufl. von 1573 eine Retractatio zu veröffentlichen, in der er sich von Hohenheims Trinitätsanschauung distanziert (109ff). Um so erstaunlicher mutet es an, daß die Feststellung der Heterodoxie dieser Anschauung nicht zur völligen Eliminierung der Paracelsica aus den späteren Aufl. des Gesangbuchs führte. Die zusätzlich zur oben genannten Monographie in diesem Aufsatz enthaltenen Informationen betreffen v. a. Person und Bekanntenkreis Leisentrits. Bei den Hinweisen zur Paracelsustradition jener Jahre in Görlitz – dort entstanden 1564–67 zwei bedeutende theologische Paracelsus-Handschriften –, hätte ebenfalls die o. g. Arbeit von Arlene Miller Guinsburg (1980) herangezogen werden können, in der diese einen Teil des Ertrages ihrer umfangreichen (allerdings noch nicht veröffentlichten) Studien zum Paracelsismus in der Oberlausitz vorgelegt hat.

Ralf Georg Bogner untersucht „Das ‚Judicium' des Elias Schade (1589)", Vaters des berühmteren Oseas Schad(aeus).

Die Wiederauffindung dieser (von Peuckert nur am Rande erwähnten) Schmähschrift durch Joachim Telle (vgl. 121), die 1616 in Straßburg und 1715 in Leipzig gedruckt wurde, ist schon deshalb von Bedeutung, weil damit ein „weitaus älteres Zeugnis der ‚Verketzerung' Hohenheims" vorliegt, als von der Forschung bisher angenommen, die vom Erscheinen der ersten Gesamtausgabe (besorgt durch Johann Huser) als Voraussetzung hierfür ausgegangen war (138). Bogners Artikel ist eine Vorarbeit zu einer beabsichtigten Studie über Paracelsus als „Ketzer" im 16.–18. Jh. Es wäre dafür zu wünschen, daß Bogner stärker, als in diesem Aufsatz geschehen, die bibliographisch doch bestens erfaßte Literatur zu Rate zieht. So gewähren verschiedene Arbeiten von Kurt Goldammer, vor allem aber die theologische Dissertation von Michael Brunners (Die Abendmahlsschriften und das medizinisch-naturphilosophische Werk des Paracelsus. Theol. Diss., Berlin/DDR 1961) eher einen Einblick in Hohenheims Abendmahlslehre denn ein von Bogner als Referenz benannter Aufsatz Heinrich Bornkamms über den äußeren und inneren Menschen bei Luther und den Spiritualisten aus dem Jahre 1932 (126f, Anm. 34; auch die dortige Diskussion über das „Mahl des Herrn" hätte bei genauerem Hinsehen vermieden werden können, handelt es sich doch dabei um den Titel einer unkritischen und kürzlich erneut erschienenen Ausgabe von Gerhard Deggeller). Auch die Polemik gegen die Namensform ‚Schad' (122, Anm. 3) kann nicht überzeugen.[6] Die Einsetzungsworte stehen nicht in „1 Kor 10,16" (128, wiewohl diese Stelle im innerreformatorischen Sakramentsstreit von Bedeutung war), sondern 1 Kor 11,23–25. Beim „differenzierten Abwägen einzelner Teilaspekte" (132) hatte offensichtlich nicht nur Schad seine Schwierigkeiten. Gleichwohl ist Bogners Aufsatz sehr wichtig und lädt zu weiteren Recherchen ein, etwa wenn Schad 1589 mitteilt, vor 26 Jahren, also ca. 1563/64, Paracelsica abgeschrieben zu haben (126), wenn er Abendmahlsschriften Hohenheims benennt oder bestimmte Angaben dazu macht (127ff; dort trägt Bogner bereits einige interessante Beobachtungen vor); die Vorwürfe der Zauberei und des Teufelsbundes (135) könnten auf einen Zusammenhang mit den Intentionen des zwei Jahre zuvor erschienenen Faustbuches weisen. Wertvoll sind Bogners Hinweise zur Textgeschichte, besonders zu möglichen Anlässen des Druckes von 1616 in Straßburg (wo im selben Jahr eine Paracelsus-Gesamtausgabe erschien; 125), bei denen, wie das Titelblatt angibt, die Polemik gegen die Rosenkreuzer an vorderster Stelle zu stehen scheint (124f).

Auch der Kirchengeschichte zunächst fernerliegende Arbeiten bleiben für diese nicht irrelevant:

Julian Paulus berichtet über eine Hamburger um 1570/80 entstandene Paracelsus-Handschrift aus Franken, die auch den theologischen Traktat ‚De sursum corda' enthält, Jürgen Stenzel/Joachim Telle über „Vom Wunderwerk", einen bislang unbeachteten alchemoparacelsistischen „Text/Bild-Traktat" aus den 1580er Jahren, Robert Seidel über „Caspar Dornau und der Paracelsismus in Basel" (Dornau war Schüler Jacob Zwingers, des Sohnes von Theodor), wobei aufschlußreiche Hinweise auf den Wandel in der Beurteilung Hohenheims durch Paracelsisten und im protestantischen Schulhumanismus gegeben werden, Wilhelm Kühlmann wertet das „Stammbuch" des böhmischen Paracelsisten Daniel Stoltzius von Stoltzenberg aus, in dem zahlreiche Kontakte mit namhaften Persönlichkeiten in Europa bezeugt werden, darunter Johannes Hartmann, Robert Fludd, Matthäus Merian d. Ä., Jan Amos Comenius. Stoltzius schloß sich in Danzig der radikalen Gruppe um Paul Felgenhauer an.

Udo Benzenhöfers/Michaela Triebs Arbeit, „Zu Theophrast von Hohenheims Auslegungen der ‚Aphorismen' des Hippokrates" gilt der Medizingeschichte. In einer weiteren Untersuchung, „Zum Paracelsus-Film von Georg W. Pabst (1943)" liefert Benzenhöfer mit einer Reihe von Informationen und Argumenten einen differenzierenden Beitrag zu der Frage, wie der – von allen Paracelsusfilmen mit Abstand bekannteste – Film zwischen den Polen eines rein nazistischen Machwerks eines zum Nazi-Kollaborateur mutierten ehemals großen Regisseurs oder eines von Nazi-Ideologie freien historischen Filmkunstwerkes einzuordnen sei. Trotz einer Liste wesentlicher Gesichtspunkte filmisch umgesetzter Nazi-Ideologie, durch welche sich der Film „tatsächlich als ein ‚nationalsozialistischer' Film präsentierte" (370), fehlt nicht völlig das Element des Ambivalenten, die Möglichkeit, der ehemals „rote" Pabst habe seine kritische Gesinnung punktuell in dem Film signalisiert.

Den Charakter eines Nachschlagewerkes besitzt Wolf-Dieter Müller-Jahnckes Beitrag, „Paracelsus in nummis. Nachrichten zu Medaillen auf Theophrast von Hohenheim aus dem 17. bis 20. Jh."

Zeugnisse heutiger literarischer und künstlerischer Verarbeitung des Paracelsusstoffes stellen die Beiträge von Frank Geerk, Lotte Ingrisch, Siegfried Carl und Thomas Lederer dar.

Den Schwerpunkt der meisten Arbeiten, von denen der Hg. einige auch thematisch angeregt hat, bilden der Paracelsismus und dessen Bedeutung für die Entwicklung von Chemiatrie und Alchemie in der frühen Neuzeit, wobei die umfangreiche Untersuchung

[4] Vgl. z. B. Melissa Meriam Bullard, The Inward Zodiac: A Development in Ficino's Thought of Astrology, in: RenQuart XLIII, 1990, 687–708.

[5] Vgl. dazu etwa W. Pagel, a.a.O., 121–125, wo die von Ute Gause herangezogenen Stellen interpretiert werden.

[6] Vgl. statt dessen die Bogner verborgen gebliebene durch Jean Rott und Marc Lienhard veröffentlichte ‚Wahrhaffte Relation einer widerteufrischen versamlung . . . durch M. Eliam Schad'[!]; Nachdruck in Jean Rott: Investigationes Historicae. Eglises et société au XVI[e] siècle. Bd. 2. Strasbourg 1986, 112 – damit wird auch Bogners Aussage, thematisch näher verwandte Schriften Schads seien nicht bekannt (123), ein wenig abgeschwächt.

von Joachim Telle, „Johann Huser in seinen Briefen. Zum schlesischen Paracelsismus im 16. Jh.", (159–248) hervorzuheben ist. In einem Anhang werden 14 Briefe ediert oder in Regesten wiedergegeben, sowie ein umfangreiches mit Biogrammen und weiteren Informationen ausgestattetes Personenverzeichnis geboten. Damit stellt der Hg. des Bdes Ergebnisse seiner mehrjährigen Forschungen in der Arbeitsstelle Humanismus am Germanistischen Seminar der Univ. Heidelberg zur schlesischen Literatur und Wissenschaft um 1600 vor. Mit einer wahren Fülle von Bezügen und Hinweisen zeichnet er das Bild eines die Konfessionen durchdringenden und übergreifenden „theoalchemischen Paracelsismus" (171), einer „Art transkonfessionelle[r] Theoalchemie", die „dann bald im theosophisch-böhmistischen Flügel und radikalpietistischen Separatismus des deutschen Protestantismus eine Rolle spielen sollte" (XI).

Allein schon dieser Teil der „Parerga" läßt den Bd auch für die Kirchengeschichte zu einem unverzichtbaren und wertvollen Nachschlagewerk werden, in dem, auch wenn nicht alles – so fehlt im Index nominum der Name Johann Arndts –, doch vieles Neue geboten wird. Ihr wird nicht nur mit den oben eingehender referierten, sondern auch mit den nur kurz angezeigten Arbeiten, vornehmlich zum, wie Telle es nennt, „Alchemoparacelsismus", ein Blick in ein vielschichtiges, wesentlich religiös bestimmtes und mehr oder minder von einem „platonisch-hermetischen Christentum" geprägtes Konzept der Wissenschaft von Natur und Mensch vor Augen geführt, das, mit einem konfessionellen Fixierungen entgegenlaufenden Reformimpuls ausgestattet, in das etablierte Kirchentum des späteren 16. und des 17. Jh. unübersehbar hineinwirkte.

Die weitere Paracelsusforschung, darunter eben auch die Kirchengeschichte, wird die von Telle in sprachlistiger Bescheidenheit als „Parerga" vorgestellten Arbeiten deshalb unbedingt berücksichtigen müssen und keineswegs als Paralipomena behandeln dürfen.

Berlin Hartmut Rudolph

Hover, Winfried: **Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal.** Gestalt, Elemente der Vorgeschichte und der Rezeption im 20. Jahrhundert. – Fridingen: Börsig-Verlag 1993. 225 S., kart. DM 98,00

In diesem Buch liegt eine ausgezeichnete Diss. vor, die im WS 1992/93 bei Prof. Dr. Hans Maier an der Fak. für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Statistik der Ludwig-Maximilian-Univ. in München entstanden ist. Sie trägt den bescheidenen Haupttitel „Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal", es wird aber, weit über das hinaus, was der Buchtitel vermuten läßt, fast das gesamte philosophisch-theologische Gedankengut Pascals zur Sprache gebracht. Es geht eigentlich unter dem Bildbegriff des Herzens, der bei dem großen französischen Denker eine entscheidende Rolle spielt, um dessen Anthropologie von der Erschaffung und Zielsetzung des Menschen über seine Abkehr von Gott (in Ursünde und Erbsünde) bis hin zur Verwirklichung des menschlichen Ideals in Jesus Christus, der den „Ordo cordis" am tiefsten und vollständigsten erfaßt und gelebt hat, „weil seine ganze Existenz darin bestand und darin besteht, vom Herzen her zu leben und alle, die ihm begegneten und begegnen, in dieses Herz hineinzuholen", wie in der Nachfolge Pascals Max Scheler behauptet hat (vgl. S. 163).

Die gesamte Darstellung Pascalscher Herzensphilosophie und -theologie stellt H. in der Einführung (11–45) in die Geschichte der vielseitigen Verwendung des Bildbegriffes Herz. Dabei wird dann S. 48–83 „die Grundlegung der Pascalschen Herz-Philosophie im biblischen und augustinischen Denken" in erfreulicher Klarheit aufgezeigt. Es werden dabei auch die wichtigsten Herz-Jesu- und Herz-Mariä-Verehrer im Früh- und Spätmittelalter und vor allem im 16.–17. Jh. erwähnt. Dabei zeigt der Vf. sehr gut, daß Pascal mit seiner Herz-Philosophie in der „edelsten Tradition steht, die das christliche Abendland kennt" (R. Guardini). Weil bei Pascal Lehre und Leben eine untrennbare Einheit bilden, wird in der Einführung gut auf beides gewiesen, wobei man sich noch größere Ausführlichkeit, was das Leben Pascals betrifft, wünschen möchte, etwa über das geschichtliche Ereignis des „Memorials". Darüber wird zwar im Abschnitt über die Rezeption des Pascalschen Bildbegriffes Herz bei R. Guardini (223–232) sehr viel gesagt. Es wäre aber vielleicht besser in der Einführung geschehen.

Den Hauptteil des ganzen Buches bildet dann die ausführliche und gründliche Deutung des Herz-Begriffes nach Bl. Pascal. Dabei zeigt sich, welche Fülle von Gedanken, Zusammenhängen und Überlegungen in Pascals Philosophie und Theologie des Herzens enthalten ist, wenn man daran geht, eine systematische Ordnung hineinzubringen, angefangen von der „Verkehrung des Herzens" (in Ursünde und Erbsünde, in der Irrtumsmöglichkeit der Vernunft- und Sinneserkenntnis) bis hin zur „Wandlung des Herzens" (im Gnadenakt, in der Wahrheitssuche, im Denken und Erkennen und vor allem in der dreifachen Liebe, zumal dadurch das Herz zum Ort der Begegnung mit Gott wird, der die Liebe ist und im Herzen Jesu ein Herz hat für die Menschen).

Im letzten Teil des Buches (143–232) bespricht der Vf. dann noch ausführlich die Rezeption des Pascalschen Herz-Begriffes bei Max Scheler und Romano Guardini, „durch die Pascals Ordnung des Herzens in Deutschland auf die philosophische Tagesordnung kam"; beide haben „die grundlegende Bedeutung des Herz-Begriffes im Werk Pascals erkannt, diesen ausgedeutet und fruchtbar gemacht für die philosophische Diskussion des 20. Jh." (35). Max Scheler ist besonders stark eingedrungen in das, was man im Anschluß an Pascal die „Logik des Herzens" nennen kann. Ihm ist auch das Verhältnis des Herzens zur Wertewelt und zur Liebe besonders klar aufgegangen. Romano Guardini aber hat in seinen „Versuchen über Pascal" erfolgreich versucht, in den Herz-Begriff Pascals einzudringen; das gelang ihm vor allem beim Blick auf „die spezifisch christliche Innerlichkeit" und bei der Deutung des johanneischen Satzes, daß Gott größer ist als unser Herz (1 Joh 3,19), zuletzt dann noch beim Überdenken des „Endes der Neuzeit", wobei ihm dann Pascal als „Denker der Nachneuzeit" vor Augen steht.

Das Literaturverzeichnis (248–255) mit der vollständigen Primärliteratur in französischer Sprache und deutscher Übersetzung und mit der fünf S. füllenden Sekundärliteratur, wobei selbstverständlich alle Publikationen M. Schelers und R. Guardinis einschließlich deren schriftlichem Nachlaß nicht fehlen, zeigt, daß H. sich wirklich eingelesen und dann einzudringen versucht hat in das gestellte Thema.

Ein paar Desiderata dürfen zuletzt noch genannt werden: Ob es sich nicht gelohnt hätte, in der Einführung oder zu Beginn des Hauptteiles ganz kurz auch auf die sprachliche Herkunft des Wortes „Herz" („cor; cœur; kardía") hinzuweisen, gar wenn es stimmen sollte, was der ev. Theologe Friso Melzer in seinem Buch „Das Wort in den Wörtern" (218) zum Wort „Herz" behauptet, daß nämlich „die indogermanische Wurzel „Kerd" („Herz") im griechischen „kardía" und im lateinischen „cor, cordis" lebt und daß letztlich wohl auch das lateinische „credere" mit dem lateinischen „cor, cordis" zusammenhängt. Auch ein Satz über den Zusammenhang zwischen dem physikalischen (fleischlichen, leiblichen) Herzen, der in der Herz-Jesu-Verehrung mit Recht betont wird, hätte ganz kurz erwähnt werden können; nochmals sei da der genannte Theologe Fr. Melzer (a.a.O.) zitiert: „Da das Herz im Leib von zentraler Bedeutung ist, sozusagen die Lebensmitte, wurde HERZ zum Bildwort für alles, was in der Mitte des Lebens steht."

Bei der Aufzählung der Herz-Jesu-Verehrer unter augustinischem Einfluß hätte neben Condren und Bérulle unbedingt auch Jean Eudes genannt gehört.

Ein drucktechnischer Fehler sei noch genannt: Am Ende der S. 201 dürfte beim Umbruch eine Zeile verlorengegangen sein; der begonnene Satz der letzten Zeile S. 201 findet auf S. 202 keine Fortsetzung. Sonst ist drucktechnisch – von einem „ß", das durch ein „s" ersetzt gehört (31, Z. 7 v. u.) – alles bestens in Ordnung.

Ein zusammenfassendes Urteil sei erlaubt: es geht hier um ein wahrhaft lesenswertes Buch, das vor allem auch für jene Theologen lesenswert wäre, die heute für die von der Kirche und vielen Heiligen geförderte Herz-Jesu- und Herz-Mariä-Verehrung kein rechtes Gespür mehr haben.

Salzburg Ferdinand Holböck

Lüdemann, Gerd: **Die Auferstehung Jesu.** Historie, Erfahrung, Theologie – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 227 S., kart. DM 58,00

Die Monographie des in Göttingen (und Nashville/USA) lehrenden Neutestamentlers sorgte bereits zu einem Zeitpunkt für Schlagzeilen, als sie im Buchhandel noch nicht erhältlich war. Begleitet von provokanten Sensationsmeldungen der Massenmedien, suchten die Thesen L.s die Kontroverse und riefen ihrerseits z. T. heftige Erwiderungen hervor. Auch wenn die Ursachen für die ungewöhnliche Schärfe der Auseinandersetzung gewiß vielfältig sind, kann anhand dieser jüngsten Osterdebatte studiert werden, was geschieht, wenn eine theologische Kontroverse sich den Bedingungen des massenmedialen „Infotainment" distanzlos unterwirft und der theologische Diskurs diese kritiklos akzeptiert.

Eine programmatische Einführung (1f) stellt die Dringlichkeit einer „erneuten Arbeit über die Auferstehung Jesu" (21) heraus und gibt Rechenschaft von der die Erschließung der neutestamentlichen Osterüberlieferung leitenden Methodik. Jenseits einer „christologisch-dogmatischen" (12f) oder „kirchlich-apologetischen Argumentation" (17) soll ein „Aufbruch [...], eine Neubesinnung" (17) geleistet werden: Die in der Osterüberlieferung eingetragene Differenz von Zeugnis und bezeugter Sache fordert die historisch-kritische Rekonstruktion des zum Osterglauben führenden Ereigniszusammenhangs und dringt auf die Nachfrage nach den diesem Glauben zugrundeliegenden „Fakten" (vgl. 21, 28f): „[...] rein historisch-empirisch [soll] nach dem historischen Kontext der Auferstehungszeugnisse, oder kurz: nach dem ‚Wie' der ‚Auferstehung' Jesus gefragt [werden]" (29, vgl. 24f, 34f). Dem „wol-

kigen Gerede" vom unfaßbar Transzendent-Jenseitigen an der Wurzel des Osterglaubens jedenfalls will L. energisch entgegentreten (vgl. 14f, 27f, 24).

Während Kap. 3 einen ersten formalen und inhaltlichen Überblick über die frühchristliche Osterüberlieferung bietet, widmet sich Kap. 4 ihrer exegetischen Einzelanalyse. Dabei geht L. so vor, daß er anhand eines festen Schemas, „Redaktion – Traditionen – Historisches", zunächst die Paulus-Briefe (50–141) und anschließend die Evangelien (141–208) erschließt. Das Ziel dieser Exegese besteht darin, sämtliche Textstellen auf ihre empirische Triftigkeit hin zu befragen und also die sicher eruierbaren historischen Fakten zu verifizieren. Die wesentlichen Einsichten der exegetischen Einzelstudien können – sachlogisch rekonstruiert – folgendermaßen zusammengefaßt werden:

Die Frage nach der historischen Entstehung des Osterglaubens entscheidet sich an den neutestamentlich behaupteten Erscheinungen des Auferstandenen. Weil der historische Wert der evangelischen Erscheinungserzählungen als äußerst gering veranschlagt werden muß (vgl. 163–169, 174–185, 189–208), konzentriert sich die historische Rückfrage auf 1 Kor 15,1–11 (vgl. 50–141). Dieser Textstelle kommt eine Schlüsselstellung zu, weil sie einerseits den einzigen Augenzeugenbericht einer Erscheinung des Auferstandenen festhält und andererseits ausdrücklich die Parallele zu den anderen und für die historische Genese des Osterglaubens konstitutiven Erscheinungen herausstellt. Historisch belegbar sind die „Erstvision" des Kephas (vgl. 112–128; 169, 206f) sowie die „Vision" der „Zwölf" (vgl. 129; 169, 199), der „Fünfhundert" (vgl. 129–139), des Jakobus (vgl. 139–141) und schließlich des Paulus (vgl. 72–112). Das Beweisziel, daß „Visionen" am historischen Ursprung des Osterglaubens stehen, genügt den Anforderungen L.s freilich noch nicht. Vielmehr habe eine Argumentation, die die Genese des Auferstehungsbekenntnisses wirklich erhellen und nicht beim Unerklärbaren stehen bleiben will, fortzuschreiten zu der Vermittlung eines auch heute verstehen- und nachvollziehbaren Zugangs zu den neutestamentlich behaupteten „Visionen" (vgl. 74f, 82; 77–83). Um dieses Ziel zu erreichen, rekonstruiert L. das Psychogramm eines Visionärs. Zunächst das des Paulus (vgl. 72–112): Unter Heranziehung der in der Apostelgeschichte (Apg 9; 22; 26) überlieferten Bekehrung sowie der biographisch interpretierten Textstelle Röm 7 wird die pln. „Christophanie" zu einer „Bekehrungs- oder Berufungserfahrung" (vgl. 84–94; 107f) fortbestimmt. Vor dem Hintergrund von 2 Kor 12,1–10 als Seitenreferat zu 1 Kor 15,8 aber profiliert L. das Psychogramm eines ekstatisch begabten (pathologischen) Hysterikers (vgl. 95–106). Die Christenverfolgung des Paulus erweist sich in der tiefenpsychologischen Analyse L.s als die aggressive Rationalisierung einer unbewußten Sehnsucht nach der durch Christen authentisch bezeugten jesuanischen Botschaft. Dieser „unbewußte ‚Christuskomplex'" entlud sich schließlich in einer „Vision Christi" (110f). Die petrinische Vision als der konstitutive Ursprung des Osterglaubens aber ist tiefenpsychologisch aufklärbar vor dem Hintergrund der Verleugnung des Petrus (vgl. 118–128). Schuldgefühle und Trauerarbeit werden zu einem „Epiphaniemoment" zusammengedrängt, das sich zu der „bildhaften Vergegenwärtigung des verlorenen geliebten Menschen" (126) Jesus verdichtet: Die „Ostererfahrung" besteht darin, daß Petrus „das im Wirken Jesu präsente Vergebungswort Gottes noch einmal und diesmal in seiner tiefgründigen Klarheit auf sich [bezog]" (125). Die „Erscheinung vor mehr als 500 Brüdern" (1 Kor 15,6 in Verbindung mit Apg 2,1–13) schließlich ist historisch als die ekstatisch-pneumatische Gründung der christlichen Gemeinde verständlich zu machen und psychologisch als „Kollektivhalluzination" bzw. als „Massenekstase" zu deuten: Die (Pfingst-)Predigt des Petrus und die Erinnerung an Jesus „führten förmlich zu einem religiösen Rausch und einer Begeisterung, die als Gegenwart Jesu erfahren wurde" (138; vgl. 129–139).

Die „Frage nach der Art und Weise der Auferstehung" Jesu (24) aber zielt, und damit ist die zweite Hauptthese L.s angesprochen, auf die Vorstellung, die Auferweckung habe sich als das sinnlich wahrnehmbare Leerwerden des Grabes vollzogen. Ausgehend von der „Arbeitshypothese", „daß aus der Erscheinung vor Kephas [...] die Folgerung gezogen wurde: Gott hat Jesus von den Toten auferweckt" (42), untersucht L. die evangelischen Erscheinungserzählungen sowie die Grabesgeschichten (141–165, 170–174, 186–197). Weil das Grab Jesu den frühesten christlichen Gemeinden vermutlich nicht bekannt gewesen sein dürfte (vgl. 59–67) und der Überlieferungswert der Erzählung von der Bestechung der Grabeswachen sowie der Grabfindungsgeschichten aufgrund ihres literarischen, aber auch tendenziös-apologetischen Charakters insgesamt zurückhaltend bewertet werden muß, gelangt L. zu dem Urteil, daß eine Entdeckung des geöffneten und leeren Grabes historisch nicht wahrscheinlich gemacht werden kann (vgl. 153, 154–157, 173f). Er stellt zugleich deutlich heraus, daß die relativ späte evangelische, aber auch die paulinische Osterüberlieferung in der jüdisch-apokalyptischen Tradition beheimatet ist, die durchweg von der Vorstellung der „Leiblichkeit der Auferstehung", d. h. von einer die „Körperlichkeit" einschließenden Auferstehungsvorstellung geprägt ist. Insbesondere die Erscheinungserzählungen der „zweiten Generation" thematisieren die „fleischlich-physische Gestalt Jesu nach der Auferstehung" (53. 67f. 184; vgl. 67–69, 181–184, 199–202).

Das 5. und 6. Kap. fassen das Ergebnis der historisch-exegetischen Urteilsbildung zusammen und suchen den hermeneutischen Brückenschlag zur verstehenden Aneignung des neutestamentlichen Osterglaubens. In diesem Zusammenhang markiert L. deutlich die historische Differenz zwischen dem biblischen und dem neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnis: Unser naturwissenschaftlich geprägtes Weltbild hat zur Konsequenz (vgl. 217), daß „wir [...] die Auferstehung Jesu nicht mehr im wörtlichen Sinne verstehen [können], also nicht blutig". Der Leib Jesu wurde nicht „wiederbelebt". Weil wir, „historisch gesehen, [...] nicht das geringste über das Grab [...] und über das Schicksal des Leichnams Jesu: Ist er verwest? [wissen]", hält L. „diesen Schluß [...] für unumgänglich". Es dürfe an dieser Stelle kein „apologetische[s] Ausweichmanöver gegenüber der Historie geben", auch wenn diese Einsicht „gravierende Konsequenzen für unsere Religion" haben sollte (217). Sie bedeutet aber nach L. nicht das Ende des Christentums, sofern die christologische Begründungsproblematik reformuliert und in dieser Konsequenz die Auferweckung Jesu aus dem Glaubensgrund ausgeklammert wird: „Nicht Jesus oder seine Botschaft bedurften des ‚Osterereignisses', sondern Petrus und die Jünger." Der historische Jesus allein ist der „Grund des Glaubens", und an ihm, „wie er mir durch die Texte vorgegeben ist und durch die historische Rekonstruktion als Person begegnet, fällt [...] die Entscheidung des Glaubens"; ... nicht aber „am auferstandenen Christus, wie ich ihn mir erwünscht habe [...]"! (218 A. 698, 220) Was aber meint ‚Ostern', nachdem der Begriff der ‚leiblichen Auferstehung' zurückgewiesen werden mußte und es überdies auf die Theologumena ‚Auferweckung Jesu als Beginn der allgemeinen Totenauferstehung' bzw. ‚Auferweckung als Erhöhung zu Gott' nicht ankommt (vgl. 213)? Ostern ist eigentlich kein Geschehen an und mit Jesus, sondern an und mit den Jüngern: Ostern ist die Erfahrung der rechtfertigenden Gnade und der Sündenvergebung. Die Ostererfahrung ist die hermeneutisch-noetische „Durchbruchs"erfahrung der Jünger, die zu einem besseren und „verstärkenden" Verständnis Jesu führte (218; vgl. 212–214; 209–222). Hingegen ist es eine Deutung des Glaubens, „daß dieser Jesus durch den Tod nicht der Vernichtung anheimgegeben wurde" (220). Doch ist der Satz, „er sei auferstanden, was immer er meint [...]", ein „Gedanke [...] des Glaubens", für den es „wohl keine Erkenntnistheorie gibt" (220).

Auch wenn L.s Studie primär als eine historisch-exegetische Analyse der neutestamentlichen Ostertradition angelegt ist, fällt doch auf, daß in seine Reformulierung des Auferstehungsbekenntnisses z. T. weitreichende systematisch-theologische Vorentscheidungen hereinspielen. Überdies beansprucht die im Untertitel genannte Trias auch ausdrücklich einen interdisziplinären Brückenschlag von „rein" historischen zu theologischen Fragestellungen. Deshalb suchen die nachstehenden Rückfragen die Auseinandersetzung nicht auf der Ebene der exegetischen Einzelentscheidungen, sondern konzentrieren sich auf m. E. zentrale Themenkomplexe, in denen historisch-hermeneutische und systematisch-theologische Sachfragen konvergieren. Auch wenn sie sich vornehmlich kritisch auf die Hauptthesen und methodologischen Implikationen des vorliegenden Entwurfs beziehen, wollen sie gleichwohl dem energischen Vorstoß L.s Respekt zollen, seine Anfragen aufgreifen und den von ihm eröffneten Dialog konstruktiv fortführen.

1. L.s Theorie zur historischen Genese des Osterglaubens stellt sich ausdrücklich in die Tradition von D. Fr. Strauß, dessen ‚subjektive Visionshypothese' er mit Hilfe neuerer Einsichten der Tiefenpsychologie reformuliert (vgl. 77–83). Seine Argumentation findet ihren Skopus in einem historisch-*genetischen* Erklärungsversuch, der die Ereignisfolge vom Kreuzestod Jesu bis zur frühesten Verkündigung seiner Auferweckung ohne die als problematisch empfundene Annahme von sog. ‚supranaturalen' Vorkommnissen nach dem Tod Jesu verständlich zu machen sucht (vgl. 83, 212, 217). Der tiefenpsychologische Rekurs auf die Bekehrungs- bzw. Trauererfahrung der Osterzeugen, die sich in Ekstasen und Visionen entlud, soll die erklärungsbedürftige Wende im Jüngerverhalten empirisch-phänomenologisch und anthropologisch-psychologisch nachvollziehbar und verständlich machen. Ausdrücklich nicht bestritten werden „visionelle Erfahrungen" der Jünger, wohl aber, daß diese „Visionen" einen aus ihrer psychisch-eidetischen Disposition nicht ableitbaren gegenständlichen Bezug haben. Vielmehr reduzieren sich die Visionen auf einen rein subjektiven und psychogenen Vorgang, ohne daß eine die Erscheinung verursachende und den Osterglauben konstituierende außersubjektive Realität angenommen werden muß. Formulierungen jedenfalls, daß Petrus „das Wort Jesu" bildhaft „als etwas Lebendiges erlebt" hat (126; vgl. 136, 138), verweisen deutlich auf eine Affinität zu der Argumentationsstrategie von Strauß, die Jünger-Behauptung einer Selbstbekundung des Auferstandenen auf das auch exegetisch nicht bezweifelbare Moment des subjektiv-gläubigen Überzeugtseins zu reduzieren. Die tiefenpsychologische Analyse aber vermag das so Vorgestellte als ein aufklärbares und einsichtig zu machendes Selbstmißverständnis zu entlarven: Die als objektiv und real vorgestellten Erscheinungen können – heute – als lediglich innere Vorgänge durchschaut werden. Denn wie soll man L.s These, die seinen psychologischen Zugang zu den Ostervisionen legitimieren soll, verstehen, daß es „für eine wissenschaftliche Darstellung der ‚Osterereignisse' völlig unwesentlich [ist], ob die frühe Christenheit den Osterglauben auf innere, seelische Vorgänge zurückgeführt hat (Das wäre ohnehin nicht zu erwarten, da Visionäre

es immer anders sehen)" (78)? Auch wenn L. den Gegensatz von innerem und äußerem Sehen, von subjektiver und objektiver Vision als inadäquat zurückweisen will (vgl. 33, 77, 83, 91, 214), zielt die entscheidende Rückfrage gleichwohl auf den Konstitutionszusammenhang von Osterglauben und ihn auslösenden „Impuls": Erweist sich die von L. vorgetragene Hypothese zur Genese des Osterglaubens nicht als aporetisch angesichts der prinzipiellen Bestätigungsbedürftigkeit des Vollmachtsanspruchs Jesu (christologische Grundlegungsfragen, wie sie etwa von H. Kessler und W. Pannenberg thematisiert werden und die für die historische Genese, aber auch die theologische Begründung des Osterglaubens unverzichtbar sind, werden von L. freilich nicht näher erörtert)? Jesu einzigartiger Anspruch, Repräsentant der Gottesherrschaft zu sein (vgl. 209), liegt ja in der unauflösbaren Bindung seiner Sache an seine Person. Und deshalb mußte zwangsläufig auch die Frage nach seiner Person und seinem Anspruch aufkommen und zur Streitfrage werden. Bedurfte dieser Anspruch bereits von seinem Wesen her einer göttlichen Rechtfertigung, so wurde deren Dringlichkeit schließlich unabweisbar durch die Hinrichtung Jesu am Kreuz, die seine vollmächtige Verkündigung radikal in Frage stellte, wenn nicht gar widerlegte. Mit dem Tod Jesu war für die (jüdische) Öffentlichkeit die Gottesbotschaft Jesu erledigt (vgl. 209). Diese Einsicht aber führt zu der Anerkennung eines psychologisch und vor allem auch theologisch relevanten „epistemologischen Bruch[s] des Karfreitag" (H. Kessler), der zur Flucht und Zerstreuung der Jünger geführt hat (vgl. 209f) und den irdischen Jesus für sie zur offenen und unentscheidbaren Frage werden ließ: Nur Gott allein kann diesen Jesus ins Recht setzen und seinen Vollmachtsanspruch bewahrheiten und bestätigen. „Wort und Geschichte Jesu" (218) erweisen sich als tragfähig, und das christologische Bekenntnis kann verkündigt werden, wenn sich der am Kreuz Hingerichtete als der Lebende offenbart. Sofern L. die Ostervisionen als „Produkte der Phantasie und Vorstellungskraft" verstehen will (111), kann er die Entstehung des urchristlichen Osterglaubens nicht einsichtig machen, weil dieser aus der Deutungskompetenz der Jünger und ihren psychologisch-eidetischen Voraussetzungen allein gerade nicht abgeleitet werden kann. Vielmehr ist die geschichtliche Selbstbekundung des Auferstandenen das primär Konstituierende des durch sie konstituierten Osterglaubens der Jünger! Angesichts der prinzipiellen Bestätigungsbedürftigkeit des Anspruchs Jesu sowie seiner Infragestellung durch das Kreuz kommt der durch die Begegnung mit dem Auferstandenen begründeten Gewißheit, daß Jesus auferweckt wurde, die Bedeutung zu, daß damit auch seine Verkündigung von Gott selber bestätigt und also auch sein Vollmachtsanspruch gerechtfertigt war. Mit dem Hinweis auf das hier vorausgesetzte Verständnis der Auferweckung Jesu als der göttlichen Rechtfertigung und Vollendung des Anspruchs Jesu aber dürfte bereits der entscheidende Einwand gegen die christologische These L.s formuliert worden sein, die Auferstehung Jesu sei aus dem Glaubensgrund auszuklammern und also ihre konstitutive Funktion in der sachlichen Begründung des christologischen Glaubens zu übergehen (vgl. 216–220; bedauerlicherweise geht L. nicht auf die Kontroverse zwischen H. Kessler und H. Verweyen ein).

2. In diesem Zusammenhang aber muß zur Geltung gebracht werden, daß Ostern nicht auf die hermeneutisch-noetische „Durchbruchs"erfahrung der Jünger restringiert und also auf ein Geschehen primär an und mit ihnen reduziert werden darf (vgl. 213, 218–220). Vielmehr weiß sich der durch die Ostererfahrung endgültig begründete und legitimierte Glaube der Jünger an Jesu vollmächtige Verkündigung auch bezogen auf ein dem Wirken Jesu gegenüber nochmals neues Handeln Gottes. Dieses Handeln ist freilich, seinem Inhalt nach, nicht etwa bloß ein deklarativer Akt, der „die Erfahrung von der uneingeschränkten Gnade Gottes, die Petrus im persönlichen Umgang mit Jesus gemacht hatte, zu Ostern unwiderruflich" macht (218). Sondern es ist ein kreativer Akt, der die Person Jesu selber betrifft. Das, was an und mit Jesus selbst geschehen ist: die Auferweckung des Gekreuzigten, ist der eigentliche Kerngehalt der österlichen Wende. In dieser Konsequenz aber muß schließlich auch die Ablehnung eines ‚leiblich-persönlichen' Auferstehungsverständnisses durch L. problematisiert werden. Trifft es wirklich zu, daß der biblische ‚Leib'-Begriff mit dem physikalisch-materiellen ‚Körper'-Begriff gleichgesetzt und deshalb der „Vorgang" der Auferweckung Jesu auf die Wiederbelebung des Leichnams reduziert werden kann? Die Auferweckung Jesu durch Gott beansprucht doch eine eschatologische Deutung, die sowohl die personale Identität von Gekreuzigtem und Auferstandenem als auch die radikale Andersartigkeit und Diskontinuität von irdischem und auferstandenen Dasein festhält: Auferweckung Jesu als Anbruch der eschatologischen Totenauferstehung meint gerade nicht die bloße Wiederbelebung des Gekreuzigten als Wiederherstellung des früheren Lebens und als Rückkehr in die irdisch-sterblichen Daseinsbedingungen. Sie ist vielmehr die eschatologisch-definitive Überwindung des Todes überhaupt und der Beginn eines neuen eschatologisch-unvergänglichen Lebens. Auch wenn die Denkweise einer numerisch-materiellen Identität von auferwecktem und irdischem Leib in der Tat problematisch und das Theorem einer Gewährleistung dieser Identität durch ein materielles Substrat wohl inadäquat sein dürfte, ist an dem unverzichtbaren Kerngehalt eines leiblich-persönlichen Auferstehungsverständnisses festzuhalten.

