INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Dr. Béatrice Acklin-Zimmermann, Fribourg – Sp. 379–380
Dr. Marcel Albert, Billerbeck – Sp. 230–231
Prof. Dr. Arnold Angenendt, Münster – Sp. 34–35; 295–306; 323–324; 397–398
Henryk Anzulewicz, Bonn – Sp. 38–40; 404–408
PD Dr. Edmund Arens, Frankfurt – Sp. 51–52; 105–114; 149–150
Dr. Corona Bamberg, Beverungen – Sp. 528–530
Prof. DDr. Ernst Bammel, Cambridge, – Sp. 384–386
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Pentling – Sp. 256–257
Prof. Dr. Gerhard J. Bellinger, Münster – Sp. 441–442
Prof. Dr. Udo Borse, Köln – Sp. 221–225
Prof. Dr. Dr. Otto Böcher, Mainz-Drais – Sp. 392–393
Prof. Dr. Bruno Bürki, Neuchâtel – Sp. 344–345
Prof. Dr. Franz Courth, Vallendar – Sp. 245–246
Dr. Wilhelm Damberg, Münster – Sp. 141–142
Lic. theol. Andrej Danilov, Sagorsk – Sp. 17–20
Prof. Dr. Christoph Dohmen, Osnabrück – Sp. 451–460
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Münster – Sp. 22–24
Prof. Dr. Peter Dschulnigg, Bochum – Sp. 225–227
Prof. Dr. Jörn Eckert, Kiel – Sp. 484–487
Prof. DDr. Dieter Emeis, Münster – Sp. 8–11
Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Rom – Sp. 40–42; 231–234; 291–296; 399–400
Prof. Dr. Gillian R. Evans, Cambridge – Sp. 33; 35
Dr. Eva-Maria Faber, Freiburg – Sp. 411–412
Dr. Horst Ferdinand, St. Augustin – Sp. 494–498
Prof. Dr. Peter Fiedler, Freiburg – Sp. 386–388
Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier – Sp. 163–167
Dr. Gerd Fösges, Trier – Sp. 295–306
Prof. Dr. Karl Suso Frank, Freiburg – Sp. 238–240
Prof. Dr. Dr. Franz Furger, Münster – Sp. 61–63; 65–66; 169; 169–170; 248–249
Prof. Dr. Eduard Gaugler, Mannheim – Sp. 252–253
Prof. Dr. Manfred Gerwing, Bottrop – Sp. 244–245
Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Augsburg – Sp. 465–466
Dr. Louise Gnädinger, Niederhelfenschwil – Sp. 234–237; 237–238
Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, München/Tokyo – Sp. 195–216
Prof. Dr. Herbert Haag, Luzern – Sp. 124–125
Dr. Torsten Habbel, Münster – Sp. 332–333
Dr. André Habisch, Ingolstadt – Sp. 63–65
Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Mannheim – Sp. 177–178
Dr. Helmut Hark, Karlsruhe – Sp. 268–270
Dr. Gerd Häfner, Freiburg – Sp. 393–394
PD Dr. Marianne Heimbach-Steins, Münster – Sp. 514–516
Prof. Dr. Peter Heine, Berlin – Sp. 72; 352
Dr. phil. Ernst Heinen, Köln – Sp. 493–494
Dr. Rainer Henke, Münster – Sp. 319–323
Prof. Dr. Johann Hofmeier, Regensburg – Sp. 253–255; 255–256
Prof. Dr. Traugott Holtz, Halle – Sp. 227–229
Prof. Dr. William J. Hoye, Münster – Sp. 42–44
Prof. Dr. Ludwig Hödl, Bochum – Sp. 35–38; 45–46; 400–402; 487–489
Prof. Dr. Hans Joachim Höhn, Köln – Sp. 417–418; 439–440
Prof. Dr. Hans Hübner, Göttingen – Sp. 472–474
Studienleiter Pfr. Dr. Bernd Jaspert, Hofgeismar – Sp. 408
PD. Dr. Anne Jensen, Tübingen – Sp. 28–29
Prof. Dr. Reiner Kaczynski, München – Sp. 161–163; 246–248; 424–426
Dr. Otmar Kampert, Münster – Sp. 295–306
Dekan Dr. Manfred Kießig, Aschaffenburg – Sp. 11–17
Klemens Kindermann, Mülheim – Sp. 295–306
Dr. Matthias Kloft, Frankfurt – Sp. 295–306
Prof. Dr. Stefan Knobloch, Mainz – Sp. 519–520
Beate Kowalski, Dortmund – Sp. 311–314
PD Dr. Benedikt Kranemann, Trier – Sp. 158–160; 345–346; 346–347
Dr. Gisbert Kranz, Aachen – Sp. 73–74; 263–264; 354; 443; 443–444; 527–528
Prof. Dr. Andreas Kraus, München – Sp. 413–415
Prof. Dr. Georg Kraus, Bamberg – Sp. 341–342
Dr. Armin Kreiner, Obergünzburg – Sp. 145–146
Jürgen Kroth, Münster – Sp. 142–145
Prof. Dr. Michael Kunzler, Paderborn – Sp. 421–422
Dr. Paul Konrad Kurz, Gauting-Buchendorf – Sp. 257–264
Univ.-Doz. Dr. Rolf Kühn, Tuttlingen – Sp. 352–353
Bernd Langer, Hildesheim – Sp. 295–306
Oliver Lellek, Mannheim – Sp. 521–522
Thomas Lentes, Münster – Sp. 295–306
Dr. Walter Lesch, Fribourg – Sp. 348–351
Prof. Dr. Maximilian Liebmann, Graz – Sp. 489–491
Prof. Dr. Lothar Lies, Innsbruck – Sp. 395; 395
Prof. Dr. Andreas Lindemann, Bielefeld – Sp. 317–319
Dr. Hubertus Lutterbach, Münster – Sp. 31–33; 324–325; 325–326; 442–443; 295–306
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Münster – Sp. 167–169; 248
Dr. Jürgen Manemann, Münster – Sp. 331–332
Dr. Reinhard Marx, Dortmund – Sp. 436–438
Prof. Dr. Hans-Peter Mathys, Porrenttry – Sp. 380–381
Prof. Dr. Cornelius Mayer, Würzburg – Sp. 29–31
Prof. Dr. Johannes Meier, Bochum – Sp. 327–328
Prof. Dr. Dieter Metzler, Münster – Sp. 529–530
Dr. Gisela Muschiol, Hannover – Sp. 295–306
Bischof Dr. Heinz Mussinghoff, Aachen – Sp. 427–429
Prof. Dr. Gerhard L. Müller, München – Sp. 363–378
Prof. Dr. Hans-Peter Müller, Münster – Sp. 381
Prof. DDr. Ernst J. Nagel, Barsbüttel – Sp. 66–67
Prof. DDr. Karl Heinz Neufeld, Innsbruck – Sp. 49–51; 416–417
Dr. Tore Nyberg, Odense – Sp. 326–327
Prof. Dr. Willi Oelmüller, Münster – Sp. 121–124
Dr. Anacleto de Oliveira, Coimbra – Sp. 130–131
Prof. Dr. Eckart Otto, Mainz – Sp. 283–292
Prof. Dr. M. Michel Parisse, Paris – Sp. 398–399
Prof. DDr. Rudolf Pesch, München – Sp. 27–28; 474–475; 475
Prof. Dr. Martin Petzolt, Würzburg – Sp. 504–505
Dr. Georg Pfleiderer, London – Sp. 152–155; 499–502.
Prof. Dr. Vinzenz Pfnür, Münster – Sp. 357–358; 478–483; 531–533
Prof. Dr. Dietrich Pirson, München – Sp. 508–509
M.A. Mechthild Pörnbacher, München – Sp. 402–404
Prof. Dr. Manfred Probst, Vallendar – Sp. 55–56; 160–161; 426–427
Dr. Werner Promper, Verviers – Sp. 171–176
Albert-Peter Rethmann, Münster – Sp. 518–519
Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Bochum – Sp. 19–21
Prof. Dr. Ernst Ribbat, Münster – Sp. 307–308
Prof. Dr. Klemens Richter, Münster – Sp. 47–48; 48–49; 55; 160
Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, St. Augustin – Sp. 328–331; 412–413; 492–493; 517–518
Prof. Dr. Jürgen Roloff, Erlangen – Sp. 131–135
Prof. Dr. Josef Römelt, Hennef/Sieg – Sp. 59–61
Prof. Dr. Wolfgang Rüfner, Meckenheim-Merl – Sp. 429–430
Prof. Dr. Klaus Jügen Sachs, Igensdorf – Sp. 525–527
Prof. Dr. Karl-Gustav Sandelin, -bo – Sp. 314–315
Prof. Dr. Leo Scheffczyk, München – Sp. 52–53
Prof. Dr. Adrian Schenker, Fribourg – Sp. 308–310; 310–311; 459–464
Pfr. Dr. Wolfgang Schildmann, Reichenau – Sp. 267–268
PD. Dr. Herbert Schlögel, München – Sp. 435–436
Dr. Gustav Schmiz, Eppstein-Bremthal – Sp. 146–149
Dr. Klaus Scholtissek, Würzburg – Sp. 126–127; 127–130
Pfr. Dr. Christian-Erdmann Schott, Mainz – Sp. 498–499
Prof. Dr. Josef Schreiner, Würzburg – Sp. 468–470
Prof. Dr. Raphael Schulte, Wien – Sp. 335–340; 340–341; 418–421; 363–378
Prof. Dr. Günter Schulz, Münster – Sp. 155–158
Dr. Ferdinand Schumacher, Münster – Sp. 351–352; 440–441
Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier – Sp. 491–492
Prof. Dr. Hugo Schwendenwein, Graz – Sp. 56–58
Prof. DDr. Reinhold Sebott, Frankfurt – Sp. 347–348; 509–510
Prof. Dr. Thomas Söding, Münster – Sp. 26–27; 125–126; 381–384; 390–392; 463–465
Prof. Dr. Franz-Josef Stegmann, Bochum – Sp. 139–140
Dr. Dr. Thomas Sternberg, Münster – Sp. 263–268
Prof Dr. Hermann-Josef Stipp, Tübingen – Sp. 21–22; 466–468
DDr. Maria-Barbara von Stritzky, Münster – Sp. 135–136; 483–484
Prof. Dr. Basil Studer, Rom – Sp. 395–397; 430–432
Prof. Dr. Peter Stuhlmacher, Tübingen – Sp. 388
Prof. Dr. Josef Sudbrack, München – Sp. 47; 354–357
Prof. Dr. Anton Thaler, Fulda – Sp. 505–508
Prof. Dr. Michael Theobald, Tübingen – Sp. 388–390
Dr. Hans Thomas, Köln – Sp. 444–446
Dr. Tobias Trappe, Bochum – Sp. 522–525
Prof. Dr. Peter Trummer, Graz – Sp. 24–26
Ostd. Werner Trutwin, Bonn – Sp. 475–478
Prof. Dr. Jos Vercruysse, Heverlee – Sp. 408–410
Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Freiburg – Sp. 33–34
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Münster – Sp. 3–8; 113–122; 305–307; 342–344; 422–424; 502–503; 503–504
Prof. Dr. Harald Wagner, Münster – Sp. 412; 415–416
Dr. Berthold Wald, Münster – Sp. 363–378
Prof. Dr. Hans Waldenfels, Bonn – Sp. 72–73; 176–177
Erich Weichel, Ibbenbüren – Sp. 136–138
Prof. Dr. Gunther Wenz, München – Sp. 53–55; 138–139; 150–152
Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Osnabrück – Sp. 170–171; 438–439
Dr. Archibald L.H.M. van Wieringen, Nijmegen – Sp. 219–221
Bischof Prof. Dr. Ulrich Wilckens, Weißenhaus – Sp. 215–220
Dr. Günter Wilhelms, Eichstätt – Sp. 249–252
Prof. DDr. Gerhard B. Winkler, Salzburg – Sp. 315–317
Prof. Dr. Wolfgang Wischmeyer, Mühlacker – Sp. 257–258
Dr. Dieter Witschen, Hilter – Sp. 58–59

Prof. Dr. Wilhelm Wittenbruch, Münster – Sp. 67–70
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Bonn – Sp. 333–335
Mag. Andreas Weiß, Salzburg – Sp. 432–435
Prof. Dr. Werner Wolbert, Salzburg – Sp. 432–435; 510–514
Prof. Dr. Erich Zenger, Münster – Sp. 470–472
Prof. Dr. Hans Zirker, Kaarst – Sp. 70–72

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Der „Katechismus der Katholischen Kirche" in der Perspektive systematischer Theologie: Einblick in eine Diskussion (Herbert Vorgrimler), in religionspädagogischer Sicht (Dieter Emeis), aus evangelischer Sicht (Manfred Kießig), aus orthodoxer Sicht (Andrej Danilov) – Sp. 3–20
Arens, Edmund: Religion und Ritual – Sp. 105–114
Vorgrimler, Herbert: Rahner-Literatur rund um das Gedenk-Jahr 1994 – Sp. 113–122
Gössmann, Elisabeth: Zu den neuesten Ergebnissen der Hildegard-Forschung – Sp. 195–216
Wilckens, Ulrich: Maria im Neuen Testament – Sp. 215–220
Kurz, Paul Konrad: Studien zum Jesus-Roman zwischen 1780 und 1945 – Sp. 257–264
Sternberg, Thomas: Literaturbericht zum Thema „Engel" – Sp. 263–268
Otto, Eckart: Biblische Rechtsgeschichte. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung – Sp. 283–292
Engelbert, Pius: Geschichte der Kirche oder Geschichte des Christentums? Bemerkungen zum Frühmittelalterband der „Geschichte des Christentums" – Sp. 291–296
Arnold Angenendt / Gerd Fösges / Otmar Kampert / Klemens Kindermann / Matthias Kloft / Bernd Langer / Thomas Lentes / Hubertus Lutterbach / Gisela Muschiol: Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449). Bemerkungen zum Spätmittelalterband der „Geschichte des Christentums" – Sp. 295–306
Müller, Gerhard Ludwig: Christologie im Brennpunkt. Ein Lagebericht – Sp. 363–378
Dohmen, Christoph: Der Biblische Kanon in der Diskussion – Sp. 451–460
Schenker, Adrian: Septuaginta und christliche Bibel – Sp. 459–464

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

A Monk of the Eastern Church: Serve the Lord with gladness: basic reflections on the Eucharist and the priesthood. Our Life in the Liturgy be my priest – Sp. 421–422
Adam, Adolf: Ostern alle Jahre anders? Zur Geschichte und Verbesserung des Kalenders – Sp. 160–161
Adler, Gerhard: Die Engel des Lichts. Von den Erstlingen der Schöpfung – Sp. 268–270
Sancti doctoris Alberti Magni ordinis fratrum Praedicatorum episcopi Opera Omnia. Tomus XVII, Pars II: De causis et processu universitatis a prima causa. Ed. Winfridus Fauser S.J. – Sp. 35–38
Sancti doctoris Alberti Magni ordinis fratrum Praedicatorum episcopi Opera Omnia. Tomus XXV, Pars II: Quaestiones. Ed. Albertus Fries C.SS.R manum postremam comiter imponentibus Wilhelmo Kübel et Henrico Anzulewicz – Sp. 35–38
Sancti doctoris Alberti Magni ordinis fratrum Praedicatorum episcopi Opera Omnia. Tomus XXXVI, Pars I: Super Dionysium De caelesti hierarchia. Ediderunt Paulus Simon et Wilhelmus Kübel – Sp. 35–38
Alexander, Bobby C.: Victor Turner Revisited. Ritual as Social Change – Sp. 105–114
Alonso-Schökel, Luis: „Steh auf, meine Freundin, meine Schöne, und komm!" Gedanken zum Hohenlied – Sp. 124–125
Aubin, Paul: Plotin et le Christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne – Sp. 135–136
Auf der Suche nach einer neuen Christologie: Von Jesus, dem Juden, erzählen, hg. v. Hedwig-Dransfeld-Haus e.V., Bendorf/Rhein – Sp. 363–378
Auffret, Piere: Voyez de vos yeux. Étude structurelle de vingt psaumes, dont le psaume 119 – Sp. 19–21
Bader, Günter: Die Abendmahlsfeier. Liturgik – Ökonomik – Symbolik – Sp. 344–345
Baldanza, Giuseppe: La Grazia del Sacramento del Matrimonio. Contributo per la Riflessione Teologica – Sp. 502–503
Barbiero, Gianni: L'asino del nemico. Rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell' Antico Testamento (Es 23,4–5, Dt 22,1–4, Lv 19,17–18) – Sp. 283–292
Barthélemy, Dominique: Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle. Établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur – Sp. 466–468
Barton, Peter F.: Geschichte des Christentums in Österreich und Südmitteleuropa, Bd 1: Frühes Christentum; Bd 2: Von der Gotennot zum Slovenensturm – Sp. 315–317
Becker, Joachim: Esra / Nehemia. Die Neue Echter Bibel, Altes Testament, Lfg. 25 – Sp. 380–381
Bell, Catherine: Ritual Theorie, Ritual Practice. – Sp. 105–114
Bell, Theo: Divus Bernhardus: Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften – Sp. 408–410
Berger, Klaus / Vouga, François / Wolter, Michael / Zeller, Dieter: Studien und Texte zur Formgeschichte – Sp. 125–126
Bibel und Christologie. Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission in Französich und Latein. Mit dt. Übersetzung u. Hinführung v. Paul-Gerhard Müller, einem Kommentar v. Joseph A. Fitzmyeru u. einem Geleitwort v. Kardinal Joseph Ratzinger – Sp. 363–378
Biblia Pauperum. Armenbibel. Die Bilderhandschrift des Codex Palatinus latinus 871 im Besitz der Biblioteca Apostolica Vaticana. Einführung und Kommentar: Christoph Wetzel. Transkription und Übersetzung Heike Drechsler – Sp. 478–483
Biblia Pauperum. Kings MS 5. British Library. London. Kommentar von Janet Backhouse / James H. Marrow / Gerhard Schmidt, Übersetzung ins Deutsche: Bodo Brinkmann – Sp. 478–483
Biblia y cristologia. Unidad y diversión en la iglesia. La interpretacion de los dogmas. Texto bilingüe Latín-Español, Francés-Español. Edición, traducción y notas R. Sanz Valdivieso. Presentaciones O. González de Cardedal, F. Marín Heredia, A. González Montes – Sp. 363–378
Bleicher, Joan Kristin: Literatur und Religiosität. Untersuchungen zu deutschsprachiger Gegenwartsliteratur – Sp. 73–74
Blömeke, Sigrid: Nur Feiglinge weichen zurück. Josef Rüther (1881–1972). Eine bibliographische Studie zur Geschichte des Linkskatholizismus. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Arno Klönne (Paderborn) – Sp. 139–140
Böhm, Thomas: Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage – Sp. 363–378
Bonaventura: Quaestiones disputatae de scientia Christi: Vom Wissen Christi. Lateinisch–Deutsch. Übers., komment. u. m. Einleitung, hg. v. Andreas Speer – Sp. 44–45; 363–378
Boni, Andrea: Vangelo e vita religiosa (Rilettura teologica e storico-giuridica delle fonti) – Sp. 509–510
Borgolte, Michael: Die mittelalterliche Kirche – Sp. 325–326
Boschert-Kimmig, Reinhold – siehe: Schuster, Ekkehard: Trotzdem hoffen. Mit Johann-Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch – Sp. 332–333
Bösen, Willibald: Der letzte Tag des Jesus von Nazareth. Was wirklich geschah – Sp. 22–24
Braulik, Georg: Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26 – Sp. 283–292
Brett, Mark G.: Biblical Criticism in Crisis? The impact of the canonical approach on Old Testament studies – Sp. 451–460
Broadhead, E. K.: Teaching with Authority. Miracles and Christology in the Gospel of Mark – Sp. 126–127
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 – Sp. 169–170
Buchholz, Joachim: Die Ältesten Israels im Deuteronomium – Sp. 283–292
Bunge, Gabriel: Der andere Paraklet. Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Malermönchs Andrej Rubljov. Mit einem Geleitwort von Sergej S. Averintsev – Sp. 475–478
Campenhausen, Axel Freiherr von / Wießner, Gernot: Kirchenrecht – Religionswissenschaft – Sp. 508–509
Le Canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques, hg. v. Christoph Theobald – Sp. 451–460
Carrón Péres, Julian: Jesús, El Mesías Manifestato. Tradición literaria y trasfondo judío de Hch 3,19–26 – Sp. 363–378
Chadwick, Owen: The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century – Sp. 492–493
Chávez Alvarez, Fabio: „Die brennende Vernunft." Studien zur Semantik der „rationalitas" bei Hildegard von Bingen – Sp. 195–216
Chow, Simon: The Sign of Jonah Reconsidered. A Study of its Meaning in the Gospel Traditions – Sp. 478–483
Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR. Bibliographie, hg. v. Gert Kaiser für das Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen. Zusammengestellt von Ulrich Kuhnke – Sp. 47–48
Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, hg. v. Thomas Hausmanninger – Sp. 348–351
Clemens von Rom: Epistola ad Corinthios. Brief an die Korinther (griechisch, lateinisch, deutsch) – Sp. 317–319
Coda, Piero: Jesus von Nazareth. Die Geschichte einer Entdeckung. Übers. aus dem Ital.: Andreas Tapken – Sp. 363–378
Courth, Franz: Der Gott der dreifaltigen Liebe – Sp. 52–53
Cramer, Peter: Baptism and Change in the Early Middle Ages c.200 – c.1150 – Sp. 397–398
Crüsemann, Frank: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes – Sp. 283–292
d'Antioche, Paul: Traités théologiques. Édition critique, traduction, introduction par Paul Khoury – Sp. 72
Dahl-Keller, Ulrike Marga: Der Treueid der Bischöfe gegenüber dem Staat. Geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige staatskirchenrechtliche Bedeutung – Sp. 427–429

Dalferth, Ingolf U.: Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie – Sp. 363–378
Dalferth, Ingolf U.: Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie – Sp. 363–378
de Lubac, Henri, Kardinal: Auf den Wegen Gottes. Deutsche Neuausgabe nach der Übertragung von Robert Scherer, überarbeitet von Cornelia Capol – Sp. 49–51
Definitionen psychologisch-ethischer Faktoren in der systematischen Philosophie des Buddhismus. Auf der Grundlage eines lamaistischen Textes von Gegän Gyatso. Eingeleitet, übersetzt, zusammengestellt und kommentiert von Michael Colsman – Sp. 72–73
Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, hg. v. Michael von Brück / Jürgen Werbick – Sp. 363–378
Der Kanon der Bibel, hg. v. Gerhard Maier – Sp. 451–460
Der Koran. Arabisch-Deutsch, Bd 5, Sure 4,1–176. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury – Sp. 352
Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont. Die Stellung der Spätschriften des Alten Testaments im biblischen Schrifttum und ihre Bedeutung in den kirchlichen Traditionen des Ostens und Westens, hg. v. Siegfried Meurer – Sp. 451–460
Die ganz alltägliche Freiheit. Christsein zwischen Traum und Wirklichkeit, hg. v. Claus-Peter März – Sp. 48–49
Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, Bd 4: Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054), hg. v. Gilbert Dagron, Pierre Riché und André Vauchez. Deutsche Ausg. bearb. und hg. v. Egon Boshof – Sp. 291–296
Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, Bd 6: Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449), hg. v. Michel Mollat du Jourdin und André Vauchez. Deutsche Ausg. bearb. u. hg. von Bernhard Schimmelpfennig – Sp. 295–306
Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche, hg. v. Anton Rauscher – Sp. 249–252
Die Kirche im Wort. Arbeitsbuch zur Ekklesiologie, hg. v. Eberhard Mechels / Michael Weinrich – Sp. 417–418
Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum, hg. v. Martin Hengel / Anna Maria Schwemer – Sp. 459–464
Diener der Heiligsten Dreifaltigkeit Sergij von Radonesh. Zum 600. Jahrestag seines Heimgangs (25. 9. 1392), hg. v. Albert Rauch / Barbara Hallensleben – Sp. 475–478
Dinzelbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik – Sp. 234–237
Döblin, Alfred: Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis – Sp. 263–264
Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposion, hg. v. Józef Niewiadomski / Wolfgang Palaver – Sp. 363–378
Dreyer, Mechthild: Nikolaus von Amiens: Ars fidei catholicae – Ein Beispielwerk axiomatischer Methode – Sp. 35
Driver, Tom F.: The Magic of Ritual. Our Need for Liberating Rites that Transform Our Lives and Our Communities – Sp. 105–114
Duchrow, Ulrich: Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie – Sp. 61–63
Dunderberg, Ismo: Johannes und die Synoptiker. Studien zu Joh 1–9 – Sp. 311–314
Elliot, Maria Timothea: The Literary Unity of the Canticles – Sp. 381
Elliott, J. Keith: Essays and Studies in New Testament Textual Criticism – Sp. 221–225
Engin-Deniz, Egon: Vergleich des Utilitarismus mit der Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls – Sp. 170–171
Entrich, Manfred: Die Bergpredigt als Ausbildungsordnung. Der katechetische Entwurf einer „ratio formationis" bei Albert dem Großen – Sp. 38–40
Fager, Jeffrey A.: Land Tenure and the Biblical Jubilee. Uncovering Hebrew Ethics through the sociology of Knowledge – Sp. 283–292
Flanagan, Sabina: Hildegard of Bingen, 1098–1179. A Visionary Life – Sp. 195–216
Fleith, Barbara: Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen Legenda Aurea – Sp. 402–404
Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, hg. v. Johannes Schwartländer – Sp. 70–72
Freiheit im Leben mit Gott. Texte zur Tradition evangelischer Ethik. Eingel. und hg. v. Hans G. Ulrich – Sp. 435–436
Frey, Jörg – siehe: Hengel, Martin: Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch – Sp. 225–227
Gabriel, Karl: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne – Sp. 141–142
Gaucher, Guy: Georges Bernanos ou l'invincible espérance. Nouvelle édition. Préface de Jean-Loup Bernanos – Sp. 443
Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe. Hugo und Karl Rahner. Dokumente und Würdigung ihrer Weggemeinschaft, hg. v. Abraham Peter Kustermann / Karl H. Neufeld – Sp. 113–122
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Freundinnen. Christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden – Sp. 444–446
Gertz, Jan Christian: Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz, hg. v. Wolfgang Schrage / Rudolf Smend – Sp. 283–292
Gnilka, Joachim: Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte – Sp. 363–378
Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte. Ausgewählt und eingeleitet von Mariano Delgado unter Mitarbeit von Bruno Pockrandt und Horst Goldstein – Sp. 327–328
Gott neu buchstabieren. Zur Person und Theologie Karl Rahners, hg. v. Hans-Dieter Mutschler – Sp. 113–122
Griffin, David Ray / Smith, Huston: Primordial Truth and Postmodern Theology – Sp. 145–146
Gründer, Horst: Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit – Sp. 328–331
Grüter, Verena: Begegnung mit dem göttlichen Du. Karl Heims Christologie im theologiegeschichtlichen Kontext – Sp. 363–378
Guardini, Romano: Johanneische Botschaft. Jesus Christus. Geistliches Wort. Hg. v. Franz Henrich i. A. d. Sachverständigengremiums für den Literarischen Nachlaß Romano Guardinis bei der Kath. Akad. in Bayern – Sp. 363–378
Gunneweg, Antonius H.J.: Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht – Sp. 470–472
Guth, Hans-Jürgen: Ehescheidung oder Ehenichtigkeit? Das Eheprozeßrecht der römisch-katholischen Kirche in den USA seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Sp. 167–169
Hage, Wolfgang: Das Christentum im frühen Mittelalter (476–1054). Vom Ende des weströmischen Reiches bis zum west-östlichen Schisma – Sp. 324–325
Hagel, Joachim: Effizienz und Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur Diskussion der ethischen Aspekte in der neoklassischen Wohlfahrtstheorie – Sp. 63–65*
Hallensleben, Barbara: Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward – Sp. 411–412
Hamilton, Jeffries M.: Social Justice And Deuteronomy. The Case of Deuteronomy 15 – Sp. 283–292
Hark, Helmut: Mit den Engeln gehen. Die Botschaft unserer spirituellen Begleiter – Sp. 267–268
Harmening, Dieter: Zauberei im Abendland. Vom Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute. Skizzen zur Geschichte des Aberglaubens – Sp. 323–324
Hattrup, Dieter: Theologie der Erde – Sp. 341–342
Heil durch Erfahrung und Erkenntnis. Die Herausforderung von Gnosis und Esoterik für das frühe Christentum und seine Gegenwart, hg. v. Hermann Kochanek SVD – Sp. 257–258
Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Peter Dinzelbacher, Dieter R. Bauer – Sp. 244–245
Heimbrock, Hans-Günter: Gottesdienst: Spielraum des Leben. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse – Sp. 105–114
Heine, Ina / Heine, Peter: O ihr Musliminnen ... Frauen in islamischen Gesellschaften – Sp. 521–522
Heine, Peter – siehe: Heine, Ina: O ihr Musliminnen ... Frauen in islamischen Gesellschaften – Sp. 521–522
Heliga Birgitta – budskapet och förebilden. Föredrag vid jubileumssymposiet i Vadstena 3–7 october 1991. Redaktörer: Alf Härdelin och Mereth Lindgren – Sp. 326–327
Hell, Silvia – siehe: Lies, Lothar: Heilsmysterium. Eine Hinführung zu Christus – Sp. 363–378
Hengel, Martin / Frey, Jörg: Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse v. Jörg Frey – Sp. 225–227
Hengsbach, Friedhelm SJ / Möhring-Hesse, Matthias / Schroeder, Wolfgang: Ein unbekannter Bekannter. Eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Oswald von Nell-Breuning SJ – Sp. 517–518
Hermeneutics, Authority and Canon, hg. v. D. A. Carson / John D. Woodbridge – Sp. 451–460
Herr, Edouard: Sauver la paix. Qu'en dit l'Église? – Sp. 169
Hilberath, Bernd Jochen / Nitsche, Bernhard: Transzendentale Theologie? Beobachtungen zur Rahner-Diskussion der letzten Jahre – Sp. 113–122
Hildegard von Bingen: Scivias. Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit. Übers. und hg. von Walburga Storch OSB – Sp. 195–216
Hl. Hildegard. Briefwechsel mit Wibert von Gembloux. Hg. u. übersetzt von Walburga Storch OSB mit einem kunstgeschichtlichen Beitrag von Dr. Werner Lauter – Sp. 195–216
Hoffmann, Hartmut: Mönchskönig und rex idiota. Studien zur Kirchenpolitik Heinrichs II. und Konrads II. – Sp. 399–400
Hohoff, Curt: Veritas Christiana. Aufsätze zur Literatur – Sp. 443–444
Hummel, Reinhart: Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum – Sp. 176–177
Hünermann, Peter: Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie – Sp. 363–378
Hurth, Elisabeth: Der literarische Jesus. Studien zum Jesusroman – Sp. 257–264
Hurth, Elisabeth: Von der Evangelienparaphrase zum historischen Jesusroman. Untersuchungen zum Problem der Literarisierung des Leben-Jesu-Stoffes – Sp. 257–264
Ignatzi, Hans-Joachim: Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung. Eine Untersuchung von Reformentwürfen im südlichen deutschen Sprachgebiet – Sp. 426–427