3. Darüber hinaus ist der nahezu durchgängige Ausfall einer metakritischen Reflexion zu thematisieren, die den Rückbezug der theologischen Hermeneutik L.s zur Geschichtswissenschaft ebenso betrifft wie den leitenden Geschichtsbegriff der beanspruchten historischen Methodik. In einer z. T. unangemessenen Schärfe weist L. theologische Entwürfe zur Osterthematik zurück, die den methodisch strengen Erfordernissen der historisch-kritischen Urteilsbildung nicht genügen. Umso mehr aber muß es verwundern, daß die von L. gesuchte Verhältnisbestimmung von gläubiger Deutung und historischer Kritik zumindest faktisch auf eine vollständige Diastase hinausläuft: Destruiert die historische Kritik auch das urchristliche Auferweckungsbekenntnis (vgl. 216f), so hat sich – „vom Glauben geurteilt" – „durch das Kreuz hindurch [. . .] Jesus den Jüngern als der Lebendige erwiesen". Und der „Glaube erkennt im Kreuz Jesu [. . .] die Hinnahme des Todes als Lebensakt" (218; vgl. 220). Und es ist schließlich der Glaube allein, der „die Geschichte nicht mehr so [betrachtet], wie man die Natur betrachtet, sondern in ständigem Gespräch mit und Angerührt-Sein" von der Gnade Gottes (219). L. stellt die These auf: „Wie Gottes Wort in menschlicher Rede erscheinen kann ohne darin aufzugehen, so mag auch ein psychisches Geschehen der menschliche Ort einer Erscheinung göttlichen Geistes sein" (137f). Was aber schützt die an dieser Stelle vorgenommene Identifikation von göttlichem und menschlichem Handeln davor, das Handeln Gottes als ein rein menschliches Geschehen zu betrachten und auf es zu reduzieren? Welches Kriterium für das tatsächliche Beteiligtsein Gottes an dem „psychischen Geschehen" und damit an der Zurechenbarkeit und Zuschreibung einer Handlung als von Gott intendiert und realisiert wird von L. benannt? Wie kann er dem Verdacht begegnen, die theologische Interpretation eines solchen Geschehens sei eine willkürlich unausgewiesene Bedeutungszuschreibung, die diesem bloß äußerlich und beliebig beigelegt wird? Und falls, was sich bei L. andeutet (vgl. 216–220), diese Interpretation in die Deutungskompetenz des Glaubens fällt: Was schützt ein Glaubensurteil vor dem Projektionsverdacht? Und wie kann verhindert werden, daß die gläubige Deutung eines geschichtlichen Geschehens, aber auch der Geschichte überhaupt nicht als ein überflüssiges Superadditum kritisiert und ideologiekritisch schließlich als ein bloßer Überbau diskreditiert wird? Läuft die faktische Diastase von theologischer Hermeneutik und historischer Kritik nicht schließlich auf jene „Immunisierungsstrategie" zu, die L. doch entschieden zurückweisen wollte (vgl. 15, 28)?

4. Das erkenntnisleitende Interesse des von L. vorgetragenen Entwurfs zielt auf eine Vergegenwärtigung des Auferstehungsglaubens und orientiert sich in diesem Zusammenhang am *faktischen* Selbstverständnis der neuzeitlichen Historie. Das sie leitende Wirklichkeitsverständnis wird als Akzeptanz- und Plausibilitätskriterium beansprucht, an dem sich jede verstehende Aneignung des neutestamentlichen Osterglaubens zu messen hat (vgl. 11–36, 216–222). Und es tritt in diesem Zusammenhang deutlich zutage, daß der – ungeprüfte! – Rückgriff auf die Geschichtswissenschaft die historische Urteilsbildung L.s zur neutestamentlichen Osterüberlieferung präjudiziert! Insbesondere vermißt man eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit dem „Analogieprinzip" (E.Troeltsch), das dafür verantwortlich zeichnet, daß überlieferte Tatsachenbehauptungen am Leitfaden gegenwärtiger Wirklichkeitserfahrung überprüft und ggf. verworfen werden. Dieses Axiom ist einerseits, was L.s Ausführungen zur Denkformproblematik zumindest implizit andeuten (vgl. 27f, 77f, 82), für die historische Rückfrage unverzichtbar: Bliebe das neutestamentlich behauptete ‚Ostergeschehen' als ein analogieloses schlechthin unverständlich, könnte es niemals als eine den gegenwärtigen Menschen beanspruchende Wahrheit begegnen und als die Sinnerfüllung seines heutigen Menschseins eben Wahrheit „für ihn" werden. Andererseits aber

läßt sich das Analogieprinzip von einer lebensweltlich vorgegebenen Tatsachenplausibilität leiten und grenzt den Möglichkeitshorizont der Geschichte faktisch auf den Erfahrungsbezug der Gegenwart hin ein. Weil die Plausibilitäten des herrschenden Bewußtseins im historisch-hermeneutischen Prozeß der Rekonstruktion eines vergangenen Ereigniszusammenhangs u. U. ideologisch wirksam werden, muß die historische Vernunft auf ihre möglichen Verengungen und Entstellungen hin befragt werden. Diese Metakritik der neuzeitlichen Geschichtswissenschaft aber, die in der Tat in der Instanz der autonomen historischen Vernunft erfolgen müßte (vgl. 27), wird von L. jedoch nicht geleistet. Vielmehr beansprucht er das neuzeitliche Weltbild unbefragt und unkritisch als das faktische Apriori seiner historischen Urteilsbildung (vgl. 216f). Darum auch folgt dort, wo mit einem Geschichts- und Auferweckungshandeln Gottes ernsthaft gerechnet wird, der „Supranaturalismus"-Vorwurf auf dem Fuße (vgl. 83, 212, 214, 217) und werden Positionen, die an der geschichtlichen Selbstbekundung des Auferweckten an der Wurzel des Osterglaubens festhalten, mit den Verdikt eines „sublimen Fundamentalismus bzw. Biblizismus" belegt (79). Sofern der metakritische Diskurs mit der historischen Vernunft ernsthaft gesucht und deren Rationalitätsanspruch nicht suspendiert wird, ist überdies der Vorwurf, die Theologie behaupte sich „in einem Überbietungspathos als die bessere Geschichtswissenschaft" (217) ebensowenig gerechtfertigt wie der der „theologische[n] Besserwisserei" (27). Gerade weil im Horizont des neuzeitlichen Geschichtsbegriffs das christliche Bekenntnis des Geschichts- und Auferweckungshandelns Gottes als Wirklichkeitsbehauptung diskreditiert wurde, ist der Verantwortung des Osterglaubens doch aufgetragen, die Sinnhaftigkeit dieses Geschehens vor dem Forum der philosophischen Vernunft, die Behauptung seiner Wirklichkeit aber vor dem Forum historischer Vernunft zu bewähren.

Münster Georg Essen

Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen, Positionen, Konsequenzen. Hg. v. Hans-Joachim Höhn. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1992. 233 S., kart. DM 38,00

Eine junge Theologengeneration meldet sich zu Wort. Jahrgang 1960 ist der jüngste Mitautor dieses Sammelbandes, und der älteste ist noch nicht vierzig Jahre alt. Das ist aber beileibe kein Hinweis auf Inkompetenz. Vielmehr soll gerade unterstrichen sein, daß es den Jungen gelingt, Dinge zu sehen und auf den Punkt zu bringen, wo sich schon die nur etwas ältere Generation schwertut. Sind aber die Sensibilität für Innovation und der Blick für das Zukunftsträchtige meist besondere Eigenschaften der Jungen, so fällt es ihnen u. U. schwer, das Erbe, aus dem die Theologie lebt, sachgerecht zu analysieren. Damit sind indirekt und global die Stärken und Schwächen des Buches genannt.

Insgesamt geht es darum, der Theologie einen Ort zuzusprechen in einer Zeit, „die sich im Übergang zur Postmoderne befindet" (9). Zeitgemäß hat ja die Theologie allemal zu sein, nicht nur sachgerecht. Wenn es der Theologie gelingt, sich so darzustellen, könnte sie den Menschen einer Zeit – und also auch den Menschen von heute – intellektuell überzeugen. Weil sie dann in angemessener Weise „Rede und Antwort stehen" würde hinsichtlich der Grundoption, die der von ihr reflektierten Wirklichkeit, dem Glauben, zugrundeliegen (vgl. 1 Petr. 3,15), sind ihre Diskurse, wenn sie die Zeitgemäßheit der Theologie aufweisen, ein Stück Fundamentaltheologie. Heutige Fundamentaltheologie wäre also nach dieser These weithin Auseinandersetzung mit den Perspektiven und Anfragen der sogenannten Postmoderne.

Dies geschieht direkt und indirekt in den Beiträgen des Buches.

Hans-Joachim Höhn versucht (unter dem Titel: „Das Erbe der Aufklärung") Aspekte der Moderne zu einer Art Gesamtbild zusammenzufügen. In einem Beitrag an späterer Stelle befaßt er sich mit der „Rationalität christlicher Existenzhermeneutik". Rainer M. Bucher möchte dem Spätwerk Nietzsches theologische Hinweise entnehmen. Matthias Jung beschäftigt sich mit theologischer Heidegger-Rezeption, Thomas M. Schmidt mit der Religionsphilosophie Hegels. Bezeichnenderweise mit Fragezeichen ist der Titel des temperamentvollen Beitrags von Gert Scobel am Ende des Buches: „Postmoderne für Theologen?"

Es würde bei weitem den Rahmen sprengen, die Beiträge auch nur nach ihren Hauptgedanken wiederzugeben. Einige Anmerkungen seien zu dem bisher noch nicht genannten (zweiten) Beitrag von Rainer M. Bucher gestattet, dem man eine Art Schlüsselfunktion für das Verständnis des Bandes insgesamt zusprechen kann: „Die Theologie in Moderne und Postmoderne."

Es überzeugt, wenn Vf. den Gottesbegriff zum Prüfstein früherer und heutiger Theologie macht. In der Tat war es der Theologie gelungen, durch einige Veränderungen ihrer Diskursstruktur den Anforderungen neuzeitlich aufklärerischer Konfrontation leidlich zu begegnen. Allerdings gingen diese Änderungen am dogmatischen Bereich vorbei, weil durch Veränderungen dort der monarchisch-autoritäre Gottesbegriff ins Wanken geraten wäre oder die vorsichtigen Öffnungsversuche absorbiert hätte. Bucher meint, daß die Kirche der auf dem Zweiten Vatikanum so entstandenen Plausibilitätsspannung zwischen theologischer Vision und (letztlich) theologiefremden Perspektiven einigermaßen wirksam begegnet sei, indem man dort „einen relationalen und geschichtsbezogenen Gottesbegriff" entwickelt habe (45). Wenn das m. E. auch ein systematisierender Zugriff auf die Texte des Konzils ist, den diese so nicht hergeben, so läßt sich unabhängig davon doch mit Bucher feststellen, daß sich die eigentliche Herausforderung der Postmoderne auf den Gottesbegriff und damit auf das Herz der Theologie bezieht. Geht man diesem Zusammenhang nach, erkennt man allerdings, daß im christlichen Gottesbegriff, „wo Menschliches absolut (Christus als zweite göttliche Person), aber auch Göttliches relativ (Jesus als Gottes unüberbietbarer Christus) zu denken ist" (55), immer schon das Hauptthema der Postmoderne gegeben war. Postmoderne ist also eine Chance für die Theologie, ihr eigenes Pluralitätsproblem aufzuarbeiten. „Die Postmoderne-Thematik erweist sich in dieser Perspektive als die radikalisierte, weil im philosophischen Prinzipien- wie im gesellschaftlich-kulturellen Handlungsbereich aktualisierte Gottesfrage" (57). Dabei müßte gerade die anti-totalitäre Struktur des Gottesbegriffs hervortreten. Dann würde Theologie ein Stück zeitgemäß.

Es besteht kein Zweifel daran, daß solche Überlegungen in der Theologie, die sich mit der Postmoderne konfrontiert sieht, an der Zeit sind, wenn auch die Auseinandersetzung mit der Moderne noch nicht abschließend geschehen ist. Die Frage bleibt freilich, wer Adressat eines Buches wie des vorliegenden sein könnte. Ein sehr hohes Bildungsniveau wird vorausgesetzt, höher als das, was sich der Theologe in durchschnittlicher Ausbildung erwirbt. Fachleute greifen wahrscheinlich lieber zu den größeren Arbeiten der Verfasser, die meist hinter den einzelnen Aufsätzen stehen.

Marburg Harald Wagner

Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie. Hg. v. Peter Neuner und Dietrich Ritschl. – Frankfurt: Lembeck 1993. 233 S. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 66), kart. DM 32,00

Der Band dokumentiert ein Projekt, das von 1988–1992 den Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (DÖSTA) beschäftigt hat. Sein Ziel war es, nicht so sehr die Einheit als die Vielfalt der ekklesiologischen Fragestellungen herauszuarbeiten, die die Mitgliedskirchen der ACK hegen.

Neben der gemeinsam verabschiedeten Studie (8–38) bietet das Buch eine knappe Darstellung der Projektgeschichte aus der Feder des seinerzeitigen Vorsitzenden K. Kertelge sowie 19 Referate (eines guten Dutzends von DÖSTA-Mitgliedern), die der Vorbereitung des Dokumentes dienten. Sie befassen sich mit den Grundlagen der Ekklesiologie, den Konfessionstypologien und verschiedenen Einzelaspekten wie z. B. mit dem Verhältnis der Kirche zu Israel, zur „Welt", zu den Religionen. G. Gassmann referiert über ein ähnliches Projekt von „Faith and Order".

Beachtenswert ist die von M. Kappes erstellte „Synopse zur Ekklesiologie in offiziellen ökumenischen Dokumenten" (226–231): Anhand der doppelbändigen Sammlung „Dokumente wachsender Übereinstimmung" werden 15 bilaterale Studien (Ausnahme: Die Limadokumente) zwischen 1977 und 1990 nach sechs Themenkreisen (mit weiteren Untergliederungen) miteinander verglichen. Der Rückgriff auf diese Tabelle wird künftig die Arbeit mit den Papieren wesentlich erleichtern.

An dieser Stelle soll nur etwas näher auf die aus den verschiedenen Stellungnahmen erwachsene Studie „Kirchen in Gemeinschaft" eingegangen werden.

In den ersten drei Kap.n über die ökumenische Bedeutung des Themas Kirche, über ihren Ursprung und ihre „Dimensionen" (u. a. die wichtigsten ntl. Kirchenvorstellungen mit besonderer Berücksichtigung des Begriffs koinonia, sowie die Problematik Orts-/Universalkirche) wird der Versuch unternommen, das gemeinsame Feld christlicher Ekklesiologie abzustecken. Auf der Grundlage der vier Kirchenattribute des Großen Glaubensbekenntnisses wird die bedeutsame Feststellung getroffen: „Die grundlegenden ekklesiologischen Aussagen sind zwischen den christlichen Kirchen nicht kontrovers, sondern verbinden diese untereinander und stellen eine gemeinsame Ausgangsposition dar" (20f). Die konfessionsspezifischen Vorstellungen möchte die Studie durch eine Typologie veranschaulichen. Nacheinander werden das orthodoxe, das römisch-katholische, altkatholische und reformatorische Verständnis und endlich „freikirchliche Gesichtspunkte" benannt. Von Typen kann man freilich im Wortsinn nur bei der reformatorischen und freikirchlichen Kirchenlehre sprechen, sofern da

unterschiedliche Vorstellungen sich subsumieren lassen (vgl. die Differenzen zwischen lutherischer und reformierter Ekklesiologie). Am Schluß benennt die Studie Desiderate und bringt Perspektiven ins Gespräch zur Förderung der zwischenkirchlichen Koinonia.

Erwähnenswert ist vor allem die deutliche Anprangerung des christlichen Antisemitismus als Widerspruch in sich selbst. Die Analyse der angebotenen „Einheitsmodelle" läßt die Autoren für die gegenseitige Anerkennung der Kirchen im Sinn der Konzeption von der versöhnten Verschiedenheit plädieren. Sie wissen sehr wohl, daß sie nur in einem langen Prozeß realisierbar ist – aber das liegt im Wesen einer theologisch verstandenen Gemeinschaft.

Das Werk bietet sicher keine umstürzend neuen Erkenntnisse, legt aber ein insgesamt beeindruckendes Zeugnis für den gar nicht so tristen Stand der Ekklesiologie heute im ökumenischen Dialog ab.

Regensburg Wolfgang Beinert

Bremer, Thomas: **Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert**. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1992. 293 S. (Das östliche Christentum, N. F. 41), kart. DM 112,00

This is a very poorly constructed book, but an extremely important one. It is poorly constructed for two reasons. First, it is rather four booklets than one unified work. The booklets deal, in order, with: the congresses (*sabori*) of the Serbian Orthodox Church in the Danubian monarchy from 1861 onwards; the 'theology of culture' (it is hardly a true ecclesiology) of the maverick but influential bishop Nikolay Velimorović (1880–1956); the ecclesiology of the premier Serbian theologian of modern times, Archimandrite Justin Popović (1894–1979); and (a very brief essay, this) an overview of other (minor) ecclesiologists today. Very little attempt is made to show the possible interconnexions between the booklets (with the exception of the last two, for modern Serbian theology is largely footnotes to Popović). At the same time, the author indulges in much unnecessary repetition, notably in his account of the Christological, Pneumatological and Trinitarian implications or conditions of Popović's ecclesiological positions.

Nonetheless, the book is of the first importance. It brings together for the first time in a Western language – probably in *any* language – data of ecclesiological theory and practice which throw the clearest possible light on the attitudes of Serbian Orthodoxy today, attitudes which have played a part (I say no more than a part) in the present *imbroglio* in the former Jugoslavia.

The central section – and the most valuable from the point of view of ecumenics and politology – is the account of the life-work, and thought, of Velimorović, who espoused the previously episcopally-neglected lay movement known as the *Bogomoljac* (God-worshippers) and furnished this loose organisation of pious peasantry with a strange, ultra-Orthodox and ultra-nationalistic ideology of his own. Under his leadership it spread from the Vojvodina (in the formerly Habsburg Serbia) to the territory of the pre–1914 Serbian Kingdom, while his own theology, its fame assisted by Velimorivić's reputation for personal holiness and his sufferings during the Axis occupation of Jugoslavia, influenced in certain important respects the thinking of Popović, the father of the contemporary theology of the Serbian Orthodox.

Essentially, Velimorović counterpoised the non-Christian East to the pseudo-Christian West, finding in the one divinity without humanity, in the other humanity without divinity. Only Eastern Orthodoxy, equally distanced as it is from the Asiatic religions and Latin Christendom, can count as evangelical truth. Moreover, the form in which Orthodoxy is paradigmatically displayed is that of the Serbian people who are, by their history of martyrdom, an elect nation among the present Orthodox as were the Jews among the peoples of the ancient world. Regarding the qualities embodied in the *legendum* of St Sava (1175–1235) as the key to Serbian spirituality, which he terms therefore *Svetosavlje* (St Sava-ism), Velimorović treats the Serbian nation as a unique bearer of salvific suffering, adherence to God, and a social organisation, at once tribal and confessional, which enables it to be an incomparably holy people.

Elements of this thinking are then passed on to Popović, who combines them with his own theandric, and much more theologically sophisticated, vision of the Church as the continuing incarnation of the God-man. Uninterested for the most part in discussion of ecclesial structures, and maintaining the rigorist position of much Orthodox Scholasticism of past centuries that the Church of Rome is straightforwardly *extra ecclesiam*, it is hardly surprising that modern Serbian ecclesiology, made in Popović's image, is something less than what contemporary ecumenical movement would desire.

It is difficult to think that all this has been without influence on the minds and hearts of Orthodox clergy and laity involved in the internecine struggle on the territory of the former Jugoslav republics of Croatia and Bosnia-Herzegovina today.

What is not clear to me from B.'s book is the relation to *Svetosavlje*-theology of the synodal experience of mixed clerical and lay assemblies in the Habsburg empire from 1861 to 1911. B.'s concern with these gatherings appears to be that of a contemporary western liberal Catholic, anxious to find a place for lay representatives in Church councils. The historical significance of the *sabori* of the Habsburg period may lie in the fact that the majority of the Serbian bishops of the time, in passionately opposing the use of these assemblies by laymen of National-Liberal stamp for political purposes of their own, created a vacuum in the Serb-Christian national awareness that only the *Svetosavlje* ideology managed to fill. In emphasising the non-political character of their rôle (though resisting Magyarisation), the bishops failed to provide an acceptable account of what is was to be, specifically, an Orthodox Serb. Into that theological vacuum, the *Svetosavlje* ideology was, unfortunately, only too well-equipped to step.

The ecumenical future in Serbia, and Serb-controlled lands is, we must conclude, very bleak indeed.

Blackfriars, Cambridge Aidan Nichols

Bouyer, Louis: **Liturgie und Architektur.** Bedeutung des Kirchenbaus für die Gestaltung eines lebendigen Gottesdienstes. – Einsiedeln, Freiburg: Johannes Verlag 1993. 117 S. (Theologia romanica XVIII), kart. 27,00 DM

Der ehemalige Dozent am Institut Catholique in Paris behandelt hier ein Thema, dem immer noch zu wenig Aufmerksamkeit in der Liturgiewissenschaft geschenkt wird. Es geht um die Prägung des Glaubens durch den liturgischen Raum, denn dieser ist immer auch Ausdruck des Selbstverständnisses von Gemeinde und Kirche, Spiegelbild einer ganz bestimmten Ekklesiologie und eines dazu in Beziehung stehenden Gottesdienstverständnisses. Daher erstaunt es um so mehr, daß selbst die jüngsten Handbücher des Faches zwar die Raumgestaltung behandeln, aber kaum in Verbindung mit der liturgischen Handlung selbst (vgl. K. Richter, Raumgestalt und Glaubensgehalt, in: Kunst und Kirche 2/1993, 102–107; Orte der Liturgie, in: ebd. 1/1994).

Allerdings handelt es sich um eine nicht weiter bearbeitete Übersetzung einer schon 1967 in den USA erschienenen Publikation (Liturgy and Architecture, University of Notre Dame Press). Da in den inzwischen vergangenen zweieinhalb Jahrzehnten gerade zur Frühzeit der Entwicklung des Kirchenbaus eine Fülle neuer Erkenntnisse zu verzeichnen ist, muß diese heutige Ausgabe unter wissenschaftlichen Aspekten als höchst problematisch bezeichnet werden. Lediglich fünf über 1967 hinausführende Literaturhinweise sind dem Anhang beigegeben, vier davon verweisen auf Klaus Gamber, der nun wahrlich nicht der wichtigste Gewährsmann für diesen Themenbereich ist. Dieser Mangel soll nur an einem Beispiel belegt werden, dem Abschnitt über die frühen syrischen Kirchen (30–42). Richtig ist – und das war 1967 noch keineswegs selbstverständliche Erkenntnis –, daß sich der christliche liturgische Raum aus der Synagoge heraus entwickelt hat, was sich in Syrien jedenfalls zeigen läßt. Allerdings ist die Behauptung, dort habe von Anfang an der Altar in der Apsis gestanden, nicht zu belegen. Jüngst erst faßt Peter Maser (Synagoge und Ekklesia. Erwägungen zur Frühgeschichte des Kirchenbaus, in: D.-A. Koch, H. Lichtenberger [Hg.], Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter, Göttingen 1993, 271–292) die Forschungsergebnisse dazu zusammen; danach bieten die Didascalia Apostolorum und die Constitutiones Apostolorum für die erste Hälfte des 3. sowie für das Ende des 4. Jh.s in Syrien ein ganz anderes Bild. Boyer kann sich erst auf sehr viel spätere archäologische Zeugnisse stützen.

Damit fällt aber auch die These des Vf.s, der weite Teile seiner Darlegungen verfaßt hat, um die nachkonziliare Praxis der Eucharistiefeier versus populum jedenfalls insoweit zu widerlegen, als sich Befürworter dieser Praxis auf die frühe Kirche berufen. Insgesamt ist der Studie zwar zu bescheinigen, daß sie nicht grundsätzlich gegen die Liturgiereform steht, ja daß sie mit Recht auf Probleme dieser Reform aufmerksam macht, doch sind die dafür aus der Geschichte angeführten Belege außerordentlich dürftig, manchmal auch eindeutig falsch. Diese Feststellung richtet sich nicht gegen den heute über 80jährigen Vf., der in Kenntnis neuerer Forschungen sicherlich anders argumentiert hätte, aber sehr wohl gegen den Verlag, der diese Thesen trotz des heutigen Wissensstandes erneut publiziert. Zumindest wäre es erforderlich gewesen, auf entsprechende leicht erreichbare Literatur hinzuweisen, so etwa J. H.

Emminghaus, Gestaltung des Altarraumes. Neubearbeitet von R. Pacik, Salzburg 1989 (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich 11) oder auch auf entsprechende Handbuchartikel.

Dennoch ist die Lektüre auch heute noch anregend. So plädiert Vf. (schon damals!) für vielfältigere Gestaltungsmöglichkeiten der liturgischen Funktionsorte. U. a. schlägt er vor, das syrische (und ursprünglich jüdische) Bema wiederzubeleben etwa in einer Achse Vorstehersitz, Bema (das dann Ambo und Chor vereint), Altar. Er will vor allem der Bewegungsdimension liturgischen Handelns für die gesamte Gemeinde neue Möglichkeiten schaffen. Demgegenüber ist die übliche Altarraumgestaltung mit der unmittelbaren Einanderzuordnung von Vorstehersitz, Ambo und Altar schlicht einfallslos!

Insgesamt wurde leider die Chance vertan, aufgrund solider neuer Forschungsergebnisse das darzustellen, was Vf. wollte: aus dem Geist der liturgischen Erneuerung praktische Anregungen zu geben.

Münster Klemens Richter

„Der große Sänger David – euer Muster." Studien zu den ersten diözesanen Gesang- und Gebetbüchern der katholischen Aufklärung. Hg. v. Franz Kohlschein / Kurt Küppers. – Münster: Aschendorff 1993. XVIII, 390 S. (Liturgiewissenschafltiche Quellen und Studien 73), kart. DM 88,00

Man kann der Meinung Balthasar Fischers im Vorwort dieses Buches nur zustimmen, daß die diözesanen Gesang- und Gebetbücher „ein wichtiger Gegenstand nicht nur spiritualitätsgeschichtlicher, sondern auch liturgiewissenschaftlicher Forschung sind" (IV). Diese Bücher enthalten teilkirchliche Gottesdienstformen, die den deutschen Sprachbereich besonders kennzeichnen. Näherhin handelt es sich um Hymnen, Kirchenlieder, Gebete, Andachten und deutsche Vespern, die mit bischöflicher Approbation als offizielle Gemeindegottesdienste gefeiert wurden oder deren Bestandteile waren. Eine Untersuchung dieses Buchtyps in der Aufklärungszeit hat ihren besonderen Reiz darin, daß diese Epoche in der Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte insgesamt immer noch kontrovers beurteilt wird, aber eine nicht geringe Anzahl der Lieder im heutigen „Gotteslob" aus dieser Epoche stammt.

Nach einem ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis zum Thema (VI–XVIII) gibt Franz Kohlschein, Bamberger Liturgiewissenschaftler und verdienstvoller Initiator der Bamberger Liturgiewissenschaftlichen Forschungskolloquien, zunächst eine Einführung in das Genus des Gesang- und Gebetbuches und in den derzeitigen Forschungsstand (1–14). Die Veröffentlichung soll „partiell Forschungslücken . . . schließen"; das Desiderat einer Gesamtdarstellung wird vorgetragen (13f).

Der Würzburger Liturgiewissenschaftler Walter von Arx stellt das 1778 in Fulda erschienene Buch mit dem Titel „Der nach dem Sinne der katholischen Kirche singende Christ" vor (15–84), das von dem Benediktiner Augustin Erthel bearbeitet wurde und in fünfzigster Auflage 1887 zum letzten Mal gedruckt wurde. Gegenüber der früheren These, daß dieses Gesangbuch einen vollständigen Bruch mit der barocken Tradition darstelle, urteilt von Arx differenzierter. Das Buch stehe zwischen zwei Zeitepochen und verbinde sie geschickt miteinander (84).

Kurt Küppers, Liturgiewissenschaftler in Augsburg, beschäftigt sich mit dem 1787 erschienenen Buch „Neues christkatholisches Gesang- und Gebetbuch für die Mainzer Erzdiöces" (85–136), das von Ernst Xaver Turin erarbeitet wurde und das „bis 1865 die Frömmigkeit des Mainzer Kirchenvolkes entscheidend geprägt hat" (110). Es war für den Gebrauch bei der Pfarrmesse und bei Andachten unterschiedlichster Art konzipiert, weitgehend am Kirchenjahr ausgerichtet und konsequent bei jedem Abschnitt in Lieder und Gebete zweigeteilt. Küppers charakterisiert das Mainzer Buch als Aufklärungsgebetbuch mit einer starken Tendenz zum gemeinschaftlichen Vollzug der Liturgie, mit zahlreichen biblischen Texten, kritisiert aber auch die Häufigkeit moralischer Aussagen, mangelnde sprachliche Kraft und das Fehlen jeglicher Texte aus Theologie und Frömmigkeit vorausgehender Epochen (136).

Ausführlich analysiert Franz Kohlschein das vielleicht bekannteste Aufklärungsbuch „Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch zum Gebrauche bei der öffentlichen Gottesverehrung im Bisthum Konstanz" (137–281), das 1812 in Konstanz zweibändig gedruckt wurde und aus dem engen Zusammenwirken des Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg und des liturgisch engagierten Pfarrers Joseph Willibald Strasser von Göggingen hervorging. Der erste Band enthält „Morgenandachten und Gesänge zur privaten und öffentlichen Erbauung", viele Meßgesänge sowie 50 Meßandachten für die Sonntage und Feste des Kirchenjahres. Der zweite Band umfaßt in der Hauptsache 20 Vespern, Nachmittagsandachten, Abendandachten sowie eine große Zahl von Liedern für die verschiedensten Anlässe im Kirchenjahr. Den Schwerpunkt des Buches bilden die Feier der Messe und der Vesper bzw. der Abendandacht, wobei weitgehende Gemeinsamkeit zwischen Priester und Volk angestrebt wurde. Mit Hilfe dieses Buches, so urteilt Kohlschein, erhielt die ortskirchliche Liturgie, ohne daß Missale und Brevier verändert wurden, eine neue Gestalt (280). Das Konstanzer Buch habe den Weg für die „Volksliturgie" geebnet und liturgiegeschichtliches Neuland betreten. Es habe die Entwicklung der diözesanen Gesang- und Gebetbücher im 19. und 20. Jh. bis hin zum „Gotteslob" angestoßen und sei ein Modell geblieben, das oft nicht erreicht wurde.

Hermann Ühlein-Sari (282–321) und Karl Eder (322–365) teilen sich die Darstellung des zweibändigen Landshuter Gesangbuchs von 1777, das den offiziellen Titel „Der heilige Gesang zum Gottesdienste in der römisch-katholischen Kirche" führt und von Franz Seraph Kohlbrenner verfaßt wurde. Das Buch enthält neu gedichtete Kirchenlieder, darunter die bekannte Singmesse „Hier liegt vor deiner Majestät" und Übersetzungen lateinischer Hymnen und Sequenzen. Entgegen dem Titel enthält es auch Gebete, darunter neu geschaffene und Übersetzungen von Orationen des Missale. Ühlein-Sari schreibt dem Buch „Übergangscharakter" zu, da einerseits an traditionellen Andachtsformen des Barock festgehalten werde, andererseits besonders der Anhang aufklärerische Züge trage. Ühlein-Sari macht dies fest an dem Ziel Kohlbrenners, für jede Gelegenheit im Alltag das passende geistliche Lied bereitzustellen und in der Betonung der ethischen Implikation des Glaubens.

Karl Eder befaßt sich mit dem zweiten Teilband „zur Andacht für Sonntäge, und hohe Feste des Herrn", der erst 1783 in Salzburg erschien. Mit Liedern, Gebeten, einführenden Texten zum Tag und Schriftstellen wird ein Ensemble für den Nachmittagsgottesdienst an den bedeutenden Sonn- und Festtagen des Kirchenjahres für einzelne Gläubige zur Verfügung gestellt. Die Form der Gebete in der Ich-Form lasse darauf schließen, daß die „Andacht" wohl im weiteren Sinne als innere, mitvollziehende Begleitung der Sonn- und Festtagsliturgie zu verstehen sei und nicht primär Elemente für eine „Volksandacht" im Sinne der Aufklärung bieten wolle.

In einem letzten Beitrag des Sammelbandes mit dem Titel „‚Aufklärungsliturgie'. Perspektiven liturgiewissenschaftlicher Arbeit" reflektiert der Laacher Benediktiner und Liturgiewissenschaftler Angelus A. Häussling Anfragen und Aufgaben für die Erschließung dieser Epoche der Liturgie und Liturgiewissenschaft (366–382). Er tritt prinzipiell für eine positive Wertung der Aufklärung ein und formuliert nächste Aufgaben für die Erforschung ihrer liturgischen Schöpfungen. Kritisch setzt er sich mit dem leitenden Normverständnis der Aufklärer auseinander im Gegenüber zur Liturgieauffassung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Er will bei den Liturgikern der Aufklärung nicht von Liturgiereform, sondern nur von Liturgieveränderung reden, weil sie das Pascha-Mysterium als tragendes Geheimnis der Liturgiefeier nicht erkannt hätten. Sie hätten Veränderung der Liturgie betrieben, „um sich selbst darin zu finden" (372). Eine bisher kaum erörterte Frage geht Häußling unter der Überschrift „das strittige Subjekt der Liturgie" an. Er formuliert sie so: „Wer ist das Subjekt der Liturgie, insofern dieses Subjekt doch wieder selbst die Gestalt der Liturgie zu gestalten und zu verantworten hat?" (376). „Wer verantwortet überhaupt die Gestalt von Liturgie?" (378). Daß die Hierarchie dies tue, sei eine fictio iuris des Kirchenrechts, denn sie bediene sich meistens der Experten. Mögliche Perspektiven für eine Lösung dieser Frage sieht Häußling in der Entwicklung einer Kernliturgie für alle, allerdings auf hohem Niveau. Diese könnte fallweise angereichert werden für die hohen Ansprüche der „diligentiores in oratione". Eine wichtige Frage der Zukunft ist damit zur Diskussion gestellt.

Viel zu einer leichteren Auswertung dieses Forschungsbandes können die Register der Schriftstellen, Personen, Formeln und Initien sowie Sachen am Ende des Bandes beitragen (383–390).

Insgesamt beseitigt der hier beschriebene Sammelband einige weiße Flecken der liturgiewissenschaftlichen Forschungslandschaft, zeigt aber noch kein schlüssiges Gesamtbild auf. Die Entwicklungslinie dieses Buchtyps von der Aufklärung bis heute tritt deutlich hervor. Ungünstig erscheint Rez. die Einordnung des Beitrages über das Landshuter Gesangbuch von 1777, der wohl besser an den Anfang passen würde. Die Entwicklungslinie vom Barock zur Aufklärung wäre dadurch deutlicher geworden. Fraglich scheint auch, ob in einigen Beiträgen die Inhaltsverzeichnisse der Bücher in voller Länge dokumentiert werden sollten, wenn anschließend die Besonderheiten doch kommentiert werden. Rez. empfand dadurch manche Beiträge als zu ausladend. Leider fehlt die in diesem Band von einigen Autoren geforderte interdisziplinäre Zusammenarbeit mit Musikwissenschaftlern und Germanisten, um auch die musikalische und sprachliche Qualität besser beurteilen zu können. Ob die Anfragen von Häußling an die Aufklärungsliturgiker zu Recht bestehen, wird sich im Verlauf weiterer Forschungen zeigen müssen. Nach Auffassung des Rez. könnten sich nach Person und vielleicht auch nach Entwicklungsphasen von Personen und der katholischen Aufklärung selbst unterschiedliche Antworten ergeben. Auch könnte die Antwort davon abhängen, wer zu den Aufklärungsliturgikern zu zählen ist, wie man am Beispiel Johann Michael Sailers sehen kann. Er vertrat zeitlebens aufklärerische Reformimpulse und entwickelte Ansätze zu einer Theorie der Liturgie und Liturgik, ohne daß man ihn einfach zu den Aufklärungsliturgikern zählen könnte (vgl. M. Probst, Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen J. M. Sailers [1752–1831],

Regensburg 1975). Es ist die Frage, ob man zu ihrer Identifizierung zeitliche, oder bestimmte inhaltliche Kriterien anlegt.

Insgesamt ist der von Kohlschein und Küppers hg. Sammelband ein anregendes Werk, das manche Frage beantwortet und weitere aufwirft.