Im Zeichen des Kreuzes. Aufsätze von Erich Dinkler mit Beiträgen von Carl Andresen, Erika Dinkler-von Schubert, Erich Gräßer, Günter Klein, hg. v. Otto Merk / Michael Wolter – Sp. 26–27
Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition, hg. v. Kari Elisabeth Brresen – Sp. 28–29
Internationaler Biographischer Index (IBI) / World Biographical Index (WBI) – Sp.531–533
Jäger, Alfred: Diakonische Unternehmenspolitik. Analysen und Konzepte kirchlicher Wirtschaftsethik – Sp. 252–253
Jahrbuch für Biblische Theologie. Bd 3: Zum Problem des biblischen Kanons, hg. v. Ingo Baldermann, Ernst Dassmann, Berndt Hamm u. a. – Sp. 451–460
Jesus von Nazareth. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hoschschulwochen als Jahrbuch hg. v. Heinrich Schmiedinger – Sp. 363–378
Joha, Zdenko: Christologie und Anthropologie. Eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens Walter Kaspers – Sp. 363–378
Johnson, Matthew: Bibliographia Liturgica. Bibliographie der Nachschlagewerke für Liturgiewissenschaft. Bibliographie liturgique. Reference Bibliography for Liturgics – Sp. 345–346
Junker, Maureen: Das Urbild des Gottesbewußtseins. Zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre – Sp. 363–378
Kächler, Uwe: Die Jesusgestalt in der Erzählprosa des deutschen Naturalismus. Mit einem bibliographischen Anhang: Primärtexte, zeitgenössische Rezensionen, Sekundärliteratur – Sp. 257–264
Kaczynski, Reiner – siehe: Meßner, Reinhard: Handbuch der Liturgiewissenschaft. Gottesdienst der Kirche 7,2: Sakramentliche Feiern I/2: Feiern der Umkehr und Versöhnung. Feier der Krankensalbung – Sp. 422–424
Kah, Marianne: „Die Welt der Römer mit der Seele suchend . . ." Die Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen ‚pietas christiana' und ‚pietas Romana' – Sp. 319–323
Kaiser, Alfred: Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie „von unten". Der christologische Neuansatz „von unten" bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung mit Blick auf Nikolaus von Kues – Sp. 363–378
Kampling, Rainer: Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium – Sp. 388–390
Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II, hg. v. Aleida u. Jan Assmann – Sp. 451–460
Karl Rahner in Erinnerung, hg. v. Albert Raffelt – Sp. 121–124
Karl Rahner. Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943), hg. eingeleitet und kommentiert von Hubert Wolf – Sp. 113–122*
Kasper, Walter: Jesus der Christus, hg. v. Walter Kasper – Sp. 363–376
Katechismus der Katholischen Kirche – Sp. 3–20
Kaufmann, Michael OSB: Säkularisation, Desolation und Restauration in der Benediktinerabtei Metten (1803–1840) – Sp. 413–415
Kilwardby, Robert: Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum, hg. v. Gerhard Leibold – Sp. 45–46
Kilwardby, Robert: Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum, hg. v. Richard Schenk – Sp. 45–46
Kissling, Christian: Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie – Sp. 439–440
Klinger, Elmar: Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners. – Sp. 113–122
Köln. Stadt und Bistum in Kirche und Reich des Mittelalters. Festschrift für O. Engels zum 65. Geburtstag, hg. v. Hanna Vollrath / Stefan Weinfurter – Sp. 231–234
Korff, Wilhelm: Die Energiefrage. Entdeckung ihrer ethischen Dimension – Sp. 514–516
Kraus, Georg: Schöpfungslehre I / II – Sp. 340–341
Krauss, Heinrich: Geflügelte Bibelworte. Das Lexikon biblischer Redensarten – Sp. 307–308
Kuhn, Rudolf: Gian Lorenzo Bernini. Gesammelte Beiträge zur Auslegung seiner Skulpturen – Sp. 442–443
Kunzler, Michael: Wir haben das wahre Licht gesehen. Einführung in Geist und Gestalt der byzantischen Liturgie – Sp. 504–505
Kuschel, Karl-Josef: Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung – Sp. 363–378
Kwame Owusu, Vincent SVD: The Roman Funeral Liturgy: History, Celebration and Theology – Sp. 424–426
L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge. Communications présentées au XIIIe Colloque d'Humanisme médiéval de Paris (1986–1988), hg. v. Jean Longère – Sp. 34–35
Largier, Niklaus: Bibliographie zu Meister Eckhart – Sp. 408
Lautenschläger, Gabriele: Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlage ihrer Ethik und Spiritualität – Sp. 195–216
Law and Ideology in Monarchic Israel – Sp. 283–292
Légasse, Simon: Le Procès de Jésus. L'Histoire – Sp. 474–475
Lesch, Karl Josef: „Und alle Welt empfing den Kuß ihres Schöpfers." Welt- und Menschenbild Hildegards von Bingen für heute – Sp. 195–216
Levinson, Bernard M.: The Hermeneutics of Innovation. The Impact of Centralization upon the Structure, Sequence, and Reformulation of Legal Material in Deuteronomy – Sp. 283–292
Lexikon der Wirtschaftsethik, hg. v. Georges Enderle / Karl Homann / Martin Honecker / Walter Kerber / Horst Steinmann – Sp. 436–438
Lexikon für Theologie und Kirche, Bd 1: A-Barcelona, hg. v. Walter Kasper mit Konrad Baumgartner, Horst Bürkle, Klaus Ganzer, Karl Kertelge, Wilhelm Korff, Peter Walter – Sp. 305–307
Liebers, Reinhold: „Wie geschrieben steht." Studien zu einer besonderen Art frühchristlichen Schriftbezuges – Sp. 472–474
Lies, Lothar / Hell, Silvia: Heilsmysterium. Eine Hinführung zu Christus – Sp. 363–378
Lies, Lothar: Origenes' „Peri Archon". Eine undogmatische Dogmatik. Einführung und Erläuterung – Sp. 395–397
Lies, Lothar: Sakramententheologie. Eine personale Sicht – Sp. 418–421
Link, Christian: Handbuch systematischer Theologie. Schöpfung. Bd 7/1: Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition. Bd 7/2: Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts – Sp. 335–340
Liturgia e adattamento. Dimensioni culturali e teologico-pastorali. Atti dell XVIII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia Erice (TP). 27 Agosto – 1° settembre 1989 – Sp. 161–163
Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico. A cura di Franco Brovelli – Sp. 246–248
Lohrum, Meinolf: Albert der Große. Forscher – Lehrer – Anwalt des Friedens – Sp. 404–408
Loretan, Adrian: Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent / -assistentin – Pastoralreferent / -referentin – Sp. 430–432
Losinger, Anton: Gerechte Vermögensverteilung. Das Modell Oswald von Nell-Breunings – Sp. 65–66
Losinger, Anton: Orientierungspunkt Mensch. Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners – Sp. 113–122
Ludwig Windthorst. Briefe 1834–1880. Bearb. von Hans-Georg Aschoff und Heinz-Jörg Heinrich – Sp. 493–494
Madonia, Nicolò: Ermeneutica e cristologia in Walter Kasper – Sp. 363–378
Mandelartz, Michael: Poetik und Historik. Christliche und jüdische Geschichtstheologie in den historischen Romanen von Leo Perutz, hg. v. Hans Otto Horch i. Verb. m. Itta Shedletzky – Sp. 354
Manus, Ukachukwu Chris: Christ, the African King. New Testament Christology – Sp. 363–378
Marienlexikon. Bd 4: Lajtha – Orangenbaum / Bd 5: Orante – Scherer, hg. v. Remigius Bäumer / Leo Scheffczyk (im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e.V. – Sp. 503–504
Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden. Eine Christologie – Sp. 363–378
Marshall, Jay W.: Israel and the Book of the Covenant. An Anthropological Approach to Biblical Law – Sp. 283–292
Martens, Gottfried: Die Rechtfertigung des Sünders – Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament? Grundentscheidungen lutherischer Theologie und Kirche bei der Behandlung des Themas „Rechtfertigung" im ökumenischen Kontext – Sp. 150–152
Mateo Seco, L. F. – siehe: Ocáriz, F.: The Mystery of Jesus Christ. A Christology and Soteriology Textbook – Sp. 363–378
Matthiae de Janov dicti Magistri Parisiensis Regularum Veteris et Novi Testamenti Liber V: De Corpore Christi (editionis volumen VI). Ed. Jana Nechutovà ad fidem codicum iterum retractavit Helena Krmicková in anniversariis Magistri defuncti (30. XI. 1393) – Sp. 487–489
McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland, Bd 1: Ursprünge. Aus dem Englischen übersetzt von Clemens Maaß – Sp. 354–357
Menke, Karl-Heinz: Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie – Sp. 363–378
Merkelbach, Reinhold: Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt – Sp. 529–530
Meßner, Reinhard / Kaczynski, Reiner: Handbuch der Liturgiewissenschaft. Gottesdienst der Kirche 7,2: Sakramentliche Feiern I/2: Feiern der Umkehr und Versöhnung. Feier der Krankensalbung, hg. v. Hans Bernhard Meyer / Hansjörg Auf der Maur / Balthasar Fischer / Angelus A. Häußling / Bruno Kleinheyer – Sp. 422–424
Metzger, Bruce: Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung – Sp. 456; 463–465
Metzger, Marcel: Histoire de la liturgie. Les grandes étapes – Sp. 55
Möhring-Hesse, Matthias – siehe: Hengsbach, Friedhelm SJ: Ein unbekannter Bekannter. Eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Oswald von Nell-Breuning SJ – Sp. 517–518
Moingt, Joseph: L'homme qui venait de Dieu – Sp. 363–378
Moltmann, Jürgen: Wer ist Christus für uns heute? – Sp. 363–378
Morgan, Donn F.: Between Text and Community. The „Writings" in Canonical Interpretation – Sp. 451–460
Morgenstern, Frank: Die Briefpartner des Augustinus von Hippo. Prosopographische, sozial- und ideologiegeschichtliche Untersuchungen – Sp. 29–31
Mozarts Kirchenmusik, hg. v. Harald Schützeichel – Sp. 525–527

Müller, Gerhard Ludwig: Laßt uns mit ihm gehen. Eucharistiefeier als Weggemeinschaft – Sp. 160
Müller, Ludolf: Die Dreifaltigkeitsikone des Andréj Rubljów – Sp. 475–478
Muschiol, Gisela: Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern – Sp. 398–399
Mußner, Franz: Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament. Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger – Sp. 215–220
Myhre, Reidar: Autorität und Freiheit in der Erziehung. Hg. und mit einem Vorwort von Leonhard Friedrich – Sp. 67–70
Myllkowski, Matti: Die letzten Tage Jesu. Markus, Johannes, ihre Traditionen und die historische Frage, Bd II – Sp. 475
Nagel, Tilman: Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart – Sp. 256–257
Nagler, Norbert: Frühkatholizismus. Zur Methodologie einer kritischen Debatte – Sp. 415–416
Naturrecht im ethischen Diskurs. Eingel. u. hg. v. Marianne Heimbach-Steins – Sp. 58–59
Neufeld, Karl H.: Die Brüder Rahner. Eine Biographie – Sp. 113–122
Nichtweiß, Barbara: Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk – Sp. 238–240
Niekamp, Gabriele: Christologie „nach Auschwitz". Kritische Bilanz für die Religionsdidaktik aus dem christlich-jüdischen Dialog – Sp. 363–378
Niemand, Christoph: Die Fußwaschungserzählung des Johannesevangeliums. Untersuchungen zu ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum – Sp. 392–393
Nitsche, Bernhard – siehe: Hilberath, Bernd Jochen: Transzendentale Theologie? Beobachtungen zur Rahner-Diskussion der letzten Jahre – Sp. 113–122
Nobile, Marco: Premesse anticotestamentarie e giudaiche di cristologia – Sp. 363–378
Nordhofen, Eckhard: Der Engel der Bestreitung. Über das Verhältnis von Kunst und negativer Theologie – Sp. 146–149
Ocáriz, F. / Mateo Seco, L. F. / Riestra, J. A.: The Mystery of Jesus Christ. A Christology and Soteriology Textbook – Sp. 363–378
Ols, Daniel OP: Le Cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di S. Tommaso – Sp. 363–378
Origenes: Commentarii in epistolam ad Romanos / Römerbriefkommentar III / IV: Liber quintus, liber sextus – Fünftes und sechstes Buch / Liber septimus, liber octavus – Siebtes und achtes Buch. Lateinisch – Deutsch. Übers. und eingel. v. Theresia Heither OSB – Sp. 395
Origenes: Commentarii in epistulam ad Romanos / Römerbriefkommentar – Sp. 395
Osumi, Yuichi: Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33 – Sp. 283–292
Oswald, Ulrike: Das verlorene Du. Kommunikation und Kommunikationsverlust im Romanwerk François Mauriacs – Sp. 527–528
Otto, Gert: Die Kunst, verantwortlich zu reden. Rhetorik – Ästhetik – Ethik – Sp. 351–352
Otto, Maria A.: Der Ort. Phänomenologische Variationen – Sp. 352–353
Palazzo, Eric: Les Sacramentaires De Fulda. Étude surl l'iconographie et la liturgie à l'époque ottonienne – Sp. 505–508
Paul, Ingwer: Rituelle Kommunikation. Sprachliche Verfahren zur Konstitution ritueller Bedeutung und zur Organisation des Rituals – Sp. 105–114
Pressler, Carolyn: The view of women found in the Deuteronomic family laws – Sp. 283–292
Probst, Manfred: Bibliographie der katholischen Ritualiendrucke des deutschen Sprachbereichs. Diözesane und private Ausgaben – Sp. 158–160
Pröpper, Thomas: Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinnes? Anfragen an Hansjürgen Verweyens „Grundriß der Fundamentaltheologie" – Sp. 113–122
Raguse, Hartmut: Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse – Sp. 24–26
Remele, Kurt: Ziviler Ungehorsam. Eine Untersuchung aus der Sicht christlicher Sozialethik – Sp. 66–67
Rendtorff, Rolf: Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments – Sp. 451–460
Repertorium edierter Texte des Mittelalters aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete, hg. v. Rolf Schönberger / Brigitte Kible – Sp. 400–402
Reschke, Thomas / Thiele, Michael: Predigt und Rhetorik – Sp. 440–441
Reuter, Eleonore: Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12 – Sp. 283–292
Revision der Theologie – Reform der Kirche. Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777–1853) in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Abraham Peter Kustermann – Sp. 412
Richter, Klemens: Darum kommen wir vor dein Angesicht. Vom Sinn des liturgischen Gebets – Sp. 55–56
Riedel, Ingrid: Hildegard von Bingen. Prophetin der kosmischen Weisheit – Sp. 195–216
Riedel-Spangenberger, Ilona: Sendung in der Kirche. Die Entwicklung des Begriffes „missio canonica" und seine Bedeutung in der kirchlichen Rechtssprache – Sp. 56–58
Rieger, Michael: Inkarnation. Christliches Heilsverständnis im Kontext französischsprachiger Theologie der Menschwerdung – Sp. 416–417
Riesner, Rainer: Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie – Sp. 227–229
Riestra, J. A. – siehe: Ocáriz, F.: The Mystery of Jesus Christ. A Christology and Soteriology Textbook – Sp. 363–378
Rinser, Luise: Gratwanderung. Briefe der Freundschaft an Karl Rahner 1962–1984, hg. v. Bogdan Snela – Sp. 113–122
Roentgen, Markus: Alles verstehen hieße alles verzeihen ... Prolegomena zu Anlaß und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz. Ein Versuch – Sp. 331–332
Rood, Wim: Rom und Moskau. Der heilige Stuhl und Rußland bzw. die Sowjetunion von der Oktoberrevolution 1917 bis zum 1. Dezember 1989 – Sp. 155–158
Rzepkowski, Horst: Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie – Sp. 171–176
Sanders, James A.: Canon as Paradigm. From Sacred Story to sacred Text – Sp. 451–460
Sattler, Dorothea: Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch – Sp. 342–344
Savvidis, Petra: Hermann Bonnus, Superintendent von Lübeck (1504–1548). Sein kirchenpolitisch-organisatorisches Wirken und sein praktisch-theologisches Schrifttum – Sp. 136–138
Schallenberg, Peter: Naturrecht und Sozialtheologie. Die Entwicklung des theonomen Naturrechts der späten Neuscholastik im deutschen Sprachraum (1900–1960) – Sp. 59–61
Schatz, Klaus: Kirchengeschichte der Neuzeit II – Sp. 412–413
Schenker, Adrian: Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von Exodus 21,22 – Sp. 283–292
Scherer, Georg: Philosophie des Mittelalters – Sp. 33
Schipperges, Heinrich: Hildegard von Bingen – Sp. 195–216
Schmidt, Klaus-Dieter: Soziale Gerechtigkeit durch unternehmerische Initiative. Der Bund Katholischer Unternehmer 1949–1990 – Sp. 248–249
Schnackenburg, Rudolf: Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien – Sp. 363–378
Schoberth, Ingrid: Erinnerung als Praxis des Glaubens – Sp. 51–52
Scholl, Norbert: RU 2000: Welche Zukunft hat der Religionsunterricht? – Sp. 253–255
Schoonenberg, Piet: Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie. Übersetzung ins Deutsche: Wilma Immler – Sp. 363–378
Schottroff, Luise: Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums – Sp. 27–28
Schroeder, Wolfgang – siehe: Hengsbach, Friedhelm SJ: Ein unbekannter Bekannter. Eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Oswald von Nell-Breuning SJ – Sp. 517–518
Schuster, Ekkehard / Boschert-Kimmig, Reinhold: Trotzdem hoffen. Mit Johann-Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch – Sp. 332–333
Schwalbach, Bruno: Erzbischof Conrad Gröber und die deutsche Katastrophe. Sein Ringen um eine menschliche Neuordnung – Sp. 494–498
Schwarz, Heinz Wilhelm: Der Schutz des Kindes im Recht des frühen Mittelalters. Eine Untersuchung über Tötung, Mißbrauch, Freiheitsbeeinträchtigung, Gefährdung und Eigentumsverletzung anhand von Rechtsquellen des 5. bis 9. Jahrhunderts – Sp. 31–33
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 – Sp. 363–378
Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33) Studien zu seiner Entstehung und Theologie – Sp. 283–292
Kirchenrechtliche Stellungnahmen der Arbeitsgruppe Kirchenrecht der Deutschen Bischofskonferenz in der Zeit von 1984–1989 – Sp. 248
Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol II,1: Exodus. Auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis edidit John William Wevers / U. Quast – Sp. 308–310
Seuse, Heinrich: Das Buch der Wahrheit. Mittelhochdeutsch – Deutsch. Kritisch hg. v. Loris Sturlese / Rüdiger Blumrich. Mit einer Einleitung von Loris Sturlese. Übersetzt von Rüdiger Blumrich – Sp. 47
Siems, Harald: Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen – Sp. 484–487
Simon, Maurice: Un catéchisme universel pour l'Église catholique. Du Concile de Trente à nos jours – Sp. 441–442
Simonetti, Manlio: Studi sulla cristologia del II e III secolo – Sp. 363–378
Sinn, Gunnar: Christologie und Existenz. Rudolf Bultmanns Interpretation des paulinischen Christuszeugnisses – Sp. 363–378
Sitek, Alois: Das Problem der Übernahme evangelischer Gotteshäuser durch die Katholiken in der Diözese Opole (Oppeln) nach dem II. Weltkrieg. Bearbeitung der deutschen Fassung von Georg Kosiol – Sp. 498–499
Slenczka, Notger: Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre – Sp. 53–55
Smith, Huston – siehe: Griffin, David Ray: Primordial Truth and Postmodern Theology – Sp. 145–146
Sobrino, Jon: Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológico de Jesús de Nazaret – Sp. 363–378
Söding, Thomas: Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie – Sp. 393–394