Vallendar Manfred Probst

Rees, Wilhelm: **Die Strafgewalt der Kirche.** Das geltende kirchliche Strafrecht – dargestellt auf der Grundlage seiner Entwicklungsgeschichte. – Berlin: Duncker & Humblot 1993. 598 S. (Kanonistische Studien und Texte 41) kart. DM 148,00/öS 1155.–/sFr 148.–

Die von Joseph Listl betreute und von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg angenommene Habil.schrift ist ein imposantes Werk. Der Vf. hat sich viel vorgenommen, um eine Lücke in der kanonistischen Literatur des deutschen Sprachraumes zu schließen. Er legt eine umfassende Darstellung des Rechtsgebiets des kirchlichen Strafrechts vor, ausgehend von den theologischen und ekklesiologischen Grundlagen des Strafanspruchs und der Strafgewalt der Kirche über die geschichtliche Entwicklung des kirchlichen Strafrechts bis hin zur Behandlung des geltenden Strafrechts der Kirche.

Das erste Kap. (39–115) ist „Grundfragen des kirchlichen Strafrechts" gewidmet und bietet die theologische und kanonistische Grundlage für die weitere Darstellung. Dabei zeigt der Vf. sowohl die biblischen Grundlagen der kirchlichen Strafgewalt als auch deren Bestreitung sowie die Reaktion darauf durch lehramtliche Entscheidungen der Kirche auf. In einem weiteren Teil dieses Kap.s setzt er sich mit den weltlichen Straftheorien, dem Grundsatz „nulla poena sine lege" und der Unterscheidung zwischen allgemeinem Strafrecht und Disziplinarrecht auseinander. In einem dritten Teil untersucht er „die Beeinträchtigung der Kirchengliedschaft durch Strafen und die Erklärung des Kirchenaustritts". Daran schließen sich Ausführungen über „die Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Bereich und das Problem der Tatstrafen" an. Anschließend verweist er auf den Unterschied zwischen dem Strafrecht der Lateinischen Kirche und dem der katholischen Ostkirchen.

Im zweiten Kap. (116–171) wird „das kirchliche Strafrecht in der Geschichte" dargestellt. In fünf Abschnitten behandelt der Vf. die erste Entfaltung einer kirchlichen Strafgewalt, die kirchliche Strafgewalt im römischen Reich seit Konstantin dem Großen, die kirchliche Strafgewalt in der germanischen Welt, das klassische kanonische Recht und das kirchliche Strafrecht vom 15. Jh. bis zum Inkrafttreten des CIC von 1917. Das Schwergewicht liegt dabei in der Darstellung der klassischen Epoche des kanonischen Rechts, das im hohen Mittelalter die strafrechtlichen Institute entwickelte, die bis heute das kirchliche Strafrecht kennzeichnen.

Das dritte Kap. (172–323) hat „die Strafbestimmungen im CIC von 1917" zum Gegenstand. Dabei behandelt der Vf. in je einem eigenen Abschnitt die Kodifikation des kanonischen Rechts im CIC von 1917, die Straftat, die Strafen im allgemeinen, die Beugestrafen, die Sühnestrafen, die Strafsicherungsmittel und Strafbußen, die einzelnen Straftaten, den kirchlichen Strafprozeß und schließt daran eine zusammenfassende Würdigung der Strafbestimmungen des CIC von 1917. In einem Anhang gibt er eine Übersicht über die Tatstrafen des CIC von 1917.

Das vierte Kap. (324–362) untersucht „die Neuordnung des kirchlichen Strafrechts durch die Kodexreform". Dabei werden die Vorgaben und die einzelnen Schritte der Reformarbeiten sowie der Entwurf für ein neues Strafrecht von 1973 und der Entwurf für das Strafprozeßrecht von 1976 vorgestellt. Die dabei festgestellten Mängel sieht der Vf. in dem Gesamtentwurf für ein neues Gesetzbuch von 1980 teilweise behoben. In einem Anhang werden die einzelnen Straftatbestände des Entwurfs von 1973 zusammengestellt.

Das fünfte Kap. (363–496) behandelt „die Strafbestimmungen des CIC von 1983". Der systematischen Gliederung des 6. Buches des CIC folgend behandelt der Vf. in drei Abschnitten die Straftaten und Strafen im allgemeinen, die strafprozessualen Bestimmungen des CIC und die Strafen für die einzelnen Straftaten. Dabei macht er den Unterschied des geltenden Strafrechts gegenüber dem CIC von 1917 deutlich, indem er am Ende einer jeden Gruppe von Straftatbeständen auf die große Zahl der im neuen Codex nicht mehr enthaltenen Strafbestimmungen hinweist. In einer „zusammenfassenden Wertung der Strafbestimmungen des CIC" kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß das Strafrecht des CIC von 1983 nicht einen Bruch mit dem Rechtserbe der Kirche darstellt, wohl aber „die zeitgemäße und ekklesiologisch legitimierte Fortentwicklung" des kirchlichen Strafrechts (492). „Ob und inwieweit das der Kirche eigene Strafrecht zum Wohl der einzelnen Gläubigen und der kirchlichen Gemeinschaft ausgeübt wird", sieht er wohl mit Recht „von der Verantwortung der einzelnen Diözesanbischöfe" abhängig (493). Mit der „Zusammenstellung der Straftatbestände nach der Strafdrohung" (493–496) schließt die Arbeit ab.

Es folgen ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis (497–562), Verzeichnisse der Canones des CIC/1917, des CIC/1983 und des CCEO sowie ein Personenregister und ein Sachwortregister.

Der Vf. hat eine ungeheuere Stoffülle meisterhaft bewältigt und in verständlicher und ansprechender Gestalt dargestellt. Die Hinweise auf die jeweils einschlägige Literatur, die er in reichem Maße, und zwar nicht nur aus dem deutschen Sprachraum, heranzieht, gestatten ihm eine äußerst knappe Darstellung, ohne auf Einzelheiten eingehen zu müssen. Er scheut sich auch nicht, maßvolle Kritik zu üben, wenn diese angebracht ist. Die verschiedenen Register zusammen mit dem ausführlichen Inhaltsverzeichnis und der übersichtlichen Gliederung erleichtern den Umgang mit der Arbeit sehr. Sie ist für Lehrende und Studierende des Kirchenrechts in gleicher Weise hilfreich wie auch für Praktiker in der kirchlichen Verwaltung und Gerichtsbarkeit, wenn auch nicht zu wünschen ist, daß die Praxis dadurch zu vermehrtem Strafen in der Kirche angeregt würde. Wer sich künftig mit dem kirchlichen Strafrecht befaßt, wird an dieser gründlichen und umfassenden Arbeit nicht vorbeigehen können und in ihr reiche Anregung finden.

Bei der bearbeiteten Stoffülle und der wohltuend knappen Darstellung ist es nicht verwunderlich, daß sich auch gewisse Ungenauigkeiten eingeschlichen haben. So scheint es z. B. übertrieben, daß durch die Strafe der Exkommunikation die Gliedschaftsrechte „vielfältig" behindert werden (87), wenn man die Einschränkungen in c. 1331 mit dem umfangreichen Katalog der Pflichten und Rechte aller Gläubigen (cc. 208–223) vergleicht. Die kirchliche Rechtsgrundlage für die Erhebung von allgemeiner Kirchensteuer findet sich nicht in c. 1263 (91) (dort ist nur von einer Sondersteuer die Rede), sondern in c. 1260, der im wesentlichen c. 1496 CIC/1917 wiedergibt und der Verpflichtung aller Kirchenglieder gemäß c. 222 § 1 entspricht. Daß der Kirchenaustritt aus Kirchensteuergründen den Straftatbestand des Schisma begründet, ist plausibel begründet (93f). Die Erklärung der deutschen Bischöfe vom 22. Dezember 1969 läßt dieses Verständnis (95f) jedoch kaum erkennen. In einer Anmerkung (239 Anm. 209) findet sich zwar ein Literaturhinweis zu den Hexenprozessen im Mittelalter; in dem Kap. über die Geschichte des kirchlichen Strafrechts erfährt der Leser dagegen nicht, was das kirchliche Strafrecht mit den Ketzer- und Hexenverbrennungen zu tun oder nicht zu tun hatte. Bei der Aufzählung der einzelnen Straftaten nach dem CIC von 1917 werden die Bestimmungen, die verstärkten Vorsatz forderten, in den meisten Fällen nicht als solche kenntlich gemacht. Dabei mag dem Vf. im Falle der nichtkatholischen Taufe und Erziehung von Kindern (c. 2319 § 1 nn. 3 u. 4 CIC/1917) zugute gehalten werden, daß er zwar nicht dem Gesetzestext, wohl aber der damals herrschenden Praxis folgt (230). Die Verbote in c. 2265 § 1 CIC/1917 (211) sind unter Hinzunahme von c. 2265 § 2 zu differenzieren. Der Empfang von Weihen ist in keinem Fall ungültig, sondern jeweils nur unerlaubt. Die Annahme, durch c. 2291 n. 10 CIC/1917 sei c. 2255 § 2 abgeändert (216), ist nicht überzeugend. S. 266 wäre ein Hinweis auf die eingeschränkte Vollmacht zur Notfirmung zu erwarten, die erstmals durch Dekret der Sakramentenkongregation vom 14. September 1946 gewährt wurde. S. 283 Anm. 382 (ebenso S. 395 Anm. 101) wäre zu ergänzen: Verfahrensordnung der Glaubenskongregation vom 14. Oktober 1980. S. 386 moniert der Vf., daß in c. 1331 § 1 n. 1 bei den Strafwirkungen der Exkommunikation im Unterschied zu c. 2259 § 1 CIC/1917 die Berechtigung zur Teilnahme an der Predigt keine Erwähnung mehr findet. Dabei hat er nicht bedacht, daß der CIC/1917 dem Exkommunizierten allgemein die Teilnahme am Gottesdienst mit Ausnahme der Predigt verboten hat, während der CIC/1983 das Verbot auf die Ausübung eines Dienstes bei gottesdienstlichen Feiern einschränkt. Wenn er im CIC/1983 unter den Strafwirkungen der Exkommunikation im Unterschied zum CIC/1917 eine ausdrückliche Erwähnung des Verbots der Zulassung zu den Weihen vermißt (388), übersieht er, daß der CIC/1983 im Unterschied zum CIC/1917 nur noch sakramentale Weihen kennt, der Empfang von Sakramenten dem Exkommunizierten in c. 1331 § 1 n. 2 ausdrücklich untersagt ist. Entsprechendes gilt auch für die Strafwirkungen des Interdikts (389). Daß der Gesetzgeber den Straferlaß durchwegs als remissio bezeichnet, in der Titelüberschrift aber cessatio verwendet (408 Anm. 135), ergibt sich daraus, daß in dem Titel VI außer dem Straferlaß auch die Verjährung der Strafklage und der Vollstrekkungsklage behandelt wird (cc. 1362, 1363). Die Annahme eines Meßstipendiums verpflichtet den Priester nicht zur Feier (461), sondern zur Applikation der Messe in einer bestimmten Intention (c. 945 § 1). Zur Feier dieser Messe kann der Priester sehr wohl aus einem anderen Grund verpflichtet sein.

Angesichts der hervorragenden Qualität der Arbeit fallen die genannten Schwächen nicht ins Gewicht. Dem Vf. ist zu dem gelungenen Werk ebenso zu gratulieren wie auch dem Verlag, der gerade

mit diesem Band die Reihe der Kanonistischen Studien und Texte in sein Programm übernommen hat.

Regensburg Matthäus Kaiser

Lange, Dietz: **Ethik in evangelischer Perspektive.** Grundfragen christlicher Lebenspraxis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 551 S., kart. DM 68,00

Die Zahl der „Ethiken" ist in der evangelischen Theologie seit 1990 stark angestiegen. 1990 erschienen: Christofer Frey: Theologische Ethik. Neukirchen-Vluyn (Neukirchner Arbeitsbücher). Martin Honecker: Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe. Berlin-New York. Hans G. Ulrich (Hg.): Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben. München (Theol. Bücherei 83). Trutz Rendtorff: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. 2 Bde. Zweite, überarb. und erw. Auflage. Stuttgart (Theol. Wiss. 13/1.2). Und Walter Kreck: Grundfragen christlicher Ethik. 4. Aufl. München.

Der Göttinger Systematiker Dietz Lange legt zwei Jahre später ein Lehrbuch vor. In der „neue(n) Unübersichtlichkeit" (Habermas) konstatiert L. einen „auf vielen Feldern zu beobachtenden Traditionsabbruch ... Auf Deutschland bezogen erscheint das heutige Krisenbewußtsein in vieler Hinsicht als organische Fortsetzung eines schon länger im Gang befindlichen Prozesses, der 1918 mit dem endgültigen Verlust traditionaler Ordnungsgefüge zum ersten Mal grell ans Licht trat – wenn auch natürlich mit mancherlei veränderten Vorzeichen" (12). Aus diesem Grund gibt L. einen Überblick über die Geschichte der evangelischen Ethik von 1918 an. Neben Deutschland berücksichtigt er Dänemark, Schweden und die USA. „Insbesondere für das Verständnis des ethischen Subjekts und der Zwei-Reiche-Lehre habe ich teilweise von den ausländischen Autoren mehr gelernt als von zeitgenössischen deutschen. Die entsprechenden Passagen des historischen Teils sind deshalb auch für das Verständnis der systematischen Entfaltung wichtig" (14). Hinter den aktuellen materialethischen Problemen der Gegenwart stehen „Grunderfahrungen, die Menschen zu allen Zeiten gemacht haben. Diese Grunderfahrungen in ihrer gegenwärtigen Gestalt, aber auch von ihr abstrahierend für sich zu bedenken, das ist die eigentlich entscheidende Aufgabe der ethischen Theorie" (15). In der evangelischen Ethik hat die Theoriebildung gegenüber der Glaubenslehre eine nachgeordnete Bedeutung gehabt. Als Frage für die evangelische Ethik formuliert L.: „Kann eine Ethik gleichzeitig christlich und natürlich-vernünftig sein? Es gilt also innerhalb der Ethik selbst, d. h. in ihrem grundlegenden Teil, sowohl der Ethisierung des christlichen Glaubens als auch der Dogmatisierung der Ethik zu wehren. Erst wenn das ‚transmoralische' Wesen des Glaubens auch in der Ethik zu Ehren gebracht wird, kann seine lebensgestaltende Kraft ganz verstanden werden" (18).

L. gliedert seine Arbeit in den Teil 1 „Die ethische Diskussion in der evangelischen Theologie seit dem Ende des Ersten Weltkrieges" (25–202) und in Teil 2 „Systematische Entfaltung" (203–521).

Zwei Aspekte sollen den systematischen Hauptteil leiten.

Zum einen soll „mit den menschlichen Grunderfahrungen, die jedem ethischen Handeln zugrundeliegen" (19), begonnen werden. „Diese – theologisch geredet – schöpfungsmäßigen Gegebenheiten werden durch den Gebrauch, den der Mensch von ihnen macht, coram Deo als sündig qualifiziert. Sie sind jedoch nicht identisch mit der Sünde" (19f). Zu diesen „schöpfungsmäßigen Gegebenheiten" gehören „die Möglichkeit sittlicher Einsicht und sittlichen Handelns (iustitia civilis) beim natürlichen Menschen" (20).

Der zweite Aspekt ist die „Analyse der ethischen Grundsituation ... Diese ist nach Ausweis der Lebenserfahrung eine *Konfliktsituation*". (20) „Sie aber ist das eigentlich zentrale Problem der Ethik; auf sie und nichts anderes ist deshalb in einer christlichen Ethik die Rechtfertigungslehre zu beziehen" (21). L. sieht die ethische Konfliktsituation am intensivsten durchreflektiert in Luthers „Pecca fortiter". Von den Autoren neuerer Zeit nennt er Reinhold Niebuhr, dessen Andenken L. seine Arbeit gewidmet hat und Helmut Thielecke.

Zur Situierung von L.s Ethik seien seine Abgrenzung gegen drei der eingangs zitierten Ethiken erwähnt.

Gegenüber Frey bemerkt er knapp: „Aber aufs Ganze gesehen bietet der Diskussionsstand (in der evangelischen Ethik) ein höchst verwirrendes Bild, und gar nicht selten hat man sogar den Eindruck, als ob das schlichte Bekenntnis zu einer theologischen Richtung bereits als ausreichende Begründung gelten solle" (18 mit Anm. 11). Intensiver setzt er sich mit Rendtorff und Honecker auseinander. Gegen Rendtorffs Konzept, das er als „eines der interessantesten in der gegenwärtigen Diskussion" (95) bezeichnet, wendet er ein: „R. scheint das Problem der Kritikfähigkeit der ethischen Vernunft mit der Gründung der Freiheit in der Schöpfung Gottes für gelöst zu halten. In der Tat läßt die marginale Rolle, die er der Lehre von der Sünde ... zuschreibt, die Gefahr z. B. einer ideologischen Verblendung der Teilnehmer am ethischen Diskurs als gering erscheinen ... Man wird aber zu fragen haben, ob die darin zum Ausdruck kommende optimistische Einschätzung menschlicher Vorurteilslosigkeit mit der Wirklichkeit des strukturellen Bösen in Einklang steht" (94). Wie sehr das Sündenverständnis für L. eine zentrale Rolle spielt, zeigt sich auch in seiner Einschätzung von Honecker.

„H.s Ethik versteht sich jenseits der Alternative von konservativem Luthertum und den unterschiedlichen Formen gegenwärtigen theologisch-politischen Schwärmertums als eine Verantwortungsethik, die im Rechtfertigungsglauben wurzelt und zugleich der Illusion entsagt, den Prozeß der Säkularisierung rückgängig machen zu können" (96). Aber die theologische Konsequenz aus seiner Ethik ist, „daß – trotz Erwähnung des simul iustus et peccator ... – der Akzent ganz überwiegend auf der Freiheit von der Sünde liegt, die sich dann eben in Freiheit zu vernünftigem Handeln übersetzt, ohne daß freilich der innere Zusammenhang zwischen beidem völlig durchsichtig würde" (98).

L. kritisiert im historischen Kontext in der Diskussion in Deutschland sowohl die Ethik Barths wie die der Lutheraner Althaus, Elert und partiell Hirsch.

Barth hat „die exklusive Begründung der Ethik in der Christusoffenbarung am strengsten verfochten ..." (33). Die Ethik wird bei ihm der Dogmatik streng untergeordnet. Althaus, Elert und Hirsch vertreten bei allen Unterschieden im einzelnen eine Theologie der Schöpfungsordnungen, die eine streng unterschiedene z. T. „extrem dualistische Form einer neulutherischen Ethik" (52) darstellt.

Positiv hebt er die Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre hervor, wie sie Gerhard Ebeling – bei ihm hat L. mit einer Arbeit über die Theologie Reinhold Niebuhrs promoviert – einbrachte.

„Die beiden ‚Reiche' sind demnach eigentlich zwei verschiedene Fora: coram Deo zählt allein der Glaube, d. h. die reine Passivität des Empfangens, coram mundo dagegen allein die Lebenspraxis" (68). Bei Ebelings Unterscheidung der Zwei Reiche geht es um die reformatorische Fundamentalunterscheidung von Gesetz und Evangelium. Mit dieser Unterscheidung wird die ethische Grundsituation des Menschen coram deo und coram hominibus zum Ausdruck gebracht. Auf diesem Hintergrund überrascht es nicht, daß L. den Konflikt als die ethische Grundsituation charakterisiert.

Von den anderen Autoren, deren Position L. vorstellt, sei kurz auf Reinhold Niebuhr hingewiesen.

Während L. bei Rendtorff und Honecker ein unzureichendes Sündenverständnis kritisiert, hebt er die klare Definition des Sündenverständnisses bei Niebuhr hervor. „Ihre soziale Dimension als Absolutsetzung einer gesellschaftlichen Gruppe, als Klerikalismus oder Nationalismus und Imperialismus, ist jetzt als Abbild der verfehlten Gottesbeziehung begriffen" (161). Niebuhr entwickelt eine Theorie der Gerechtigkeit, „die ja eine Sozialethik unter den Bedingungen der Sünde darstellt" (162). „Das Kreuz Jesu durchbricht den Teufelskreis der Sünde, indem es die Macht der Liebe Gottes zu den Menschen in der Ohnmacht des Scheiterns und die Weisheit Gottes in dem individuellen Geschick Jesu geschichtlich wirksam werden läßt" (164).

Den systematischen Teil gliedert L. wie folgt:

A. Metaethik (203–304) mit den Hauptpunkten: I. Was ist Ethik? (203–239); II. Theologische und philosophische Ethik (240–272); III. Ethik im Kontext der Theologie (272–304); B. Allgemeine Bedingungen ethischen Verhaltens (305–381) mit den Punkten: I. Menschliche Grunderfahrungen (305–367); II. Formen ethischen Verhaltens (367–381); C. Die christliche Bestimmung des Ethischen (382–486) mit den Hauptpunkten: I. Die Widersprüchlichkeit der ethischen Situation (383–410); II. Die Vollmacht zum Leben (410–486); D. Grundsätze für die Bildung ethischer Urteile (487–521) mit den Hauptpunkten: I. Kriterien des Handelns (488–508); II. Ethische Urteils-bildung (508–521); E. Schluß: Die Grenze des Ethischen (522/523).

L. definiert: „Ethik ist die Reflexion über die sich im Zusammenleben der Menschen meldende Verbindlichkeit, d. h. über das, was Menschen an ihre individuelle Bestimmung bindet und sie zu freier Gemeinschaft untereinander sowie zu angemessenem Umgang mit der Welt verbindet" (210/211). In dieser Beschreibung ist ein dreifacher Bezug des Ethischen ausgedrückt, den L. konsequent durchhält: Die Beziehung des Menschen zu sich selbst, zu anderen Menschen und zur Welt.

Im Blick auf das Gewissen formuliert L.: „Gewissenserfahrung heißt die auf diese Elemente menschlichen Daseins, also auf das Selbstsein des Menschen, das Sein mit anderen und das Sein in der Welt bezogene Selbsterfahrung, und zwar insofern, als ihr Unbedingtheit und Universalität zukommen und das Subjekt dabei unvertretbar ist. Es geht in ihr um die Bestimmung des Menschseins als ganze; das Gewissen ist darum eine transmoralische Größe" (222). L. interpretiert das Gewissen im ethischen Zusammenhang strikt anthropologisch. Die Gewissenserfahrung wird nicht über die einzelnen Inhalte definiert, „sondern nur über die Grunderfahrung des Menschseins als solche" (ebd.).

Bei der Unterscheidung von theologischer und philosophischer Ethik sieht L. verschiedene Modelle von humaner und christlicher Ethik auf katholischer und evangelischer Seite.

Das „römisch-katholische Schema" sieht L. dabei als eine Stufenlösung. Im Anschluß an Thomas von Aquin bauen auf den drei theologischen Tugenden die vier Kardinaltugenden auf. Demgegenüber vertritt L. eine „dialektische Lösung". Sie „sieht den christlichen Sinn der Grundforderung von Identität, Dasein für andere und Sorge für die Welt in ihrer Erfüllung durch die Liebe Gottes, die im Glauben zur Selbstbestimmung des Menschen wird und dabei permanent im Streit liegt mit dem Versuch desselben Menschen, seine Bestimmung aus eigener Kraft zu verwirklichen. In dieser Hinsicht besteht in der Tat ein Gegensatz zwischen christlicher Ethik und dem Autonomieanspruch philosophischer Ethik. Doch andererseits schließt der Glaube in seine Gewißheit der Führung Gottes die Überzeugung ein, daß Gott auf verborgene Weise auch durch in ihren Überzeugungen ganz anders geprägte Menschen die Welt erhält" (247f).

Die Vorgehensweise von L. an dieser Stelle ist davon geprägt, daß er ein historisches Modell (Thomas von Aquin) als die *gegenwärtige* katholische Auffassung hinstellt. L. übersieht die Weichenstellung, die das II. Vatikanische Konzil in seiner Kirchenkonstitution (LG) und im Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens (PC) vorgenommen hat. Die von L. behauptete „strukturgleiche Unterscheidung von Geboten und evangelischen Räten, die einen coram Deo höheren Wert des monastischen Lebens begründet" (246), findet sich dort an keiner Stelle. Insofern ist auch die Schlußfolgerung L.'s, der von „unmöglichen Gedanken" spricht „angesichts der Einheit des jeden Menschen mit der gleichen Unbedingtheit fordernden Liebeswillen Gottes" (ebd.), hinfällig.

Bei der in der ev. Ethik breit diskutierten Frage des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik spricht L. sich für ein „spiegelbildliche(s) Verhältnis" aus, das auf „gegenseitiger Durchdringung (beruht)" (291).

Deutlich markiert L. den Unterschied zwischen dem evangelischen Charakter einer Ethik und der römisch katholischen Auffassung.

Als Dekan hat er für die Göttinger Fakultät die Studie herausgegeben: Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von der Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute. Göttingen 1991. Die Göttinger Fakultät beurteilt das vom ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen erarbeitete Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" Freiburg/Göttingen 1986 im wesentlichen negativ. L. sieht den zentralen Unterschied im Verständnis des Ethischen im „metaphysischen Stufenbau der Welt von Natur und Übernatur. Er bestimmt auch die Anthropologie" (294). Dies hat Auswirkungen auf das Sündenverständnis. Im Anschluß an Thomas von Aquin formuliert L.: „Die Sünde ist also im Unterschied zur reformatorischen Rede von der völligen Verderbnis des Menschen primär nur ein Mangel an ursprünglicher Gerechtigkeit (privatio originalis iustitiae), erst sekundär eine ‚positive' Größe (inordinata dispositio partium animae). Das ist im Rahmen einer Substanzontologie unvermeidlich, will man nicht die Verantwortlichkeit des Menschen preisgeben" (294).

Der springende Punkt ist die Verbindung von Substanzontologie und Gnadenlehre bei L. Die Substanzontologie würde das „völlig verkehrte Gottesverhältnis" (ebd.) nicht treffen. „Dem Menschen bleibt also die Fähigkeit zu sittlichem Handeln, wenn auch nur auf unvollkommene Weise. Dies wird auch von der reformatorischen Theologie nicht bestritten. Nach katholischem Verständnis jedoch ist diese Fähigkeit eine unzweideutige, dem Menschen eigene Qualität und als solche die positive Voraussetzung für die Gnade, die durch die Eingießung der ‚theologischen Tugenden' ... lediglich ergänzt und vervollkommnet" (294/295).

Genau dieser Skizzierung der katholischen Auffassung hat der ökumenische Arbeitskreis widersprochen: „Im Urteil über die *radikale Verderbnis des unerlösten Menschen vor Gott* und über die Verfallenheit an sein Gericht steht die Lehre der katholischen Kirche den Einsichten der Reformatoren nicht nach: Die Gnade tritt nicht etwa zum Bemühen des Menschen *hinzu*, sie *befähigt* ihn zum ersten Schritt zum Heil, und dann auch zu allen weiteren Schritten, noch mehr: sie *ist* das Heil, und alles Bemühen des Menschen, alle seine Schritte vom ersten bis zum letzten sind Geschenk der Gnade, weil Christi Heilswerk der Anfang von allem ist" (Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I, S. 48). Wenn das Konzil von Trient und damit die „katholische Lehre noch Gutes im Sünder anerkennt, so tut sie es zur Ehre Gottes, der sein Werk nicht *schlechthin* durch Menschen vereiteln läßt, sondern es im Rechtfertigungsgeschehen durch die Macht seiner Gnade neu durchsetzt" (ebd. S. 49). Unklar bleibt, was L. genau unter Substanzontologie versteht. Im Zusammenhang der Artikulierung des evangelischen Standorts wird sie abgelehnt. Auf der anderen Seite finden sich bei L. zahlreiche Äußerungen über Identität und Selbstsein. Ist es nicht eine substanzontologische Aussage, wenn L. beim Thema Verantwortung einer beabsichtigten oder vollzogenen Tat fragt: *„Ist diese Tat so geartet, daß ich bereit bin, mit meiner Person für sie einzustehen, und daß ich in der Lage bin, dies mit Gründen plausibel zu machen?"* (494) Diese Frage könnte genausogut in jeder katholischen Moraltheologie stehen. Es kann nicht darum gehen, Differenzen im Ethischen zwischen den Konfessionen einfach zu harmonisieren. Die von L. vorgebrachten Argumente können jedoch die von ihm postulierte Grunddifferenz aus meiner Sicht nicht ausreichend begründen.

Unter den menschlichen Grunderfahrung (B I) nennt L.: Polarität, Geschichtlichkeit, Institutionalität, Macht, Autorität und Freiheit, Interesse, der Konflikt, Spitzensituation und Alltag, Ethisches Subjekt und Handlungssubjekt, Ethische Verwirklichung. Da L. die ethische Grundsituation als Konflikt kennzeichnet, ist es angebracht, diese menschliche Grunderfahrung näher in den Blick zu nehmen.

L. setzt sich zuerst mit der Auffassung der „Evidenz des Ethischen" auseinander, wie sie Gerhard Ebeling in einem berühmt gewordenen Aufsatz näher entfaltet hat (Die Evidenz des Ethischen und die Theologie, in: ders., Wort und Glaube. Bd 2. Tübingen 1969, 1–41). Daß es diese Evidenz gibt, ist unbestritten. Zu fragen bleibt, ob damit alle Problemfelder abgedeckt sind. „Schon jetzt läßt sich daher behaupten, daß zwar in die ethische Situation Evidenzen *eingehen* – sonst wäre überhaupt keine Verständigung über ethische Fragen möglich, und der ethische Entschluß wäre ein Stochern im Nebel – , daß jedoch weder die Situation als ganze noch gar die Lösung evident ist, weil eben in der Regel tatsächlich mehrere evidente und miteinander zumindest teilweise nicht kompatible Formen aufeinanderstoßen" (338).

L. unterscheidet drei Formen des Konflikts.

„Die erste Form des Konflikts ist *die Diskrepanz zwischen der Unbedingtheit der ethischen Forderung und der Relativität ihrer Verwirklichung*" (339). So steht z. B. im öffentlichen Bereich der Gemeinwohlforderung die begrenzte Verwirklichungsmöglichkeit des Einzelnen gegenüber. Dazu kommt, daß die gesellschaftliche Situation immer komplexer wird. „Die Konsequenz der Einsicht in diesen Sachverhalt ist die Ausbildung sozialer *Normen*, in denen ein – wandelbares – für allgemein zumutbar gehaltenes ethisches Minimum ausgedrückt ist" (340). Damit ist aber die Unbedingtheit der ethischen Forderung zurückgenommen, die dann auch zu Schuld führen kann. „Im Bereich des Ethischen jedenfalls kann man dem rätselhaften Sachverhalt nicht entkommen, daß die Endlichkeit menschlichen Vermögens unversehens in Schuld umschlägt" (341).

Als zweite Form des Konflikts sieht L. den *„Widerstreit* zwischen Wollen und Tun, bzw. präziser: *zwischen eigentlichem und faktischem Wollen"* (342). Beispiel für diesen Konflikt ist das Abtreten des eigenen Gewissens an die Gesellschaft. Bei diesem Konflikt handelt der Mensch gegen seine eigene Bestimmung.

„Ebenso alltäglich wie die beiden soeben geschilderten Gestalten ist die dritte und schärfste Form des Konflikts: *der Pflichten-, Güter- und Rollenkonflikt"* (343). Dabei kann unterschieden werden zwischen dem Konflikt des Menschen mit seiner Rolle und verschiedener Rollen untereinander. Aber es gibt nicht nur den inneren Konflikt, sondern auch den Konflikt zwischen dem einzelnen und einer Gruppe. „Die beiden anderen Formen des Konflikts, der Gegensatz von unbedingter Forderung und relativer Verwirklichung und der innere Konflikt zwischen eigentlichem und faktischem Wollen, lassen sich als spezielle Aspekte des Entsprechungsverhältnisses zwischen inneren und äußeren Konflikten deuten, insofern aufgrund der unentrinnbaren Verflochtenheit aller individuellen Lebensvollzüge in dem differenzierten jeweiligen gesellschaftlichen Kontext auch an diesen beiden Formen des inneren Konflikts konkurrierende Ansprüche bzw. Einflüsse von außen ursächlich beteiligt sind. *Insofern ist der Pflichten-, Güter- und Rollenkonflikt die Grundform des ethischen Konflikts überhaupt"* (345).

Es ist unbestritten, daß die Situation des Konflikts oft das ethische Handeln bestimmt. Bei vielen Entscheidungen muß eine Güterabwägung vorgenommen werden. Aber die ethische Grundsituation *allein* als Konfliktsituation zu kennzeichnen, scheint mir gerade „nach Ausweis der Lebenserfahrung" (20) nicht angemessen zu sein. L. geht nicht auf Themen ein, die in der katholischen Moraltheologie unter der Grundentscheidung und der Lebensentscheidung behandelt werden. Die Frage, ob der einzelne aus dem Glauben leben und sittlich handeln will, kann eine gnadenhaft getragene positive Antwort finden. Die Kategorie des Konflikts vermag dieses Phänomen nicht adäquat auszudrücken. In den Einzelentscheidungen wird es sehr oft zu Konfliktsituationen kommen. Dann wird ersichtlich, wie weit die Grundentscheidung trägt. Auch bei einer Lebensentscheidung, z. B. ehelos oder in einer Ehe zu leben, die als positive Möglichkeit ergriffen wird, greift die Kategorie des Konflikts zu kurz. In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß L. katholische Moraltheologen (von den „neueren" Autoren erwähnt er: A. Auer, F. Böckle, D. Mieth, W. Korff) fast nur im abgrenzenden Sinn zitiert.

Nach dem Aufweis der menschlichen Grunderfahrungen und den Formen ethischen Verhaltens beleuchtet L. die christliche Bestimmung des Ethischen.

L. geht es dabei zuerst um die Widersprüchlichkeit der ethischen Situation, d. h. für L. um die „ethische Relevanz der Sünde" (383). Sünde wird als theologischer und nicht als ethischer Begriff verwendet. „Freilich ist andererseits ebenso deutlich, daß der den ganzen Menschen meinende Gottesbezug natürlich sein soziales Wesen einschließt, so daß ein theologischer Sündenbegriff ohne eine religiös konstituierte ethische Seite unvorstellbar ist" (ebd). Der Widersprüchlichkeit der ethischen Situation steht die Vollmacht zum Leben gegenüber: dem anklagenden Gewissen das befreite Gewissen. Die Vollmacht hat ihren Grund in der Liebe Gottes. Die Liebe zu Gott zeigt sich in Dankbarkeit und Gebet. Sie will an den Nächsten weitergegeben werden. „Die Erfahrung der Liebe macht den Menschen nicht nur zu ihrem Objekt, ... sondern zu einem neuen Subjekt, das innerlich frei ist und so selber Liebe geben und ein verantwortliches Leben führen kann" (435/436).

In der Bestimmung der beiden Dimensionen des Ethischen zeigt sich für L. die rechte Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre. Die beiden Dimensionen sind die des Unbedingten und des Relativen, die Beziehung zu Gott und davon unterschieden die Beziehung zum Menschen. In der Widersprüchlichkeit der ethischen Situation kommt die unbedingte Forderung Gottes und die relative Verwirklichung des Menschen zum Ausdruck. „Da nun aber Gotteserfahrung sich immer nur zusammen mit Selbst- und Welterfahrung und vermittelt durch sie ereignet, muß sich auch die Verantwortung von Gott in Verantwortung – und deshalb auch Rechenschaft – gegenüber Menschen umsetzen" (444). Der Gottesbezug stimmt mit der relativen Verantwortung nicht überein, „legt also das Handeln auch nicht auf eine bestimmte Konkretion fest ..." (ebd).

Das Verhältnis von Glauben und konkretem Einzelverhalten gleicht der zwischen Glauben und Denken. Der Glaube bedient sich in Lehre und Verkündigung der Vernunft. Zugleich übersteigt der Glaube die Vernunft. Beim Handeln ist die unbedingte Forderung immer auf eine bestimmte Situation bezogen. Das konkrete Handeln bleibt „durch Endlichkeit und Sünde gebrochen. Doch kann dies alles aufgrund der Vergebung und Ermächtigung zum Handeln gleichwohl zum Ausdruck der unbedingten Verantwortung und so zu einem Mittel des Handelns Gottes in der Welt werden" (446). Genau an dem Punkt, an dem die beiden Dimensionen des Ethischen aufeinanderbrechen, ist das Gewissen situiert. „Das ethische Subjekt solcher Vermittlung ist primär immer der verantwortliche Einzelne. Denn allein im Gewissen treffen die beiden Dimensionen des Unbedingten und des Relativen im Medium des Bewußtseins zusammen. Der objektive Ort der Vermittlung dagegen ist die gesamte Lebenswirklichkeit" (ebd.). Diese beiden Dimensionen zeigen unterschiedliche Konsequenzen in ihrem Verhältnis zu Gott und in ihrer Beziehung zum Menschen. „Die Vermittlung zwischen dem Verhältnis zu Gott und dem zu den Menschen ist zwar hinsichtlich ihrer ‚Außenseite' in argumentativer Rechenschaft durchsichtig zu machen; hinsichtlich ihres Grundes im Gottesverhältnis jedoch bleibt sie ein rein innerer Vorgang, der darum auch in seinem Wesen nach außen nicht kenntlich wird, weder in der Rechenschaft noch in seinen realen Handlungsfolgen. Christliches Handeln bleibt also als solches unkenntlich, verwechselbar mit anders begründetem Handeln" (446/447).

Die Behauptung, daß christliches Handeln „*als solches* unkenntlich, verwechselbar mit anders begründetem Handeln" sei, ist nicht ganz einsichtig. Handlungen sind interpretationsbedürftig, aber es kann sein, daß aus einer christlichen Grundhaltung heraus, d. h. aus der Beziehung zu Gott, aus den verschiedenen Handlungsmöglichkeiten vielleicht nur eine infrage kommt. In der katholischen Moraltheologie wird diese Frage zum einen unter dem Stichwort „Quellen der Moralität" (Intention, Umstände, Objekt) behandelt. Zum andern hat dieses Problem in den siebziger Jahren unter der Überschrift „das spezifisch Christliche der Ethik" Beachtung gefunden. Die „anthropologische Option" (K. Demmer) entscheidet über die Handlung und ihre Folgen. In sie fließen die Aspekte des Gottes- und Weltverhältnisses mit ein.

In den beiden Dimensionen des Ethischen spiegeln sich die zwei Reiche wider, die nicht zwei ‚Bereiche' meinen, sondern, wie L. im Anschluß an Ebeling betont, „die fundamental-theologische Unterscheidung zwischen dem Gottesverhältnis, welches das menschliche Leben als ganzes betrifft und den Beziehungen zu anderen Menschen in ihrer Gesamtheit" (447). Das Evangelium (das Reich Christi) kommt zur Herrschaft über das Gewissen des Menschen und von daher wird das Gesetz (das Reich der Welt) wieder „der ursprünglichen Herrschaft Gottes" (447) unterstellt. Die Vermittlung der beiden Dimensionen des Ethischen ist im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre ein lebensmäßiger Prozeß, der immer neu durchzuführen ist. „Die Vergebung und Vollmacht durch das Evangelium befreit den einzelnen Menschen von seiner unentrinnbaren Schuld gegenüber Gott, und zwar dazu, verantwortlich in den Konflikt mit seiner widergöttlichen Selbstbestimmung und derjenigen ‚der ihn umgebenden Welt einzutreten'" (448). In ethischer Sicht äußert sich die Zwei-Reiche-Lehre wieder als Konflikt im Menschen.

Von den zentralen ethischen Begriffen, die L. behandelt, sei noch auf die Gerechtigkeit und die Verantwortung hingewiesen.

L. hat eine nicht nur vom Umfang her beachtliche evangelische Ethik vorgelegt. Besonders informativ ist der historische Teil I, in dem L. kundig und abgewogen die verschiedenen Positionen in der ev. Ethik vorstellt. Der systematische Teil II zeichnet sich durch seinen klaren Aufbau und seine systematische Durchführung aus. Kritikbedürftig ist m. E. die Argumentation der Grunddifferenz im Ethischen zwischen ev. Ethik und kath. Moraltheologie; ergänzungsbedürftig die Konzentration der ethischen Grundsituation als Konfliktsituation.

Die Arbeit ist drucktechnisch gut gestaltet und enthält am Schluß neben einem Bibel-, Personen- und Sachregister ein englisches Summary (525–530).

München Herbert Schlögel

Servitje Sendra, Lorenzo: **Christliche Unternehmenspraxis.** Erkenntnisse und Erfahrungen eines Unternehmers. – Trier: Paulinus-Verlag 1993. 108 S. (Edition ordo socialis 3), kart. DM 9,80

Der Vf., geb. 1918, war mexikanischer Unternehmer und lange Zeit Vizepräsident der UNIAPAC, der internationalen Vereinigung Christlicher Unternehmer. In dem schmalen Bd sind vier Aufsätze bzw. Vorträge zum Unternehmerverständnis enthalten, was bestimmte Überschneidungen und Wiederholungen bedingt.

S. tritt für ein modernes Unternehmerverständnis im lateinamerikanischen Kontext ein, indem er die soziale Verantwortung von Unternehmern und ihre ethische Verpflichtung gegenüber Kunden, der Gesellschaft (Pflicht zur Steuerzahlung, keine Korruption), den Mitarbeitern usw. betont. Ebenfalls fordert er eine soziale Korrektur des Marktes, etwa eine Umverteilung zugunsten ärmerer Bevölkerungsschichten. Soziale Ungleichheiten seien nur gerechtfertigt, wenn sie im Dienste der Gesellschaft stehen. Für ihn sind Unternehmer Führer ihres Unternehmens, die deshalb eines besonderen Ethos bedürfen. Die Mitarbeiter eines Unternehmens müssen an den Entscheidungsprozessen, am Gewinn und am Eigentum des Unternehmens beteiligt werden, um den Unternehmenserfolg zu sichern. Skeptisch steht er allerdings einer rechtlich institutionalisierten Mitbestimmung nach deutschem Vorbild gegenüber.

Kritisch ist zu dem Bd anzumerken, daß „Führer" im deutschen Kontext auch im wirtschaftlichen Bereich negative Assoziationen weckt, etwa an die Installation von „Betriebs- und Werksführern" im Nationalsozialismus bei gleichzeitiger Abschaffung der Mitbestimmungsrechte der Arbeitnehmer. Weiterhin wird die gesellschaftspolitische Verantwortung des Unternehmers nicht ausdrücklich thematisiert, etwa die von Unternehmern und ihrer Verbände für die Gestaltung wirtschaftlicher Rahmenbedingungen (etwa zur an keiner Stelle erwähnten Umweltschonung) im Sinne des Gemeinwohls.

Zur Redaktion ist noch anzumerken, daß im Vorwort des geistlichen Beraters der UNIAPC J. Kerkhofs SJ, fünf Abschnitte angekündigt werden, enthalten sind aber nur vier, so daß gegenüber dem spanischen Original entweder ein Abschnitt weggelassen wurde, oder die Einteilung durch den Übersetzer geändert wurde. Leider ist auch das Ersterscheinungsdatum der Aufsätze nicht angeführt.

Während im lateinamerikanischen Kontext diese Schrift durchaus gewisse Anstöße geben kann, dürfte sie die wirtschaftsethische Debatte in Deutschland kaum befruchten, so daß dem Rez. im Gegensatz zu der im Vorwort der deutschen Ausgabe durch den BKU-Ehrenpräsidenten F. Greiß geäußerten Auffassung der Aufwand einer Übersetzung nicht unbedingt gerechtfertigt erscheint.

Osnabrück Joachim Wiemeyer

Nicol, Martin: **Gespräch als Seelsorge.** Theologische Fragmente zu einer Kultur des Gesprächs. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 199 S. mit 7 Abb., kart. DM 38,00

Ein wichtiger Bereich der Pastoral ist zweifelsohne neben der Verkündigung in Predigt, Katechese, Religionsunterricht und dem diakonischen Handeln das Gespräch. Insofern ist es für den Pastoraltheologen unerläßlich, sich mit eben diesem Gespräch, seiner Methode und Form, seinen Inhalten und Intentionen näher zu befassen.

Um diese Thematik geht es auch in der vorliegenden von Martin Nicol verfaßten Untersuchung, die im SS 1989 von der Ev.-Theol.

Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen/Nürnberg als Habil.-Schrift im Fach „Praktische Theologie" angenommen worden ist.

Dabei sieht N. das Seelsorgegespräch nicht als eine psychotherapeutische oder auch religiöse Intervention an, als ginge es darum, das Gegenüber zu verändern, um ihm ein bestimmtes Menschenbild, sei es nun vom Christentum oder sei es von einer psychologischen Weltanschauung qualifiziert, aufzudrängen. Vielmehr geht es um ein gegenseitiges Wahrnehmen und Erleben göttlicher Wirklichkeit. Aus dieser grundlegenden Perspektive betrachtet er das Seelsorgegespräch und nimmt es als solches in den Blick.

Seine Untersuchung hat das Ziel, „das Gespräch über das Gespräch neu in Gang zu bringen", wie es der Klappentext sagt. Deutlicher freilich kommt N.s Intention im Vorwort zum Ausdruck, wo er den Wunsch ausspricht, daß seine Überlegungen „nicht nur die Fachdiskussion über das Gespräch in der Seelsorge belebt, sondern daß sich für einen weiteren Leserkreis Anregungen ergeben zur unmittelbaren, lebendigen Wahrnehmung des Phänomens Gespräch" (5).

In seinen Ausführungen freilich legt N. den Schwerpunkt auf das Seelsorgegespräch. Dieses stellt für ihn im Bezug auf das Verhältnis der Gesprächspartner zueinander maßgeblich ein Gespräch dar, das auf Gegenseitigkeit beruht, also eine interaktive Kommunikation auf symmetrischer Ebene ist, auf der jeder gibt und nimmt. Es handelt sich also nicht um eine psychologische oder religiöse Beratung, in der ein komplementäres Gefälle zwischen Seelsorger und Ratsuchendem festzustellen ist.

Das Seelsorgegespräch qualifiziert N. zudem als Sonderfall des sogenannten „existentiellen Gesprächs". Existentielle Gespräche sind durch ein dreifaches gekennzeichnet: Es handelt sich nur um eine kleine Gruppe von Gesprächspartnern, so daß sich keiner dem Gespräch entziehen kann. Thema des Gesprächs ist das persönliche Leben der Sprecher. Schließlich ist die Sprache erfahrungsbezogen, also unterschieden von einer bloß rationalisierenden, argumentierenden und analysierenden Diskussion. Wenn denn nun das Seelsorgegespräch einen Sonderfall des existentiellen Gespräches darstellt, so ist es das deswegen, weil in ihm religiöse Erfahrung, die durch das Gespräch als solches und nicht nur durch seine Inhalte möglich und wirklich wird, eine entscheidende Rolle spielt.

Methodisch geht N. wie folgt vor: Nach einer historischen Betrachtung des existentiellen Gesprächs ab dem 19. Jh., in der er eine Linie von Friedrich Schleiermacher bis hin zu Sigmund Freud und Lou Salomé zieht, geht N. auf die gegenwärtige pastoraltheologische Diskussion über das Seelsorgegespräch ein. Schließlich entwickelt er ein eigenes Modell des Seelsorgegesprächs im Kontext des existentiellen Gesprächs.

Die sehr ausführliche historische Betrachtung zeigt, daß das existentielle Gespräch wohl seinen ursprünglichen Sitz im Leben der „akademischen" Gesprächskreise im Zeitalter der Romantik hatte, denen neben Schleiermacher auch Schlegel angehörte. Das existentielle Gespräch ist für die Denker des 19. Jh.s – und hier nennt N. neben Friedrich Schleiermacher auch Adam Müller, Carl Friedrich von Rumohr, Bogumil Goltz und Moritz Lazarus – maßgeblich dadurch gekennzeichnet, daß neben der Sachebene auch die Beziehungsebene einbezogen wird (bei Rumohr freilich ist sie anders als bei den anderen der inhaltlichen Ebene untergeordnet). Zudem ist Gespräch vor allem Begegnung. Individuen reden zu- und miteinander. Es kommt zu einer Erweiterung des Wissens, zu einer immer größeren Wahrheit, die sich in der Auseinandersetzung vollzieht. In diesem Sinne – durch die Begegnung und durch das Erarbeiten von Wahrheit – ereignet sich religiöse Erfahrung.

Am Ende der Linie steht Sigmund Freud, der das Gespräch als Mittel der Psychotherapie einsetzt. Das Gespräch wird also zum Untersuchungsobjekt der Heilkunde. Ein richtiges Gespräch kann eine seelische Heilung bewirken. Die eher komplementäre Sichtweise der Beziehung der Gesprächspartner in der Psychoanalyse – der allwissende Analytiker, der das Unbewußte aus bewußten Aussagen des Patienten entdecken kann gegenüber dem unwissenden Analysanden, der auf die Deutungen des anderen angewiesen und ihnen auch ausgeliefert ist, die inkongruent wirkende Abstinenz des Analytikers gegenüber der im freien Assoziieren an sich geforderten Kongruenz des Analysanden – ist von Freuds Kollegin und Briefpartnerin Lou Salomé insofern aufgelöst worden, als daß sie mehr eine symmetrische Beziehung im Sinne eines Mitgehens und vor allem auch Miterlebens mit dem Analysanden favorisiert. In so verstandener Psychoanalyse ereignet sich ein Erleben bis hin zum Urgrund des Lebens – für die Pantheistin Salomé geschieht hier nichts anderes als eine Gotteserfahrung.

Im weiteren geht N. auf die neuere Diskussion um das Seelsorgegespräch im Protestantismus ein. Dabei werden vor allem die Ansätze von Joachim Scharfenberg und Helmut Tacke aus den 70er Jahren besprochen. Deutlich wird in diesen Ansätzen sowohl ein Bemühen um eine theologische Qualifizierung des Gesprächs, aber auch die Zielsetzung einer symmetrischen Beziehung zwischen Seelsorger und Ratsuchendem.

Dennoch, so stellt N. fest, werden die Ansätze beiden Postulaten nicht gerecht. Das Gespräch als solches wird gar nicht theologisch qualifiziert. Allenfalls religiöse Inhalte oder die Betonung der gottgegebenen Freiheit des anderen in der Gesprächsführung lassen auf eine theologische Qualifikation des Gesprächs hindeuten.

Auch die postulierte Symmetrie entpuppt sich im letzten als deutliche Asymmetrie zwischen Seelsorger und Ratsuchendem. Der Seelsorger wird in beiden Ansätzen letztendlich doch als der Überlegene gesehen, entweder als der angeblich kompetentere Psychologe – so bei Scharfenberg – oder als der angeblich kompetentere Theologe – so bei Tacke. Man fühlt sich an die von Hansjörg Hemminger in seinem kritischen Buch „Wenn Therapien schaden" beschriebene Metakomplementarität der psychotherapeutischen, respektive psychoanalytischen Beziehung erinnert: Man gibt Symmetrie vor, verhält sich aber im letzten dann doch komplementär.

All diese Mißverhältnisse haben ihren tieferen Grund – so N. – in der Entwicklung des Rollenverständnisses des Seelsorgers als Arzt, Therapeut oder Prediger im Protestantismus. (Vgl. dazu den Beitrag von U. Rauchfleisch, Das Gespräch in der seelsorglichen Arbeit, in: Orientierung 57, 1993, 55–57. Die Entwicklung im Katholizismus war bekanntlich ähnlich gelagert.) Daraus resultierte die komplementäre Beziehung und dazu noch die weitere Schwierigkeit, das Seelsorgegespräch als Seelsorgegespräch theologisch zu qualifizieren. Da wurde entweder bloß das Ziel des Gesprächs theologisch gesehen – die Rettung der Seelen –, oder dem Gespräch wurde eine theologische Qualifikation aufgrund der Verderbnis der Menschen rundweg abgesprochen, oder man sah das seelsorgliche Gespräch allenfalls eingebunden in ein Heilsgeschehen im Sinne der Heilsgeschichte des Menschen mit Gott, bediente sich dann aber doch maßgeblich der psychologischen Methodik.

Unter Berücksichtigung der angesprochenen Ansätze entwickelt nun in einem letzten Kapitel N. selbst ein Modell für das Seelsorgegespräch als „existentielles Gespräch im Deutehorizont des christlichen Glaubens" (162).

Weil eben dieses Gespräch auch maßgeblich durch partnerschaftliche Gegenseitigkeit geprägt ist, entspricht es eben nicht einem Therapiegespräch, sondern im letzten dem Gespräch zwischen Freunden, natürlich vor allem im Hinblick auf die symmetrische Beziehung zwischen beiden. Insofern haben auch beide Gesprächspartner teil am Gespräch und so auch am religiösen Erleben und der entsprechenden religiösen Erfahrung. Dieses Gespräch wird insofern „wahrgenommen im Deutehorizont des christlichen Glaubens" (166), mit anderen Worten: Man nimmt es wahr „als von der Wirklichkeit des lebendigen Gottes umfaßt" (167).

N.s Ausführungen scheinen das Seelsorgegespräch aus einer völlig neuen Perspektive zu beleuchten. Ausgehend von Schleiermacher und den romantischen Gesprächszirkeln versucht er dieses Gespräch als eine Auseinandersetzung verschiedener Erfahrungen darzulegen, um so gleichsam zu einer neuen, umgreifenderen und so auch der göttlichen Wahrheit näherstehenden Synthese zu gelangen. Das Gedankengut von Martin Buber klingt an: Beide – Seelsorger wie auch Ratsuchender sollen gemeinsam „Ich am Du" werden, sollen „in der Auseinandersetzung zur Wahrheit finden" und sollen in diesem Dialog die Nähe Gottes erleben. Gerade diese Ethik des Gesprächs finden wir ähnlich gelagert auch in den Ansätzen der humanistischen Psychologen Carl Rogers und Viktor Frankl wieder, deren Menschenbild von psychologischer Seite wohl dem pastoraltheologischen Ansatz N.s am nächsten steht.

Sicherlich sind diese Aussagen zur partnerschaftlichen Seelsorge unerläßlich als Korrektiv zu einer – immer noch vorkommenden – seelsorglichen Praxis, in der SeelsorgerInnen als Personen erfüllt von theologischer und/oder psychologischer Kompetenz oder scheinbar voll des Heiligen Geistes angeblich weniger Begabten Ratschläge geben, die diese anzunehmen haben, weil sie von anscheinend kompetenten Leuten kommen. Glücklicherweise betont die Pastoraltheologie in den letzten Jahren mehr und mehr das Subjektsein des anderen, auch seine Geistbegabtheit. Charismen haben nicht nur die Seelsorger. Ebenso kommt dieser Geist auch beim Gesprächspartner, der womöglich als Hilfesuchender zum Seelsorger kommt, zum Tragen. Zudem scheint mir gerade diese Theorie auch in der Botschaft Jesu faßbar zu sein, die sich nämlich gerade an die „nepioi" (Lk 10,21) gerichtet hat, also nicht an die Gelehrten und Spekulativen, so daß vielleicht gerade der theologisch gelehrte Seelsorger mit dem auf ihn kindhaft und unreflektiert wirkenden Gottvertrauen seines Gesprächspartners eine echte Gotteserfahrung machen kann.

Insofern bietet Martin N. in seiner Wiederentdeckung und Fruchtbarmachung des existentiellen Gesprächs der „akademischen" Zirkel des romantischen Zeitalters für das Seelsorgegespräch einen zweifelsohne lesens- und bedenkenswerten wie auch praxisrelevanten Neuansatz für den Seelsorger unserer Zeit. Aufgrund des methodischen Aufbaus sind seine Ausführungen zum Teil nicht leicht verständlich. Das Denken der Philosophen des 19. Jh.s, das im wesentlichen die gesamte Abhandlung bestimmt, ist uns mitunter nicht mehr so zugänglich wie früheren Generationen. N. hat das umfangreiche Material ausführlich dargestellt und auf seine Fragestellung hin konsequent erschlossen und bearbeitet. Ein übersichtliches Literaturverzeichnis sowie ein brauchbares Personen- wie

überschaubares Sachregister erleichtern dem Leser die nicht immer leichte Lektüre dieses Buches.

Seine Untersuchung stellt somit eine anspruchsvolle Habil.-Schrift dar, die freilich mehr als wissenschaftlich präzise Abhandlung denn als praktische Hilfe für den pastoralen Mitarbeiter brilliert. Insofern wird sich der Praktiker vielleicht mit der Lektüre des im letzten aber zweifelsohne lohnenden Textes schwertun. Gerade aus diesem Grund sei es vielleicht dem Vf. – sofern er es bislang noch nicht getan hat – angeraten, seine interessanten aus der Analyse der Philosophie- und Theologiegeschichte des 19. Jh.s bezogenen Erkenntnisse nebst seinem eigenen modellhaften Ansatz exemplarisch und praxisbezogen als Handreichung für den pastoralen Mitarbeiter zu veröffentlichen.

Sankt Augustin Hermann Kochanek

Teaching the Introductory Course in Religious Studies. A Sourcebook, ed. by Mark Juergensmeyer. – Atlanta: Scholars Press 1991. 310 S. (Scholars Press studies in the humanities series, 15), kart. US-$ 34.95

Das Buch bietet das Ergebnis eines 5 Jahresprogramms, das gemeinsam von der Graduate Theological Union, Berkeley (M. Juergensmeyer), der Divinity School, Chicago (F. Reynolds), und der Harvard Divinity School (J. Carman) getragen, erprobt und diskutiert, helfen sollte, die Rolle und das Ziel religionsbezogener Studien („religious studies") im Curriculum der „undergraduate courses" zu klären. Dabei ging es einmal darum, Quellenmaterial für die Lehrkräfte zusammenzustellen, zum anderen ihnen die Bedeutung und Zielrichtung des Faches zu erläutern. Für den deutschen Leser sollte es von Interesse sein zu vernehmen, daß in Nordamerika die Grundkurse in Religion in den letzten Jahren im Rahmen des Gesamtcurriculum aus einer peripheren Rolle in eine zentralere Stellung hineingewachsen sind, wobei die Frage nach den Weltreligionen diese mehr und mehr zu Integrationsfaktoren in den Human- und Gesellschaftswissenschaften haben werden lassen.

In Teil I werden Anmerkungen zu den verschiedenen Typen von Einführungskursen gemacht.

K. McCarthy Brown stellt eine Reihe von zu klärenden Fragen zusammen: Welche Religionen sollen behandelt werden? Wie sollte ein solcher Kurs textlich aufgebaut sein? Geht man von der Annahme aus, daß Religionen ihren heiligen Texten entsprechen? Welche Gestalt einer Religion gilt als autoritativ? Wo liegt der Schwerpunkt einer Religion? Sollten auch weltliche Ideologien eingeschlossen werden? Die Fragen werden perspektivisch verändert behandelt in weiteren Kurzbeiträgen von W. R. Darrow und M. Juergensmeyer.

Teil II beginnt mit einem Beitrag von N. Smart über das Für und Wider, eine Religion als Tradition zu denken. Es wird dann, soweit es sich machen läßt, die Geographie der religiösen Landkarte abgeschritten und jeweils gefragt, wie die religiösen Traditionen der verschiedenen Gegenden zu behandeln sind:

Hinduismus (J. S. Hawley), Sikhs (M. Juergensmeyer), chinesische Religion (J. Berling), japanische Religionen (M. Levering), Buddhismus (F. Reynolds), Islam (R. Martin / W. Darrow), alte mediterrane und nahöstliche Religionen, iranische Religionen (beide W. Darrow), Judentum (W. Scott Green), Christentum (C. Zaleski), afro-amerikanische Religionen, auch afrikanische Religionen (K. McCarthy Brown), einheimische nord- und südamerikanische Religionen (L. Sullivan), australische Urreligionen (J. Hilary Martin), Religion in Amerika (H. Miller). N. Smart greift am Ende noch einmal die weltlichen Ideologien auf und fragt nach ihrem Stellenwert in den Religionskursen.

In der konkreten Durchführung der einzelnen Religion oder des einzelnen Landes oder Kontinents gibt es gewiß Stellen, die sich anders akzentuieren ließen. Der Beitrag zu China, auch die Einführung in den Buddhismus wie auch über das Christentum erscheinen vergleichsweise eher schwach. Auch die Behandlung der Sekundärliteratur hätte man sich etwas gleichgewichtiger gewünscht. Alles in allem ist aber gerade dieser Teil in seiner experimentellen Konkretheit eine anregende Hilfe.

Teil III, als Symposium vorgestellt, faßt offensichtlich die dort gemachten Kurzreferate zusammen.

So wird für den Einführungskurs als höchst bedeutsamen Kurs (oder gar mit W. Cantwell Smith als „the most important course") geworben. Freilich gibt es auch die Warnung, daß weniger besser sein könne (J. Z. Smith). R. N. Bellah beschreibt, wie er konkret einen Einführungskurs hält. N. Smart sucht nach Vergleichspunkten und Angängen. Zwei Tabellen, aus denen wir Auszüge wiedergeben, illustrieren seine Überlegungen. Eine erste beschreibt religiöse bzw. religiös wirksame Gestalten in ihren Wirkungsraum, benennt den vorrangigen wissenschaftlichen Angang sowie den Ursprungsraum:

Gestalten	Dimensionen	Angang	Hintergrund
Jesus/ Abendmahl	rituell	Anthropologie	Christentum
Siva	mythisch	Psychologie	Hindu-Mythol.
Buddha/ Unbeständigkeit	philosophisch	Philosophie	Buddhismus
Gandhi/ Nationalismus	ethisch	Ethik	Nationalismus
Shamane	erfahrungsmäßig	Phänomenologie	Shamanentum, prophet.Mystik
U.S. Präsident	gesellschaftlich	Soziologie	U.S. Civil Religion
Hildegard v. B.	künstlerisch	Ikonographie	Religion

In einer 2. Tabelle wird ein Primärphänomen in Beziehung gesetzt zu analogen Gestalten und Problemen:

Konfuzius und li	Moses und die Torah
Mao: ein moderner Mythos	Tod und Auferstehung von Göttern
Augustinus und Erbsünde	Vivekananda und Advaita
Propheten und Ethik	Martin Luther King und Gewaltlosigkeit
Jesaja und eine neue Religion	Ramakrishna und religiöse Erfahrung
Mönche und Jenseitigkeit	Gandhi und Kasten
Michelangelo und Sistina	Buddha in Statuen

Smart gibt im übrigen drei Fragen zu bedenken: (1) Worum geht es in unserem Kurs? (2) Was wollen wir erreichen? (3) Wer sind unsere Studenten? H. Smith beantwortet die 2. Frage damit, daß er auf philosophischem Wege im Blick auf die Religionen eine andere Lebenswelt erschließen möchte, die zu Alternativen für das alltägliche Lebensverhalten führt. K. McCarthy Brown lenkt die Aufmerksamkeit auf die Religion als Sprache. M. Juergensmeyer spricht abschließend von den Gefahren, die in einem reinen Übersichtskurs über die Weltreligionen schlummern.

Teil IV bringt schließlich noch eine Reihe von kurzen Hinweisen auf Erfahrungen, die im Klassenraum bereits gemacht worden sind.

Es ist die Rede von der Klassenerfahrung, den audio-visuellen Mitteln, Hilfen, Interesse zu wecken, auch bei solchen, die offensichtlich uninteressiert sind und fernbleiben. Es werden bibliographische Hilfen zusammengestellt, grundlegende Lektüren bei einem akademischen Kurs genannt, Kursvorschläge gemacht. Am Ende steht eine abschließende Bibliographie über Texte und andere Quellen.

Das Bibliographische hätte man sich im ganzen Buch besser geordnet und zusammengefaßt gewünscht. Es beschränkt sich verständlicherweise weithin auf englischsprachige Literatur.

Das Buch kann in seiner Fülle von Anregungen und auch konkreten Hinweisen gerade auch bei uns eine Hilfe sein, wo sich die Konsequenzen einer religiösen Pluralität erst langsam durchsetzen und und erkennen lassen.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Green, Tamara M.: **The City of the Moon God.** Religious Traditions of Harran. – Leiden: E. J. Brill 1992. VIII, 232 S. (Religions in the Graeco-Roman World 114), geb. Gld. 110,00 / US-$ 63,00

Die Religionsgeschichte des nördlichen Mesopotamien gibt der Forschung von jeher zahlreich Fragen auf; denn es handelt sich um eine Region, in der auch heute noch zahlreiche religiöse Minderheiten unterschiedlichster Struktur existieren. Man denke an die Yezidi oder die Alewiten, an die Shabak und Sabäer oder die kleineren christlichen Gemeinschaften dieser Region. Die Mehrzahl der Religionswissenschaftler, die sich der Erforschung dieser kleineren Gruppen gewidmet haben, gingen von der Vorstellung aus, daß es sich bei diesen religiösen Sonderformen um Sedimente älterer mesopotamischer und anatolischer Glaubensvorstellungen handelte, die durch spätere Religionen überformt und teilweise verändert worden sind. Der Begriff der Substratreligion wurde dann auch bei der Beschreibung der lokalen und regionalen Sonderformen der jüngeren Religionen, vor allem der des Islams, zu deren Erläuterung und Erklärung verwendet. Die Mehrzahl der bisherigen Arbeiten in diesem interessanten Feld konzentrierten sich auf eine einzelne Gemeinschaft und versuchten sie mit den unterschiedlichsten Methoden zu beschreiben und zu analysieren. Das vorliegende Buch geht

den Problemkomplex der mesopotamischen Religionen auf eine andere Weise an. Am Beispiel der Stadt Harran zwischen dem 2. Jahrtausend vor bis zum Ende des 13. Jh.s unserer Zeitrechnung wird die Religionsgeschichte dieser Stadt in deren historischer Abfolge beschrieben.

Das Buch ist in zwei große Abschnitte aufgeteilt. Ein erster behandelt die historischen und religionsgeschichtlichen Aspekte. Der zweite konzentriert sich dann auf die besonderen islamwissenschaftlichen Probleme, die die Geschichte Harrans aufgeben. Die ersten vier Kap. des Buches geben auf der Basis alt-orientalischer Quellen einen Überblick über die Entstehung der Stadt, die Bedeutung der Verehrung der Mondgottheit und die Legitimierung der Herrscher durch eben diese Gottheit, beschreiben die Religion in Harran in der Zeit zwischen Alexander und der Eroberung durch die Muslime und zeigen, wie autochthone Vorstellung sich mit hellenistischem und später auch christlichem Gedankengut verband. Das abschließende vierte Kap. dieses Teils leitet dann schon über zur Untersuchung der Sabäer, jener orientalischen Religionsgemeinschaft, die von den Muslimen mit den „Madjus" im Koran identifiziert wurde und daher zu den „Leuten des Buches" gezählt wurde. Die folgenden vier Kap. gehen dann auf die synchretistischen Entwicklungen in Harran ein und werten die verschiedenen Quellen von Ibn al-Nadim bis zu al-Mas'udi aus. Ein besonderer Schwerpunkt wird dabei auf das Verhältnis des esoterischen Islams der Ikhwan al-Safa (die lauteren Brüder) zu den Vorstellungen der Sabäer gelegt.

Dieses kluge, kenntnisreiche und spannend zu lesende Buch kann jedem empfohlen werden, der sich mit Formen und Mechanismen des Synchretismus um Nahen und Mittleren Osten beschäftigt. Durch seine auf einen begrenzten geographischen Raum konzentrierte Darstellung führt es darüber hinaus methodologisch weiter. Es wäre zu hoffen, daß sich andere Religionswissenschaftler mit der gleichen sprachlichen und methodischen Kompetenz anderen synchretistischen Kontexten in den verschiedensten Teilen des Orients, aber auch anderen Teilen der Welt widmen.

Bösensell Peter Heine

Isak, Rainer: **Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1992. 464 S. (Freiburger theologische Studien, 151)

Die vorliegende Arbeit wurde als Diss. von der Theol. Fak. der Univ. Freiburg/Br. angenommen, freilich unter einem anderen Titel, den zu nennen es lohnt, gibt er doch genauer Auskunft darüber, worum es des näheren geht: „Evolutionismus und Teleologie: Eine Auseinandersetzung mit dem teleologischen Denken Robert Spaemanns und Reinhard Löws mit einem Ausblick auf die zielgerichtete Deutung der Evolution bei Carsten Bresch."

Der Problemhintergrund: „Die biologische Evolutionstheorie versucht, den Gedanken an einen göttlichen Plan, an ein der Schöpfung innewohnendes Ziel durch das planlose Wechselspiel von Zufall . . . und Notwendigkeit . . . zu ersetzen. Eine theologische Deutung der Evolution im Sinne einer kontinuierlichen Schöpfung (creatio continua) scheint dies – auf den ersten Blick – auszuschließen. Der Frage nach dem ‚Ziel der Evolution' kommt daher ein zentraler Stellenwert innerhalb des Gespräches zwischen Biologie und Theologie zu." (5; vgl. 13) Damit ist durch den Vf. selbst das Anliegen der Arbeit benannt. Seine Untersuchungen dazu nennt er modellhaft; gerade das wird im Ersttitel der Diss. auch gekennzeichnet.

Ein Doppeltes soll die Arbeit zeigen und deutlich machen: 1. daß der „Vorwurf des Fundamentalismus und der Wissenschaftsfeindlichkeit gegen Versuche, das wissenschaftliche Weltbild durch ein überholtes teleologisches zu ersetzen, zu Recht ergeht". 2. „daß eine zielgerichtete (teleologische) Sichtweise der sich evolvierenden Natur auch auf dem Boden des naturwissenschaftlichen (darwinistischen) Denkens vertreten werden kann". (15)

Die Erörterung des genannten Problems geschieht, wie schon oben gesagt, exemplarisch: auf der einen Seite das neo-teleologische, mit einer Gegenkritik an der Evolutionstheorie verbundene Konzept der beiden Autoren Robert Spaemann und Reinhard Löw; auf der anderen Seite die teleologische Evolutionsdeutung unter voller Anerkennung der modernen biologischen Evolutionstheorie Carsten Breschs. Für den Vf. stehen beide Konzeptionen „für zwei mögliche Alternativen einer teleologischen Weltdeutung, die der Theologie zur Rezeption offen stehen und zwischen denen sie sich auf Dauer zu entscheiden hat". (16)

Die sehr differenzierte Gliederung der Erörterung hat folgende Hauptkapitel: 1. Die Problemstellung; 2. Die Teleologiekritik der neuzeitlichen Naturwissenschaft; 3. Teleologisches Denken nach Robert Spaemann und Reinhard Löw; 4. Die Rückkehr zum teleologischen Denken nach Robert Spaemann und Reinhard Löw; 5. Zur naturwissnschaftlichen und theologisch-philosophischen Legitimität des Evolutionismus; 6. Teleologisches Naturrechtsdenken oder Evolutionismus; 7. Entanthropomorphisierung und Beweislastregel; 8. Evolutionsbiologie: Kausal- oder Bedingungsforschung? 9. Zur teleologischen Deutung der Evolution nach Carsten Bresch.

Die Erörterungen zu dem Konzept der Autoren Spaemann/Löw kommen zu dem Schluß, daß beide die „evolutionistische Annahme einer poststabilisierten Naturordnung zugunsten einer praestabilisierten" in Frage stellen. „Letztlich halten Robert Spaemann und Reinhard Löw mit ihrem Postulat einer creationistischen Verankerung der (teleologischen) Naturordnung an einem essentialistischen Artbegriff fest, der mit einer natürlichen Entstehung der Arten unvereinbar ist." (413) Der Vf. erteilt daraufhin den dezidierten Rat: „Die Theologie sollte daher von einer Rezeption des von Robert Spaemann und Reinhard Löw geforderten naturteleologischen und moralphilosophisch-deontologischen Denkens Abstand nehmen, um nicht in einen Konflikt mit der Biologie zu geraten." (413) Für den Vf. steht fest, daß „die zielgerichtete Deutung der Evolution bei Bresch die Rückkehr zu einem theologisch-teleologischen Naturverständnis" ermöglicht. (414) „Eine adaequate schöpfungstheologische Rezeption dieser teleologischen Evolutionsdeutung, die den vermeintlichen Gegensatz von (naturwissenschaftlichem) Deismus und (jüdisch-christlichem) Theismus zu überwinden versucht, würde eine (teleologische) Aufwertung der seit Monod existentiell besetzten Begriffe Zufall und Teleonomie gestatten." (415)

Der Rezensent stimmt mit dem Vf. in der Beurteilung der Gewichtigkeit der Problematik überein; auch darin, daß eine exemplarische Erörterung dem Rahmen einer Diss. angemessen ist. Ob dann allerdings einem Teil des Exempels, in diesem Falle dem Konzept C. Breschs, eine solch singuläre Bedeutung beigemessen werden kann, wie der Vf. es tut – der Rezensent hat es so empfunden – sei dahingestellt. Jedenfalls lohnt es sich, die Arbeit I.s zu lesen, macht sie doch auf das genannte Problem, das einem weitgehenden theologischen Tabu zu unterliegen scheint, eindringlich aufmerksam und mit kontroversen Positionen dazu bekannt.

Das umfangreiche Literaturverzeichnis ist eine Fundgrube für alle, die sich innerhalb des Gebietes der theologisch-naturwissenschaftlichen Grenzfragen weiter orientieren möchten.

Die Lektüre wird jedoch nicht leicht gemacht. Die Akribie des Vf. führt zu einer – zugestandenermaßen nicht leicht zu vermeidenden – Redundanz.

Die Arbeit hätte in ihrem Umfang kürzer sein können. Der Anmerkungsapparat ist überproportional umfangreich; er nimmt sicher mehr als 50 Prozent des Gesamttextes ein. Häufig ist nicht erkennbar, warum ein Text im Corpus und nicht im Anmerkungsteil bzw. vice-versa erscheint. Bibliographische Angaben stehen mal im Fließtext, mal im Anmerkungsteil. Die Übernahme der in naturwissenschaftlichen Monographien üblichen Zitationsweise in eine theologische Arbeit ist, wenn sie eine ökonomischere Lektüre ermöglicht, zu begrüßen; wenn diese Weise aber zu einer erheblichen Störung des Leseflusses führt, wie es in der vorliegenden Arbeit der Fall ist, sollte sie nicht übernommen werden.

Und noch eines: ein Sachindex wäre bei einer so detailreichen, mit soviel Nebenbemerkungen ausgestatteten Arbeit hilfreich gewesen, um auch als ‚Nachschlagewerk' zu dienen.

Eine lesenswerte Erörterung eines dringlichen Themas; die Redundanz und die ‚Layout'-Mängel sollte der Leser in Kauf nehmen!

Osnabrück Werner Bröker

Dinzelbacher, Peter: **Christliche Mystik im Abendland.** Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 463 S., geb. DM 78,00

Das Buch sprengt die Möglichkeit einer gemäßen Besprechung. Einerseits ist es (anders als Ruhs Mystikgeschichte) auf umfassende Berichterstattung angelegt und zum wohl einmaligen Kompendium an authentischen Berichten zur Materie geworden.