Sosna, Werner: Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Grundlagen und dogmatische Explikation der Christologie Herrmann Schells – Sp. 363–378
Southern, Richard William: Saint Anselm. A Portrait in a Landscape – Sp. 33–34
Splett, Jörg: Mystisches Christentum? Karl Rahner zur Zukunft des Glaubens – Sp. 113–122
Steck, Odil Hannes: Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons – Sp. 451–460
Steck, Odil Hannes: Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja – Sp. 219–221
Steck, Odil Hannes: Das apokryphe Baruchbuch. Studien zu Rezeption und Konzentration „kanonischer" Überlieferung – Sp. 468–470
Steffen, Uwe: Die Jona-Geschichte. Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam – Sp. 478–483
Steigleder, Klaus: Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik – Sp. 510–514
Stein, Edith: Der Aufbau der menschlichen Person – Sp. 522–525
Steinkamp, Hermann: Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde – Sp. 519–520
Steins, Georg: Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik – Sp. 451–460
Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Christologie. 1. Namen – Sp. 363–378
Studer, Basil: Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter – Sp. 363–378
Stuhlmacher, Peter: Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus – Sp. 381–384
Sudbrack, Josef: Meditative Erfahrung – Quellgrund der Religionen? – Sp. 528–530
Summa, Gerd: Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian – Sp. 230–231
Sun, Johannes Hsiao-chih: Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über Teleologie und Deontologie in der Moralbegründung unter besonderer Berücksichtigung von Josef Fuchs und Robert Spaemann – Sp. 432–435
Sung, Chong-Hyon: Vergebung der Sünden. Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum – Sp. 386–388
Taborda, Francisco: Sakramente: Praxis und Fest – Sp. 418–421
Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Hg. v. Amy Gutmann – Sp. 149–150
Tebartz-van Elst, Franz-Peter: Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland – Sp. 163–167
The One Mediator, the Saints, and Mary. Ed. by H. George Anderson / J. Francis Stafford / Joseph A. Burgess – Sp. 245–246
The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism, hg. v. Camille Focant – Sp. 390–392
Theologie aus der Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, hg. v. Mariano Delgado / Matthias Lutz-Bachmann – Sp. 113–122
Thiele, Michael – siehe: Reschke, Thomas: Predigt und Rhetorik – Sp. 440–441
Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. Edita. Tomus L: Super Boetium De Trinitate. Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus. Cura et studio Fratrum Praedicatorum – Sp. 40–42
Thomae Aquinatis opera omnia cum hypertextibus in CD-ROM, hg. v. Roberto Busa – Sp. 42–44
Trombley, Frank R.: Hellenic Religion and Christianization c. 370–529, Vol. 1 – Sp. 483–484
Türk, Hans Joachim: Postmoderne – Sp. 142–145
Turner, Victor: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Mit einem Nachwort von Eugene Rochberg-Halton. – Sp. 105–114
V.D.M.I.Æ. Gottes Wort bleibt in Ewigkeit. 450 Jahre Reformation in Osnabrück, hg. v. Karl Georg Kaster / Gerd Steinwascher – Sp. 136–138
van der Helm, Ad: Un Clergé Parallèle? Étude socio-juridique de l'activité des laïcs dans l'église catholique en France et aux Pays-Bas – Sp. 429–430
van Gennep, Arnold: Übergangsriten. Mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff. – Sp. 105–114
Vermes, Geza: Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien. Übersetzt von Alexander Samely, bearbeitet von Volker Hampel – Sp. 384–386
Vermes, Geza: The Religion of Jesus the Jew – Sp. 363–378
Verweyen, Hansjürgen: Zu den „Anfragen" von Thomas Pröpper – Sp. 113–122
Vieweger, Dieter: Die literarischen Beziehungen zwischen den Büchern Jeremia und Ezechiel – Sp. 21–22
Vita Sanctae Hildegardis. Cura et studio Monicae Klaes – Sp. 195–216
Vogt, Thea: Angst und Identität im Markusevangelium. Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag – Sp. 127–130
Vouga, François – siehe: Berger, Klaus: Studien und Texte zur Formgeschichte – Sp. 125–126
Walser, Markus: Die Bedeutung des Wohnsitzes im kanonischen Recht. Eine Untersuchung zu cc. 100–107 CIC – Sp. 347–348
Walther, Christian: Eschatologie als Theorie der Freiheit. Einführung in neuzeitliche Gestalten eschatologischen Denkens – Sp. 499–502
Webb, Stephen H.: Re-Figuring Theology. The Rhetoric of Karl Barth – Sp. 152–155
Wegenast, Klaus: Religionsdidaktik. Sekundarstufe I. Voraussetzungen, Formen, Begründungen, Materialien – Sp. 255–256
Weiser, Alfons: Theologie des Neuen Testaments II. Die Theologie der Evangelien – Sp. 131–135
Wer ist Jesus Christus. Mythen, Glaube und Geschichte, hg. v. Walter Brandmüller – Sp. 363–378
Werbick, Jürgen: Soteriologie – Sp. 363–378
Wevers, John William: Notes on the Greek Text of Exodus – Sp. 310–311
Wevers, John William: Text History of the Greek Exodus – Sp. 308–310
Weyer-Menkhoff, Martin: Christus, das Heil der Natur. Entstehung und Systematik der Theologie Friedrich Christoph Oetingers – Sp. 363–378
Wießner, Gernot – siehe: Campenhausen, Axel Freiherr von: Kirchenrecht – Religionswissenschaft – Sp. 508–509
Wilhelm Löhe: Abendmahlspredigten (1866), hg. v. Martin Wittenberg – Sp. 138–139
Wolff, Klaus: Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus bei Sören Kierkegaard im Blick auf die Theologie Karl Rahners – Sp. 363–378
Wolter, Michael – siehe: Berger, Klaus: Studien und Texte zur Formgeschichte – Sp. 125–126
Wörterbuch der Feministischen Theologie (WFT), hg. v. Elisabeth Gössmann, Elisabeth Moltmann-Wendel, Herlinde Pissarek-Hudelist, Ina Praetorius, Luise Schottroff und Helen Schüngel-Straumann – Sp. 379–380
Zeilinger, Franz: Krieg und Friede in Korinth. Kommentar zum 2. Korintherbrief des Apostels Paulus. Teil 1: Der Kampfbrief, der Versöhnungsbrief, der Bettelbrief – Sp. 130–131
Zeindler, Matthias: Gott und das Schöne. Studien zur Theologie der Schönheit – Sp. 333–335
Zeitschrifteninhaltsdienst Theologie, hg. v. Universitätsbibliothek Tübingen – Sp. 357–358
Zekorn, Stefan: Gelassenheit und Einkehr. Zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler – Sp. 237–238
Zeller, Dieter – siehe: Berger, Klaus: Studien und Texte zur Formgeschichte – Sp. 125–126
Zeller, Dieter: Charis bei Philon und Paulus – Sp. 314–315
Ziegenaus, Anton: Handbuch der Dogmengeschichte. Bd 1, Fasz. 3a (2. Teil): Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart – Sp. 465–466
Zillenbiller, Anette: Die Einheit der katholischen Kirche. Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften – Sp. 491–492
Zirker, Hans: Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen – Sp. 177–178*
Žitnik, Maksimilijan S.I.: Sacramenta. Bibliographia Internationalis. Vol. I: A–G, 1–17583; Vol. II: H–Q, 17584–33853; Vol. III: R–Z, Supplementum A–Z, 33854–49236; Vol. IV: Indices – Sp. 346–347
Zöhrer, Josef: Der Glaube an die Freiheit und der historische Jesus. Eine Untersuchung der Philosophie Karl Jaspers' unter christologischem Aspekt – Sp. 363–378
Zschoch, Hellmut: Reformatorische Existenz und konfessionelle Identität. Urbanus Regius als evangelischer Theologe in den Jahren 1520 bis 1530 – Sp. 489–491
Zsifkovits, Valentin: Asylpolitik mit Herz und Vernunft. Zu einer aktuellen Problematik – Sp. 518–519
Zsifkovits, Valentin: Wirtschaft ohne Moral? – Sp. 438–439

Hinweis: * nach der Spaltenzahl verweist auf Stellungnahmen von besprochenen Autoren (und evtl. Rückäußerungen der Rezensenten), die bei der Schriftleitung der Theologischen Revue, gegen einen Unkostenbeitrag von DM 10,00 + Porto zur Verfügung gestellt werden (als Ausdruck oder auf Diskette) oder über das Internet abgerufen werden können.

IV. Bibliographie

Theologische Literatur. Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Bücher, Zeitschriften und Sonderdrucke, bearbeitet von Klaus-Manfred Henze – Sp. 73–90, 179–194, 269–282, 357–370, 445–448, 532–536
Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1993/1994 – Sp. 89–104
Sachregister: Anstelle eines gedruckten Sachregisters kann bei der Schriftleitung der Theologischen Revue, Johannisstr. 8–10, 48163 Münster, eine Diskette mit den ausführlichen Titelangaben der von 1988 bis 1995 besprochenen Bücher bezogen werden (Unkostenbeitrag DM 10,00 + Porto – Titel in Literaturlistenform und im Datenbankformat, als ASCII-Text oder als AskSam-Datei).

187.60

16 MAI 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 1317,– / sFr 165,–

Nummer 1 — 1995 — 91. Jahrgang

91
1995

Der „Katechismus der Katholischen Kirche" – in der Perspektive systematischer Theologie: Einblicke in eine Diskussion (Herbert Vorgrimler), in religionspädagogischer Sicht (Dieter Emeis), aus evangelischer Sicht (Manfred Kießig), aus orthodoxer Sicht (Andrej Danilov) . . . . . Sp. 3

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 19

Auffret, Piere: Voyez de vos yeux. Étude structurelle de vingt psaumes, dont le psaume 119 (Henning Graf Reventlow)

Vieweger, Dieter: Die literarischen Beziehungen zwischen den Büchern Jeremia und Ezechiel (Hermann-Josef Stipp)

Bösen, Willibald: Der letzte Tag des Jesus von Nazareth. Was wirklich geschah (Detlev Dormeyer)

Raguse, Hartmut: Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse (Peter Trummer)

Im Zeichen des Kreuzes. Aufsätze von Erich Dinkler mit Beiträgen von Carl Andresen, Erika Dinkler-von Schubert, Erich Gräßer, Günter Klein, hg. v. Otto Merk / Michael Wolter (Thomas Söding)

Schottroff, Luise: Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums (Rudolf Pesch)

Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition, hg. v. Kari Elisabeth Børresen (Anne Jensen)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 29

Morgenstern, Frank: Die Briefpartner des Augustinus von Hippo. Prosopographische, sozial- und ideologiegeschichtliche Untersuchungen (Cornelius Mayer)

Schwarz, Heinz Wilhelm: Der Schutz des Kindes im Recht des frühen Mittelalters. Eine Untersuchung über Tötung, Mißbrauch, Freiheitsbeeinträchtigung, Gefährdung und Eigentumsverletzung anhand von Rechtsquellen des 5. bis 9. Jahrhunderts (Hubertus Lutterbach)

Scherer, Georg: Philosophie des Mittelalters (Gillian R. Evans)

Southern, Richard William: Saint Anselm. A Portrait in a Landscape (Hansjürgen Verweyen)

L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age. Communications présentées au XIIIe Colloque d'Humanisme médiéval de Paris (1986–1988), hg. v. Jean Longère (Arnold Angenendt)

Dreyer, Mechthild: Nikolaus von Amiens: Ars fidei catholicae – Ein Beispielwerk axiomatischer Methode (Gillian R. Evans)

Sancti doctoris Alberti Magni ordinis fratrum Praedicatorum episcopi Opera Omnia. Tomus XVII, Pars II: De causis et processu universitatis a prima causa. Ed. Winfridus Fauser S.J. / Tomus XXXVI, Pars I: Super Dionysium De caelesti hierarchia. Ediderunt Paulus Simon (†) et Wilhelmus Kübel / Tomus XXV, Pars II: Quaestiones, Ed. Albertus Fries C.SS.R (†) manum postremam comiter imponentibus Wilhelmo Kübel et Henrico Anzulewicz (Ludwig Hödl)