Der Akzent liegt auf der „Erlebnismystik", um deren Anerkennung D. seit seiner Habilitation von 1978 (Vision und Visionenliteratur im Mittelalter, 1981) kämpft; das sind autographische und biographische Berichte über Erfahrungen des Jenseitigen. Der Schwerpunkt liegt auf dem Hoch- (Beginn um 1100) und Spätmittelalter. Der Stoff ist sowohl zeitlich (12.–15. Jh.) geordnet wie nach Ordensgemeinschaften, Sachbezügen (mystische Lyrik, verketzerte Mystik usw.) und für das 14. u. 15. Jh. besonders nach Räumen (Italien usw.). Gut gewählte Abbildungen illustrieren das Dargestellte. Eine Fülle von bekannten, kaum und unbekannten Namen taucht auf und wird – fast immer (vgl. aber die Namen S. 412) aus persönlicher Kenntnisnahme heraus – vorgestellt.

Das vorzügliche (Personen- und Sach-) Register schließt den überquellenden Stoff auf und macht diese Arbeit zweifelsohne für lange Zeit zum Standardwerk; in seiner übersichtlichen Gedrängtheit hat es neben umfangreicheren Lexika und Spezialwerken (dazu kurz 443f) Bestand.

Zur Einordnung des Buches sind andere Veröffentlichungen des Autors zu berücksichtigen:

wie die Herausgabe von Handbüchern: Wörterbuch der Mystik (1989), Sachwörterbuch der Mediaevistik (1992), Europäische Mentalitätsgeschichte (1993) und die Aufsatzsammlung: Mittelalterliche Frauenmystik (1993), mit der energischen Rechtfertigung seiner Forschungsperspektive (Zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters, 304–331). Unter den eigenen, von D. in der Bibliographie aufgeführten Werken entdeckt man fünf mit der Bemerkung: im Druck, darüber hinaus im Text (102.214) noch zwei andere i. Dr., und – um das Bild zu vollenden – dazu Hinweise auf zu unternehmende Arbeiten (wie über Einflüsse zwischen Bild und Text).

Bei diesem enzyklopädischen Wissen muß Kritik wie Beckmesserei wirken. Aber sie soll helfen, die Arbeit D.s zu verstehen. So ist man manchmal erstaunt über die seltsamen bibliographischen Verweise – im Text fast grundsätzlich auf sein nun doch sekundäres, knappes Lexikon; in der Bibliographie (444–451, als „weiterführend" bezeichnet) z. B. Cognet (Gottesgeburt in der Seele) nur auf italienisch, nicht im Original, nicht auf Deutsch; von der unvollendet gebliebenen Histoire de la Spiritualité chrétienne nur den patristischen Teil auf Englisch, nicht aber die vorzügliche Darstellung des Mittelalters (Leclercq, Vandenbroucke); man kommt nicht umhin zu fragen, ob Jill Raitts Band: Christian Spirituality, High Middle Ages and Reformation benutzt oder nur (381) zitiert wurde; und ob eine Auseinandersetzung mit der guten, aber marxistisch orientierten Mentalitätsgeschichte von Tanz/Werner stattfand.

„Mentalitätsgeschichte" ist ein Lieblingsvorhaben des Vf.s; in seiner Habilitationsarbeit lieferte er einen wichtigen, präzisen Beitrag dazu. In der vorliegenden großräumigen Geschichte allerdings tauchen Fragen über Fragen auf. Wird die patristische „Mystik", die – wie nicht nur de Lubac, der in der Bibliographie nicht fehlen dürfte, gezeigt hat – im mystisch-allegorisch-spirituellen Verständnis der Wirklichkeit („gradualistisch" nach Müller) lebte, nicht zu sehr von der heutigen, empirisch-rationalistischen Mentalität her be-(ver-?)urteilt? So wird z. B. (67, zu Origenes, u. ö.) gesagt, sie sei „weniger affektiv als verstehensmäßig"; die Sprache des Ps. Dionysius (71) soll, anscheinend ohne Erfahrungstiefe, „schwanken ... zwischen philosophischer Untersuchung und Hymnus"; auch Hildegard von Bingen muß sich das Urteil gefallen lassen: „mit starkem gnostischem Einschlag" (63). „Die benediktinische Spiritualität des frühen Mittelalters (habe sich eben noch) nicht zu einer erlebnismystischen entwickelt" (60). Solche Zitate klingen wie zufällig aufgespießt; doch das entspricht exakt der Methode der Seiten (Bibel, biblische Umwelt, alte Kirche, bis ins Frühmittelalter, S. 23 bis ca. 88), die nicht ins Fachgebiet D.s hineingehören. Ähnliches scheint mir auch vom Schlußkap. zu gelten: „Die Diffusion der Mystik in der allgemeinen Frömmigkeit" (418–440). Die Geburt des neuzeitlichen Individualismus (Scotus kommt nicht vor, Occam nur nebenbei) ist zu differenziert, als daß man sie schlichthin – „wenn auch nicht exklusiv" – mit der „Divulgarisierung" (419) der Mystik im Spätmittelalter in Verbindung setzen und „von Tendenzen" ableiten könnte, „die sich zuerst ... in den Erlebnissen und Lehren mittelalterlicher Mystiker und Mystikerinnen zeigten". (440)

Hinter solchen Mentalitäts-Urteilen scheint mir eine lineare Vereinfachung zu stehen: Mystik wird zwar definiert als „das Streben des Menschen nach unmittelbarem Kontakt mit Gott vermittels persönlicher Erfahrung schon in diesem Leben sowie seine Empfindungen und Reflexionen auf diesem Weg und endlich die Erfüllung dieses Strebens. Sie besteht in der stets kurzfristigen Aufhebung des Unterschieds zwischen dem Subjekt des Strebens, der menschlichen Seele, und dem Objekt, das angestrebt wird, Gott." (10) Schon das läßt fragen, ob die von D. selbst eindrucksvoll dargestellte „Braut"-Mystik damit umgriffen wird (z. B. 211; da sie zu oft vorkommt, scheint sie im Register nicht aufgenommen zu sein). Schwerwiegender ist die Vorentscheidung, damit nur die Phänomene zu verbinden, von denen es direkt heißt: „Ich habe ..." oder „Sie/er hat erfahren". Ein hermeneutisches „Einfühlen ... in die Antike oder das Mittelalter" (18) wird zwar nicht direkt abgelehnt, aber als Urteilsbasis in den Hintergrund geschoben.

Die Einseitigkeit wird an einer zweifachen Konsequenz deutlich: Einerseits möchte D. Meister Eckhart (und andere) „aus dem mystischen Strom" herausretten (nach dem genüßlich zitierten K. Flasch); Eckhart sei nur „Philosoph" und dürfe vielleicht auch noch als „Mystagoge" gelten – wenn auch „seine Reflexionen ... vielfach als Wesens- und Einigungsmystik verstanden bis mißverstanden" würden (282). Diese deutliche Absage an die Hermeneutik und auch an Forscher wie K. Ruh und A. M. Haas wird an der Begrifflichkeit: Erlebnis- gegen theoretische Mystik festgemacht. Wichtig ist daran D.s Einsatz für die oft als „abwegig" verachtete Visions- und Wundermystik, die er besonders bei den Frauen findet und die gar nicht zu D.s „Definition" von Mystik paßt. Doch gerade hier wäre – das ist die zweite Engführung – ein bewußtes hermeneutisches Hinterfragen vonnöten. Was z. B. ist an selbstquälerischen Praktiken vieler Nonnen, die im Laufe der Jh.e immer grausamer werden, nur Topos einer Heiligkeits-Vorstellung (auch wenn es in „Ich"-Form berichtet wird), was ist psychopathologisch zu verstehen? Zu Beginn distanziert sich D. als „unparteiisch" (15) von dem Urteil der Theologen und „Seelenforscher", die „meinten, gesunde und pathologische Erscheinungen des religiösen Lebens, echte und falsche Mystiker trennen zu können" (16). Am Schluß aber muß er selbst von „sadomasochistisch" (422) und „magisch" (432) sprechen; auch sonstwo (Brigida von Kildare, als „wohl einziger weiblicher Bischof" 426; die vielen Verurteilungen der kirchlichen Ketzerriecher) zeigt D., daß er sowenig „unparteiisch" ist, wie Arnolds große „Ketzergeschichte" war.

Dies ist erträglich. Doch das fehlende hermeneutische Bewußtsein bringt es mit sich, daß der nicht vorgewarnte Leser die von D. mit Recht hochgeschätzte mittelalterliche Nonnenmystik als ein furchtbares Scenario von Selbstquälerei, ekelhaften Grausamkeiten usw. einschätzen muß. Hier war ein Seuse, dem D. schöne S. (295–311) widmet, aber seine Abhängigkeit von Eckhart minimalisiert, hermeneutisch reifer.

Doch nochmals, diese „Beckmessereien" sollten die Hochschätzung des Buches nicht mindern; man sollte es allerdings eher als ein Kompendium, denn als eine geistesgeschichtliche Darstellung lesen.

München Josef Sudbrack

Kuschel, Karl-Josef: **Lachen.** Gottes und der Menschen Kunst. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 232 S., geb. DM 36,00

In diesem Buche geht es um „eine kleine Theologie des Lachens" (14, 84), die dem Lachen „grundsätzliches Heimatrecht im Raum der Gottesrede" verschaffen will (19). Eine „Phänomenologie des Lachens" wird nur kurz gestreift (15f). Der Stoff der Untersuchung ist selten unmittelbar beobachtetes Lachen, sondern fast durchweg das Lachen, wie es in der Literatur dargestellt wird:

Von Dichtern wie Homer, Eduard Mörike, Gottfried Keller, Franz Kafka, Hermann Hesse, Kurt Tucholsky und Umberto Eco, von Philosophen wie Platon, Aristoteles, Freud, Bergson und Plessner, von den Autoren des Alten und Neuen Testaments, von Kirchenvätern und Theologen.

„Die hier versuchte Theologie des Lachens ist ein Gegenentwurf gegen den verkrampften Autoritarismus in der Kirche", erklärt Vf. (12).

Er befürwortet ein Lachen „von unten nach oben", „gegen eine fanatisierte Wahrheitswut und einen gewaltsamen Wahrheitsterrorismus" (216), gegen das repressive Klima in der Kirche, gegen „die kirchlichen Autoritäten" (17f), vor allem gegen den Papst (einen bösen Witz über Johannes Paul II. bringt er 173f). – Aber kein Wort verliert er darüber, daß es auch ein Lachen der Basis über anmaßende Theologieprofessoren gibt, daß Witze gegen Katheder-Autoritäten ihr gutes Recht haben (Beispiele in: G. Kranz, Schmunzelkatechismus. Eine heitere Theologie, München, 4. Auflage 1994, S. 24, 25, 45, 60, 68, 86).

Diese Theologie des Lachens will kritisch sein. „Christen werden nie vergessen, daß ihr Meister aus Nazaret noch in der bittersten Stunde seines Lebens zu den Verlachten und Verspotteten gehörte. Deshalb werden sie dieser Art des Gelächters ein für allemal mit Mißtrauen, Widerwillen, ja Widerstand begegnen" (21f).

Vf. erhebt Einspruch gegen hämisches, zynisches, destruktives und nihilistisches Gelächter, gegen das „Gelächter der Hölle" (22). Er fordert „eine ethische Selbstverpflichtung auf die Lachverweigerung". Über Alte, Behinderte, Ausländer, Juden oder ethnische Minderheiten werden gern Witze gerissen, aber ein Christ lache da nicht mit. Wilhelm Buschs Humor der Schadenfreude sei inhuman (204), das „Lachen des Spießers, dem nichts heilig ist", widerwärtig und die Lachkritik des Neuen Testaments (Lk 6,25; Jak 4,10) auch heute noch berechtigt (205–207). Nachfolge Christi bedeute auch Nachfolge des verlachten und verhöhnten Jesus: „Der christliche Glaube ist stets ein gefährdeter, durch Häme, Spott und Witz hindurch sich behauptender Glaube. Billiger ist er nicht zu haben" (141). Das „Risiko des Verlachtwerdens" müsse der Christ eingehen (157).

„Keine Theologie der Freude unter Absehung einer Theologie des Kreuzes, keine Theologie des Kreuzes aber umgekehrt unter Ausblendung einer Theologie der Freude!" (151).

Der heute beliebte Satz, Jesus habe „eine Frohbotschaft", nicht eine „Drohbotschaft" gebracht, fehlt auch bei K. nicht (131); der Satz stimmt. Aber wenn K. behauptet, Jesu Umgang mit den Sündern habe „nichts von einer Drohgebärde" (134), vergißt er die vielen Wehe-Rufe Jesu und seine häufigen Reden über Endgericht und Hölle.

Besonders ausführlich (20–21, 54–93, 208–217) geht Vf. auf Ecos Roman „*Der Name der Rose*" ein, in dem über das Problem des Lachens auf Tod und Leben gestritten wird. Man kann K.s Buch, wie Vf. selbst erklärt, „eine Antwort auf die Herausforderung dieses Romans nennen" (20). Ecos Roman enthalte „eine theologische Provokation von tiefgreifender Radikalität" (84). Leonardo Boff habe die antimetaphysische Grundoption Ecos nicht erfaßt und die Wahrheitsskepsis liebesethisch verharmlost (208f). Ecos Werk sei ein Ausdruck der Postmoderne (213f), der Ästhetik „des Lachens darüber, daß man frei ist von allen Verbindlichkeiten, Werten und Normen" (76). Hier erscheine „Lachen als Ausdruck der Leugnung einer verbindlichen Ordnung und Wahrheit, als Leugnung der Existenz Gottes!" (77). Das Lachen über die Wahrheit sei „kein Weg ins Freie", sondern „ein Weg ins Reich des Labyrinths".

Entsprechend schief sei das Bild der Kirche in diesem Roman (211). Gegen Ecos „Ironie, metasprachliches Spiel, Maskerade hoch zwei", gegen seine Zerstörung des Weltsinns und gegen seine Auflösung moralischer Verpflichtung setzt Vf. die Grundentscheidung des Glaubenden zu einem letzten Ernst, „die über sein Leben und Sterben entscheidet" (214).

Eine Theologie des Lachens wurde bereits früher vorgelegt: G. Kranz, Was Menschen gern tun, München 1979, S. 83–129: „Lachen". K. kennt nur deren Vorstufe: G. Kranz, Das göttliche Lachen, Würzburg 1970, die er S. 219 in einem Zusammenhang erwähnt, der den Eindruck erweckt, es handele sich um eine Witz-Sammlung. Was in diesen Arbeiten noch nicht vorkommen konnte, nämlich eine Auseinandersetzung mit Ecos 1980 erschienenem Roman, findet man nun in K.s neuem Buch. Diese glänzenden Kap. bilden den hauptsächlichen Gewinn des auch sonst anregenden Werks.

Aachen Gisbert Kranz

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Bücher und Zeitschriften bearbeitet von Martin Jahndel und Klaus-Manfred Henze

Allgemeines

Antonianum 68, 1993, S. 192–226: Oviedo, Luis: Los origenes modernos de la idea de «religion pura»; S. 227–286: Stöhr, Johannes: Zur Lehre der Gnadenmittlerschaft Mariens (insbesondere bei deutschen Theologen der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts); S. 287–299: Calabrese, Vincenzo: Il *Thesaurus* del Gavanti (1569–1638) – Merati (1668–1744) e la teologia della celebrazione della Messa; S. 300–347: Dalbesio, Anselmo: La vita religiosa come attauzione della sequela radicale di Cristo secundo il NT; S. 327–347: Nguyen Van Si, Ambrogio: Le symboles de l'itinéraire dans *l'Itinerarium mentis in Deum* de Bonaventure; S. 348–374: Uribe, Fernando: Cien años de la cuestion franciscana. Evolución de la problematica; S. 375–390: Vázquez Janeiro, Isaac: L'œvre littéraire de Lucien Ceyssens sur le Jansénisme et l'Antijansénisme. Deuxième supplément Bibliografique (1985–1993); S. 391–397: Vian, Paul: *Caeli nivi et terra nova*. Il Catalogo della Mostra Vaticana sull'evangelisazione del nuovo mondo S. 431–449: Conti, Martino: Sorte dell' empio e del giusto secondo il Salmo 52; S. 450–484: Begg, Christopher: Josephus' Version of Jehu's Putsch (2 Kgs 8,25–10,36); S. 485–525: Cenci, Cesare: Le «Postillae Dominicales» di Fr. Girolamo d'Ascoli; S. 526–562: Manzano, Isidóro G.: La ontica del acto beatífico según Escoto, S. 153–170: Popović, Anto: Saul's fault in 1 Sam 13,7b–15a. Why has the first israelite king fallen?; S. 171–191: Conti, Martino: I postulati della communione Dio secondo il Salmo 15

BLE 94, 1993, S. 83–94: Pelland, Gilles: Applications diverses d'un thème origénien: le „Prosballein"; S. 95–111: Rieux, Georges: Le temps du salut chez saint Léon; S. 113–130: Lemoine, Bernadette: Les Constitutions des Jésuites; S. 131–143: Crouzel, Henri / Dartigues, André: Chronique Origénienne; S. 145–147: Poulat, Émile: La nationalité du Père Cavallera, S. 315–328: Force, Paul: Encore les incises de Matthieu!, S. 329–342: Maldamé, Jean-Michel: Nouveau regard sur l'émergence humaine

Chronique. Supplément au BLE, 1993, S. 7–19: Quilhot, Brigitte: Péguy et la France de son temps; S. 21–35: Sarocchi, Jean: Péguy lecteur de Renan; S. 37–47: Lyon, Jean: Charles Péguy et l'Église de son temps; S. 49–65: Meyer, Jean-Claude: Charles Péguy et Les Cahiers de la Quinzaine; S. 67–75: Montabrut, Maurice: Péguy et Emmanuel Mounier; S. 77–92: Bastaire, Jean: Péguy socialiste mis en croix; S. 93–117: Delmas, Clément: Péguy poète chrétien; S. 119–135: Denis, Yves: Une Sainteté de la Terre

CrSt 14, 1993, S. 473–480: Boespflug, F. / Menozzi, D.: Predicazione della Parola e immagini; S. 481–503: Murray, M. Charles: Preaching, Scripture and Visual Imagery in Antiquity; S. 505–533: Thümmel, Hans-Georg: Annuncio della Parola ed immagine nel primo Medioevo; S. 535–568: Bériou, N.: De la lecture aux épousailles. Le rôle des images dans la communication de la Parole de Dieu au XIII[e] siècle; S. 569–593: Scavizzi, G.: La controversia sull'arte sacra nel secolo XVI; S. 595–623: Caffort, M.: Renouveau pictural et message spirituel: l'exemple des Nazaréens français (1830–1850); S. 625–646: Cottin, J.: Prédication et images dans le christianisme contemporain; S. 647–672: Boespflug, F.: La seconde voix. Valeuret limites du service rendu par l'image à la prédication. Considérations finales

EThL 69, 1993, S. 335–353: Boudens, R.: 'Growth': A Key Concept in Understanding Newman; S. 88–117: Brito, E.: Herméneutique et pneumatologie selon Schleiermacher; S. 48–87: Halleux, A. de: La première session du concile d'Éphèse (22 juin 431); S. 315–334: Haight, R.: The Situation of Christology Today; S. 5–26 (I), 354–382 (II): Holleran, J. W.: Seeing the Light: a Narrative Reading of John 9. I: Bachground and Presuppositions. II: Narrative Exposition; S. 27–47: Scalco, E.: „Sacramentum connubii" et institution nuptiale. Une lecture du „Deo bono coniugali" et du „De sancta virginitate" de S. Augustin; S. 273–314: Vanneste, A.: La théologie du surnaturel dans les écrits de Henri de Lubac

Folia Theologica 4, 1993, S. 5–19: Aymans, Winfried: Gemeinrechte und Gemeinpflichten aller Gläubigen; S. 21–58: Sánta, János: Feuerbach come „rifondatore" del cristianesimo; S. 59–65: Schwendenwein, Hugo: Das Theologische Studium zu Maribor in der Zeit der Österreich-Ungarischen Monarchie; S. 67–77: Erdó, Péter: „Sacra ministeria" e funzioni pubbliche nella Chiesa; S. 77–118: Ibounig, Jakob: Bischofsamt und Alterslimit am Zweiten Vatikanischen Konzil; S. 119–131: Boda, László: Warum eben das Dilemma?; S. 133–143: Somlyói Tóth, Tibor: The forms of religious mentality in the Anjou age; S. 145–156: Szabó, Tamás: Il ruolo del Legato Pontificio Antonio Pssevino nella fondazione del Seminario di Kolozsvár (1583)

FZPhTh 40, 1993, S. 384–399: Gottier, Georges: Réflexions sur le métier de philosophe; S. 125–145: Dschulnigg, Peter: Schöpfung im Licht des Neuen Testaments. Neutestamentliche Schöpfungsaussagen und ihre Funktion (Mt, Apg, Kol, Offb); S. 312–358: Faes de Mottoni, Barbara: Bonaventura e le gerarchie angeliche; S. 5–19: Goldin, Owen: Self, Sameness and Soul in "Alcibiades I" and the "Timaeus"; S. 107–124: Hürlimann, Kaspar / Sommaruga-Rosolemos, Giovanni: Der Ethiker Nicolai Hartmann und die Religion; S. 55–87: Ineichen, Robert: Zur Mathematik in den Werken des Albertus Magnus; S. 181–197: Jensen, Anne: Christuspräsentation, kirchliche Ämter und Vorsitz bei der Eucharistie. Zur heutigen *relecture* einer frühchristlichen Tradition; S. 44–54: Kluxen, Wolfgang: Der Übergang von der Physik zur Metaphysik im thomistischen Gottesbeweis; S. 88–106: Ogor, Robert: Das gemeinsame Ziel des Menschengeschlechts in Dantes „Monarchia" und des Averroes Lehre von der Einheit des separaten Intellekts; S. 259–281: Schelbert, Georges: Abba, Vater! Stand der Frage; S. 20–43: Schumacher, Thomas: Heilung im Denken. Zur Sache der philosophischen Tröstung bei Boethius; S. 218–311: Schüssler, Werner: „Der Mensch ist unheilbar religiös." Zu Paul Tillichs dynamischen Glaubensbegriff; S. 359–383: Wolf, Jean-Claude: Ist Ehrfurcht vor dem Leben ein brauchbares Moralprinzip?; S. 146–160: Zimmermann-Wolf, Christoph: Ein anderes Verständnis von Vorbild. Dietrich Bonhoeffers Gedanken über die Bedeutung des „vorgelebten" Glaubens

HTR 86, 1993, S. 1–64: Kugel, James: Levi's Elevation to the Priesthood in Second Temple; S. 65–79: Thilbodeau, Timothy M.: *Enigmata Figuram* Biblical Exegesis and Liturgical Exposition in Durand's *Rationale*; S. 81–103: Reedy, Gerard: Interpreting Tillotson; S. 105–134: Miller, Victoria C.: Ecclesiolgy, Scripture, and Tradition in the *Dublin Agreed Statement*, S. 247–264: Ilan, Tal: Premarital Cohabitation in Ancient Judea: The Evidence of the Babatha Archive and the Mishnah (*Ketubbot* 1.4); S. 265–292: Morray-Jones, C. R. A.: Paradise Revisited (2 Cor 12:1–12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate, Part 2; S. 293–307: Ruf, Frederick J.: Lyric Autobiography: John Donne's *Holy Sonnets*; S. 309–321: Aberbach, David: Mystical Union and Grief: The Ba'al Shem Tovand Krishnamurti; S. 323–351: Davidovich, Adina: Kant's Theological Constructivism, S. 357–376: Callahan, Allen Dwight: Paul's Epistel to Philemon: Toward an Alternative *Argumentum*; S. 377–402: Miller, Stuart S.: The *Minim* of Sepphoris Reconsidered; S. 403–438: Hodder, Alan D.: "Ex Oriente Lux": Thoreau's Ecstasies and the Hindu Texts; S. 439–454: Kenney, John Peter: The Critical Value of Negative Theology; S. 455–470: Eigenauer, John D.: The Humanities and Chaos Theory: A Response to Steenburg's "Chaos at the Marriage of Heaven and Hell"; S. 471–476: Steenburg, David: Response to John D. Eigenauer

Revista Agustiniana 34, 1993, S. 425–466: Oroz Reta, José: Dos vidas paralelas: Beato Alonso de Orozco y fray Luis de Léon; S. 467–535: Sánchez Navarro, Luis A.: El campo semántico de „ver" en el tratado *Contra Gentes* de Atanasio de Alejandría: Estudio estrctural; S. 537–603: García Sanchez, Oscar: Cristianismo y Dionisismo; S. 547–603: Madrid, Teodoro C.: La doctrina de San Agustín sobre la Iglesia; S. 605–615: Fornet-Betancourt, Raúl: En lugar de una introducción: Problemas del diálogo intercultural en filosofía; S. 617–663: Ríos Sánchez, Patrocinio: Cristología poética y correspondencia inédita de Jorge Guillén; S. 665–712: Wintgens, Léo: La communauté françaises de Belgique, héritière des Pays-Bas Espagnols, zone de contact romano-germaine intense au cœur de l'Europe; S. 715–722: Zubiri, Xavier: Goethe y la idea de naturaleza; S. 723–733: Luis, Pío de: A propósito de una recensión. Respuesta a F. Campo

RevScphth 77, 1993, S. 175–194: Imbach, R.: Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroïstes; S. 195–218: Wéber, E.-H.: L'incidence du traité de l'eucharistie sur métaphysique de S. Thomas d'Aquin;

S. 219–228: Gy, P.-M.: Avancées du traité de l'eucharistie de S. Thomas dans la *Somme* par rapport aux *Sentences*; S. 229–239: Courcelles, D. de: La théologie au risque de la poésie dans le *Cantique Spirituel* de Jean de la Croix; S. 241–254: Libera, A. de: Une anthropologie de la grâce. Sur *La personne humaine au XII^e siècle* d'Ed.-H. Wéber; S. 255–288: Greisch, J.: Bulletin de philosophie herméneutique. Les limites de l'interprétation; S. 289–316: Jossua, J.-P.: Bulletin de théologie littéraire, S. 533–546: Chédozeau, B.: Port-Royal, les Gallicans et les Politiques à la veille de la *Déclaration des Quatre Articles* (1679–1681); S. 547–566: Doucet, D.: La vérité, le vrai et la forme du corps. Lecture des Saint Augustin: *Soliloques* II, 18,32; S. 567–583: Henne, P.: Pourquoi le Christ fut-il baptiste? La réponse de Justin; S. 585–591: Doignon, J.: La ambiguité de la notion classique de progrès appliquée au Règne du Christ dans la théologie latine du IV^e siècle

RSR 81, 1993, S. 499–517: Pairault, Claude: A propos de mythes d'origine oralement transmis; S. 519–538: Gibert, Pierre: Entre l'idée de création et le récit biblique. Un point sur la question; S. 539–557: Lachièze-Rey, Marc: Les origines; S. 559–580: Saint-Sernin, Bertrand: Principe et origine; S. 581–611: Faes, Hubert: Écologie et sens de la création; S. 613–641: Theobald, Christoph: La théologie de la création en question. Un état des lieux

RThAM 60, 1993, S. 5–130: Hendrix, G.: Conspectus bibliographicus (1989–1991). Sancti Bernardi ultimi Patrum Monasticorum; S. 131–214: Anzulewicz, H.: Ms. lat. fol. 456 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz zu Berlin – einer Inhaltsübersicht II. Folge; S. 215–272: Diekstra, F.: Robert de Sorbon's *Qui vult vere confiteri* (ca. 1260–74) and its French Versions; S. 273–275: Margerie, B. de: Saint Cyprien donnait-il l'Eucharistie aux divorcés-remariés?

Schwaiger, Georg: Die Aufgabe des Theologen. – MThZ 44, 1993, 3, S. 249–256.

ThG 36, 1993, S. 163–178: Johnstone, Brian: Solidarität und Gewissen. Eine theologische und pastorale Herausforderung; S. 179–195: Goldstein, Horst: Israel nicht vergessen! Theologie der Befreiung und Antijudaismus; S. 196–218: Piepke, Joachim G.: Die afro-brasilianischen Kulte. Herausforderung des Heilsmonopols der Katholischen Kirche in Lateinamerika; S. 209–218: Bujo, Bénézet: Sexualverhalten in Afrika und Naturrechtsethik; S. 219–226: Römelt, Angela: Jeder ist berufen! Kirchliche Gemeinschaft in Spannung zwischen Ich und Wir

ThSt 54, 1993, S. 213–241: Byrne, Patrick H.: Ressentiment and the Preferential Option for the Poor; S. 242–271: Pope, Stephen J.: Proper and Improper Partiality and the Preferential Option for the Poor; S. 272–293: Shannon, Thomas A.: Method in Ethics: A Scotistik Contribution; S. 316–338: Whitmore, Todd David: Moral Methodology and Pastoral Responsiveness: The Case of Abortion and the Care of Children, S. 617–640: Sachs, John R.: Apocatastasis in Patristic Theology; S. 641–661: Rocca, Gregory P.: Aquinas on God-Talk: Hovering over the Abyss; S. 662–677: Noonan, John T., Jr.: Developement in Moral Doctrine; S. 678–697: Magill, Gerard: Public Religious Dialogue: The Economic Pastoral and the Hermeneutics of Democracy; S. 698–727: Sanks, T. Howland: David Tracy's Theological Project: An Overview and Some Implications

ThZ 49, 1993, S. 97–114: Lüthi, Kurt: Das Hohe Lied der Bibel und seine Impulse für eine heutige Ethik der Geschlechter; S. 115–141: Seidel, Jürgen: Die „evangelische Kirche der altpreussischen Union" nach Kriegsende 1945; S. 142–174: Rennstich, Karl Wilhelm: Mission und Bekennende Kirche. Weitersagen des Glaubens. Leiden und Wiedergutmachung am Beispiel von Karl Hartenstein; S. 175–189: Wolf, Jean-Claude: Christlicher Empirismus als maskierter Atheismus

ZKTh 115, 1993, S. 1–12: Baudler, G.: Opfern und Bestatten. Zur Frage nach der religiösen Urszene; S. 13–26: Neufeld, K. H.: Theologiegeschichtliches zur Innsbrucker „Verkündigungstheologie"; S. 27–32: Esterbauer, R.: Kritische Anmerkungen zu Edmund Runggaldiers Bemerkungen „Zum Philosophieunterricht an kirchlich-theologischen Fakultäten"; S. 33–36: Runggaldier, E.: Zu R. Esterbauers „Kritischen Anmerkungen"; S. 37–62, 145–171: Lies, L.: Zum derzeitigen Stand der Origenesforschung; S. 121–138: Scheiber, E. M.: Inkarnation bei Rupert von Deutz. Zum Verhältnis von Vorherbestimmen und Vorherwissen Gottes; S. 139–144: Neufeld, K. H.: Theologie in Studienbüchern; S. 257–283, 385–414: Neufeld, K. H.: „Ökumene" – Römisches Reichsbewußtsein und christliche Kirche; S. 284–319, 415–434: Messner, R.: Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West; S. 320–326: Verweyen, H.: Zur Hermeneutik des Weltkatechismus; S. 435–450: Schwager, R.: Die heutige Theologie und das leere Grab Jesu; S. 451–453: Batlogg, A.: Generationswechsel oder: Wem gehört Karl Rahner? Erstes Innsbrucker Rahner-Symposion 30. 9. – 3. 10. 1993

Bibliographie Theologie und Frieden, Bd 2.1: Zeitschriften I / Bd 2.2: Thesaurus / Register, hg. v. Inst. für Theologie und Frieden. – Barsbüttel: Inst. für Theologie und Frieden 1994. 573 S. / 193 S. (Bibliographie Theologie und Frieden), kart. DM 112,00 / DM 65,00 ISBN: 3-927320-17-X / 3-927320-18-8

Hänsel-Hohenhausen, Markus: Vom Manuskript zur Buchhandelsveröffentlichung. Leitfaden für den wissenschaftlichen Autor. – Egelsbach, Frankfurt, New York: Hänsel-Hohenhausen 1993, kart. DM 5,00 ISBN: 3-89349-348-4

Torrell, Jean-Pierre: La théologie catholique. – Paris: Presses Universitaires de France 1994. 125 S. (Que sais-je? 1269) ISBN: 2-13-046210-3

Lehmann, Karl: Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 768 S. ISBN: 3-451-23255-3: S. 15–39: Zur Einführung: Die Funktion von Glaube und Kirche angesichts der Sinnproblematik in Gesellschaft und Staat heute; S. 43–98: Erster Teil: Menschenbild; S. 101–136: Zweiter Teil: Ethische Fragen. A. Fundamente; S. 137–186: B. Umgang mit der Schöpfung; S. 187–291: C. Das Leben des Menschen; S. 195–362: Dritter Teil: Kirche und Welt. A. Kirche in der Welt von heute; S. 363–415: B. Gestaltung der Gesellschaft; S. 416–450: C. Arbeit und Wirtschaft; S. 451–495: D. Medien und öffentliche Meinung; S. 496–530: E. Kulturelle Verantwortungen; S. 531–617: F. Weitergabe des Glaubens; S. 621–631: Vierter Teil: Geeintes Deutschland im neuen Europa. A. Last der Geschichte; S. 632–680: B. Deutschland im Wandel; S. 681–733: C. Das Europa der Zukunft; S. 734–760: Bibliographie 1983–1993. Erstellt von Barbara Nichtweiß.

Einer ist euer Meister: Christus. Predigten und geistliche Reden von Bischof Dr. Ernst Tewes, hg. v. Gerhard Gruber / Fritz Bauer / Ehrenfried Schulz. – München: Erich Wewel 1993. 259 S., geb. DM 32,00 ISBN 3-87904-147-4: S. 11–48: Zum Herrenjahr [Festpredigten aus den Jahren 1981–1993]; S. 49–65: Zeugen des Glaubens [über Maria, Josef, Franziskus, Philipp Neri und das Oratorium, Edith Stein]; S. 66–87: Sakramente – Weihen – Segnungen; S. 88–93: Sede vacante: Hirtenwort des Kapitularvikars zur Fastenzeit (1977); S. 94–103: Die Bedeutung der Constitutio liturgica für die Seelsorge (1965); S. 104–111: Postulate an eine zeitgemäße Priesterausbildung (1969); S. 112–115: Zehn Jahre Einheitsübersetzung des Neuen Testamentes (1989); S. 116–139: Lehrkanzel: Hörfunk [Andachten u. Ansprachen 1951–1989]; S. 143–161: Plattform „Printmedien" [geistliche Artikel für diverse Zeitungen u. Zeitschriften 1983–1989]; S. 162–165: Zur Theologie des Gottesdienstes (1979); S. 166–172: Mein persönliches Beten (1989); S. 173–175: Trauer über die Leidensgeschichte dieses Jahrhunderts (1992); S. 176–202: Bischöfliche Kasualienvielfalt [zu diversen Anlässen 1976–1993]; S. 203–243: Zu Persönlichkeiten der Zeitgeschichte [über Kard. Döpfner (1973 u. 1993), W. Dirks u. J. Pieper (1981), R. Egenter (1981), R. Guardini (1982), K. Rahner (1984), H. Fries (1987), E. Jochum (1987) u. F. Henrich (1991)]; S. 244–246: „Die Weiße Rose" – vierzig Jahre danach (1983); S. 247–249: Wie ich das Ende des Zweiten Weltkrieges erlebte (1985); S. 250–252: 40 Jahre „Kameradschaft der Spielhahnjäger" (1992); S. 253–254: Zum 60jährigen Gedenken der Errichtung des KZ Dachau (1993); S. 255–257: Bibliographie (1950–1993).