Entrich, Manfred: Die Bergpredigt als Ausbildungsordnung. Der katechetische Entwurf einer „ratio formationis" bei Albert dem Großen (Henryk Anzulewicz)

Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus L: Super Boetium De Trinitate. Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus. Cura et studio Fratrum Praedicatorum (P. Pius Engelbert)

Thomae Aquinatis opera omnia cum hypertextibus in CD-ROM, hg. v. Roberto Busa (William J. Hoye)

Bonaventura: Quaestiones disputatae de scientia Christi / Vom Wissen Christi. Lateinisch-Deutsch. übers., komment. u. m. Einleitung hg. v. Andreas Speer (Berthold Wald)

Kilwardby, Robert: Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum, hg.v. Richard Schenk (Ludwig Hödl)

Seuse, Heinrich: Das Buch der Wahrheit. Mittelhochdeutsch – Deutsch. Kritisch hg. v. Loris Sturlese / Rüdiger Blumrich. Mit einer Einleitung von Loris Sturlese. Übersetzt von Rüdiger Blumrich (Josef Sudbrack)

Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR. Bibliographie, hg. v. Gert Kaiser für das Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen. Zusammengestellt von Ulrich Kuhnke (Klemens Richter)

Die ganz alltägliche Freiheit. Christsein zwischen Traum und Wirklichkeit, hg. v. Claus-Peter März (Klemens Richter)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 49

de Lubac, Henri, Kardinal: Auf den Wegen Gottes. Deutsche Neuausgabe nach der Übertragung von Robert Scherer, überarbeitet von Cornelia Capol (Karl Heinz Neufeld)

Schoberth, Ingrid: Erinnerung als Praxis des Glaubens (Edmund Arens)

Courth, Franz: Der Gott der dreifaltigen Liebe (Leo Scheffczyk)

Slenczka, Notger: Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre (Gunther Wenz)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 55

Metzger, Marcel: Histoire de la liturgie. Les grandes étapes (Klemens Richter)

Richter, Klemens: Darum kommen wir vor dein Angesicht. Vom Sinn des liturgischen Gebets (Manfred Probst)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 56

Riedel-Spangenberger, Ilona: Sendung in der Kirche. Die Entwicklung des Begriffes „missio canonica" und seine Bedeutung in der kirchlichen Rechtssprache (Hugo Schwendenwein)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . Sp. 58

Naturrecht im ethischen Diskurs. Eingel. u. hg. v. Marianne Heimbach-Steins (Dieter Witschen)

Schallenberg, Peter: Naturrecht und Sozialtheologie. Die Entwicklung des theonomen Naturrechts der späten Neuscholastik im deutschen Sprachraum (1900–1960) (Josef Römelt)

Duchrow, Ulrich: Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie (Franz Furger)

Hagel, Joachim: Effizienz und Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur Diskussion der ethischen Aspekte in der neoklassischen Wohlfahrtstheorie (André Habisch)

Losinger, Anton: Gerechte Vermögensverteilung. Das Modell Oswald von Nell-Breunings (Franz Furger)

Remele, Kurt: Ziviler Ungehorsam. Eine Untersuchung aus der Sicht christlicher Sozialethik (Ernst J. Nagel)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 67

Myhre, Reidar: Autorität und Freiheit in der Erziehung, hg. v. und mit einem Vorwort von Leonhard Friedrich (Wilhelm Wittenbruch)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 70

Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, hg. v. Johannes Schwartländer (Hans Zirker)

Paul d'Antioche, Traités théologiques. Édition critique, traduction, introduction par Paul Khoury (Peter Heine)

Definitionen psychologisch-ethischer Faktoren in der systematischen Philosophie des Buddhismus. Auf der Grundlage eines lamaistischen Textes von Gegän Gyatso. Eingeleitet, übersetzt, zusammengestellt und kommentiert von Michael Colsman (Hans Waldenfels)

Literatur . . . . . Sp. 73

Bleicher, Joan Kristin: **Literatur und Religiosität**. Untersuchungen zu deutschsprachiger Gegenwartsliteratur (Gisbert Kranz)

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke . . . Sp. 73

Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1993/94 . . . . . Sp. 89

BS: theol. A425
Gd 128.4

VZID

Der „Katechismus der Katholischen Kirche“

A

in der Perspektive systematischer Theologie: Einblicke in eine Diskussion

von Herbert Vorgrimler, Münster

Das Erscheinen des neuen „Katechismus der Katholischen Kirche“ (KKK), französisch 1992, deutsch 1993, hat erwartungsgemäß eine große Zahl an Büchern[1] und Aufsätzen[2] zur Folge gehabt. Es geht hier nicht um eine Rezension dieser Titel, sondern um eine Vergegenwärtigung wichtiger Gesichtspunkte, die in Darstellung und Kritik geltend gemacht wurden, wobei eine eigene Schwerpunktsetzung bei der Dogmatik liegt.

Dem gemeinsamen Bd von J. Ratzinger und Ch. Schönborn kommt allein schon wegen der Verantwortung der beiden für den KKK eine besondere Bedeutung zu. Der Beitrag Ratzingers enthält Informationen, die für einen verständnisvollen Zugang relevant sind. Er weist zurück auf die Streitigkeiten um den sog. Holländischen Katechismus und auf Überlegungen, nicht schon 1966 eine Antwort auf ihn in Gestalt eines römischen Katechismus zu geben, weil „ein Prozeß der Gärungen eben erst eingesetzt hatte, der nur allmählich zu jenen Klärungen führen konnte, die für ein neues gemeinsames Werk notwendig waren“ (10). Ratzinger legt nicht dar, welche Klärungen erfolgt sind. Er begründet die Anordnung der Materialien des KKK nach Apostolicum – Sakramenten – Dekalog und Vaterunser. Er führt aus, daß in der Methodenfrage die Option eher für das Zeugnisgeben als für das Argumentieren gefallen sei. Wer im KKK ein Eingehen auf jeweils konkrete Mentalitäten vermißt, der erhält zur Antwort, ein solcher Dialog gehöre zu den ortskirchlichen Aufgaben (19). Die instruktiven Ausführungen Ratzingers zur Verfasserschaft und zur Redaktionsarbeit brauchen hier nicht wiedergegeben zu werden. Wichtig sind die Angaben zur rechtlichen und dogmatischen Qualifikation des KKK: „Rechtlich betrachtet ist er päpstlichen Rechtes“, von der Autorität des Papstes gedeckt (24), aber „die einzelnen Lehren, die der Katechismus vorträgt, erhalten kein anderes Gewicht als dasjenige, welches sie schon besitzen“. „Wenn man ihn als Ganzes ablehnt, trennt man sich unzweifelhaft vom Glauben und von der Lehre der Kirche“ (25). Die Ablehnung hätte hier präzisiert werden sollen: Gemeint ist offenbar die Ablehnung des ganzen Lehrgehalts, nicht eine Ablehnung als übereilt, methodisch fragwürdig, didaktisch unbrauchbar usw. Auf einen sehr merkwürdigen Sachverhalt sei eigens aufmerksam gemacht: „Der eigentlich amtliche Text sollte aber doch Lateinisch sein und damit außerhalb der gegenwärtigen Nationalsprachen stehen. Er sollte erst nach den wichtigen nationalsprachlichen Fassungen erscheinen und bereits berücksichtigen können, was im Laufe der ersten Rezeptionsphase sich an berechtigten Kritiken herausstellen würde, die freilich nicht das Gewebe des Textes im ganzen verändern dürfen. Aufgrund dieses Endtextes, dessen Erarbeitung inzwischen begonnen hat, werden dann die einzelnen nationalsprachlichen Texte zu revidieren sein“ (22). Es ist das erste Mal in der Geschichte solcher Bücher, daß der verbindliche Urtext erst *nach* nationalsprachlichen Ausgaben erscheint und diese ihm angepaßt werden müssen. Die Verlage werden sich freuen, die Käufer nicht so sehr.

Mehrfach wurde in den Kritiken beanstandet, daß der KKK sich nicht schon im allerersten Zugang der Glaubensschwierigkeiten heutiger Menschen bewußt ist. Man wird Ratzingers Hinweis auf das Zeugnisgeben mit Respekt aufnehmen. Der KKK ist nicht mit einem Glaubensbuch und erst recht nicht mit einem theologischen Handbuch zu verwechseln. Dennoch bleibt das Faktum bestehen, daß er in einer unangemessenen, seiner Glaubwürdigkeit sehr schädlichen Weise affirmativ ist. Er behauptet Dinge, die Lehramt und Theologie nicht wissen können, und er läßt von der altehrwürdigen apophatischen oder negativen Gottesrede kaum Spuren erkennen. Sein 1. Artikel (Prolog) beginnt: „Gott ist in sich unendlich vollkommen und glücklich.“ Das Gottesbild des KKK entspricht diesem Ansatz. Gott ist vom Zustand seiner Schöpfung nicht eigentlich betroffen, nicht von unbeschreiblichen Leiden und nicht von entsetzlichen Schuldverstrickungen. Dem entspricht der Umgang dieses KKK mit dem Leid, sein Zugang zur Theodizee-Frage: „Warum aber hat Gott nicht eine so vollkommene Welt erschaffen, daß es darin nichts Böses geben könnte? In seiner unendlichen Macht könnte Gott stets etwas Besseres schaffen“ (Nr. 310). Wer begegnet den qualvoll Leidenden in den Krankenhäusern mit diesem KKK in der Hand und mit der Auskunft, ihre Schmerzen und Ängste seien etwas „weniger Vollkommenes“ und gehörten zum „Abbau der Natur“ (ebd.)? Die Allmacht Gottes erstreckt sich auf *alles* (im KKK hervorgehoben), denn er „lenkt alles und vermag alles“ (Nr. 268). Verkündiger, die sich auf diesen KKK verlassen, werden also nicht in den Klageschrei gepeinigter Menschen nach dem Warum einstimmen, sondern die Auskunft geben: Gott wollte keine leidfreie Welt, und auch jetzt könnte er, aber er will nicht.

Diesem Gottesbild entspricht die Glaubenskonzeption des KKK: Glauben ist nicht primär vertrauensvoll-zutraulich mit Gott Gehen und vor Gott Stehen, sondern Sich-unterwerfen[3] (z. B. Nr. 143f oder mit dem I. Vaticanum 154). Ein Katechismus muß nicht theologische Probleme diskutieren, aber er sollte wenigstens die Möglichkeit zu Fragen offenhalten[4] oder das Eingeständnis ahnen lassen, daß auch seine Vf. nicht alles wissen. Dann entgingen sie auch leichter der Versuchung, die Unterwerfung, die sie einfordern, als Unterwerfung unter Gott auszugeben.

Verschiedentlich ist die Sprache des KKK kritisiert worden. Gewiß ist sie „eurozentrisch“, nachweisbar nicht nur durch die Begriffe, sondern auch durch die reichlich angeführten Theologen-Zitate.[5] Sie verrät die Präferenzen der Redakteure und sonstwie an der Ausarbeitung Beteiligten; so geht sie sehr selektiv mit den alten Konzilien um,[6] sie geht auf altkirchliche Kontroversen ein, die heute nur noch Fachleute interessieren (z. B. Nr. 471 über Apollinaris von Laodizäa), sie trägt scholastische Prägungen an sich (z. B.

[1] Es handelt sich hier weder um eine lückenlose Übersicht zu Büchern, die sich mit dem KKK befassen, noch um Rezensionen dieser Titel:
P. Damu (Hg.), Guida al Catechismo della Chiesa Cattolica, Turin 1993
R. Fisichella (Hg.), Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico, Città del Vaticano 1993
O. González de Cardedal – J. A. Matínez Camíno (Hg.), Del Vaticano II hacia el futuro: El Catecismo posconciliar. Contexto y contenidos, Madrid 1993
A. Läpple, Arbeitsbuch zum Katechismus der Katholischen Kirche, Augsburg 1993
J. Kard. Ratzinger – Ch. Schönborn, Kleine Hinführung zum Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993
U. Ruh, Der Weltkatechismus. Anspruch und Grenzen, Freiburg 1993
E. Schulz (Hg.), Ein Katechismus für die Welt (Schriften der Kath. Akademie in Bayern 150), Düsseldorf 1994
T. Stenico (Hg.), Un dono per oggi. Il Catechismo della Chiesa Cattolica, Mailand 1993
H. Verweyen, Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?, Düsseldorf 1993
M. Vidal, la moral cristiana en el nuevo Catecismo, Madrid 1993

[2] Hier wurden besonders benutzt:
E. Feil, Der christliche Glaube – unverändert und unverkürzt für die ganze Welt? Zum neuen „Katechismus der katholischen Kirche“: StdZ 118 (1993) 579–593
I. Baumer, P. Gervais u. a.: NRTh 115 (1993) Heft 4
A. Fossion, Über den rechten Gebrauch des „Katechismus der Katholischen Kirche“: Theologie der Gegenwart 37 (1994) 162–173 (das Heft enthält ebd. 213–227 auch einen Beitrag von P. Weß, Weil es um das Leben geht. Bemerkungen zum Inhalt des „Katechismus der Katholischen Kirche“)
Jüdische Stimmen zum Katechismus der Katholischen Kirche: Freiburger Rundbrief NF 2 (1995) 31–35
W. Haunerland, Liturgisch ausgelegt? Liturgiewissenschaftliche Beobachtungen zur Sakramentenlehre im Katechismus der Katholischen Kirche: Münchener Theol. Zschr. 45 (1994) 399–410
O. González de Cardedal, Entstehungsgeschichte und erste Auswertung des Katechismus der katholischen Kirche: ebd. 375–397
J. Román Flecha, Die Moraltheologie im neuen Katechismus: ebd. 411–431
F. Schulz, Die Eucharistiefeier im kath. Weltkatechismus: LJ 44 (1994) 131–145 (auf diesen Beitrag des ev. Autors sei eigens aufmerksam gemacht. Er betont die Anhäufung des Opferbegriffs 135, 137, die Wesensverwandlung ohne Erklärung sowie die Tilgung nur läßlicher Sünden durch die Eucharistie 139, die Privilegierung des Priesters 140, die Minimalisierung der actuosa participatio 141, die nur beiläufige Behandlung der communio 142 und den mangelnden Weltbezug 143)
O. H. Pesch, Der neue „Weltkatechismus“. Vorstellung und Versuch einer gerechten Würdigung: rhs. Religionsunterricht an höheren Schulen 37 (1994) 201–243

[3] Feil 582ff.

[4] Pesch 232.

[5] González 395 Anm. 43.

[6] Ebd. 394.

Nr. 474, 616, 1022). Vor allem aber wirkt sie „überzogen" oder „abgehoben". Selbst wenn berücksichtigt wird, daß der KKK nicht in erster Linie für den rational geprägten mitteleuropäischen Raum bestimmt ist und zunächst Bischöfen als Bezugsrahmen dienen soll (Nr. 12), wundert man sich über die enorme Übersetzungs- und Korrekturaufgabe bei Texten wie: „Das letzte Ziel der ganzen göttlichen Ökonomie ist die Aufnahme der Geschöpfe in die vollständige Vereinigung mit der glückseligen Trinität" (Nr. 260); „Der Bischof erhält vor allem eine Gnade der Stärke (. . .) Dies befähigt (!) ihn, seine Kirche wie ein Vater und Hirt kraftvoll und klug zu leiten und zu schützen in selbstloser Liebe zu allen (!) und in besonderer Weise zu den Armen, Kranken und Notleidenden" (Nr. 1586); oder schließlich über die Eheleute: „In den Freuden ihrer Liebe und ihres Familienlebens gibt er ihnen schon hier einen Vorgeschmack des Hochzeitsmahles des Lammes" (Nr. 1642). Der KKK muß nicht einen Dialog mit allen erdenklichen zeitgenössischen Mentalitäten führen, aber er sollte nicht zu viel versprechen und offen sein für Realitäten, die nicht so sind, wie die Verantwortlichen des KKK es gerne hätten. Wenn „der Mensch" schlechthin gekennzeichnet wird durch sein „Verlangen nach Unendlichkeit" (Nr. 33) und das ein Weg zur Gotteserkenntnis sein soll, dann fehlt die Einsicht, wie viele Menschen sich keineswegs nach Unendlichkeit sehnen und froh sind, wenn sie endlich von Mühsalen und Bitterkeiten des Daseins befreit sind; wie viele von der Aussicht, Gott begegnen zu müssen, eher unangenehm berührt sind.