Nichols, Aidan OP: Scribe of the Kingdom. Essays on Theology and Culture, Vol I/II. – London: Sheed & Ward 1994. VI, 255 S./ VIII, 255 S., geb. £ 24.95 / geb. £ 24.95 ISBN: 0-7220-7851-X / 0-7220-7852-8: S. 21–31: I Intelligent Conservativism as an Ecclesial Stance; S. 32–77: II François Dreyfus on Scripture Read in Tradition; S. 78–89: III T. S. Eliot and Yves Congar on the Nature of Tradition; S. 93–112: IV The Roman Primacy in the Ancient Irish and Anglo-Celtic Church; S. 113–126: V St. Augustine in the Byzantine-Slav Tradition; S. 127–179: VI The Appeal to the Fathers in the Ecclesiology of Nikolai Afanas'ev; S. 180–191: VII The Dogma of the Image at Nicea II; S. 192–204: VIII St. Thomas Aquinas on the Passion of Christ; S. 205–213: IX Homage to Scheeben; S. 1–19: X Bulgakov and Sophiology; S. 20–28: XI Balthasar and his Christology; S. 29–43: XII Adrienne von Speyer and the Mystery of the Atonement; S. 44–53: XIII Walter Kasper and his Theological Program; S. 54–75: XIV Lonergan's *Method in Theology* and the Theory of Paradigms; S. 76–80: XV Eros, Friendship, Charity: a Comment on a Curial Letter of 1986; S. 83–100: XVI Chesterton and Modernism; S. 101–123: XVII The Rise and Fall of Liberation Theology?; S. 124–140: XVIII The Story of Praxis: Liberation Theology's Philosophical Handmaid; S. 141–159: XIX *Rex Gentium*: History, Nationalism, Christ; S. 163–175: XX Dante's Way: Poetry and Grace; S. 176–182: XXI Imaginative Eschatology: Benson's *The Lord of the World*; S. 183–195: XXII On Baptising the Visual Arts: A Friar's Meditation of Art; S. 199–206: XXIII The Spirituality of the Dominicans; S. 207–224: XXIV Ekaterina Sienskaya Abrikosova: A Dominican Uniate Foundress in the Old Russia

Gibt es ein Leben nach dem Tod? Neue Antworten auf alte Fragen von Stanislav Grof, Stanley Krippner, Sogyal Rinpoche, Rupert Sheldrake, Ken Wilber u. a. Hg. v. Gary Doore. Aus dem Amerikanischen von Susanne Schaup. – München: Kösel 1994 (What Survives? Contemporary Explorations of Life after Death, 1990). 269 S., kart. DM 38,00 ISBN: 3-466-34303-8: S. 14–28: Grof, Stanislav: Fortleben nach dem Tod: Beobachtungen aus der modernen Bewußtseinsforschung; S. 29–48: Almeder, Robert: Über Reinkarnation; S. 49–66: Gorden Greene, F. / Krippner, Stanley: Panoramavision: Halluzination oder Brücke zum Jenseits; S. 67–86: Rogo, D. Scott: Spontaner Kontakt mit Verstorbenen: Perspektiven aus der Trauerberatung, Soziologie und Parapsychologie; S. 91–105: Lorimer, David: Wissenschaft, Tod und die Frage nach dem Sinn; S. 106–118: Sheldrake, Rupert: Kann unser Gedächtnis den Tod des Gehirns überleben?; S. 119–137: Tart, Charles T.: Was lebt weiter? Schlußfolgerungen aus der modernen Bewußtseinsforschung; S. 143–149: Dass, Ram: Gedanken im Augenblick des Todes; S. 150–170: Wilber, Ken: Tod, Wiedergeburt und Meditation; S. 170–184: Rinpoche, Sogyal: Was lebt weiter? Die Lehren des tibetanischen Buddhismus; S. 185–199: Ring, Kenneth: Schamanische Initiation, imaginale Welten und das Licht nach dem Tod; S. 205–217: Levine, Stephen: Was lebt weiter?; S. 218–236: Grosso, Michael: Die Angst vor dem Leben nach dem Tod; S. 237–248: Feinstein, David: Persönliche Todesmythen und ihre Evolution; S. 249–258: Doore, Gary: Reisen in das Land der Toten: Schamanismus und Samadhi

Und dennoch ist von Gott zu reden. Festschrift für Herbert Vorgrimler. Hg. v. Matthias Lutz-Bachmann. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 373 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3-451-23331-2: ZENGER, Erich: Die Gotteszeugenschaft des 83. Psalms. Anmerkungen zur pseudotheologischen Ablehnung der sogenannten Fluchpsalmen; S. 38–55: EHRLICH, Ernst Ludwig: Hiob in der jüdischen Tradition; S. 56–68: MÜLLER, Hans-Peter: Das Problem der Rede von Gott im Licht der Frage: „Was ist Wahrheit?" Paradigmen aus dem Alten Testament; S. 69–84: BEUTTER, Friedrich: Die Rede von den zwei Herren, von Gott und dem Mammon (Mt 6,24); S. 85–106: RESE, Martin: Der eine und einzige Gott Israels bei Paulus; S. 107–124: LÖNING, Karl: Epiphanie der Menschenfreundlichkeit. Zur Rede von Gott im Kontext städtischer Öffentlichkeit nach den Pastoralbriefen; S. 125–141: CRAMER, Winfrid: Interpretatio Syriaca. Zum Einfluß des Syrischen als Übersetzungssprache auf theologische Aussagen; S. 142–156: ANGENENDT, Arnold: Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit. Ein „Grundsatz" der mittelalterlichen Bußgeschichte; S. 157–171: GARIJO-GUEMBE, Miguel Maria: Die apophatische Theologie als Quintessenz der östlichen Tradition nach modernen orthodoxen Autoren; S. 172–185: LUTZ-BACHMANN, Matthias: Christlicher Glaube und autonome Vernunft. Zur Aktualität des Thomas von Aquin; S. 186–206: SCHMIDT, Alfred: Das Erbe des englischen Deismus; S. 207–222: POST, Werner: Über das Ende marxistischer Religionskritik; S. 223–228: KHOURY, Adel Theodor: Die Rede von Gott. Die Sprache des Herzens und der Lebenserfahrung; S. 229–245: WALDENFELS, Hans: Gott zwischen Christentum und Buddhismus; S. 246–261: NEUFELD, Karl Heinz: Dialog. Herausforderungen, Möglichkeiten und Grenzen im Anschluß an Karl Rahner; S. 262–276: MAAS-EWERD, Theodor: Das Vaterunser in der Liturgie; S. 277–295: RICHTER, Klemens: Per Christum ad Deum. Der Adressat in den Präsidialgebeten der erneuerten Liturgie; S. 296–303: LETTMANN, Reinhard: Beten als Reden zu Gott; S. 304–310: METZ, Johann Baptist: Lob der negativen Theologie. Aus einem Interview zur Gottesfrage; S. 311–325: COLLET, Giancarlo: Der Gott des Lebens und die Götzen des Todes. Zum lateinamerikanischen Beitrag christlicher Gottesrede; S. 326–342: SCHMÄLZLE, Udo F.: Gott handeln. Fragen eines praktischen Theologen zur Gottesrede; S. 343–354: AUTIERO, Antonio: Die Andersheit Gottes und die Moral. Vom Umgang mit dem Fremden und mit dem Anderen in der theologischen Ethik; S. 355–358: WIEDERKEHR, Dietrich: „Im Namen Gottes, des Allmächtigen." Variationen zur Präambel der schweizerischen Bundesverfassung; S. 359–370: BRUNERT, Gunhild: Bibliographie der Schriften von Herbert Vorgrimler.

Kirche und Theologie im kulturellen Dialog. Für Peter Hünermann. Hg. v. Bernhard Fraling / Helmut Hoping / Juan Carlos Scannone. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 494 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-451-23330-4: S. 15–32: SCHAEFFLER, Richard: Theologie im Spannungsfeld von Kirche, Wissenschaft und Gesellschaft; S. 33–42: CASPER, Bernhard: Vollzugssinn und objektgeschichtliche Methode; S. 43–60: CALLEJAS, Juan Noemi: Die Anfrage der modernen Vernunft an die Kirche. Eine Annäherung von der Situation Lateinamerikas her; S. 61–75: LASH, Nicholas L. A.: Adler und Schafe. Christentum und öffentliche Ordnung jenseits der Moderne; S. 76–88: MICHELINI, Dorando Juan: Die Debatte Moderne/Postmoderne. Perspektiven eines interkulturellen Dialogs; S. 91–110: DELFOR MANDRIONI, Héctor: Beziehungen zwischen Kirche und Kultur. Dialog und Kreativität; S. 111–124: PÉREZ VALERA, Victor M.: Kirche, Kultur und Gesellschaft im Denken von Bernard Lonergan; S. 125–142: SARUBBI ZALDÍVAR, Vicente: Kirche, Kultur und Gesellschaft in Paraguay; S. 143–156: TÉRAN DUTARI, Julio: Die Mestizenkultur Lateinamerikas; S. 157–162: KASPER, Walter: Kirche und Kultur. Evangelisierung und Inkulturation; S. 163–181: SCHIFFERS, Norbert: Inkulturation und Evangelisierung in Stadtregionen Lateinamerikas; S. 182–204: TABORDA, Francisco: Christentum und indianische Kulturen. Sackgassen und Dilemmata einer Praxis der Evangelisation; S. 207–219: SIMON, René: Die menschliche Ethik in der Ökonomie des Geschenks der Ungeschuldetheit; S. 220–236: FRALING, Bernhard: Berufung und Institution. Eine bibeltheologische Reflexion; S. 237–254: AMENGUAL, Gabriel: Zu einer begrifflichen Bestimmung von Solidarität; S. 255–270: MIETH, Dietmar: Menschen auf der Flucht. Sozialethische Überlegungen zur Verteilung von Rechten und Pflichten; S. 271–289: SCANNONE, Juan Carlos: Soziallehre der Kirche und Theologie der Befreiung. Wissenschaftliche Übereinstimmungen und Divergenzen; S. 290–308: ANTONCICH, Ricardo: Spiritualität und Soziallehre der Kirche; S. 311–326: EICHINGER, Matthias: Solidarität als soteriologische Kategorie auf dem II. Vaticanum. Ansätze eines Paradigmenwechsels in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes"; S. 327–338: WIEDERKEHR, Dietrich: Der „größere Vater" und der „unterworfene Sohn". Christologie im Horizont pluraler Religionen; S. 339–354: HEMMERLE, Klaus: Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit; S. 355–362: KHOURY, Adel Theodor: Arbeiten und Feiern als Ausdruck christlicher Hoffnung; S. 363–377: HILBERATH, Bernd Jochen: Zum ekklesiologischen Ort der „Laien im pastoralen Dienst". Vorbemerkungen zum kirchlichen und gesellschaftlichen Ort dogmatischer Theologie; S. 378–391: WALTER, Peter: Gemeindeleitung und Eucharistiefeier. Zur theologischen Ortsbestimmung des Amtes; S. 392–415: SATTLER, Dorothea / SCHNEIDER, Theodor: „Einsetzung" der Sakramente durch Jesus Christus. Eine Zwischenbilanz im ökumenischen Gespräch; S. 416–438: SCHIFFERS, Norbert: Missionsstrategien zwischen Weltanschauung und Inkulturation. Das Sektenwesen in Lateinamerika; S. 439–451: TAVEL TORRES, Iván: Ludovico Bertonio. Missionar und Literaturschöpfer des Aymara-Volkes; S. 452–473: NEUSER, Heinz: Berufliche Bildung und integrale Entwicklung im Kontext der Marginalität Perus; S. 476–492: FLIETHMANN, Thomas: Bibliographie Peter Hünermann.

Politik – Religion – Menschenwürde. Herrn Prof. Dr. theol. Adolf Hampel zum 60. Geburtstag am 7. September 1993, hg. v. Bernhard Jendorff / Gerhard Schmalenberg. – Gießen: Selbstverlag des Fachbereichs Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik 1993. 415 S. (Gießener Schriften zur Theologie und Religionspädagogik des FB Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik, 7) ISBN 3-923690-06-1: S. 11–20: PRUNSKIENE, Kazimiera-Danuta: Adolf Hampel und das Baltikum; S. 21–26: ROSS, Thomas: Mit dem Schwartner auf Reisen; S. 27–37: GLASS-BERNERT, Claudia / BERNERT, Wilhelm: Spätherbst in Deutschland. Vermutungen über die Bundesrepublik 1992; S. 39–60: DAUTZENBERG, Gerhard: Wilhelm Baldensperger: Leben-Jesu-Forschung im Übergang; S. 61–72: ERB, Gottfried: Asymmetrien im polnisch-deutschen Verhältnis; S. 73–87: FRITZ, Volkmar: Hermann Gunkel in Gießen; S. 89–102: GEORGE, Siegfried: Angepaßte Lehrer, gewalttätige Jugendliche – eine Folge der Grundrechtserziehung in der DDR?; S. 103–122: GRESCHAT, Martin: Verantwortung für den Menschen. Protestantische Aktivitäten für Menschenrechte und Religionsfreiheit in und nach dem II. Weltkrieg; S. 123–132: GRULICH, Rudolf: Contra spem in spem! Ein Rückblick auf positive ökumenische Ansätze im ehemaligen Jugoslawien; S. 133–140: HAHN, Karl Josef: Der Dialog der Völker; S. 141–147: HAMPEL, Johannes: Die Zivil-theologie der Bundesrepublik Deutschland; S. 149–162: HELLER, Klaus: Die Wiedergeburt des rußländischen Kosakentums zu Beginn der neunziger Jahre; S. 163–171: JENDORFF, Bernhard: Meine Farbe ist wichtig. Denkanstöße durch Andreas Felgers „Raum der Kirche"; S. 173–179: KLEIN, Werner: Unterricht mit kranken Kindern. Anmerkungen im Anschluß an Janusz Korczak; S. 201–208: KOSSIV, Mychajlo: Unsere Wiedergeburt; S. 209–220: KRIECHBAUM, Friedel: Theologie – Solidarität mit den Leidenden?; S. 221–237: LÄCHELE, Reinhard: Immanuel Schairer: Pfarrer – Nationalsozialist – Deutscher Christ; S. 239–251: MAYER, Cornelius: Kultur – Religion – Glaube: Legitimationshilfen bei der Suche nach Identität und Autonomie ethnischer Minderheiten; S. 253–265: NOSSOL, Alfons: Der Umbruch in Mittelosteuropa als eine Herausforderung an die Kirchen; S. 267–274: QUANDT, Siegfried: Senioren in Wissenschaft und Gesellschaft. Mit 60 „kein bißchen weise"?; S. 275–286: REDHARDT, Jürgen: Ein Leuchtsignal. Martin Niemöllers „Vom U-Boot zur Kanzel" aus dem Jahre 1934; S. 287–290: SANAYA, Manana: Die Wissenschaftlichkeit der Weltanschauung – ist es möglich?; S. 291–308: SCHERING, Ernst: Bernhard von Clairvaux: Mönch – Mystiker – Politiker; S. 309–315: SCHMALENBERG, Gerhard: „Wachset aber in der Gnade und Erkenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus!" Predigt über 2 Petr 3,18; S. 317–335: SCHULZ, Hans-Joachim: Die Dimension der liturgischen Überlieferung in den Dokumenten des Katholisch-Orthodoxen Dialogs; S. 337–362: SLAWIK, Jürgen: Korrektur des Polenbildes – ein Desiderat auf dem Weg zur Europäischen Integration; S. 363–382: STEIGER, Reinhard: Religionsfreiheit – Prüfstein für die Wahrung der Menschenrechte; S. 383–395: STOLTE, Manfred: Vom Ärgernis der „kleinen Leute"; S. 397–402: TEWSADSE, Guram: Zur Struktur der Weltanschauung; S. 403–413: VEIT, Marie: Theologische und religionspädagogische Aspekte der „Menschenwürde" im Wirkungsbereich des deutschen Luthertums

Zwischenbilanz: Pastoralpsychologische Herausforderungen. Zum Dialog zwischen Theologie und Humanwissenschaften. Für Klaus Winkler zum 60. Geburtstag am 16. 5. 1994. Michael Klessmann / Kurt Lückel. – Bielefeld: Luther-Verlag 1994. 199 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-7858-0359-1: S. 11–24: Team des Seelsorgeinstituts Bethel: Pastoralpsychologie der Ambivalenz. Klaus Winkler im Spiegel seiner Veröffentlichungen; S. 25–36: OCKEL, H. Helmut: Utopisches Bewußtsein und Religiosität. Ein Dialog mit Klaus Winkler; S. 37–45: STOLLBERG, Dieter: Alte Grenzen aufheben, neue Grenzen errichten? Vom Umgang mit aktuellen Identitätsängsten in der Seelsorge und im internationalen wie interkonfessionellen Dialog; S. 46–56: WELLENDORF, Franz: Einige Überlegungen zum schwierigen Verhältnis von Psychoanalyse und Institution; S. 57–69: PIPER, Hans-Christoph: Heil und Heilung. Zur Hermeneutik der neutestamentlichen Heilungsgeschichten; S. 70–80: HARTMANN, Gert: Etsi deus daretur. Wie Symbole helfen, die Dinge vom Kopf auf die Füße zu stellen; S. 81–88: MARAHRENS-SCHÜRG, Christa: „Zweierlei Blindheit", eine Geschichte als Traum; S. 89–99: ELGETI, Ricarda: Zum Verhältnis von Theologie und Psychoanalyse; S. 100–112: BRAUN, Hermann: Vernünftig von Gott reden. Probleme gegenwärtiger Religionsphilosophie; S. 113–124: JÄGER, Alfred: Denken Gottes im Kontext einer Theologie des Lebens; S. 125–131: RIESS, Richard: Psychosomatik und Daseinsentwurf. Thesen; S. 132–142: THILO, Hans Joachim: Aggression und Sexualität als kulturelle Phänomene der Religion; S. 143–155: HEIGL-EVERS, Anneliese: Ethik in der Psychotherapie; S. 156–166: LINDNER, Wulf-Volker: Auf den Spuren von Aggression und Destruktion im therapeutischen Alltag; S. 167–175: STÄHLIN, Traugott: Gedanken zur „Zeit"; S. 176–185: HERDIECKERHOFF, Eberhard: Der Mythos des Täter-Mannes; S. 186–192: Klaus Winkler: Veröffentlichungen 1963 bis 1992.

Bibelwissenschaft

Biblica 74, 1993, S. 1–25: MCLAUGHLIN, J. L.: Their Hearts Were Hardened: The Use of Isaiah 6,9–10 in the Book of Isaiah; S. 26–58: SANDT, H. van de: The Quotations in Acts 13,32–52 as a Reflection of Luke's Interpretation; S. 59–70: SCHENKER, A.: Interprétations récentes et dimensions spécifiuqes

du sacrifice *hattât*; S. 70–74: ANBAR, M.: La critique biblique à la lumière des Archives royales de Mari: Jos 8; S. 74–79: KIUCHI, N.: Elijah's Self-Offering: 1 Kings 17,21; S. 80–98: VERVENNE, M.: The Sea Narrative Revisited

RB 100, 1993, S. 161–164: TOURNAY, R. J.: Le texte altéré du psaume 36,6–8; S. 165–238: SCHAEFER, K. R.: The Ending of the Book of Zechariah; S. 239–251: REFOULÉ, F.: Le discours de Pierre à l'assemblée de Jérusalem; S. 252–259: ESHEL, H. / GRENNHUT, Z.: Hiam el-Sagha, a Cemetery of the Qumran Type, Judaean Desert; S. 260–269: RESHEF, D. / SMITH, P.: Two Skeletal Remains from Hiam el-Sagha

Svensk Exegetisk Årsbok 58, 1993, S. 7–14: SYRÉN, Roger: The Book of Jonah – a Reversed Diasporanovella?; S. 15–32: OLOFSSON, Staffan: Septuaginta och äldre judisk tolkningstradition; S. 33–50: RIESENFELD, Harald: Kristologi och kontingens; S. 51–58: HARTMAN, Lars: Frå „patternism" till bildspråk; S. 59–69: LARSSON, Edvin: Kristologiska spörsmål hos Harald Riesenfeld; S. 71–84: VIVIANO, Benedict T.: Eight Beatitudes at Qumran and in Matthew?; S. 85–98: KINGSBURY, Jack Dean: Korsets betydelse i Matteusevangeliets „plot"; S. 99–104: ULRICHSEN, Jarl: Heil durch Kindergebären; S. 105–123: LOHSE, Eduard: Synagogue of Satan and Church of God; S. 125–137: RÄISÄNEN, Heikki: Urkristen eskatologi; S. 139–144: BRANDT, Olle: Hur uppstod katakomberna?

LOHFINK, Norbert: Studien zur biblischen Theologie. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1993. 325 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 16), kart. DM 54,00 ISBN 3-460-06161-8: S. 13–39: Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift; S. 40–48: Text und Thema. Anmerkungen zum Absolutheitsanspruch der Systematik bei der Reform der theologischen Studien; S. 49–63: Augustin Bea und die moderne Bibelwissenschaft; S. 64–77: Gesellschaftlicher Wandel und das Antlitz des wahren Gottes. Zu den Leitkategorien der Geschichte Israels; S. 78–96: Der weiße Fleck in Dei Verbum Artikel 12; S. 99–132: Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks עם יהוה; S. 133–151: Das Alte Testament und sein Monotheismus; S. 152–205: Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen; S. 206–238: Kennt das Alte Testament einen Unterschied von „Gebot" und „Gesetz"? Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs; S. 239–259: Armut in den Gesetzen des Alten Orients und der Bibel; S. 263–293: Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Psalm 6; S. 294–314: Der Messiaskönig und seine Armen kommen zum Zion. Beobachtungen zu Mt 21,1–17

Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature. Hg. v. Henning Graf Reventlow / Yair Hoffman / Benjamin Uffenheimer. – Sheffield: JSOT Press 1994. 216 S. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 171), geb. £ 30.00 ISBN: 1-85075-461-6: S. 13–27: AMIR, Yehoshua: Josephus on the Mosaic 'Constitution'; S. 28–40: AMIT, Yairah: Literature in the Service of Politics: Studies in Judges 19–21; S. 41–48: ANBAR, Moshe: 'Thou Shalt Make No Covenant With Them' (Exodus 23.32); S. 49–54: FALK, Ze'ev W.: Religion and State in Ancient Israel; S. 55–65: FREY, Christopher: The Biblical Tradition in the Perspective of Political Theology and Political Ethics; S. 66–84: HOFFMAN, Yair: The Concept of 'Other Gods' in the Deuteronomistic Literature; S. 85–99: HOFFMAN, Yair: Reflections on the Relationship between Theopolitics, Prophecy and Historiography; S. 100–118: NEBE, Gottfried: Christ, the Body of Christ and Cosmic Powers in Paul's Letters and the New Testament as a Whole; S. 119–147: POLAK, Frank H.: David's Kingship – A Precarious Equilibrium; S. 148–159: RAKOVER, Nahum: The 'Law' and the Noahides; S. 160–175: REVENTLOW, Henning Graf: The Biblical and Classical Traditions of 'Just War'; S. 176–188: UFFENHEIMER, B.: Isaiah's and Micah's Approaoches to Policy and History; S. 189–202: WENGST, Klaus: Babylon the Great and the New Jerusalem: The Visionary View of Political Reality in the Revelation of John

SCHWEITZER, Wolfgang: Der Jude Jesus und die Völker der Welt. Ein Gespräch mit Paul M. van Buren. Mit Beiträgen v. Paul M. van Buren, Bertold Klappert und Michael Wyschogrod. – Berlin: Inst. Kirche und Judentum 1993. 228 S. (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, 19), geb. DM 24,80 ISBN 3-923095-22-8: S. 11–20: P. M. van Burens Teilnahme am Dialog von Juden und Christen; S. 21–46: Gottes Handeln in der Geschichte: Van Burens Verständnis des Verhältnisses von Geschichte und Offenbarung und seine Schriftauslegung; S. 47–70: Schöpfung und Bund in Israels Tradition; die Vollendung der Schöpfung und die Weltverantwortung von Juden und Christen; S. 71–102: Wie ist von Jesus von Nazareth zu reden?; S. 103–137: Der Anfang des „Zweiten Weges" und seine Bedeutung für die Christologie; S. 138–145: Von der klassischen Christologie zur Christologie der „Kirche mit Israel"; S. 146–169: Der lebendige Christus, die Kirche und Israel heute; S. 173–188: BUREN, Paul M. van: Eine Antwort an Wolfgang Schweitzer; S. 189–190: SCHWEITZER, Wolfgang: Eine Replik; S. 191–214: KLAPPERT, Bertold: Mitverantwortung aus messianischer Hoffnung; S. 215–221: WYSCHOGROD, Michael: „Was sollen wir nun dazu sagen?" Ein jüdischer Beitrag zum Gespräch von Wolfgang Schweitzer mit Paul M. van Buren

BYRSKOG, Samuel: Jesus the Only Teacher. Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1994. 501 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series 24), kart. SEK 288,00 ISBN: 91-22-01590-6

VALERIO, Karolina de: Altes Testament und Judentum im Frühwerk Rudolf Bultmanns. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. XIV, 454 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 71), Ln DM 172,00 ISBN: 3-11-014201-5 (Erlangen, Nürnberg, Univ., Diss., 1991/92)

LANG, Bernhard: Eugen Drewermann, interprète de la Bible. Le paradis. La naissance du Christ. – Paris: Éd. du Cerf 1994. 172 S. (Théologies), kart. FF 118 ISBN: 2-204-04884-4

HUTTER, Gottfried: Auferstehung – vor dem Tod. Therapeutisch arbeiten mit biblischen Texten. – München: Kösel 1994. 215 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-466-20380-5

ROHRBACH, Heiko: Befreiung von biblischen Alptäumen. Wider Sintflut und Höllenangst. – Stuttgart: Kreuz Verlag 1994. 159 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-7831-1307-5

Altes Testament

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 11/2: Sirach (Ecclesiasticus). 5. Lieferung Sir 7,30 – 11,35. Ed. Walter Thiele. – Freiburg: Herder 1993. S. 321–400 ISBN: 3-451-00-428-3

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 12 (Pars II): Esaias. Fasc. 1. Introduction: Les manuscrits. Ed. Roger Gryson. – Freiburg: Herder 1993. S. 800–880 ISBN: 3-451-00121-7

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 12: Esaias. Fasc. 10. Is 35,5–39,8. Ed. Roger Gryson. – Freiburg: Herder 1993. S. 721–795 ISBN: 3-451-00478-X

Für helle und dunkle Tage. Texte aus dem Alten Testament. Übersetzt von Fridolin Stier. Geordnet und hg. v. Eleonore Beck und Gabriele Miller. – München: Kösel 1994. 271 S., geb. DM 38,00 ISBN: 3-466-20385-6

KAISER, Otto: Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments, Bd 2: Die prophetischen Werke. Mit einem Beitrag von Karl-Friedrich Pohlmann. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1994. 198 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-579-00053-5

SEIDEL, Hans Werner: Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie seit der Jahrhundertwende. Hg. v. Christoph Dohmen. – Frankfurt a. M.: Anton Hain 1993. 357 S. (Athenäums Monografien: Theologie, Bonner Biblische Beiträge, 86), geb. DM 98,00 ISBN: 3-445-09149-8

RÖSEL, Martin: Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. VIII, 290 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 223), Ln DM 138,00 ISBN: 3-11-014234-1 (Hamburg, Univ., Diss., 1993)

FISCHER, Irmtraud: Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. XII, 396 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 222), Ln DM 148,00 ISBN: 3-11-014232-5 (Graz, Univ., Habil.-Schr., 1993)

HAGELIA, Hallvard: Numbering the Stars. A Phraseological Analysis of Genesis 15. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1994. 252 S. (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 39), kart. SEK 204,00 ISBN: 91-22-01591-4 (Uppsala, Univ., Diss., 1994)

RABE, Norbert: Vom Gerücht zum Gericht. Revidierte Text- und Literarkritik der Kundschaftererzählung Numeri 13.14 als Neuansatz in der Pentateuchforschung. – Tübingen, Basel: A. Francke 1993. VIII, 474 S. (THLI, 8), kart. DM 136,00 ISBN: 3-7720-1958-7 (Tübingen, Univ., Diss., 1993)

WESTERMANN, Claus: Die Geschichtsbücher des Alten Testaments. Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk? – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. 150 S. (Theologische Bücherei: Altes Testament, 87), kart. DM 38,00 ISBN: 3-579-01810-8

WÜRTHWEIN, Ernst: Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. 219 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 227), Ln DM 138,00 ISBN: 3-11-014269-4

DANGL, Oskar: Methoden im Widerstreit. Sprachwissenschaftliche Zugänge zur deuteronomischen Rede von der Liebe Gottes. – Tübingen: A. Francke 1993. VIII, 252 S. (THLI, 6), kart. DM 68,00 ISBN: 3-7720-1956-0 (Wien, Univ., Diss., 1984/85)

FRITZ, Volkmar: Das Buch Josua. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. IX, 258 S. (Handbuch zum Alten Testament, I/7), kart. DM 68,00 / Ln DM 98,00 ISBN: 3-16-146131-2

LINDSTRÖM, Fredrik: Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms. – Stockholm: Almqvist & Wiksell 1994. XII, 500 S. (Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 37), kart. SEK 310,00 ISBN: 91-22-01580-9

KLEIN, Christian: Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1994. 227 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 132), kart. DM 79,00 ISBN: 3-17-012497-8 (Münster, Univ., Diss., 1992)

KOENEN, Klaus: Heil den Gerechten – Unheil den Sündern! Ein Beitrag zur Theologie der Prophetenbücher. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. XI, 293 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 229), Ln DM 144,00 ISBN: 3-11-014376-3 (Bonn, Univ., Habil.-Schr., 1994 [Ev.-Theol. Fak.])

LAU, Wolfgang: Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56–66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. IX, 357 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 225), Ln DM 172,00 ISBN: 3-11-014239-2 (Kiel, Univ., Diss., 1993)

„Und die Wahrheit wurde hinweggefegt." Daniel 8 linguistisch interpretiert, hg. v. Winfried Bader. – Tübingen: Francke 1994. VI, 170 S. (THLI, 9), kart. DM 68,00 ISBN: 3-7720-1959-5: S. 3–16: SCHINDELE, Martin: Textkonstitu-

ierung zu Daniel 8; S. 17–30: SCHWEIZER, Harald: Die Sprache der Zeichenkörper. Textinterne (Ausdrucks-)Syntax zu Daniel 8; S. 31–38: SCHINDELE, Martin: Möglichkeiten und Grenzen maschineller Befunderhebung zur Untersuchung von Formen und geprägten Wendungen mit Beispielen aus Daniel 8; S. 39–58: BADER, Winfried: Reale und gedachte Welt. Die Modalitäten in Daniel 8; S. 59–71: BUCHER-GILMAYR, Susanne: Gedankenverlauf und Textgliederung in Daniel 8; S. 73–85: BAUER, Dieter: Daniel 8 – eine „Leitwortuntersuchung"; S. 87–102: LANGER, Gerhard: Die Isotopie der Macht; S. 103–110: RIEGER, Reinhold: ואין מבין (Dan 8,27). Die unverstandene Deutung oder das Trilemma des Verstehens; S. 111–122: DANGL, Oskar: Ich-Konstanz und Welt-Kohärenz. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Exegese; S. 123–147: HARNICKELL, Bernhard: Der historische Hintergrund des Danielbuches; S. 149–159: BADER, Winfried: Algorithmen zur internen Ausdruckssyntax

GORDON, Robert P.: Studies in the Targum to the Twelve Prophets. From Nahum to Malachi. – Leiden: E. J. Brill 1994. XI, 177 S. (Supplements to Vetus Testamentum, 51), geb. NLG 110,00 ISBN: 90-04-09987-5

HUGENBERGER, Gordon Paul: Marriage as a Covenant. A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi. – Leiden: E. J. Brill 1994. XIX, 414 S. (Supplements to Vetus Testamentum, 52), geb. NLG 155,00 ISBN: 90-04-09977-8

WEIGL, Michael: Zefanja und das „Israel der Armen". Eine Untersuchung zur Theologie des Buches Zefanja. – Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1994. VI, 329 S. (Österreichische Biblische Studien, 13), kart. DM 49,20 ISBN: 3-85396-085-5 (Wien, Univ., Diss., 1991)

KOCH, Robert: Die Bundesmoral im Alten Testament. – Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York: Peter Lang 1994. 92 S., kart. DM 42,00 ISBN: 3-631-46976-4

Neues Testament

Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament (Für Rudolf Schnackenburg zum 80. Geburtstag am 5. Januar 1994 in Verehrung und Dankbarkeit). Hg. v. Hans-Josef Klauck. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 268 S. (Quaestiones Disputatae, 150), kart. DM 68,00 ISBN: 3-451-02150-1: S. 23–53: MÜLLER, Karlheinz: Gott als Richter und die Erscheinungsweisen seiner Gerichte in den Schriften des Frühjudentums; S. 54–84: SCHLOSSER, Jacques: Die Vollendung des Heils in der Sicht Jesu; S. 85–105: BEILNER, Wolfgang: Weltgericht und Weltvollendung bei Paulus; S. 106–127: ROLOFF, Jürgen: Weltgericht und Weltvollendung in der Offenbarung des Johannes; S. 128–148: MÄRZ, Claus-Peter: Zum Verständnis der Gerichtspredigt in Q; S. 149–163: HAINZ, Josef: „Zur Krisis kam ich in diese Welt" (Joh 9,39). Zur Eschatologie im Johannesevangelium; S. 164–181: REISER, Marius: Die Eschatologie des 1. Petrusbriefes; S. 182–205: DORMEYER, Detlev: Metaphorik und Erzähltextanalyse als Zugänge zu apokalyptischen Texten; S. 206–224: KITZBERGER, Ingrid Rosa: „Wasser und Bäume des Lebens" – eine feministisch-intertextuelle Interpretation von Apk 21/22; S. 225–231: MUSSNER, Franz: Implikate de Parusie des Herrn; S. 232–260: KUSCHEL, Karl-Josef: Vor uns die Sintflut?

Nach den Anfängen fragen. Herrn Prof. Dr. theol. Dautzenberg zum 60. Geburtstag am 30. Januar 1994, hg. v. Cornelius Mayer / Karlheinz Müller / Gerhard Schmalenberg. – Gießen: Selbstverlag des Fachbereichs Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik 1994. 810 S. (Gießener Schriften zur Theologie und Religionspädagogik des Fachbereichs Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik der Justus-Liebig-Universität, 8) ISBN: 3-923690-07-X: S. 23–31: SCHERLIESS, Carsten: Bibliographie Gerhard Dautzenberg 1964–1993; S. 33–53: ALBERTZ, Rainer: Bekehrung von oben als „messianisches Programm". Die Sonderüberlieferung der Septuaginta in Dan 4–6; S. 55–83: BAUMERT, Norbert: „Mit Gewinn ernten." Zur Paränese von Gal 5,25–6,10; S. 85–93: BEUTLER, Johannes: Ihr seid das Salz des Landes (Mt 5,13); S. 95–105: BEYSE, Karl-Martin: Das Geheimnis der Drei. Die Dreizahl in den Erzählungen des Alten und Neuen Testaments; S. 107–115: BÖCHER, Otto: Johannes-Apokalypse und Hebräerbrief; S. 117–131: BRECHT, Volker: Der Anhalt des Bekenntnissatzes „Credo in sanctam ecclesiam catholicam" an der Theologie des Paulus; S. 133–162: BROER, Ingo: Die Konversion des Königshauses von Adiabene nach Josephus (Ant XX); S. 163–177: BUSSE, Ulrich: Die Engelrede Lk 1,13–17 und ihre Vorgeschichte; S. 179–197: EKERT, Jost: Anspruch und Einzigartigkeit Jesu als Grund des Christusbekenntnisses; S. 199–218: FIEDLER, Peter: Das Matthäusevangelium und „die Pharisäer"; S. 219–233: FRITZ, Volkmar: Die Stadt als Lebensform im alten Israel; S. 235–250: GERSTENBERGER, Erhard: „Macht euch die Erde untertan" (Gen 1,28) – vom Sinn und Mißbrauch der ‚Herrschaftsformel'; S. 251–276: GIESEN, Heinz: Christusnachfolge als Weg zum Heil. Zum matthäischen Verständnis des Logions vom engen Tor (Mt 7,13); S. 277–291: DEN HERTOG, Cornelis: Die invertierten Verbalsätze im hebräischen Josuabuch. Eine Fallstudie zu einem vernachlässigten Kapitel der hebräischen Syntax; S. 293–326: HOFFMANN, Paul: Q 6,22 in der Rezeption durch Lukas; S. 327–340: HOLTZ, Traugott: Paulus, Jerusalem und die Wahrheit des Evangeliums. Beobachtungen zu Gal 1 und 2; S. 341–362: KLAUCK, Hans-Josef: „Der Gott in dir" (Ep 41,1). Autonomie des Gewissens bei Seneca und Paulus; S. 363–382: LATTKE, Michael: Glückselig durch den Geist (Mt 5,3); S. 383–404: LOHFINK, Norbert: Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas; S. 405–414: MERK, Otto: Überlegungen zu 2 Thess 2,13–17; S. 415–440: MÜLLER, Karlheinz: Die Bevollmächtigung der Halacha durch die Imagination einer durchgängigen Kontinuität der Überlieferung im Frühjudentum; S. 441–460: NORDHEIM, Eckhard von: Das Buch Jona und die Anfänge der hellenistisch-jüdischen Mission; S. 461–499: OBERLINNER, Lorenz: „Kein anderes Evangelium!" Die Auseinandersetzung des Paulus mit seinen Gegnern am Beispiel des Galaterbriefes; S. 501–520: PESCH, Rudolf: „Erbe der Welt" (Röm 4,14). Zur Weitung der Landverheißung im Neuen Testament; S. 521–538: RUPPERT, Lothar: Tradition und Interpretation in Israel – aufgezeigt an der biblischen Urgeschichte; S. 539–552: RÜTTEN, Almut: Überlegungen zur Entstehung des christlichen Sonntags; S. 553–568: SCHENK, Wolfgang: „Sühnemittel" oder „Gnadenort"? Zur ursprünglichen Codierung von ἱλαστήριον, in Röm 3,25; S. 569–587: SCHLOSSER, Jacques: L'oracle de nathan dans le nouveau testament; S. 589–606: SCHREINER, Josef: Ezechiel 34 im Hintergrund des johanneischen Wortes vom guten Hirten; S. 607–617: SCHWEIZER, Eduard: Die Bergpredigt im Kontext des Matthäusevangeliums; S. 619–633: TAEGER, Jens-W.: Das Einverständnis mit den Texten; S. 635–653: GRESCHAT, Martin: Gustav Krüger (1862–1940) – Kirchenhistoriker in Gießen; S. 655–670: KARTHAUS, Ulrich: Laientheologische Überlegungen zum Begriff des Bösen in Anschluß an Thomas Mann; S. 671–684: KRIECHBAUM, Friedel: Schöne – schreckliche Welt; S. 685–710: KURZ, Wolfram: Die Bedeutung religiöser Erziehung für die Entwicklung psychischer Gesundheit; S. 711–718: LIPPERT, Lothar: Die Gewalt im Keim ersticken und sich auf die Spur der Liebe zum Leben einladen zu lassen. Predigt zu Lukas 9,51–56; S. 719–738: MAYER, Cornelius: Kenntnis und Bewertung der Zeichen als Voraussetzung der Bibelhermeneutik nach Augustinus; S. 739–764: MÜLLER, Christof: Geschichte, heilige Geschichte, Heilsgeschichte – Zum Begriff ‚historia' bei Augustinus; S. 765–775: REDHARDT, Jürgen: Ursprungssituationen individueller religiöser Fehlentwicklungen; S. 777–790: SCHERING, Ernst: Franz von Sales und die Renaissance der Mystik in Frankreich in Auseinandersetzung mit dem Kritizismus der Neuzeit; S. 791–799: STOCK, Konrad: Der Geist des Gesetzes und der Geist des Evangeliums; S. 801–810: VEIT, Marie: Gedanken zum zweifachen Ursprung des Glaubens

VOUGA, François: Geschichte des frühen Christentums. – Tübingen, Basel: A. Francke 1994. XIV, 287 S. (UTB, 1733), kart. DM 32,80 ISBN: 3-7720-1733-7

SCHOTTROFF, Luise: Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1994. 320 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-579-01837-X

GRASSO, Santi: Gesù e i suoi fratelli. Contributo allo studio della cristologia e dell'antropologia nel Vangelo di Matteo. – Bologna: Edizioni Dehoniane 1994. 307 S. (Supplementi alla Rivista Biblica, 29), kart. Lit 33 000 ISBN: 88-10-30217-6

DUNDERBERG, Ismo: Johannes und die Synoptiker. Studien zu Joh 1–9. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1994. 228 S. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae Dissertationes Humanarum Litterarum, 69), kart. FIM 140,00 ISBN: 951-41-0731-4 (Helsinki, Univ., Diss., 1993)

NIEMAND, Christoph: Die Fußwaschungserzählung des Johannesevangeliums. Untersuchungen zu ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum. – Roma: Pontifico Ateneo S. Anselmo 1993. XIV, 460 S. (Studia Anselmiana, 114), kart. Lit 65 000

SCHRÖTER, Jens: Der versöhnte Versöhner. Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2 Kor 2,14–7,4. – Tübingen: A. Francke 1993. XIV, 378 S. (TANZ, 10), kart. DM 86,00 ISBN: 3-7720-1889-0 (Heidelberg, Univ., Diss., 1992)

MONTAGNINI, Felice: Lettera Agli Efesini. Introduzione – Traduzione e Commento. – Brescia: Editrice Queriniana 1994. 467 S. (Biblioteca biblica, 15), kart. Lit 45 000

HOPPE, Rudolph: Der Triumph des Kreuzes. Studien zum Verhältnis des Kolosserbriefes zur paulinischen Kreuzestheologie. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1994. XII, 295 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 28), kart. DM 49,00 ISBN: 3-460-00281-6 (Bamberg, Univ., Habil.-Schrift, 1991)

GUTHRIE, George H.: The Structure of Hebrews. A Text-Linguistic Analysis. – Leiden: E. J. Brill 1994. XIX, 161 S. (Suplements to Novum Testamentum, 73), geb. NLG 135,00 ISBN: 90-04-09866-6

ROSE, Christian: Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32–12,3. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. X, 445 S. (WUNT, II/60), kart. DM 128,00 ISBN: 3-16-146012-X (Tübingen, Univ., Diss., 1990/91)

FRANKEMÖLLE, Hubert: Der Brief des Jakobus. Kapitel 1 / Kapitel 2–5. – Gütersloh / Würzburg: Gütersloher Verlagshaus / Echter Verlag 1994. S. 1–366 / S. 367–751 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 17/1 / 17/2), kart. DM 58,00 / DM 64,00 ISBN: 3-579-00517-0 / 3-579-00518-9

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt. Übers. aus dem Engl. v. Melanie Graffam-Minkus. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1994 (Revelation: Vision of a Just World, 1991). 176 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3-17-012489-7

MERKLEIN, Helmut: Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1994. 246 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 156), kart. DM 49,80 ISBN: 3-460-04561-2

REINBOLD, Wolfgang: Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. XI, 357 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 69), Ln DM 168,00 ISBN: 3-11-014198-1 (Göttingen, Univ., Diss., 1993)

Myllykoski, Matti: Die letzten Tage Jesu. Markus, Johannes, ihre Traditionen und die historische Frage, Bd II. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1994. 232 S. (Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia / Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B/272), kart. FIM 140,00 ISBN: 951-41-0730-6

Légasse, Simon: Le Procès de Jésus. L'Histoire. – Paris: Les Éditions du Cerf 1994. 196 S. (Lectio Divina, 156), kart. FF 125,00 ISBN: 2-204-04944-1

Bösen, Willibald: Der letzte Tag des Jesus von Nazareth. Was wirklich geschah. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 410 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-451-23214-6

Lüdemann, Gerd: Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 227 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-525-53523-6

Riesner, Rainer: Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XIV, 509 S. (WUNT, 71), Ln DM 168,00 ISBN: 3-16-145828-1 (Tübingen, Univ., Habil.-Schr., 1990/91)

Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis and Index. Craig A. Evans / Robert L. Webb / Richard A. Wiebe. – Leiden: E. J. Brill 1993. XXII, 551 S. (New Testament Tools and Studies, 18), kart. NLG 200,00 ISBN: 90-04-09902-6

Kirchen- und Dogmengeschichte

Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. – München: C. H. Beck 1994. 470 S. ISBN: 3-406-38096-4

Barton, Peter F.: Geschichte des Christentums in Österreich und Südmitteleuropa Bd 1: Frühes Christentum in Österreich und Südmitteleuropa. Bis zur Reichsteilung 395. Bd 2: Von der Gotennot zum Slovenensturm. Zwischen Alarich und Columbanus. Vom späten 4. bis zum frühen 7. Jahrhundert. – Köln, Wien: Böhlau 1992. 358 / 400 S. (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte, III,1/2), kart. DM 98,00 ISBN: 3-205-98154-5 / 3-205-98155-3

750 Aniversario de la Orden de San Agustin (1244–1994). – Madrid: Revista Agustiniana 106, 1994. 383 S., kart. Ptas 2.000: S. 3–4: Lazcano, Rafael: La Orden de San Agustín cumple 750 años; S. 5–39: Viñas, Teofilo: El Convento de San Agustín (Salamanca). Una historia tres tiempos; S. 41–76: Alonso, Carlos: Capítulo Provincial de 1582 y división de la Provincia de Castilla; S. 77–85: Murugarren Zamora, Luis: Presencia religioso-agustiniana en Guipúzcoa; S. 87–133: Cao Martínez, Ramón: Tres esbozos sobre fray Luis de León como intérprete del Libro de Job; S. 135–170: Castilla y Cortazar, Blanca: Arquetipo de la feminidad en ‚La perfecta casada', de fray Luis de León; S. 171–204: Llin Chafer, Arturo: La llamada universal a la santidad en Santo Tomás de Villanueva; S. 206–229: Aladro-Javier Clemente, Jorge: Estudio crítico-bibliográfico sobre la vida y obra de Pedro Malón de Echaide; S. 133–305: Kostka, Stanislas: Père Ange Le Prouts, O.S.A. (1624–1697). Edition de Textes et Manuscrits (II)

Neuzeit

Wolf, Hubert: Die Reichskirchenpolitik des Hauses Lothringen (1680–1715). Eine Habsburger Sekundogenitur im Reich? – Stuttgart: Franz Steiner 1994. 331 S. (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, 15), geb. DM 118,00 ISBN: 3-515-06041-3 (Tübingen, Univ., Habil.-Schr., 1991)

Galdeano, J. Luis O.S.A.: El Beato Esteban Bellesini, Agustino (1774–1840). Un educador para el pueblo, un pastor para los pobres. – Madrid: Editorial Revista Agustiniana 1994. 92 S. (Perfiles, 6) ISBN: 84-86898-25-0

Revision der Theologie – Reform der Kirche. Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777–1853) in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Abraham Peter Kustermann. – Würzburg: Echter 1994. 351 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-429-01573-1: S. 23–45: Kustermann, Abraham Peter: „. . . ein prüfendes Nachdenken unter den Theologen zu veranlassen." Dreys Veranlassung, die Drey-Forschung und ein Nachdenken unter Theologen. Einleitung; S. 47–59: Reinhardt, Rudolf: „Revision" und „Reform". Der junge Drey im Spannungsfeld von Kirche und Staat; S. 60–91: Harskamp, Anton von: „Revision!" – Welche Revision? Ideologiekritisches zum theologischen Projekt Dreys; S. 92–102: Wolf, Hubert: Johann Sebastian Drey auf dem Index? – Zu Mutmaßungen über die ‚Beichtschrift' von 1815; S. 103–113: Schäfer, Philipp: Johann Sebastian Drey in seinem Verhältnis zu Vorgängern und Zeitgenossen in der katholischen Theologie; S. 114–139: Thiel, John E.: Naming the Heterodox: Interconfessional Polemics as a Context for Drey's Theology; S. 140–149: Schreurs, Nico: Johann Sebastian Drey und Friedrich Schleiermacher. Ein Forschungsbericht; S. 150–170: Rief, Josef: Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher. Gemeinsamkeiten – Abhängigkeiten – Inspiration; S. 171–177: Rieger, Reinhold: Identität und Reflexion. Thesen zum Verhältnis von Johann Sebastian Drey und Johann Adam Möhler; S. 178–183: Klinger, Elmar: Johann Sebastian Drey und Franz Anton Staudenmaier; S. 185–203: Hinze, Bradford E.: Johann Sebastian Drey on Narrating Tradition; S. 204–227: Rief, Josef: Christliche Moral als „Die umgewandelte Dogmatik". Zu einem Apophthegma Johann Sebastian Dreys; S. 229–245: Tiefensee, Eberhard: „Erläuterung aus dem Beispiel der Naturgeschichte unserer Erde." Naturphilosophische Wurzeln des Entwicklungsbegriffs bei Drey; S. 246–256: Klinger, Elmar: Die Bedeutung Dreys für eine Theologie der Aufklärung; S. 257–269: Niemann, Franz-Josef: Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus nach Johann Sebastian Drey; S. 270–291: Lachner, Raimund: Dreys Denken über Primat und Kollegialität; S. 292–308: Seckler, Max: Das Reich Gottes als „höchste Idee des Christentums" in der Theologie Johann Sebastian Dreys. Ein Anstoß zur Revision der Drey-Forschung; S. 309–339: Kustermann, Abraham Peter / Fesseler, Eugen: Bibliographie der Schriften Johann Sebastian Dreys.

Augustin Wibbelt 1862–1947. Westfälischer Dichter und Priester am Niederrhein, hg. v. Gerhard Kaldewei und Dirk Georges. – Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte 1993. 162 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3-927085-39-1: S. 31–38: Georges, Dirk: „Auk för de Strunz quamm de Askedag." Kirchenmann mit sozialkritischem Blick: Augustin Wibbelt und sein Roman „De Strunz"; S. 39–49: Kaldewei, Gerhard: „Geschlossen und einig . . . im Ringen um die soziale Idee." Augustin Wibbelt „in der Industrie" und als reformkatholischer Arbeiterkaplan in Duisburg 1897–1906; S. 50–52: Wibbelt, Augustin: Franz Wieber und der katholische Arbeiterverein (1933); S. 53–91: Kaldewei, Gerhard: Die Geschichte vom „versunkenen Garten". Augustin Wibbelt: Ein deutscher Heimatdichter aus Westfalen am Niederrhein 1906–1935; S. 92–114: Kaldewei, Gerhard: „. . . ein Dienst an wahrer Kultur." Wibbelt und die religiösen und vaterländischen Freilichtspiele in Westfalen und am Niederrhein in den 20er Jahren und im Dritten Reich – ein Exkurs; S. 115–124: Kaldewei, Gerhard: „Augustin Wibbelt zum Gedächtnis." Aspekte der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte 1948–1991; S. 125–138: Dellwig, Bettina: „Schlichte Innigkeit und tiefe Innerlichkeit." Augustin Wibbelt und die bildende Kunst; S. 139–150: Tscherny, Dagmar / Wucherpfennig, Tanja: „Eine fromme und starke Kunst." Augustin Wibbelt und der flämische Bildhauer und Maler in Kleve Achilles Moortgat; S. 151–154: Peters, Robert: Die Augustin Wibbelt-Gesellschaft zu Münster von 1983; S. 155–162: Pilkmann-Pohl, Reinhard: Der Nachlaß Augustin Wibbelt – ein wertvoller Bestand des Kreisarchivs Warendorf.

Herbstrith, Waltraud: Therese von Lisieux. Geschichte eines angefochtenen Lebens. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt 1994. 215 S. (Große Gestalten des Glaubens) ISBN: 3-87996-313-4

Aka, Christine: Tot und vergessen? Sterbebilder als Zeugnis katholischen Totengedenkens. – Detmold: Westf. Freilichtmuseum Detmold 1993. (Schriften des Westf. Freilichtmuseums Detmold, 10) ISBN: 3-926160-16-0

Langer, Michael: Zwischen Vorurteilen und Aggression. Zum Judenbild in der deutschsprachigen katholischen Volksbildung des 19. Jahrhunderts. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. XIII, 587 S. (Lernprozeß Christen Juden, 9), kart. DM 78,00 ISBN: 3-451-23443-2 (München, Univ., Habil.-Schr., 1993)

Neueste Zeit

Chenaux, Philippe: Paul VI et Maritain. Les rapports du «montinianisme» et du «maritanisme». – Brescia / Roma: Instituto Paolo VI / Edizioni Studium 1994. 120 S., kart. Lit 25 000 ISBN: 88-382-3704-2

El Sacerdocio en la obra y el pensamiento de Pablo VI. Giornata di Studio. Salamanca, 8 novembre 1991. In collaborazione con la Unversidad Pontifica de Salamanca. – Brescia / Roma: Instituto Paolo VI / Edizioni Studium 1994. 172 S. (Publicazioni dell'Instituto Paolo VI, 14), kart. Lit 35 000 ISBN: 88-382-3700-X: S. 9–11: Sanchez Caro, José Manuel: Pablo VI sobre el sacerdocio; S. 12–13: Camadini, Guiseppe: Saluto del Presidente dell'Istituto Paolo VI; S. 14–20: Delicado Baeza, José: Pablo VI y el sacerdocio; S. 21–40: Martín Hernández, Francisco: El sacerdocio en la época contemporánea de G. B. Montini; S. 41–66: Biffi, Inos: La figura del sacerdozio in Giovanni Battista Montini presbitero e arcivescovo di Milano; S. 67–94: Ramos Guerreia, Julio A.: Teología del sacerdocio en la vida de la Iglesia según el magisterio de Pablo VI; S. 95–111: Sahagún Lucas Hernández, Juan de: El papel del sacerdote en la cultura y en el mundo, según el magisterio de Pablo VI; S. 126–133: Guasco, Maurilio: La formazione sacerdotale di Giovanni Battista Montini; S. 134–138: López Martín, Julián: Contribución de Pablo VI a la reforma del ritual de las ordenaciones; S. 139–168: Pazzaglia, Luciano: L'opera e l'ideale del sacerdote educatore nei discorsi di Montini agli assistenti ecclesiastici della GIAC ambrosiana.

Ciappa, Rosanna: Storia e teologia. L'itinerario intellettuale di Alfred Loisy (1883–1903). – Napoli: Liguori Editore 1993. 194 S. (Università degli Studi di Napoli Federico II. Pubblicazioni del Dipartimento di discipline storiche), kart. Lit 20 000 ISBN: 88-207-2324-7

Heen, Erik: Anton Fridrichsen (1888–1953). A Bibliography. – Oslo: University of Oslo. Faculty of Theology 1993. 153 S. (Bibliography Series, 5) ISBN: 82-991913-5-1

Aichelin, Albrecht: Paul Schneider. Ein radikales Glaubenszeugnis gegen die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus. – Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1994. XXXIII, 361 S. (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich, 6), kart. DM 38,00 ISBN: 3-579-01864-7 (Heidelberg, Univ., Diss., 1992)

Kersting, Andreas: Kirchenordnung und Widerstand. Der Kampf um den Aufbau der Bekennenden Kirche der altpreußischen Union aufgrund des Dahlemer Notrechts von 1934 bis 1937. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. XII, 427 S. (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich, 4) ISBN: 3-579-01853-1 (Heidelberg, Univ., Diss., 1991)

Fundamentaltheologie

Catholicism and Liberalism. Contributions to American Public Philosophy. Ed. by R. Bruce Douglass and David Hollenbach. – Cambridge: University Press 1994. XV, 352 S. (Cambridge Studies in Religion and American Pub-

lic Life), geb. 40.00 ISBN: 0-521-44528-0: S. 19-44: STEINFELS, Peter: The failed encounter: the Catholic church and liberalism in the nineteenth century; S. 45-75: GLEASON, Philip: American Catholics and liberalism, 1789-1960; S. 76-99: KOMONCHAK, Joseph A.: Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism; S. 100-124: DOUGLASS, R. Bruce: Liberalism after the good times: the „end of history" in historical perspective; S. 127-150: HOLLENBACH, David: A communitarian reconstruction of human rights: contributions from Catholic tradition; S. 151-171: BETHKE ELSHTAIN, Jean: Catholic social thought, the city, and the liberal America; S. 172-195: DUPRÉ, Louis: The common good and the open society; S. 196-213: TRACY, David: Catholic classics in American liberal culture; S. 217-241: SIGMUND, Paul E.: Catholicism and liberal democracy; S. 242-268: SEGERS, Mary C.: Feminism, liberalism, and Catholicism; S. 269-295: GELLOTT, Laura: The family, liberalism, and Catholic social teaching; S. 296-322: PROVOST, James H.: Rights of persons in the church; S. 323-343: HOLLENBACH, David: Afterword: a community of freedom.

Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion. Ed. by Philippa Berry / Andrew Wernick. – London, New York: Routledge 1993. XIII, 274 S., kart. £ 12,99 ISBN 0-415-06639-5: S. 11-29: TAYLOR, Mark C.: Reframing postmodernismus; S. 30-44: MILBANK, John: Problematizing the secular: the post-postmodern agenda; S. 45-56: ROSE, Gillian: Diremption of spirit; S. 57-71: WERNICK, Andrew: Post-Marx: theological themes in Baudrillard's *America*; S. 72-80: WILLIAMS, Rowan: Hegel and the gods of postmodernity; S. 81-92: FOSHAY, Toby: Resentment and apophasis: the trace of the other in Levinas, Derrida and Gans; S. 93-108: RASCHKE, Carl: Fire and roses: or the problem of postmodern thinking; S. 111-122: FINN, Geraldine: The politics of spirituality: the spirituality of politics; S. 123-134: TAVOR BANNET, Eve: Marx, God, and praxis; S. 135-148: HODGE, Joanna: Genealogy for a postmodern ethics: reflections on Hegel and Heidegger; S. 149-155: CUPITT, Don: Unsystematic ethics and politics; S. 156-164: HOROWITZ, Gad: Groundless democracy; S. 165-178: BORDO, Jonathan: Ecological peril, modern technology and the postmodern sublime; S. 181-197: SCHWARTZ, Regina: Adultery in the House of David: 'nation' in the Bible and biblical scholarship; S. 198-210: BELL, Shannon: Tomb of the sacred prostitute: *The Symposium*; S. 211-225: MAGLIOLA, Robert: Differential theology and womankind: on Isaiah 66:13; S. 226-237: KLINDIENST JOPLIN, Patricia: Intolerable language: Jesus and the woman taken in adultery; S. 238-249: O'NEILL, John: Law and gynesis: Freud v. Schreber; S. 250-264: BERRY, Philippa: Woman and space according to Kristeva and Irigary.

SCHNUR, Harald: Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert. Studien zur Bibelauslegung, zu Hamann, Herder und F. Schlegel. –Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler 1994. VIII, 245 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-476-00995-5

ALBRECHT, Christian: Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit. Ihr wissenschaftlicher Ort und ihr systematischer Gehalt in den Reden, in der Glaubenslehre und der Dialektik. – Berlin, New York: Walter der Gruyter 1994. XVII, 350 S. (Schleiermacher-Archiv, 15), geb. DM 198,00 ISBN: 3-11-014172-8 (Hamburg, Univ., Diss., 1993)

SCHULZ, Heiko: Eschatologische Identität. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Vorsehung, Schicksal und Zufall bei Sören Kierkegaard. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. XII, 624 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann), Ln DM 278,00 ISBN: 3-11-014093-4 (Wuppertal, Univ., Diss., 1993 [FB Philosophie])

ROCKEFELLER, Steven, C.: John Dewey. Religious Faith and Democratic Humanism. – New York: Columbia University Press 1991. XIII, 683 S., kart. US-$ 25,00 ISBN: 0-231-07348-8

NIEBORAK, Stefan: ‚Homo analogia.' Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der ‚analogia entis' im Rahmen der existentiellen Frage bei Erich Przywara S.J. (1889-1972). – Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York, Paris: Peter Lang 1994. XVII, 633 S. (Theologie im Übergang, 13), kart. DM 138,00 ISBN: 3-631-46528-9 (Augsburg, Univ., Diss., 1993/94)

DALLMANN, Hans-Ulrich: Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1994. 232 S., kart. DM 79,00 ISBN: 3-17-012689-X (Heidelberg, Univ., Diss., 1988)

Dogmatik

HÜNERMANN, Peter: Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie. – Münster: Aschendorff 1994. VI, 419 S., kart. DM 88,00 ISBN: 3-402-03268-6

MOLTMANN, Jürgen: Wer ist Christus für uns heute? – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1994. 128 S. (Kaiser Taschenbücher, 129), kart. DM 16,80 ISBN: 3-579-05129-6

Auf der Suche nach einer neuen Christologie: Von Jesus, dem Juden erzählen, hg. v. Hedwig-Dransfeld-Haus e.V., Bendorf/Rhein. – Bendorf/Rhein: Hedwig-Dransfeld-Haus e.V. 1993. 99 S., kart. ca. DM 10,00: S. 14-24: MINZ, Karl-Heinz: Wie Jesus die Tora lebte, lehrte und interpretierte; S. 25-38: FIEDLER, Peter: Zur Entstehung der Jesus-Bewegung; S. 39-54: STÖHR, Martin: Wie die entstehenden Gemeinden zum Glauben an Jesus, den Christus, kamen; S. 55-83: UCKO, Hans: Christus durch die Brille der andern betrachten; S. 84-94: WOLFF, Katharine: Die Überwindung des Anti-Judaismus als Aufgabe der Kirchen; S. 95-99: BRUNERS, Wilhelm: Wie heute christliche Frauen und Männer Jesus, den Juden, feiern können.

GRÜTER, Verena: Begegnung mit dem göttlichen Du. Karl Heims Christologie im theologiegeschichtlichen Kontext. – Hamburg: Dr. Kovac 1992. 323 S. ISBN: 3-86064-094-1

PEDRINI, Arnaldo: Bibliografia Tomistica sulla Pneumatologia. – Cittá del Vaticano: Pontificia Accademia di S. Tommaso D'Aquino / Libreria Editrice Vaticana 1994. 77 S. (Studi Tomistici, 54), kart. Lit 15.000 ISBN:

ZIEBRITZKI, Henning: Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. VII, 286 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 84), geb. DM 128,00 ISBN: 3-16-146087-1 (Mainz, Univ., Diss. 1992)

SAYES, Jose Antonio: La Gracia de Cristo. – Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1993. XVI, 503 S. (BAC Normal, 535; Historia Salutis, 11) ISBN: 84-7914-101-8

Ekklesiologie I: Von den Anfängen zum Mittelalter, hg. v. Peter Neuner. – Graz, Wien, Köln: Styria 1994. 150 S. (Texte zur Theologie: Dogmatik, 5,1), kart. DM 39,80 ISBN: 3-222-12105-2

Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Hg. v. Dietrich Wiederkehr. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 214 S. (Quaestiones Disputatae, 151), kart. DM 54,00 ISBN: 3-451-02151-X: S. 9-19: WIEDERKEHR, Dietrich: Vorwort: „Glaubenssinn des Gottesvolkes": Aufarbeitung von Realitätsdefiziten; S. 21-65: BAUMER, Iso: Glaubenssinn – Kirchensinn: Konkrete Annäherungen. Träger, Muster und Bedeutungen in kollektiven religiösen Äußerungen; S. 66-131: BEINERT, Wolfgang: Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick; S. 132-160: KAUFMANN, Franz-Xaver: Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive; S. 161-181: PEMSEL-MAIER, Sabine: Differenzierte Subjektwerdung im Volke Gottes; S. 182-206: WIEDERKEHR, Dietrich: Sensus und Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben – Reflexionen einer Wahrheitspolitik; S. 207-213: BÖCKENFÖRDE, Werner: Statement aus der Sicht eines Kirchenrechtlers

SABUGAL, Santos O.S.A.: Anástasis. Resucitó y resucitaremos. – Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1993. XX, 712 S. (BAC Normal, 536) ISBN: 84-7914-112-3

Ökumenische Theologie und Konfessionskunde

Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, hg. v. Günther Gaßmann / Dagmar Heller. – Frankfurt: Lembeck 1994. 272 S. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 67), kart. DM 32,00 ISBN 3-87476-295-5: S. 9-16: GASSMANN, Günther: Montreal 1963 – Santiago de Compostela 1993; S. 17-29: TANNER, Mary: Die Aufgaben der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung im Blick auf die Zukunft; S. 30-32: CALLAM, Neville: Aufgaben der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung Ein Blick in die Zukunft (Koreferat); S. 33-36: GARCÍA BACHMANN, Mercedes: Aufgaben der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung Ein Blick in die Zukunft (Koreferat); S. 37-69: REUMANN, John: Koinonia in der Bibel. Ein Überblick; S. 70-81: ONAIYEKAN, John: Der Segen, der den Völkern verheißen ist. Abrahams Berufung: Eine persönliche Sicht der Koinonia; S. 82-86: LEE, Dorothy A.: Eine Vision von Koinonia. Joh 12,1-8; S. 87-93: CHAN, Simon: Teilhabe am trinitarischen Leben. Joh 17,20-26; 1 Joh 1,1-4; S. 95-104: PERGAMON (ZIZIOULAS), Ioannis von: Die Kirche als Gemeinschaft; S. 105-115: TUTU, Desmond: Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis; S. 116-121: PANNENBERG, Wolfhart: Gemeinschaft im Glauben; S. 122-128: TEMPLETON, Elizabeth: Auf dem Weg zur Verwirklichung eines gemeinsamen Lebens; S. 129-133: KHODR, Georges: Koinonia im Zeugnis; S. 135-141: AAGAARD, Anna Marie: Realitäten, Möglichkeiten – und der Wille; S. 142-151: CASSIDY, Edward I.: Die Zukunft der ökumenischen Bewegung; S. 152-155: Erzbischof JAKOVOS: Botschaft an die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung; S. 156-163: JOSHUA, Samuel B.: Die Zukunft der ökumenischen Bewegung aus der Sicht eines Mitglieds einer vereinigten Kirche; S. 164-173: KAREFA-SMART, Rena W.: Die Zukunft der ökumenischen Bewegung. Eine persönliche Einschätzung; S. 179-187: KESHISHIAN, Aram: Herausforderungen für Glauben und Kirchenverfassung; S. 188-194: RAISER, Konrad: Die Zukunft des Ökumenischen Rates der Kirchen und die Rolle von Glauben und Kirchenverfassung im Kontext der ökumenischen Bewegung; S. 195-198: KEKUMBA, Yemba: Die Rolle von Glauben und Kirchenverfassung im ÖRK und in der ökumenischen Bewegung (Koreferat); S. 199-202: TARASAR, Constance: Die Rolle von Glauben und Kirchenverfassung im ÖRK und in der ökumenischen Bewegung (Koreferat); S. 203-209: TILLARD, Jean-Marie R.: Die Zukunft von Glauben und Kirchenverfassung (Koreferat); S. 210-211: TANNER, Mary: Abschließende Bemerkungen zur Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung; S. 213-216: Die Botschaft der Weltkonferenz; S. 217-255: Die Sektionsberichte; S. 257-263: Grußbotschaften des Erzbischofs von Canterbury, des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I., des Papstes Johannes Paulus II., des Patriarchen Aleksij II. von Moskau und ganz Rußland und des Reformierten Weltbundes

Erkunden und Versöhnen. Ökumenisches Arbeitsbuch. Heinz Joachim Held zu Ehren, hg. v. Hans Vorster / Hermann Göckenjan. – Frankfurt: Lembeck 1993. 192 S. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 65), kart. DM 24,80 ISBN: 3-87476-290-4: S. 5-7: ENGELHARDT, Klaus: Heinz Joachim Held zum Gruß; S. 8-29: RAISER, Konrad: Umkehr und Freiheit. Evangelisches Zeugnis in Europa; S. 30-36: BRAKEMEIER, Gottfried: Ökumene vor der ethischen Problematik; S. 37-56: FALCKE, Heino: „Verlaßt euch nicht auf Gewalt." Biblisch-ethische Orientierung; S. 57-71: VORSTER, Hans: Die Einheit der Kirche als Koinonia. Die Canberra-Erklärung und die Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen; S. 72-101: KISTNER, Wolfram: Die Rolle der Theologie in der Verwandlung Südafrikas; S. 102-121: BLATEZKY, Ar-

turo: Ökumenische Theologenausbildung in Buenos Aires (ISEDET); S. 122–134: Raheb, Mitri / Ronecker, Karl-Heinz: Der israelisch-palästinensische Konflikt und das Zeugnis der Christen; S. 135–143: Podmore, Colin / Tanner, Mary: Die Bedeutung der Meißener Übereinkunft; S. 144–166: Birmelé, André: Die Bedeutung der Leuenberger Konkordie für den Dialog und die Gemeinschaft zwischen den reformatorischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche; S. 167–178: Lodberg, Peter: Zusammenarbeit oder Konkurrenz? Die Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem Ökumenischen Rat der Kirchen; S. 179–186: Ionia, Viorel: Rechtfertigung und Vergöttlichung. Der theologische Dialog zwischen der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche

Mission erklärt. Ökumenische Dokumente von 1972–1992, hg. v. Joachim Wietzke. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1993. XV, 454 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-374-01479-8

Barth, Hans-Martin: Spiritualität. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 191 S. (Bensheimer Hefte, 74; Ökumenische Studienhefte, 2), kart. DM 24,80 ISBN: 3-525-87162-7

van der Minde, Hans-Jürgen: Für ein offenes Christentum. Mit einem Beitrag von Eugen Drewermann: Kirche der Zukunft – Zukunft der Kirche. – München: Kösel 1994. 175 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-466-20382-1

Liturgiewissenschaft

Johnson, Matthew: Bibliographia Liturgica. Bibliographie der Nachschlagewerke für Liturgiewissenschaft. Bibliographie liturgique. Reference Bibliography for Liturgics. – Roma: C.L.V. Edizioni Liturgiche 1992. 114 S., kart. Lit 15 000 ISBN: 88-85918-66-2

Corpus Orationum. Tomus II, D Pars prima. Orationes 881–1707. – Turnholti: Brepols 1993. LXIV, 369 S. (Corpus Christianorum, Series Latina, CLX A), kart. BEF 5500 ISBN: 2-503-01603-0

»... in der Schar derer, die da feiern«. Feste als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion. Friedrich Wintzer zum 60. Geburtstag. Hg. v. Peter Cornehl / Martin Dutzmann / Andreas Strauch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 234 S. mit 4 Abb., kart. DM 36,00 ISBN: 3-525-60387-8: S. 15–32: Bastian, Hans-Dieter: Kampf um die Feste – Kampf um die Köpfe. Eine Skizze zur politischen Religion der Neuzeit; S. 33–40: Rössler, Dietrich: Unterbrechungen des Lebens. Zur Theorie des Festes bei Schleiermacher; S. 41–55: Schröer, Henning: Kirchliche Feste im Spiegel der zeitgenössischen Literatur; S. 56–68: Sauter, Gerhard: „Kein Jahr von unserer Zeit verflieht, das dich nicht kommen sieht." Dogmatische Implikationen des Kirchenjahres; S. 71–87: Bieritz, Karl-Heinrich: Der Text, die Predigt und die Zeit. Prolegomena zu einer Adventspredigt; S. 88–97: Josuttis, Manfred: Weihnachten – das Fest und die Predigt; S. 98–116: Strauch, Andreas: Die Predigt zur Jahreswende. Eindrücke und Folgerungen aus der jüngeren Predigtgeschichte; S. 117–133: Cornehl, Peter: Die längste aller Nächte. Zumutungen der Osternacht; S. 134–146: Winkler, Eberhard: Praktisch-theologische Überlegungen zum Erntedankfest; S. 147–159: Honecker, Martin: Der Bußtag – eine Verlegenheit; S. 163–179: Krieg, Gustav A.: Jenseits der Apokalypse? Problemanzeigen zur neueren Gottesdienstheorie; S. 180–193: Gerhard, Renate: „... und das Fest mit uns feierst." Tendenzen gegenwärtiger Abendmahlstheologie und -frömmigkeit im Spiegel neuerer Eucharistiegebete; S. 194–199: Henkys, Jürgen: Stunde des Wunders. Über ein Abendmahlslied von Svein Ellingsen; S. 200–211: Dutzmann, Martin: Gottesdienst am Nationalfeiertag?; S. 212–222: Hennig, Peter: Mit Konfirmanden Feste feiern; S. 223–234: Brandt, Peter: Der Heilige Geist und Corporate Identity. Kybernetische Konsequenzen aus Pfingstfest und neuerer Managementtheorie

Volp, Rainer: Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern, Bd 2: Theorien und Gestaltung. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. IX, S. 686–1325, geb. DM 98,00 ISBN: 3-579-00229-5

Ringseisen, Paul: Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Mit einem Beitrag von Martin Klöckener. – Freiburg: Herder 1994. 248 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-451-23337-1

Salzmann, Jörg Christian: Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. VIII, 536 S. (WUNT 2/59), kart. DM 128,00 ISBN: 3-16-145971-7 (Tübingen, Univ., Diss., 1990)

Ignatzi, Hans-Joachim: Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung. Eine Untersuchung von Reformentwürfen im südlichen deutschen Sprachgebiet. – Münster: Aschendorff 1994. XL, 353 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 75), kart. DM 98,00 ISBN: 3-402-04054-9

Alexander, Bobby C.: Victor Turner Revisited. Ritual as Social Change. – Atlanta, Georgia: Scholars Press 1991. IX, 191 S. (American Academy of Religion, Academy Series, 74) ISBN: 1-55540-600-9

Aubineau, Michel: Un lectionaire pour les fêtes mobiles – du Dimanche du Publicain au Dimanche de Tous les Saints –: Athos Koutloumousiou 48. – Bolletino de la Badia Greca di Grottaferrata, Nuova serie – 45, 1991: S. 175–212 (Miscellanea di Studi in onore di P. Marco Petta per il LXX compleanno)

Aubineau, Michel: Restitution de quatorze folios du Codex Hierosolymitian, Photios 47, au Codex Saint-Sabas 32. Prédications de Chrysostome Constantinople et notament à Sainte-Irène, JTS, N.S., 43, 1992: S. 528–544

Kirchenrecht

Janssen, Herwald: Die juridische Form der kanonischen Eheschließung. – Egelsbach, Köln, New York: Hänsel-Hohenhausen 1993. 206 S. (Deutsche Hochschulschriften, 473), kart. DM 48,00 ISBN: 3-89349-473-1 (Freiburg, Univ., Diss., 1993)

Guth, Hans-Jürgen: Ehescheidung oder Ehenichtigkeit? Das Eheprozessrecht der römisch-katholischen Kirche in den USA seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. – Freiburg/ Schweiz: Universitätsverlag 1993. XXXIX, 257 S. (Freib. Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, 38), sFr 48,00 ISBN: 3-7278-0913-2

Göbel, Gerald: Das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Codex Iuris Canonici des Jahres 1983. – Berlin: Duncker & Humblot 1993. 229 S. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, 21) ISBN: 3-428-07679-6 (Freiburg i. Br., Univ., Diss., 1992)

Staatliches Religionsrecht im europäischen Vergleich, hg. v. Richard Puza / Abraham Peter Kustermann. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1993. 197 S. (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, 40), kart. sFr 34,00 ISBN: 3-7278-0922-1: S. 7–17: Kustermann, Abraham Peter / Puza, Richard: Europa und das nationalstaatliche Religionsrecht; S. 19–31: Leisching, Peter: Neuzeitliche Strukturen der Beziehungen zwischen Staat und Kirchen in Europa; S. 33–57: Messner, Francis: Le Droit Français des Religions; S. 59–77: Puza, Richard: Das staatliche Religionsrecht in Italien; S. 79–83: Musselli, Luciano: Hauptprobleme im Verhältnis von Staat und religiösen Konfessionen in Italien heute; S. 85–98: Walf, Knut: Staat und Kirche in den Niederlanden; S. 99–113: Marré, Heiner: Das staatliche Religionsrecht in Deutschland; S. 115–129: Minnerath, Roland: Die Kirche und die Europäischen Gemeinschaften; S. 131–176: Dicke, Detlef Chr. (†): Grundzüge des Europarechts; S. 177–187: Robbers, Gerhard: Die Kirchen und das Europarecht.