Auch wenn der KKK weder Fachtheologie bieten noch für Theologen geschrieben sein will, er kommt natürlich nach einer zweitausendjährigen Theologiegeschichte nicht ohne theologische Optionen aus. Methodisch und inhaltlich zugleich stellen sie in der bisherigen Diskussion im Hinblick auf den Bibelgebrauch und auf das Offenbarungsverständnis jene Probleme dar, auf die sich die Kritik am stärksten konzentriert. Im deutschen Bereich hat sich O. H. Pesch in einer sehr reflektierten und souveränen Weise mit der Thematik befaßt, während H. Verweyen cum ira et studio auf sie eingegangen ist. „Um mit der Tür ins Haus zu fallen: Für einen Bibelwissenschaftler oder für die mit den Problemen der Bibel Vertrauten ist die Lektüre des Katechismus ein Leidensweg."[7] Pesch weist im einzelnen auf die vom KKK mißverstandene Einheit der Schrift hin, die seine Vf. als literarische Einheit verstehen, „der die Vf. des Katechismus die Erlaubnis entnehmen, alle Schriften der Bibel, innerhalb der beiden Testamente und beide übergreifend, durcheinanderzuzitieren!"[8]. Diese Beobachtung, die Pesch fragen läßt, ob nicht eine von vornherein feststehende dogmatische Aussage in „biblischen Zitatsplittern" ausgedrückt werden soll, führt Verweyen zu der Redeweise von einer „traditionellen Querbeet-Lektüre und -Exegese" und einem „Evangelienpotpourri,"[9] als seien die biblischen Autoren nur „Lieferanten von Belegstellen".[10] Belege dazu finden sich auf fast jeder Seite des KKK. Pesch sieht das gravierendste Problem im Umgang des KKK mit der Bibel in der „extensiven Auswertung des Gedankens der Inspiration". Als Beispiel führt er Nr. 289 an, wo die Plazierung der ersten drei Genesiskapitel an den Anfang der Bibel den „inspirierten Autoren", in diesem Fall also den Endredaktoren, zugeschrieben wird.[11] Mit Recht bemerkt Pesch dazu, es handle sich um ein Inspirationskonzept, das auf dem II. Vaticanum ausdrücklich nicht gebilligt werden sollte. Einzelheiten zum Umgang mit der Bibel kommen bei den dogmatischen Themen noch zur Sprache.

Verweyen hat an vielen Textbeispielen nachgewiesen, daß der KKK die Offenbarungskonzeption des I. Vaticanum von 1870 präsentiert. Dazu gehören seine Sicht der „Gottesbeweise" (Nr. 31–35), die extrinsezistische Legitimation der „geoffenbarten Wahrheiten" durch Wunder, vor allem aber eine gezielte Sinnverschiebung der Aussagen von „Dei Verbum" in die Richtung der Glaubensquellen, die vom Konzil ausdrücklich vermieden waren, und zwar durch eine der im KKK nicht seltenen Zitatenmontagen (vgl. vor allem Nr. 80–82 und 96–100). Verweyen zeigt auch auf, wie der KKK das wörtliche Schriftverständnis vom geistlichen Sinn trennt und das erstere minimalisiert, wobei ein Zitat aus Thomas v. Aquin halbiert wird (KKK 116).[12] Pesch geht ebenfalls auf den Problemkomplex von Offenbarung und Glaube ein. Was das II. Vaticanum überwunden hatte, Offenbarung als Mitteilung von Lehren zu verstehen, die der Verstand für wahr zu halten habe, überwunden also das „Instruktionsmodell" zugunsten der Selbsterschließung Gottes in seiner Selbstmitteilung, das tritt im KKK wieder klar zutage, wobei der Glaube auf den Teilaspekt der Unterwerfung des Verstandes und Willens reduziert wird.[13]

Aus dem Bereich der dogmatischen Traktate seien nur einige wenige in der Kritik hervorgehobene Einzelfälle notiert. Mit großer Verwunderung wurde konstatiert, welchen Stellenwert der KKK dem Engelfall einräumt.[14] Er wird ebenso als ein geschichtliches Ereignis aufgefaßt wie die Existenz der Individuen Adam und Eva und deren Sündenfall (Nr. 391–395, 397–402). Hier wie auch sonst ist der KKK nicht frei von Widersprüchen. Denn die „Erbsünde" wird einerseits als allgemeine Verbreitung von Tatsünden aufgefaßt, weil Adam „uns eine Sünde weitergegeben hat, von der wir alle schon bei der Geburt betroffen sind und ‚die der Tod der Seele' ist" (403, vgl. auch 401), anderseits aber als Sünde nur „in einem übertragenen Sinn" (Nr. 404), die keine persönliche Schuld impliziert (Nr. 405), präsentiert. Es war eine wichtige Erkenntnis der Dogmatik nach dem Zweiten Weltkrieg, daß Glaubensaussagen mit „mitschwingenden" wissenschaftlichen oder vulgärwissenschaftlichen Vorstellungen verbunden sein können, die ihrerseits irrig sind und dadurch die Glaubensaussage tangieren. Wichtig war auch die Erkenntnis der Exegese, daß biblische Begriffe „polysem" sein können. Der KKK nimmt von solchen gravierenden Einsichten keine Kenntnis; er spricht auch nicht so, daß wenigstens die Möglichkeiten von Weiterfragen und Interpretation offenblieben. Das trifft sowohl auf den Monogenismus als auch auf die literarische Gattung der Paradieserzählung als auch auf die Verbindung von Sünde und Tod zu. Der KKK hebt durch Drucktypen hervor: „Der Tod hält Einzug in die Menschheitsgeschichte" (Nr. 400; vgl. 376, 402ff, 418, 602), eine Behauptung, die – wenn der Tod wie hier biologisch verstanden wird – empirisch falsifiziert werden kann.[15]

Unter Übergehung der Probleme, die sich hinsichtlich der Gottesbeschreibung und der Präsentation der Trinität in Fülle ergeben, sei auf die Darstellung christologischer Einzelheiten aufmerksam gemacht. Daß der KKK eine „Christologie von oben" vertritt und die Fragen heutiger Menschen nach dem Menschen Jesus von Nazaret nicht aufgreift, war zu erwarten. Die Folge ist, daß die Jesusbotschaft „auf Sündenvergebung verkürzt" wird.[16] Zum einen war die menschliche Erkenntnisfähigkeit der menschlichen Seele Christi nicht unbegrenzt (Nr. 472), zum andern erkannte seine menschliche Natur alles, was Gott zukommt (Nr. 473), und so gilt zum dritten: „Jesus hat während seines Lebens, seiner Todesangst am Ölberg und seines Leidens uns alle und jeden einzelnen gekannt" (Nr. 478). Das biblische Nichtwissen Jesu wird vom KKK in ein Nicht-beauftragt-Sein verändert (Nr. 474). Die Gottverlassenheit am Kreuz wurde lediglich „in unserem Namen" ausgesprochen (Nr. 603). Unter der Überschrift „. . . bis ihm alles unterworfen ist" wird die Paulusaussage, daß der Sohn sich dem Vater unterwerfen wird (1 Kor 15,28), ausgelassen (Nr. 671). Eine ähnliche Amputation findet sich beim Zitat des einzigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen aus 1 Tim 2,5, wo „der Mensch" bei Jesus Christus ausgelassen wird (Nr. 2574).

In der Kritik wurde ferner auf die scholastische Leib-Seele-Anthropologie in bezug auf Jesus, die merkwürdigen Ausführungen, gleichfalls scholastischer Provenienz, über den Drei-Tages-Aufenthalt des Leibes Jesu, vereint mit der Gottheit, im Grab und das Wirken seiner Seele im Hades, auf die eine anselmianische Satisfaktionsauffassung nicht vermeidende Soteriologie hingewiesen.[17]

Daß die Ausführungen über die Kirche von einer Engführung auf Rom hin geprägt sind, war zu erwarten. So konstatiert Verweyen, der KKK reiße die Aussagen von „Lumen Gentium" 5 über das Reich Gottes aus ihrem Kontext und führe sie in eine Affirmation des Petrusprimats weiter.[18] Die vielen Fragen, die hinsichtlich der Kirchenstiftung und der päpstlichen „Unfehlbarkeit" an die Texte des KKK zu stellen sind, können hier nicht einmal angedeutet

[7] Pesch 228.
[8] Pesch 229.
[9] Verweyen 19.
[10] Ebd. 23.
[11] Pesch 229.
[12] Verweyen 51f.
[13] Pesch 230f.
[14] Ebd. 228.
[15] Fossion 163 Anm. 5; González 392f.
[16] Verweyen 65.
[17] Pesch 230, Verweyen Teil 3, Feil 587. Vgl. bei diesen Autoren die Ausführungen über Auferstehung (statt Auferweckung) Jesu und Himmelfahrt als sowohl geschichtliche als auch transzendente Ereignisse nach dem KKK.
[18] Verweyen 75.

werden. Die von Triumphalismus nicht freie Kirchensicht des KKK gipfelt in dem Satz: „Die Kirche ist das Ziel aller Dinge" (Nr. 760). Fossion macht darauf aufmerksam, daß bei der Aufzählung der Pflichten der Kirchenglieder (bei denen das Gehorchen und Unterordnen natürlich wieder betont werden) und bei der Nennung ihrer Rechte unter Zitation von „Lumen Gentium" 37 das dort erwähnte Recht aller auf Meinungsäußerung vom KKK (Nr. 1269) unterdrückt wird.[19]

Die Eschatologie des KKK nimmt nicht davon Kenntnis, daß die eschatologischen Ansagen der biblischen Offenbarung nicht Informationswissen vermitteln, sondern Gegenwartsappelle sein wollen. So erklären sich die „wissenden" Ausführungen über die Auferstehung der Toten, die Hölle usw.

Die Darlegungen des KKK über die Sakramente sind, wie überall positiv vermerkt wird, von einer konsequent liturgietheologischen Sicht geprägt. Dennoch zeigen auch sie gelegentliche Anflüge von Triumphalismus und Widersprüche: „Die Kirche kennt kein anderes Mittel als die Taufe, um den Eintritt in die ewige Seligkeit sicherzustellen. (. . .) Gott hat das Heil an das Sakrament der Taufe gebunden, aber er selbst ist nicht an seine Sakramente gebunden" (Nr. 1257). Es fragt sich, wie ein Missionsbischof mit einer solchen Logik umgehen soll.

Aus Raumgründen ist es nicht möglich, auf die Ethik des KKK einzugehen. Sie ist, vor allem in den von jeder Kompetenz unberührten Medien und von den professionellen Protesttheologen, lautstark kritisiert worden. Daß sie von den Eigentümlichkeiten und Grenzen eines wertethisch beeinflußten Thomismus geprägt ist, wird niemand überraschen.[20]

Im Kontext einer Fakultät, die, wie diejenige in Münster, dem Dialog mit dem Judentum verpflichtet ist, müssen kritische jüdische Stimmen zum KKK zur Geltung kommen. E. L. Ehrlich findet die Ausführungen zum Gesetz (Nr. 1964) in besonderer Weise für beanstandenswert.[21] Der „Freiburger Rundbrief. Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung" registriert eine Empörung über die ungeschützte Verwendung des (unechten) Markusschlusses hinsichtlich der Verdammung aller Nichtglaubenden (Nr. 977) und über die Behauptung, ohne Anbetung Jesu sei es nicht möglich, zu Gott zu kommen (Nr. 563).[22] Der Rabbiner L. Klenicki in New York führt Beschwerde über Auffassungen, als habe jüdische Spiritualität nur vorläufige Bedeutung (Nr. 122), und als gehe die ganze Bibel in Christus in Erfüllung (Nr. 134 mit Hugo von St. Viktor), ferner über die Neigung, der Hebräischen Bibel nur einen vorläufigen Wert zuzuerkennen (Nr. 1334) und über die bloß typologische Bedeutung des Tempels (Nr. 593). Unangemessen findet er die Erfüllung der Gottesknechtworte in Jesus (Nr. 595–598), die Verallgemeinerung der Pharisäer (Nr. 596), und im gleichen Kontext bedauert er ungenaue Ausführungen zum Prozeß Jesu.[23] Diese Beobachtungen modifizieren die Genugtuung darüber, daß der KKK der Gottesmordthese und dem Antisemitismus entschieden absagt.

Zum Ende dieser Übersicht sei auf eine Warnung hingewiesen, die A. Fossion SJ, Direktor der Ecole supérieure de catéchèse (Zentrum Lumen Vitae) in Brüssel, mit Nachdruck vorträgt. Er äußert die Befürchtung, der KKK könne von Kreisen „doktrinärer Richtung", die versuchen, „die Wahrheit ‚zu beherrschen'", als Waffe mißbraucht werden. Er rechnet zu diesen Kreisen in Frankreich etwa 10 Prozent der Katholiken, 1 bis 2 Prozent der Praktizierenden, die auf stete Verschärfung der Polarisation bedacht sind.[24] Seiner Auffassung nach könnte die Hoffnung bestimmter Kreise, mit Hilfe des KKK einen Konformitätsdruck zu erzeugen, enttäuscht werden: angesichts des „überzogenen Zentralismus" Roms – seit 1971 müssen alle nationalen Katechismen in Rom zur Genehmigung vorgelegt werden – könnte es möglich sein, daß einfach keine nationalen Katechismen mehr in Auftrag gegeben werden.[25]