Überlieferung, Bewahrung und Gestaltung in der rechtsgeschichtlichen Forschung [Ekkehard Kaufmann zum 70. Geburtstag], hg. v. Stephan Buchholz / Paul Mikat / Dieter Werkmüller. – Paderborn: F. Schöningh 1993. X, 398 S. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 69), kart. DM 68,00 ISBN 3-506-73369-9: S. 1–21: Bekker, Hans-Jürgen: Das Gericht Bornheimer Berg; S. 23–52: Borchert, Manon / Buchholz, Stephan: Marianne Weber – Portraitstudien zu Person und Werk; S. 53–68: Christ, Karl: Geschichte, Rhetorik und Recht. Zur Interdependenz von Historie und Recht bei Tacitus; S. 69–89: Diestelkamp, Bernhard: Zunftprozesse des 18. Jahrhunderts aus der Reichsstadt Wetzlar vor dem Reichskammergericht; S. 91–104: Dilcher, Gerhard: Mord und Totschlag im alten Worms. Zur Fehde, Sühne und Strafe im Hofrecht Bischof Burchards (AD 1023–25); S. 105–124: Dolezalek, Gero: Probleme der Fortgeltung von Ius-Commune-Rechtsquellen, beleuchtet anhand der südafrikanischen Entscheidung Butgereit v. Transvaal Canoe Union (1) SA 759 (A); S. 125–128: Erler, Adalbert: Aus den Anfängen des Handwörterbuches zur deutschen Rechtsgeschichte; S. 129–151: Gmür, Rudolf: Primitive Gedanken über Gerechtigkeit; S. 153–178: Grass, Nikolaus: Joseph von Würth als Vorkämpfer der österreichischen Rechtsgeschichte um die Mitte des 19. Jahrhunderts; S. 179–192: Holzhauer, Heinz: Zum Strafgedanken im frühen Mittelalter; S. 193–212: Kornblum, Udo: Vom Bauern zum Kaufmann. Zum Wandel der privatrechtlichen Stellung der Bauern in Deutschland vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart; S. 213–228: Mikat, Paul: Zu den konziliaren Anfängen der merowingisch-fränkischen Inzestgesetzgebung; S. 229–244: Munzel, Dietlinde: Die Bedeutung der lateinischen Kapitel über die Reichshöfe in der Corveyer Handschrift des Kleinen Kaiserrechtes; S. 245–268: Nehlsen-von Stryk, Karin: Die Justizpolitik der Landgrafen von Hessen vom 14.–16. Jahrhundert; S. 269–276: Rupprecht, Hans-Albert: Hybris. Anmerkungen zu einem Delikt in den Papyri der ptolemäischen und römischen Zeit; S. 277–296: Schmidt-Wiegand, Ruth: Sprichwörter und Redensarten aus dem Bereich des Rechts; S. 297–319: Schott, Clausdieter: Der Codex Sangallensis 731. Bemerkungen zur Leges-Handschrift des Wandalgarius; S. 321–346: Sellert, Wolfgang: Borgerlike, pinlike und misschede klage nach der Sachsenspiegelglosse des Johann v. Buch; S. 347–356: Sturm, Fritz: Das Absterben der mancipatio; S. 357–359: Thieme, Hans: John Miltons Ehe und die Gleichberechtigung des Mannes; S. 361–377: Weitzel, Jürgen: „Bauerngerichte" und Prozeßrechtsreform 1933–1945; S. 379–390: Werkmüller, Dieter: Per pugnam probare. Zum Beweisrecht im fränkischen Prozeß; S. 391–396: Theisen, Franz: Verzeichnis der Schriften von Ekkehard Kaufmann

Boni, Andrea: Vangelo e vita religiosa (Rilettura teologica e storico-giuridica delle fonti). – Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum 1994. 444 S. (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 32), kart. Lit 50.000 ISBN: 88-7257-024-7

Moraltheologie

Wojtyla, Karol: Person and Community. Selected Essays. Translated by Theresa Sandok, OSM. – New York: Peter Lang 1993. XVI, 370 S. (Catholic Thought from Lublin, 4), geb. US-$ 39,95 / sFr 58,00 / DM 64,00 ISBN 30-8204-1446-8: S. 3–22: The Problem of the Will in the Analysis of the Ethical Act; S. 23–44: The Problem of the Separation of Experience from the Act in Ethics; S. 45–56: In Search of the Basis of Perfectionism in Ethics; S. 57–72: On the Directive or Subservient Role of Reason in Ethics; S. 73–94: On the Metaphysical and Phenomenological Basis of the Moral Norm; S. 95–100: Human Nature as the Basis of Ethical Formation; S. 101–106: Ethics and Moral Theology; S. 107–127: The Problem of Experience in Ethics; S. 129–161: The Problem of the Theory of Morality; S. 165–175: Thomistic Personalism; S. 177–180: On the Dignity of the Human Person; S. 181–185: The Human Person and Natural Law; S. 187–195:

The Personal Structure of Self-Determination; S. 197–207: Participation or Alienation?; S. 209–217: Subjectivity and the Irreducible in the Human Being; S. 219–261: The Person: Subject and Community; S. 263–275: The Problem of the Constitution of Culture Through Human Praxis; S. 279–299: The Problem of Catholic Sexual Ethics; S. 301–314: The Teaching of the Encyclical *Humanae Vitae* of Love; S. 315–328: The Family as a Community of Persons; S. 329–342: Parenthood as a Community of Persons; S. 343–361: Pastoral Reflections on the Family

RTM 1993, S. 161–165: Lorenzetti, Luigi: La carità dalla periferia al centro; S. 167–170: Mongillo, Dalmazio: Una visione unitaria; S. 171–176: De Virgilio, Guiseppe: L'analisi dell'atto morale; S. 177–182: Bosetti, Elena: La morale secondo le beautitudini; S. 183–189: Cozzolo, Mauro: La morale secondo le virtù; S. 191–195: Piana, Giannino: La morale secondo i comandamenti; S. 199–227: Vidal, Marciano: La morale nel „Catechismo della Chiesa Cattolica"; S. 229–238: Leone, Salvino: L'embrione: soggetto di diritti. Approccio interdisciplinare; S. 239–249: Solmi, Enrico: Per una teologia del matrimonio e della famiglia; S. 253–257: Lombardi Ricci, Mariella: Eutanasia: „Caso Olanda"; S. 259–261: Goffi, Tullo: Aborto e violenca; S. 263–267: Compagnoni, Francesco: La pena di morte nel „Catechismo della Chiesa Cattolica"; S. 271–279: De Feo, Antonio Maria: L'etologia di K. Lorenz e la sociobiologica di E. O. Wilson; S. 299–313: Montemurro, Maria Pia: Laicità (Dizionario), S. 323–326: La Valle, Raniero: La politica: come è, come deve essere; S. 327–330: Biagi, Lorenzo: La fragile tradizione del bene comune in Italia; S. 335–338: Mongillo, Dalmazio: Evangelizzare la politica, tra coscienze e istituzioni; S. 339–342: Campani, Giorgio: L'unità politica dei cattolici ieri e oggi; S. 343–346: Compagnoni, Francesco: Progettare e realizzare il progetto; S. 347–350: Lorenzetti, Luigi: Responsabilità verso la storia; S. 353–376: Vidal, Marciano: La morale speciale nel „Catechismo della Chiesa Cattolica"; S. 377–388: Wolbert, Werner: „Fare ingiustizia, subire ingiustizia". Il dibattito su una teoria etica normativa; S. 389–398: Cabbia, Luciano: Teologia femminista e teologia morale contemporanea; S. 401–405: Gallo, Domenico: Il „Nuovo modelle di difesa"; S. 407–414: Altobelli, Romano: „E proibito falsare la verità nelle relazioni con gli altri"; S. 415–417: Montini, Pierino: Risorse per la salute, priorità ed equità; S. 447–463: Lombardi Ricci, Mariella: Eutanasia (Dizionario), S. 477–486: Privitera, Salvatore: Da quale morale verso quale morale; S. 493–496: Bosetti, Elena: Morale e Bibbia; S. 497–499: Rizzi, armido: Morale e liberazione; S. 501–503: Bof, Giampiero: Opzioni-guida; S. 507–510: D'Agostino, Francesco: Sessualità, etica e diritto; S. 511–518: Marra, Bruno: Morale e sessualità; S. 519–522: Levi, Rosanna: La famiglia occidentale oggi; S. 523–529: Di Marino, Antonio: Amore e pocreazione; S. 527–529: Montemurro, Maria Pia: Morale ed economia; S. 531–534: Biagi, Lorenzo: Morale e politica; S. 535–538: De Guidi, Serio: Formazione morale politica; S. 539–541: Mattai, Guiseppe: Cultura della pace; S. 543–545: Autiero, Antonio: Impegno per la bioetica; S. 547–551: Lombardi Ricci, Mariella: Diverse problematiche della bioetica; S. 555–557: Goffi, Tullo: Versu nuove prospettive etiche; S. 559–562: Mongillo, Dalmazio: Una morale nella società e nella Chiesa; S. 563–566: Compagnoni, Francesco: Rinnovata competenza dei moralisti italiani; S. 567–581: Zuccaro, Cataldo: La „Veritatis splendor": una triplice chiave di lettura

Borok, Helmut: Sein und Leben für Gott in Christo. Begründung, Verfaßtheit und Vollzug des christlichen Lebens. Das organische Moralprinzip des Magnus Jocham (1808–1893). – St. Ottilien: EOS 1993. 278 S. (Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung, 18), geb. DM 58,00 ISBN: 3-88096-468-8 (Augsburg, Univ., Habil.-Schr., 1991)

Gruber, Hans-Günter: Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 370 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-451-23328-2 (München, Univ., Habil.-Schr., 1993)

Christliche Sozialethik

Asyl am Heiligen Ort. Sanctuary und Kirchenasyl. Vom Rechtsanspruch zur ethischen Verpflichtung, hg. v. Klaus Barwig / Dieter R. Bauer. – Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 155 S. (Analysen und Impulse), kart. DM 28,00 ISBN 3-7966-0736-5: S. 7–15: Barwig, Klaus / Bauer, Dieter R.: Christliche Tradition mit neuer Aktualität: Sanctuary. Eine Einführung; S. 17–45: Niebch, Hildegund: Sanctuary in Deutschland 1993. Annäherungen; S. 47–61: Landau, Peter: Traditionen des Kirchenasyls; S. 63–76: Eid, Volker: Ziviler Ungehorsam gegen restriktive Asylpolitik? Ethische Begründung des Kirchenasyls; S. 77–97: Lesch, Walter: Die Motivation der Engagierten. Zum Zusammenhang von religiösem und moralischem Urteil am Beispiel von „Sanctuary"; S. 99–115: Huber, Bertold: Kirchenasyl im Spannungsverhältnis von strafrechtlicher Verfolgung und verfassungsrechtlicher Legitimation; S. 117–129: Robbers, Gerhard: Strafrecht und Verfassung beim Kirchenasyl; S. 131–149: Uihlein, Hermann: Der Umgang mit „Illegalen" und von der Abschiebung bedrohten Personen. Überlegungen aus der Sicht der Caritas

Natur in der Krise. Philosophische Essays zur Naturtheorie und Bioethik. Hg. v. Reinhard Löw / Richard Schenk. – Hildesheim: Bernward-Morus 1994. 279 S. (Philosophie und Religion, 8) ISBN: 3-87065-771-5: S. 13–29: Löw, Reinhard: Natur und Ethik; S. 31–51: Birnbacher, Dieter: Ethische Fragen der Risikobewertung am Beispiel der Gentechnologie; S. 53–80: Schenk, Richard: Der Mensch – Krone der Schöpfung?; S. 81–112: Sitter-Liver, Beat: Tier-Rechte und ihre Grenzen; S. 113–121: Schloot, Werner: Der Unbegriff der medizinischen Eugenik; S. 123–143: Reiter, Johannes: Die biotechnischen Machbarkeiten als theologische Herausforderung; S. 147–165: Altner, Günter: Christentum und Natur – Probleme eines vernachlässigten Verhältnisses; S. 167–177: Griefahn, Monika: Das Menschenbild in der Umweltbewegung; S. 179–197: Rohs, Peter: Über die Möglichkeit einer theologischen Deutung der Natur; S. 199–215: Janich, Peter: Vom Menschen in der Zeit zur Zeit im Menschen; S. 217–234: Löw, Reinhard: Natur und Leben. Von den Begriffen zum Streit um deren Sinn; S. 235–255: Koslowski, Peter: Genetisierung und Verlust der Gestalt. Folgen der Genetik für die Deutung des Menschen und der Gesamtwirklichkeit; S. 257–273: Meyer-Abich, Klaus-Michael: Kann die Natur durch den Menschen gewinnen?

Das Ethos der Liberalität. Festschrift für Hermann Ringeling zum fünfundsechzigsten Geburtstag. Hg. v. Hans Ulrich Germann / Helmut Kaiser / Hektor Leibundgut / Hans Rudolf Schär. – Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br.: Universitätsverlag / Herder 1993. 347 S. (Studien zur theologischen Ethik, 54), kart. DM 68,00 ISBN: 3-7278-0909-4 / 3-451-23276-6: S. 29–42: Mesmer, Beatrix: Die Naturforscher sind die thätigsten Bearbeiter der socialen Frage; S. 43–60: Dahm, Karl-Wilhelm: Ansätze evangelischer Sozialethik im Münsteraner Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften; S. 61–77: Strohm, Theodor: Impulsgeber des diakonischen Wiederaufbaus. Die Diakoniewissenschaftler Herbert Krimm, Heinz Wagner, Paul Philippi; S. 81–94: Honecker, Martin: Ethikkrise – Krisenethik: Die Hinterfragung der Vernunft im ethischen Urteil; S. 95–100: Saladin, Peter: Ethik als Wissenschaft – und mehr. Gedankensplitter eines Laien; S. 101–114: Pauli, Hannes G.: Wandel des Denkens in der Medizin – eine Chance für Wissenschaft und Praxis; S. 115–124: Walther, Christian: Eschatologie und das Ende der Geschichte – Steht die Ethik vor einem Posthistoire?; S. 125–140: Frey, Christopher: Flüchtige Zeit – erfüllte Zeit – epochale Zeit; S. 141–155: Pfurtner, Stephan H.: Glaube – Kirche – Konfession. Christsein angesichts gegenwärtiger Weltbedrohung; S. 157–171: Mieth, Dietmar: Theologisch-ethische Überlegungen angesichts der „neuen Unübersichtlichkeit" (J. Habermas); S. 173–184: Lienemann-Perrin, Christine: Auseinandersetzungen um das neuzeitliche Menschenrechtsdenken im Islam; S. 187–200: Lüscher, Kurt: „Familie" im Spannungsfeld von Pragmatismus, Individualismus und Moral; S. 201–215: Morgenthaler, Christoph: Aids-Prävention: ein Lehrstück postmoderner Moral?; S.217–230: Schroeder-Kurth, Traute: Die „Slippery Slope" – Bedrohung oder Herausforderung?; S. 231–253: Lienemann, Wolfgang: Das Wohl der Anderen. Zur Kritik der utilitaristischen Ethik; S. 255–274: Holderegger, Adrian: Zur Sterbehilfe. Ein Spezialthema der medizinischen Ethik; S. 275–284: Ruh, Hans: Verantwortlicher Umgang mit dem Risiko; S. 285–297: Korff, Wilhelm: Leitlinien verantworteter Technik; S. 299–314: Balz, Hans-Peter: Sonntagsarbeit – Prototyp einer wirtschaftsethischen Frage; S. 315–329: Huber, Wolfgang: „Gemeinwohl und Eigennutz"; S. 331–347: Bibliographie Hermann Ringeling

Brüggemann, Ernst: Die menschliche Person als Subjekt der Arbeit. Das ‚Prinzip des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital' und seine Umsetzung in der heutigen Gesellschaft. – Paderborn: F. Schöningh 1994. XXI, 429 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, 33), kart. DM 56,00 ISBN: 3-506-70233-5 (Bonn, Univ., Diss., 1993)

Duchrow, Ulrich: Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie. – Gütersloh / Mainz: Gütersloher Verlagshaus / Matthias Grünewald 1994. 316 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-579-02282-2 / 3-7867-1752-4

Ernst, Wilhelm: Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik. – Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br., Wien: Universitätsverlag / Herder 1992. 193 S. (Studien zur theologischen Ethik, 46), kart. sFr 32,00 ISBN 3-451-22990-0 / 3-7278-0838-1: S. 11–24: Ducke, Karl-Heinz: Tendenzen zu einer neuen Gerechtigkeit nach der Wende; S. 25–30: Juros, Helmut: Die Rolle der Kirche Polens heute; S. 31–56: Fraling, Bernhard: Gerechtigkeit: Option für die Armen; S. 57–67: Heimbach-Steins, Marianne: Die „vorrangige Option für die Armen" und das Recht der künftigen Generation; S. 69–83: Lesch, Walter: „Option für die Armen". Von der Schwierigkeit im Umgang mit einer theologisch-ethischen Formel; S. 85–107: Höhn, Hans-Joachim: Konkrete Freiheit und soziale Gerechtigkeit. Handlungstheoretische Analysen – Systemtheoretische Perspektiven; S. 109–113: Inhoffen, Peter: Teilsanierung der Umwelten von Subsystemen statt Revolutionierung des Gesamtsystems; S. 115–133: Homann, Karl: Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung; S. 135–140: Laux, Bernhard: Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung; S. 141–148: Ludwig, Heiner: Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung; S. 149–172: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Der Beitrag politischen Handelns zur Verwirklichung von Gerechtigkeit; S. 173–178: Hoppe, Thomas: Der Beitrag politischen Handelns zur Verwirklichung von Gerechtigkeit; S. 179–188: Neuhold, Leopold: Der Beitrag politischen Handelns zur Verwirklichung von Gerechtigkeit

Losinger, Anton: Gerechte Vermögensverteilung. Das Modell Oswald von Nell-Breunings. – Paderborn, München, Wien, Zürich: F. Schöningh 1994. 335 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, 34) ISBN: 3-506-70234-3 (Augsburg, Univ., Diss., 1993)

Rupp, Hans Heinrich / Clement, Wolfgang / Pirson, Dietrich: Die staatliche Förderung von Gesellschaft und Kirche. – Münster: Aschendorff 1994. VIII, 135 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 28), kart. DM 42,00 ISBN: 3-402-04359-9: S. 5–39: Rupp, Hans Heinrich: Förderung gesellschaftlicher Aktivitäten durch den Staat; S. 41–81: Clement, Wolf-

gang: Politische Dimension und Praxis der staatlichen Förderung der Kirche; S. 83–111: Pirson, Dietrich: Die Förderung der Kirche als Aufgabe des säkularen Staates

Zelinka, Udo: Normativität der Natur – Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen. – Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br.: Universitätsverlag / Herder 1994. 238 S. (Studien zur theologischen Ethik, 57), kart. sFr 39,00 / DM 45,00 ISBN: 3-7278-0934-5 / 3-451-23157-3 (Würzburg, Univ., Diss., 1993)

Tanner, Klaus: Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalethische Untersuchung. – Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1993. 248 S., kart. DM 69,00 ISBN: 3-17-012693-8 (München, Univ., Habil.-Schrift, 1992)

Ringeling, Hermann: Freiheit und Liebe. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik III. – Freiburg (Schweiz) / Freiburg, Wien: Universitätsverlag / Herder 1994. 213 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 58), kart. DM 44,00 ISBN: 3-7278-0927-2 / 3-451-23548-X

Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeit der Kunst. Krzysztof Kieslowskis „Dekalog"-Filme als ethische Modelle. Hg. v. Walter Lesch / Matthias Loretan. – Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br.: Universitätsverlag / Herder 1993. 236 S. (Studien zur theologischen Ethik, 53), kart. DM 46,00 ISBN: 3-7278-0910-8 / 3-451-23275-8: S. 15–46: Lesch, Walter: Die Schwere der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst. Wege und Umwege einer Modellethik; S. 47–70: Hasenberg, Peter: Annäherung an den Menschen. Schwerpunkte im filmischen Werk Kieslowskis; S. 71–78: Schaefer, Barbara: Der «Dekalog» und sein Echo in der polnischen Presse; S. 79–102: Martig, Charly: Kieslowskis «Kurzer Film über die Liebe». Von der Analyse des Blicks zur Liebe als ethischem Modell; S. 103–130: Loretan, Matthias: Sein-Können geht vor Sollen. Interpretation der Dekalog-Filme Kieslowskis als ästhetische Modelle moralischer und religiöser Erfahrungen; S. 131–144: Schüngel-Straumann, Helen: Biblisches Ethos aus feministischer Perspektive; S. 145–159: Schenker, Adrian: Die Reihenfolge der Gebote auf der Zweiten Tafel. Zur Systematik des Dekalogs; S. 160–168: Lenzen, Verena: Die Zehn Worte vom Sinai im Judentum; S. 169–188: Lesch, Walter: Der Dekalog als Strukturmuster christlicher Ethik; S. 189–202: Baumann, Urs: Schuldübernahme als Aufgabe zur Menschlichkeit; S. 203–217: Cavigelli, Zeno: Die praktisch-theologische Bedeutung der Zehn Gebote; S. 218–224: Meier, Urs: Alles Alltag? Bemerkungen zu einer Fernsehserie des Südwestfunks

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Basiskurse im Christsein. Zu Ehren von Wolfgang Nastainczyk, hg. v. Hans-Ferdinand Angel / Ulrich Hemel. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 461 S., kart. DM 99,00 ISBN: 3-631-44678-0: S. 15–25: Baumgartner, Konrad: Versöhnt leben – Christlich motivierter Umgang mit Konflikten, Versagen und Schuld als Beitrag zu einer menschlichen Schule; S. 26–32: Friemel, Franz Georg: Sollen wir uns für das Schulfach Religion entscheiden? Anmerkungen aus der Sicht der neuen Bundesländer; S. 33–42: Gleissner, Alfred: Glück und Sinn – Überlegungen zu einer Unterrichtsthematik an beruflichen Schulen; S. 43–51: Grom, Bernhard: Die Sinnfrage im Religionsunterricht der Sekundarstufe; S. 52–66: Jendorff, Bernhard: Zwischenrufe zu den Unterrichtsverfahren im Religionsunterricht; S. 67–78: Koch, Josef: Das Humanisierungsprojekt des Religionsunterrichtes an Berufsbildenden Schulen; S. 79–95: Korherr, Edgar Josef: Schulischer Religionsunterricht und das Bemühen um Wechselbeziehungen der Unterrichtsgegenstände; S. 96–102: Persie, Michael: Der Religionsunterricht in der Berufsbildung; S. 103–108: Bitter, Gottfried: Ethisch handeln lernen – Sechs vorläufige Thesen; S. 109–117: Englert, Rudolf: Erwachsenwerden im Horizont des Glaubens – Perspektiven einer Glaubensbildung im Jugendalter; S. 118–124: Hofmeier, Johann: „Elternbriefe: Du und wir" – Ein religionspädagogisches und pastorales Medienangebot; S. 125–134: Koch, Günter: Von Erfahrung zu Erfahrung – Dogmatische Voraussetzungen der Erwachsenenkatechese; S. 135–147: Lange, Günter: „Wenn es um Glauben geht" – Ein Versuch, Mitchristen zum Sprechen über den Glauben zu ermuntern; S. 148–156: Langer, Wolfgang: Vertrauen und Verantwortung – Zur neutestamentlichen Grundlegung christlich ethischer Erziehung; S. 157–167: Ort, Barbara: Drei Tage mit dem Propheten Jona – Ein Werkstattbericht aus der Arbeit mit Erzieherinnen; S. 168–179: Schütz, Christian: Angemessene Firmpraxis – Erfahrungen und Überlegungen eines Firmspenders; S. 180–189: Adam, Adolf: Die Liturgie im Reformgutachten des Georg Witzel von 1542; S. 190–211: Angel, Hans-Ferdinand: Zum Profil historisch-religionspädagogischer Forschung; S. 212–224: Hemel, Ulrich: Religionspädagogik 1981–1991: Eine biographische Innenansicht; S. 225–231: Kaliner, Walter: Die Katechismussammlung der „Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek" in Weimar; S. 232–240: Paul, Eugen: Augustinus und die Geschichte der Katechetik bzw. Katechese; S. 241–262: Sagarra, Eda: „In Jerusalem": Zu Ida von Hahn-Hahns konfessionellen Schriften im Rahmen des katholischen Buchmarkts 1850–1878; S. 263–276: Kleinheyer, Bruno: Glauben und leben lernen – Impulse aus der Lyrik und Prosa der Eva Zeller; S. 277–280: Miller, Gabriele: Frauen ohne Nerven – über die zu predigen sich lohnt; S. 281–284: Pissarek-Hudelist, Herlinde: Biographie und Theologie – Nachdenkliches zu ihrer Beziehung; S. 285–291: Sturm, Wilhelm: Falsche und echte Autorität; S. 292–299: Windisch, Hubert: Mensch werden durch das Wort – Homiletische Impulse; S. 300–310: Zwergel, Herbert: „Erinnern" und „Gehen in Spuren" – Vom Wiedergewinnen der hermeneutischen Kraft biblischer und geschichtlicher Fragen in religiösen Bildungsprozessen; S. 311–319: Jaschke, Helmut: Einer ist euer Lehrer (Mt 23,8.10) – Die „Didaktik" Jesu als Anfrage an die Religionspädagogik; S. 320–332: Lang, Harald: Religion – persönlicher Glaube – Zivilreligion und Kommunikation: Soziologische Aspekte zu religionspädagogischen Fragen; S. 333–350: Ott, Rudi: Biblisches Erzählen – eine unverzichtbare Form religiöser Bildung; S. 351–371: Pulheim, Peter: Wahrnehmen und Beten – Das Leiden von Kranken im Krankenhaus zur Sprache bringen. Eine Skizze; S. 359–371: Rabl, Josef: „Audiatur et altera pars" – Religiöse Tradition als Thema im Lateinunterricht; S. 372–380: Sauer, Ralph: Symbolerlebnis und/oder Symbolkunde? Ein Vergleich zweier symboldidaktischer Konzeptionen; S. 381–387: Scholl, Norbert: Erfahrung der Natur als religionspädagogische Aufgabe; S. 388–396: Gollinger, Hildegard: „An uns ist es, zu preisen den Herrn des Alls" – Jüdisches Beten als Lebenshilfe für Christen?; S. 397–405: Lewek, Antoni: Die Rolle der Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen und politischen Veränderungen in Polen; S. 406–416: Majewski, Mieczyslaw: Die Identität der Katechese unter den sich verändernden soziokulturellen Bedingungen in Polen; S. 417–423: Scholz, Frieder: Konkreter Basiskurs im Christsein: Zu einem Grundproblem der Verständigung zwischen deutscher und polnischer Kirche; S. 424–433: Goldbrunner, Josef: Ein neues christliches Paradigma – oder vom Strukturwandel im Glaubensbewußtsein; S. 434–439: Mussner, Franz: Katechese nach Auschwitz; S. 440–445: Schwarz, Hans: Religion als Störenfried oder Hoffnungsträger für den Weltfrieden?; S. 446–458: Schriftenverzeichnis Wolfgang Nastainczyk

Wieh, Hermann: Identität und Spiritualität. Pastorale Perspektiven in einer polarisierten Kirche. – Würzburg: Echter 1994. 110 S., kart. DM 22,80 ISBN: 3-429-01584-7

Thiede, Werner: Die mit dem Tod spielen. Okkultismus – Reinkarnation – Sterbeforschung. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. 142 S. (Gütersloher Taschenbücher, 975), kart. DM 20,80 ISBN: 3-579-00975-3

Homiletik

Edel, Gottfried: Das Predigthandbuch für alle Anlässe im Kirchenjahr und Gemeindeleben. Praxishilfe zur gezielten Predigtvorbereitung mit ausgearbeiteten Ansprachen und vielseitig nutzbaren Texten und Materialien. Mit einer Einführung in die christliche Rhetorik von Gerd Otto und zum Leitgedanken christlicher Rede „Reich Gottes" von Gottfried Edel. – Kissing: WEKA Fachverlag für Behörden und Institutionen 1994. ca. 700 S., kart. DM 192,00 ISBN: 3-8111-8485

Theißen, Gerd: Lichtspuren. Predigten und Bibelarbeiten. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1994. 219 S., kart. DM 38,00 ISBN: 3-579-03009-4

Religionswissenschaft

Giani, Leo Maria: Heilige Leidenschaft. Mythen, Kulte und Mysterien. – München: Kösel 1994. 263 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-466-36398-5

Waltner-Kallfelz, Isolde: Die Schatzsuche als religiöses Motiv. Schatz, Pretionen, Kostbarkeiten. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1993. 252 S. (Studies in Oriental Religions, 28), kart. DM 128,00 ISBN: 3-447-03451-3

The Lotus Sutra. Translated by Burton Watson. – New York: Columbia University Press 1993. XXIX, 352 S. (Translations from the Asian Classics), kart. £ 10,95 / $ 16,50 ISBN: 0-231-08161-1

Schwarz, Ernst: Die Weisheit des Alten China. Mythos – Religion – Philosophie – Politik. – München: Kösel 1994. 439 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3-466-20384-8

Peters, F. E.: A Reader on Classical Islam. – Princeton NJ: Princeton University Press 1994. XVI, 420 S., kart. US-$ 19.95 ISBN: 0-691-03394-3

Nagel, Tilman: Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart. – München: C. H. Beck 1994. 313 S., Ln DM 58,00 ISBN: 3-406-37981-8

Nakash, Yitzhak: The Shi'is of Iraq. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1994. XI, 312 S., geb. £ 25.00 ISBN: 0-691-03431-1

Waldenfels, Hans: Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 187 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-451-23315-0

Islam und Christentum in Europa. Hg. v. Reinhard Löw. – Hildesheim: Bernward-Morus 1994. 114 S. (Philosophie und Religion, 9) ISBN: 3-87065-747-2: S. 10–17: Homeyer, Josef: Geleitwort; S. 18–22: Löw, Reinhard: Einleitung: Islam und Christentum; S. 23–56: Fischer-Barnicol, Hans: Anfragen des Islam an Europa. Reflexionen auf Erfahrungen im Gespräch mit Muslimen; S. 57–71: Heuken, Adolf: Christliche Mission und Islamiten in Deutschland; S. 72–80: Khoury, Adel Theodor: Für ein gedeihliches Zusammenleben von Christen und Muslimen; S. 81–113: Schönberger, Rolf: Die Konfrontation des mittelalterlichen Denkens im Islam. Ein Modell für die Gegenwart?

Khoury, Adel Theodor: Christen unterm Halbmond. Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islams. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 155 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-451-22851-3

Philosophie

Weischedel, Wilhelm: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Zwei Bände in einem Band, 1. Bd.: Wesen, Aufstieg und Verfall der Philosophischen Theologie / 2. Bd.: Abgrenzung und Grundlegung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994 (Repograph. Nachdr. der 1975 in 3. Aufl. erschien.

zweibd. Ausg.). XXIV, 516 / VIII, 277 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3-534-01195-3

Lacoste, Jean-Yves: Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme. – Paris: Presses Universitaires de France 1994. 239 S. (Épiméthée), kart. FF 168,00 ISBN: 2-13-046179-4

Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung. Neue Folge, Bd 11, hg. v. Peter Gerlitz. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 170 S., geb. DM 84,00 ISBN 3-631-46073-2: S. 7–8: Jung, Hermann: Symbole als Brücken zum Unerforschlichen. Manfred Lurker in memoriam; S. 11–34: Kennedy, Emmanuel: Unsterblichkeit: Das Selbst als die post-mortale Belohnung; S. 35–45: Betz, Otto: Die Jenseitsfahrt und ihre Spuren im Volksmärchen; S. 49–52: Gaus, Joachim: Einführung; S. 53–74: Beck, Heinrich: Die Lebensetappen als Trinitätssymbol; S. 75–87: Reimbold, Ernst Thomas: Der Nachtweg der Sonne; S. 89–120: Clarus, Ingeborg: Des Menschen und der Sonne Weg durch Nacht und Tod. Dargestellt an dem ägyptischen Buch „Amduat"; S. 121–135: Georgopoulou, Nikolitsa: Die symbolische Triadik im kosmogonisch-anthropologischen Mythos des Hesiod; S. 137–158: Schadel, Erwin: Methodische und Ontotriadische Überlegungen zur Zahlensymbolik

Spiritualität

Cahiers de Joséphologie 41, 1993, S. 15–88: Poutet, Yves: La dévotion à saint Joseph chez les Frères des écoles chrétiennes (suite); S. 89–96: Chorpfennig, Joseph F.: St. Joseph in the New World; S. 121–129: Gauthier, Roland: Chroniques sur le culte de S. Joseph; S. 143–160: Burkey, Blaise: Pontificia Josephina, S. 173–209: Poutet, Yves: La dévotion à saint Joseph chez les Frères des écoles chrétiennes (suite et fin); S.211–269: Mercier, Gérard: Le bienheureux Monseigneur Louis-Zéphirin Moreau et sa grande dévotion à saint Joseph; S. 295–308: Burkey, Blaine: Pontificia Josephina

Cahiers de Joséphologie 42, 1994, S. 19–52: Margerie, Bertrand de: Saint Joseph, modèle et médiateur du marriage spirituel avec la Vierge Marie; S. 53–88: Rajamanickam, S.: The Poem Tembavani by Joseph Beschi, S. J. A Tamil Epic on St. Joseph; S. 88–98: Gauthier, Roland: Chroniques sur le culte de S. Joseph; S. 123–134: Burkey, Blaine: Pontificia Josephina

Balthasar, Hans Urs von: Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch. Auswahl und Einleitung von Jacques Servais SJ. – Einsiedeln: Johannes 1993. 231 S. (Christliche Meister, 46) ISBN: 3-89411-319-7

Giussani, Luigi: Zum Unendlichen offen. Die Frage nach dem religiösen Sinn. – Freiburg: Johannes Verlag 1993. 224 S. (Theologia Romanica, 12), DM 36,00 ISBN: 3-89411-312-X

Meditative Zugänge zu Gottesdienst und Predigt. Predigttext – Reihe V,1: Advent bis Kantate. Hg. v. Gerhard Ruhbach / Anselm Grün / Ulrich Wilckens. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. VIII, 168 S., kart. DM 32,00 ISBN: 3-525-60272-3

Schleinzer, Annette: Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl. – Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 361 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3-7966-0738-1 (Bamberg, Univ., Diss., 1993)

Claretianum 1993, S. 5–71: Aparicio Rodríguez, A.: La vida consagrada como alianza esponsal; S. 73–177: González Silva, S. M.: La spiritualità apostolica nelle Conferenze Vincenziane; S. 179–235: Ciardi, F.: In dialogo con la Vita Religiosa americana; S. 237–294: Turcotte, P.-A.: Religieux éducateurs au Québec; S. 295–352: Lanithottam, G.: The Baghavadgita's Teaching on ‚Desinterested Action'; S. 353–374: Jiménez Echave, A.: La profesión religiosa temporal en el concilo Vaticano II y en el Código de Derecho Canónico vigente

Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 463 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-506-72016-3

Sudbrack, Josef: Meditative Erfahrung – Quellgrund der Religionen? – Mainz / Stuttgart: Matthias-Grünewald / Quell-Verlag 1994. 183 S. (Unterscheidung. Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus), kart. DM 29,80 ISBN: 3-7867-1741-9 / 3-7918-2287-X

Lorenz, Erika: Praxis der Kontemplation. Die Weisung der klassischen Mystik. – München: Kösel 1994. 117 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3-466-20381-3

Schaup, Susanne: Sophia. Das Weibliche in Gott. – München: Kösel 1994. 239 S., kart. DM 32,00 ISBN: 3-466-20383-X

Arnold, Patrick M.: Männliche Spiritualität. Der Weg zur Stärke. Vorwort von Robert Bly. – München: Kösel 1994 (Wildmen, Warriors and Kings. Masculine Spirituality an the Bible, 1992). 301 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-466-36396-9

Vlk, Miloslav: Reifezeit. Dietlinde Assmus im Gespräch mit dem Erzbischof von Prag. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt 1994. 131 S. (Theologie und Glaube) ISBN: 3-87996-308-8

Kuschel, Karl-Josef: Lachen. Gottes und der Menschen Kunst. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 232 S., geb. DM 36,00 ISBN: 3-451-23262-6

Molin, Georg: Das Geheimnis von Qumran. Wiederentdeckte Lieder und Gebete. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 128 S., geb. DM 19,80 ISBN: 3-451-23324-X

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8–10, D-48163 Münster; Prof. Dr. Theofried Baumeister, Univ. Mainz, FB Kath. Theologie, Saarstr. 21, D-55099 Mainz; Katrin Bederna, Ludgeristr. 110, D-48161 Münster; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling; Prof. DDr. Werner Bröker, Überwasserstr. 29, D-48268 Greven-Gimbte; Doz. Dr. Hans Clemens Caesarius Cavallin, Östanbäcks Kloster, S-73396 Sala; Dr. Georg Essen, Flensburger Str. 45, D-48147 Münster; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, D-48308 Senden; Prof. Dr. Ferdinand Holböck, Ignaz-Ruder-Str. 17a, A-5020 Salzburg; Weihbischof Dr. Hans-Jochen Jaschke, Postfach 10 64 04, Danziger Str. 52, D-20099 Hamburg; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, Minoritenweg 6, D-93161 Sinzing; P. Dr. Hermann Kochanek, Arnold-Janssen-Str. 30, D-53754 St. Augustin; Dr. Gisbert Kranz, Erster-Rote-Haag-Weg 31, D-52076 Aachen; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Aidan Nichols, Blackfriars, Buckingham Road, Cambridge CB3 ODD; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar; Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Laerholzstr. 29, D-44801 Bochum; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Hartmut Rudolph, Leibniz-Forschungsstelle, Leipziger Str. 3–4, D-10117 Berlin; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Georg Scherer, Univ. Essen, Gesamthochsch. FB 1, Philosophie, Postfach 10 37 64, D-45117 Essen; PD. Dr. Herbert Schlögel, Pferggasse 2a, D-80939 München; Dr. Klaus Scholtissek, Marienkirchplatz 9, D-48231 Warendorf; Prof. Dr. Helen Schüngel-Straumann, Schwedenweg 13 c, D-34127 Kassel; Prof. Dr. Basil Studer, S. Anselmo Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-80639 München; Prof. Dr. Harald Wagner, Schwanallee 28 A, D-35037 Marburg; Prof. Dr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, D-40489 Düsseldorf; Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Summerland 20, D-49090 Osnabrück; Prof. Dr. Gabriele Winkler, Universität Tübingen, Hölderlinstr. 19, D-72074 Tübingen; Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D 48143 Münster

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postanschrift: 48135 Münster.

Bezugspreise	Einzelhefte	Jahresabonnement	Studenten-Abonnement	Im Inland jeweils
Jeweils zuzüglich Porto	DM 34,– / öS 272,– / sFr 34,–	DM 178,– / öS 1424,– / sFr 178,–	DM 142,40 / öS 1140,– / sFr 142,40	7 % MwSt. inkl.

© 1994 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1994

ISSN 0040-568X