Schließlich seien zur Abrundung einige generelle Urteile über den KKK wiedergegeben. Der Münchner Religionspädagoge Ernst Feil schreibt: „Insgesamt trägt der Weltkatechismus eher den Charakter einer Verordnung, er enthält – in einer schier unübersehbaren, undifferenzierten Nebeneinanderordnung höchst heterogener Zitate – Lehren und Anweisungen, die anzunehmen und zu befolgen sind. Der Glaube erscheint als Pflicht, statt daß er als Geschenk und Angebot zu einem neuen Leben deutlich wird (. . .) Es wäre schön gewesen, den Glauben nicht als Unterwerfung, sondern als Befreiung, als Aufrichten dessen, was gefallen ist, interpretiert zu sehen."[26] Der Freiburger Fundamentaltheologe Hansjürgen Verweyen urteilt: „Es ist schwer nachzuvollziehen, daß Johannes Paul II. in diesem Werk ‚die reifste und vollendetste Frucht der Konzilslehre' sieht. Christinnen und Christen, die jene Konzilslehre im Sinne des Titels der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* mit ‚Freude und Hoffnung' aufgenommen und weiterzutragen versucht haben, sehen sich ganz im Gegenteil mit einem Ärgernis konfrontiert, das in der Geschichte lehramtlicher Aussagen seinesgleichen sucht";[27] und weiter: „Was im Weltkatechismus in der Tat weitgehend dargeboten wird: eine Neuinszenierung restaurativer Theologie auf einer mit biblischen Versatzstücken üppig geschmückten Bühne";[28] und schließlich: „Glaubten die Autoren, eine neue Universalsprache gefunden zu haben, indem sie sich in einen Denkhorizont zurückzogen, in dem sich heute kaum noch jemand bewegt?"[29] Der Hamburger Systematiker Otto Hermann Pesch kommt im Anschluß an positive Bemerkungen über den hohen Informationswert des KKK zu folgender Kritik: „Der Katechismus repräsentiert eine bestimmte Gestalt der katholischen Lehre. Es ist die Theologie der Vorkonzilszeit. Aus dem Buch spricht die (noch) heile katholische Welt von 1950 (. . .). Der Katechismus distanziert sich mehr, als für die Kirche gut sein dürfte, von den selbstverständlichen Einsichten heutiger Theologie, vor allem Bibelwissenschaft, Dogmengeschichte und Systematischer Theologie, zumindest von ihren ernsthaften Fragen. Es könnte sich noch bitter rächen, die Gläubigen so in das Mißtrauen gegen die Theologen hineinzutreiben, denn im Ernstfall hören jene dann doch mehr auf die, die immerhin ihre Fragen ernst nehmen. (. . .) Das lobenswert reichhaltige Textmaterial (. . .), leider ohne jede Gewichtung durcheinanderzitiert, begünstigt den von der Theologie längst dementierten Eindruck, die katholische Lehrtradition sei ein zeitloses, ungeschichtliches Gebilde und programmiert dadurch unnötige Konflikte, wenn die Gläubigen dahinterkommen, daß es so ‚zeitlos' nicht zugegangen sein kann. (. . .) Dieses Buch ist eben nicht der Katechismus der Weltkirche, sondern der Katechismus der Glaubenskongregation. (. . .) Der Katechismus ist unökumenisch. Nicht daß er gegen die Lehre der getrennten Kirchen anginge. Viel schlimmer: Ökumenische Fragen existieren für ihn gar nicht."[30] Der Dogmatiker Olegario González de Cardedal (Salamanca) resümiert, man könne und müsse nun mit diesem Katechismus arbeiten, aber: „Es ist vorstellbar, daß, wenn es einen anderen Papst und einen anderen Präfekten der Glaubenskongregation gegeben hätte, auch der Katechismus ein anderer geworden wäre."[31]

B
in religionspädagogischer Sicht
von Dieter Emeis, Münster

I. Grundorientierung

1. Vorgeschichte: Bei der Bischofssynode 1985 äußerten einige Bischöfe den Wunsch nach einer weltkirchlichen Hilfe für ihre Aufgabe, als Katecheten ihrer Ortskirchen Katechismen bereitzustellen. Dieser Wunsch kam insbesondere aus Kirchen der 3. Welt. Diese hatten in der Zeit der Mission in der Regel Übersetzungen aus den Heimatländern der Missionare übernommen. In unserem Jahrhundert war der deutsche Katechismus von 1955 faktisch so etwas wie ein Weltkatechismus, weil er einen überzeugenden Neuanfang in der Katechismus-Geschichte bedeutete. Im Zusammenhang mit der Enkulturation wurde aber immer stärker bewußt, daß die bloße Übersetzung von Katechismen der 1. Welt eine Art katechetischen Kolonialismus darstellt. So wollten sich die Bischöfe ihrer eigenen katechetischen Verantwortung nicht entziehen; sie suchten dafür aber eine weltkirchliche Hilfe. Das ursprünglich intendierte Genus

[19] Fossion 164 Anm. 9.
[20] Vgl. dazu vor allem Flecha im ganzen, ferner Feil 589–592, Pesch 227, 230.
[21] Freiburger Rundbrief 31.
[22] Ebd. 31f.
[23] Ebd. 32ff.
[24] Diese Befürchtung teilt auch der Pariser Fundamentaltheologe R. Marlé: Fossion 170, 172f.
[25] Ebd. 173.
[26] Feil 592f.
[27] Verweyen 80.
[28] Ebd. 96.
[29] Ebd. 137.
[30] Pesch 233.
[31] González 396.

des sog. Weltkatechismus ist zu kennzeichnen als Materialsammlung für Katechismus-Autoren. Dies wird in der Einleitung so formuliert: „Bezugspunkt für die Katechismen bzw. Kompendien, die in den verschiedenen Regionen zu erstellen sind" oder „Bezugstext für die Darlegung der katholischen Lehre und in besonderer Weise für die Ausarbeitung der örtlichen Katechismen". Ausdrücklich wird das Mißverständnis abgewehrt, dieser Katechismus solle die örtlichen Bücher ersetzen, er soll vielmehr die Erstellung von Katechismen unterstützen, die den verschiedenen Situationen und Kulturen Rechnung tragen.

2. Bei der Einordnung des neuen sog. Weltkatechismus in die Katechismusgeschichte ist hervorzuheben, daß das Buch von seiner primären Intention her eine Neuheit darstellt. Der Catechismus Romanus von 1566 im Anschluß an das Konzil von Trient verstand sich als Leitfaden für Predigt und Katechese (also nicht für Katechismus-Autoren). Das neue Buch will nicht die ortskirchliche Tradition der katechetischen Verantwortung der Bischöfe aufgeben. Durch seine Vorstellung in der Öffentlichkeit und durch die Ausweitung der Zielgruppe besteht allerdings die Gefahr, daß die primäre Intention verdeckt wird.

3. Um Verwirrungen zu vermeiden, sind drei Wortbedeutungen von „Katechismus" zu unterscheiden:

a. Bezugstext für die Erstellung von Katechismen (Materialsammlung, Rahmenkonzept),

b. Sachbuch für die Katecheten, Prediger und andere in besonderer Verantwortung für die Verkündigung Stehende (diesen Typ repräsentiert der Katholische Erwachsenen-Katechismus, im folgenden KEK abgekürzt),

c. Medium für die Katechese (der Katechismus von 1955 oder der vom DKV vorgelegte „Grundriß des Glaubens" oder für die Erwachsenen der holländische Katechismus „Glaubensverkündigung für Erwachsene").

Die Vermengung von Intention und damit von Zielgruppen führte schon beim Katholischen Erwachsenen-Katechismus zu Mißverständnissen und Enttäuschungen, z. T. auch zu Ungerechtigkeiten in der Beurteilung.

II. Würdigung als Bezugstext für örtliche Katechismen

1. Sehr entschieden nimmt der „Katechismus der Katholischen Kirche" (KKK) die Orientierung von Catechesi tradendae auf, daß im Mittelpunkt der Katechese die Person Jesu Christi zu stehen hat. Diese Christozentrik wird z. B. darin deutlich, daß der Glaube an Gott, den allmächtigen Vater, identifiziert wird als Glaube an den Gott und Vater Jesu Christi. Es wird das „Vater unser" deutlich als vom Sohn uns geschenktes Gebet vorgestellt. Auch die Lebenslehre wird zumindest überschrieben mit „Das Leben in Christus" (in der Durchführung dominiert allerdings ein wenig christlich identifiziertes natürliches Sittengesetz).

2. Aus dem Dialog mit ostkirchlicher Tradition finden sich viele Texte, in denen das Wirken des Hl. Geistes gegen die Geistvergessenheit mancher westlicher Traditionen erinnert wird (z. B. in den Sakramenten Nr. 1112 und 1133). Damit ist ein Beispiel gegeben, was eine weltkirchliche Kommunikation über Inhalte der Katechese ergeben kann: eine gegenseitige Ergänzung, evtl. sogar Korrektur von Einseitigkeiten, ein Aufmerksammachen auf Übersehenes.

3. Der KKK legt eine wirklich fleißige Sammlung von Traditionselementen vor. Bibel, Vätertheologie, Konzilien, Äußerungen von Päpsten, Autoren der Theologie und des geistlichen Lebens finden Berücksichtigung. So entstand eine in der Tat beeindruckende Materialsammlung, die eine Vorstellung vom Reichtum der kirchlichen Tradition vermittelt. Die vielen Traditionselemente werden allerdings nicht in ihrem geschichtlichen Kontext vergegenwärtigt. Der Umgang mit ihnen setzt bei den Benutzern eine Vertrautheit mit der Kirchen- und Theologiegeschichte voraus. Insofern ist das Buch ein sehr anspruchsvolles Buch.

4. Es gibt eine ganze Reihe von Hinweisen, daß die Problematik der ungeschichtlichen Aneinanderreihung von Tradition kaum beachtet wurde. Spannungen zwischen den Ergebnissen historisch-kritischer Schriftauslegung und Dogmengeschichte einerseits und traditionellen Lehraussagen andererseits (z. B. Einsetzung der Sakramente durch Jesus) werden selten benannt und schon gar nicht bearbeitet. Hier kann man einwenden, daß es Teile der Weltkirche gibt, deren Mentalität noch nicht vom kritischen Bewußtsein der Aufklärung geprägt ist. Wenn damit der unkritische Umgang mit Tradition begründet wird, bedeutet dies andererseits, daß das vorliegende Buch in manchen Teilen für die von der Aufklärung ergriffenen Ortskirchen nur sehr begrenzt hilfreich ist.

5. Daß der Glaube der Katholischen Kirche eine Geschichte hat und sich auch heute in einer geschichtlichen Dynamik befindet, wird am KKK selbst deutlich. Man kann an ihm das Gleiche wie an Texten des II. Vaticanums beobachten: Traditionelle Theologie steht in Spannung zu Bemühungen, die Tradition neu zu verstehen und aus Einseitigkeiten bzw. Erstarrungen herauszuführen. Der KKK ist weder reaktionär noch progressiv; er ist ein Dokument einer geschichtlich sich wandelnden Kirche. Dabei war und bleibt damit zu rechnen, daß es in einer großen Weltkirche Ungleichzeitigkeiten gibt. Was dort wie ein Erkunden von Zukunft wirkt, kann andernorts bereits von weiteren Schritten überholt sein (wobei es auch Rückschritte geben kann). Das bedeutet auch hier, daß der KKK nicht für alle Ortskirchen gleich hilfreich sein kann. Man kann da oder dort in dieser oder jener Frage im Problembewußtsein weiter vorangeschritten sein als in dieser weltkirchlichen Orientierung.

6. Ein altes katechetisches Anliegen ist es, das Fundamentale des christlichen Glaubens an Gott in der Fülle der Tradition transparent zu machen. Dies wird vom KKK zunächst durchaus mit seiner entschiedenen Christozentrik intendiert. Im Grunde geht es darum, das Geheimnis Jesu Christi zu vergegenwärtigen und immer tiefer in dieses einzudringen. Einer Konzentration auf das, woran wir im Grunde als Kirche gemeinsam teilhaben, dient auch der Rückgriff auf die klassischen Teile des Apostolicums, der Sakramente, des Dekaloges und des Vater-unsers. In Spannung zu dieser Fundamentalisierung der Inhalte des Glaubens steht das Anliegen der Vollständigkeit. So werden nicht nur die jeweiligen Texte ausgelegt; es werden ihnen eine ganze Reihe von in ihnen nicht angesprochenen Inhalten zugeordnet. Katechismus-Autoren werden fragen müssen, was Menschen, deren Glauben sie dienen wollen, aus dem Reichtum der Tradition aufnehmen können.

III. Würdigung als Sachbuch für Katecheten im deutschsprachigen Raum

Die Eignung des KKK als Sachbuch für Katecheten ist zunächst unterschiedlich nach den Teilen zu beurteilen.

1. Eine wichtige Ergänzung zu der vorliegenden katechetischen Literatur stellt der Teil des KKK über das Gebet dar. Der KEK verzichtet auf eine eigene Gebetslehre. Die Theologie des Gebetes und des geistlichen Lebens führt hierzulande eher ein Schattendasein. Ein Defizit ist anzumerken: Der Zusammenhang von Gebet und dem Hören auf das Gotteswort bleibt fast ganz ausgeblendet. Etwas deutlicher könnte auch der Bezug zum Kap. über die Liturgie hervortreten.

2. Der Teil „Das Leben in Christus" hat in Einzelaussagen besondere Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit gefunden. Er enthält für die Vorinformierten kaum Überraschendes oder Neues. Die im Titel angezeigte Fundamentalisierung wird nicht durchgehalten. Es ist zu erwarten, daß die uns bedrängenden aktuellen Fragen gründlicher und unserem Problembewußtsein entsprechender im zweiten Teil des KEK behandelt werden.

3. Der KEK enthält zwar ein Kap. über die Sakramente. Diese werden dort aber primär in der Perspektive der systematischen Theologie behandelt. Im Unterschied dazu widmet der KKK der Liturgie ein eigenes Kap., bei dem der Behandlung der Einzelsakramente eine allgemeine Einführung in die Liturgie vorgeschaltet ist. Die Texte sind liturgietheologisch anregend (z. B. der Abschnitt „Der Heilige Geist und die Kirche in der Liturgie" S. 311–315); es bleibt allerdings ein weiter Weg bis zur Umsetzung dieser Theologie in liturgiekatechetische Praxis. Bei der Behandlung der Sakramente kommt es zu Mischungen zwischen liturgietheologischen und alten schultheologischen Aussagen. Hier gibt es im deutschen Sprachraum überzeugendere und der Sakramentenkatechese nähere Hilfen.

4. Bei der Auslegung des Apostolicums ist eine Stärke des KKK das Angebot von Texten aus der Tradition. Wo der KKK selbst Inhalte darzustellen sucht, bleibt er eindeutig hinter dem Angebot des KEK zurück. Viele aus unserer geistesgeschichtlichen Situation erwachsende Fragen werden im KKK nicht gestellt und bearbeitet. Die Kategorien, die in vielen Texten benutzt werden, sind unserem theologischen Denken ziemlich fremd geworden. Der KKK enthält Aussagen, die vor dem bei uns verbreiteten Problembewußtsein nicht zu rechtfertigen sind.

5. Während der KKK wohl von einem Dialog mit der Ostkirche beeinflußt ist, finden sich in ihm kaum Spuren des Dialogs mit den

Kirchen der Reformation. Dies wird z. B. im Kap. über die Eucharistie deutlich, dem nichts von den Bemühungen um eine ökumenische Verständigung anzumerken ist. Hier wird die Grenze eines Weltkatechismus besonders greifbar. Unsere Ortskirchen sind zum Dialog mit den Kirchen der Reformation herausgefordert. Der KEK ist dazu eine Hilfe, die vom KKK weder ersetzt werden kann noch will.

6. Sehr zu differenzieren ist bei der Frage, inwieweit die Sprache des KKK eine Hilfe für die katechetische Aufgabe bei uns ist. Weite Teile schultheologischer oder lehramtlicher Aussagen sind in einer sehr fremden Sprache gehalten, die zudem kaum zu erkennen gibt, daß ihr Erfahrungen zugrunde liegen. So bereichernd theologisch die Väterzitate sein mögen, klingen viele von ihnen doch wie aus einer fernen Welt. Es ist eher eine Minderheit von Textteilen, die zur Entwicklung einer heutigen Glaubenssprache ermutigen und anregen.

IV. Würdigung als Medium für die Katechese

1. Sicher gibt es einzelne Textteile, die sich als Medium in der Katechese einsetzen lassen. Das eben zur Sprache des KKK Gesagte zwingt aber zu der allgemeinen Einschätzung, daß der KKK kein Glaubensbuch des Gottesvolkes ist. Er will es von seinem Ursprung her auch nicht sein, und darum wäre es besser, dies zur Vermeidung von Mißverständnissen und Enttäuschungen auch deutlich zu sagen.

2. Die Markierung dieser Grenze schließt nicht aus, daß es Gläubige geben kann, für die die Lektüre des KKK eine Bereicherung ihres Glaubens bedeuten kann. Nur sind hier einige Voraussetzungen zu benennen:

Sie müssen mit einem umfangreichen Buch mit einem breit gespannten Inhalt umgehen können (gut 800 S., 22 S. Inhaltsverzeichnis).

Sie müssen sich je nach Bedarf (eine fortlaufende Lektüre ist wohl unrealistisch) den Inhalt außer durch das Inhaltsverzeichnis vom thematischen Register her erschließen können (S. 771–814).

Sie müssen relativ eigenständig Aussagen des Buches gewichten und einordnen können.

Sie müssen einen Zugang zu einem Plural von Sprachformen haben, die in unterschiedlichen Zeiten der Kirchengeschichte und in unterschiedlichen situativen Kontexten begründet sind.

Diese Voraussetzungen engen den Kreis möglicher Leser sehr ein.

3. Für den ökumenischen Dialog ist wie oben gesagt der KEK mit Sicherheit geeigneter.

C
aus evangelischer Sicht
von Manfred Kießig, Aschaffenburg

Einstieg

„Gutes von ihm reden und alles zum besten kehren" – so legt Martin Luther im Kleinen Katechismus das 8. Gebot aus. In sachlicher Übereinstimmung damit lehrt der Katechismus der Katholischen Kirche, jeder solle darauf bedacht sein, „die Gedanken, Worte und Handlungen seines Nächsten soweit als möglich günstig zu beurteilen" (2478, S. 623). In diesem lutherischen und zugleich katholischen Sinne habe ich den neuen Katechismus gelesen. So ist die vorliegende Rezension ein Versuch, die gemeinsame christliche Wahrheit aufzuspüren, sie auch in ungewohnten Denkstrukturen und Redeweisen zu erkennen und bei der notwendigen Kritik stets das 8. Gebot im Auge zu behalten. Dieser Versuch geschieht von lutherischen Voraussetzungen aus und zugleich in dem Bemühen, sich in den römisch-katholischen Partner hineinzuversetzen. In der Absicht, möglichst unvoreingenommen zu urteilen, beziehe ich mich nicht auf andere Rezensionen. Als Mitherausgeber des Evangelischen Erwachsenenkatechismus (EEK) habe ich mir erlaubt, meinen Beitrag gemäß dem dort verwendeten Schema in Einstieg, Information, Reflexion und Konkretion zu gliedern.

Information

1. Der Aufbau des Katechismus der Katholischen Kirche

Die Fülle der Aussagen dogmatischer und ethischer, liturgischer und spiritueller Art wird den Hauptteilen der abendländischen katechetischen Tradition zugeordnet. Den ersten Teil bildet das Apostolische Glaubensbekenntnis, bei dessen Einteilung die von der Taufe her kommende, im lutherischen Katechismus übliche trinitarische Gliederung (in Form von Kap.n) mit der überlieferten, der Zahl der Apostel entsprechenden Gliederung in zwölf Artikel kombiniert wird (190, S. 84). Es folgen die Sakramente mit einer ausführlichen Theologie des Gottesdienstes, die Zehn Gebote als ein Kompendium der Ethik und das Vaterunser mit einem Abschnitt über das Gebet. Ein Abschnitt im Prolog (13ff, S. 40f) sowie Zwischentexte bringen den Zusammenhang der Hauptteile zum Ausdruck (26, S. 47; 1066, S. 304; 1692, S. 454; 2558, S. 643). Hierin liegt eine formale Analogie zu Martin Luther, der im Großen Katechismus den Zusammenhang und die Reihenfolge der Hauptstücke durch Zwischentexte verdeutlicht hatte.

2. Das Verhältnis des Katechismus der Katholischen Kirche zu anderen Katechismen

Die meisten älteren Katechismen beschränken sich auf eine thesenartige, dem Einprägen und Lernen dienende Zusammenfassung des christlichen Glaubens. Die größte stilistische Prägnanz hat hier zweifellos Luthers Kleiner Katechismus. Im Unterschied zu diesen älteren Katechismen bietet der neue Katechismus eine Fülle von Informationen und ähnelt in dieser Breite den Erwachsenenkatechismen, die in neuerer Zeit von den unterschiedlichen Konfessionen in mehreren Ländern herausgegeben worden sind. Allerdings unterscheidet er sich in seiner weithin thetischen Aussagestruktur von diesen Erwachsenenkatechismen, die den Zeitgenossen in seiner Situation abholen möchten und stärker argumentativ vorgehen.

In der Gliederung (Credo, Sakramente, Dekalog, Vaterunser) folgt er dem Catechismus Romanus und zeigt eine Verwandtschaft zum Heidelberger Katechismus, der von des Menschen Elend, der Erlösung und der Dankbarkeit handelt und in diesen Rahmen das Credo, die Sakramente, die Zehn Gebote und das Vaterunser einzeichnet. Mit dieser Gliederung unterscheiden sich die genannten Katechismen von der Reihenfolge in Luthers Kleinem und Großem Katechismus: die Zehn Gebote (was Gott von uns getan und gelassen haben will), das Glaubensbekenntnis (was wir von Gott empfangen, um ihn zu erkennen und die Zehn Gebote zu halten), das Vaterunser (als Bitte um den Glauben und die Erfüllung der Zehn Gebote), die Sakramente.

Der Evangelische Erwachsenenkatechismus und der Katholische Erwachsenenkatechismus folgen im großen und ganzen dem trinitarischen Schema und ordnen ihm die übrigen Hauptstücke zu: der EEK bringt die Ethik zwischen dem zweiten und dritten Artikel und behandelt die Sakramente und das Vaterunser im Rahmen des dritten Artikels, der KEK beschränkt sich auf dogmatische Themen und überläßt die Ethik und das Vaterunser einem künftigen weiteren Werk. Man könnte den neuen Katechismus also als einen Versuch beschreiben, die Fülle des dogmatischen und ethischen Stoffes in das blockartige Schema der älteren Katechismen einzuzeichnen.

3. Die didaktische Konzeption

a) Ziel und Zielgruppe

Der neue Katechismus versteht sich, wie es bereits in der Apostolischen Konstitution „Fidei depositum" von Papst Johannes Paul II. zum Ausdruck kommt, „als sicherer und authentischer Bezugstext für die Darlegung der katholischen Lehre und in besonderer Weise für die Ausarbeitung der örtlichen Katechismen" (S. 34). Der Papst betont ausdrücklich, daß der Weltkatechismus die regionalen Katechismen nicht ersetzen will, sondern zur Abfassung neuer örtlicher Katechismen ermuntern möchte (S. 34f). Entsprechend dieser Zielsetzung werden als Zielgruppe vor allem Multiplikatoren genannt: die Bischöfe, die Vf. der Katechismen, die Priester und Katecheten (12, S. 40). Erst zuletzt werden die anderen Christen erwähnt, für die der Katechismus eine „nützliche Lektüre" sein will – also die Zielgruppe, an die sich die Erwachsenenkatechismen wenden. Es ist eine Frage, ob die Konzentration auf diese Multiplikatoren notwendigerweise zu einer so traditionellen Sprache führen muß oder ob nicht auch sie an einer Auseinandersetzung mit den Fragen der Zeit interessiert sind.

b) Didaktische Hilfen

Der Katechismus bietet eine Fülle von Zitaten von der Zeit des Alten Testaments an bis in die Gegenwart, Texte aus unterschiedlichen Kulturräumen und von unterschiedlichen Verfassern. Die

Texte aus der Heiligen Schrift werden in der Regel nicht ausgelegt, sondern haben eher den Charakter von Belegstellen; sie zeigen jedoch, daß der Katechismus um eine durchgehende Rückbindung an die Bibel bemüht ist. Den größten Raum nehmen die Zitate aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein, so daß man den Katechismus fast als ein Kompendium dieses Konzils bezeichnen könnte. Reichlich zitiert wird auch das Tridentinum, außerdem finden sich Abschnitte aus päpstlichen Dokumenten, aus dem Codex Juris Canonici von 1983, Texte aus der Liturgie, vor allem des Abendlandes, aber auch östlicher Traditionen. Zitate von Kirchenvätern – häufig begegnen uns Augustinus, Ambrosius, Ignatius von Antiochien, Irenäus und Chrysostomus –, von Kirchenlehrern, z. B. Thomas von Aquin, und von einigen neueren theologischen Schriftstellern erschließen einen reichen Schatz der Tradition. Thesenartige, grafisch hervorgehobene Kurztexte – eine didaktische Entsprechung zu den Thesen im Evangelischen Gemeindekatechismus – fassen den Inhalt der jeweiligen thematischen Einheit zusammen. Abschnitte im Kleindruck geben viele wertvolle Kurzinformationen aus der Kirchen-, Dogmen- und Liturgiegeschichte. Bilder aus der altchristlichen Kunst markieren die großen Hauptteile des Katechismus.

c) Der Bezug zum Leser

Der Abschnitt über das Gebet ist durch eine seelsorgerliche, geistliche Erfahrungen einbeziehende Sprache gekennzeichnet. Hierdurch unterscheidet er sich wohltuend von den dogmatisch-ethischen Teilen, in denen eine belehrende Sprache mit traditionellen theologischen Fachausdrücken vorherrscht. Dieser didaktische Mangel im Blick auf die Sprache findet seine Entsprechung in der Argumentationsweise.

Die kirchliche Lehre wird dargelegt, mit Zitaten aus der Bibel, lehramtlichen Dokumenten, Kirchenvätern belegt, gegen Einwände, die meist aus der Dogmengeschichte stammen, widerlegt – aber sie wird in der Regel nicht im Blick auf Fragestellungen von Menschen unserer Zeit erschlossen.

Der skeptische Zeitgenosse mit seinen Zweifeln und Fragen, aber auch mit seinem Suchen kommt nicht so recht zu Wort. So wird etwa mit Recht die Unvereinbarkeit der Reinkarnationsvorstellung mit dem christlichen Glauben dargelegt (1013, S. 290), aber dies wird nicht ausreichend begründet. Im Blick auf den Fragenkreis von Tod und Auferstehung (997ff, S. 286ff) wird die klassische Lehre dargeboten, ohne eine Verstehenshilfe für den naturwissenschaftlich denkenden Menschen zu bieten. Auch die Darlegung über das Purgatorium (1030ff, S. 294) geht mit keinem Wort auf neuere katholische Deutungsversuche ein, wie sie sogar im EEK (5. Aufl., S. 1325) erwähnt werden. Der mangelnde Bezug zum Leser kann nicht durch den Hinweis auf die Zielgruppe der Multiplikatoren oder auf die Kontextgebundenheit moderner Fragestellungen gerechtfertigt werden. Es wäre durchaus möglich gewesen, solche Fragestellungen – auch aus unterschiedlichen Kulturkreisen – exemplarisch aufzunehmen und dadurch die Aktualität des christlichen Glaubens zu verdeutlichen.

Reflexion

1. Die Rolle der Rechtfertigungslehre

Die Rechtfertigungslehre wird innerhalb des dritten Hauptteils, der die Ethik umfaßt, behandelt (1987ff, S. 514ff), und zwar vor den Zehn Geboten. Die Darlegung folgt dem Tridentinum, wobei durchgehend die Priorität des Handelns Gottes betont wird. So wird die Vorbereitung auf den Empfang der Gnade selbst als Werk der Gnade geschildert (2001, S. 517), und der Abschnitt über das Verdienst, das Geschenk der Gnade ist (2008, S. 519), wird durch ein Zitat abgeschlossen, das von der kleinen Theresia stammt und den letzten Worten Luthers sehr ähnelt: „Am Ende dieses Lebens werde ich mit leeren Händen vor dir erscheinen" (2011, S. 520).

Aus evangelischer Sicht kommt es weniger darauf an, wie oft oder ausführlich die Rechtfertigungslehre dargelegt wird, sondern ob sie das Gesamte der christlichen Lehre prägt. Gewiß ist die kriteriologische Rolle der Rechtfertigungslehre ein lutherisches Anliegen, aber sie ist im Dokument über die Lehrverurteilungen auch von katholischer Seite aufgenommen worden. Ausführungen hierüber finden sich im Katechismus nicht, wohl aber begegnet in vielen Zusammenhängen die Aussage, daß das Handeln Gottes Vorrang vor dem des Menschen habe. Besonders deutlich wird dies im Abschnitt über das Gebet: Der „Mensch ist vor Gott ein Bettler" (2559, S. 643) – eine Aussage, die stark an Luthers letzte Worte erinnert –, Christus sucht uns, bevor wir ihn suchen (2560, S. 643), die Bewegung der Liebe geht von Gott aus, während die Bewegung des Menschen immer Antwort ist (2567, S. 645).

In Spannung hierzu stehen die Ausführungen über die Sittlichkeit, die sehr philosophisch anmuten (1750ff, S. 467ff), der Begriff der Freiheit bleibt schillernd, weil nicht genug unterschieden wird zwischen der justitia civilis und der justitia dei (1730ff, S. 463ff). Die Lehre von der Erbsünde erscheint als ein Mittelding zwischen der pelagianischen und der reformatorischen Auffassung (406, S. 134); eine wirkliche Durchdringung des Problems, wie es im Dokument über die Lehrverurteilungen und in der sich daran anschließenden Diskussion versucht wird, findet nicht statt. Dementsprechend steht die Aussage, Begierde sei als Regung des sinnlichen Strebevermögens gegen die Vernunft keine Verfehlung (2515, S. 630), unausgeglichen neben der Aussage, der Neid – also eine Form der Begierde – sei eine Hauptsünde (2539, S. 635). An dieser Stelle rächt es sich, daß die Ergebnisse der Diskussion über die Rechtfertigungslehre innerhalb der röm.-kath. Theologie wie mit den reformatorischen Kirchen nicht berücksichtigt worden sind. Gleichwohl halte ich den Katechismus bei entsprechender Auslegung für kompatibel mit den Ergebnissen des interkonfessionellen Dialogs über die Rechtfertigung.

2. Die liturgisch-geistliche Ausrichtung

Die Erkenntnisse der liturgiewissenschaftlichen Forschung werden in weitem Umfang aufgenommen. Dies wird deutlich in den Artikeln über die Sakramente.

Der Abschnitt über die Eucharistie ist in einer von der Liturgie geprägten Sprache abgefaßt und erinnert inhaltlich an Aussagen, wie sie sich in Dokumenten des interkonfessionellen Dialogs auf multilateraler (Lima-Dokument) und bilateraler Ebene („Das Herrenmahl") finden (1356ff, S. 373ff). Die Teilhabe der Kirche am Opfer Christi in der Eucharistie – ein kontroverstheologisch strittiger Punkt – wird in der Weise interpretiert, daß die Kirche selbst mit Christus dargebracht wird (1368, S. 375). Das Crysostomus-Zitat, mit dem die Konsekration als Werk Christi interpretiert wird (1375, S. 377), findet sich fast wörtlich auch in der lutherischen Konkordienformel (SD 76, BSLK 998f).

Solche Interpretationen des Opfers und der Konsekration wie auch die Betonung der ethischen Konsequenzen der Eucharistie (1397, S. 383) zeigen, daß den Verfassern das ökumenische Gespräch über die Eucharistie bewußt ist, wenngleich aus dessen Ergebnissen nichts zitiert wird.

Ein gelungener Teil mit vielen hilfreichen Anregungen für das geistliche Leben ist der Hauptteil über das Gebet. Hier spricht der Katechismus eine biblisch geprägte, seelsorgerliche, geistliche Sprache, die sich wohltuend von anderen Passagen abhebt. Der Leser spürt, daß hinter diesen Abschnitten geistliche Erfahrung steht, und fühlt sich selbst zum Gebet eingeladen. Angesichts der z. Zt. häufigen Institutionenkritik, die durch die Betonung der hierarchischen Struktur und des Lehramtes im Katechismus zugegebenermaßen neue Nahrung erhält, ist gerade der Teil über das Gebet – eine „Aszetik im kleinen" – besonders wichtig, zeigt er doch, wo das Herz der Kirche schlägt.

3. Die ökumenische Dimension

Die Stellen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die sich auf das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften beziehen, werden korrekt zitiert (817ff, S. 444ff; 836ff, S. 249f). Gemessen an der Breite der übrigen Ausführungen sind diese Abschnitte über die Ökumene mit etwa dreieinhalb Seiten relativ kurz geraten. An anderer Stelle werden die Notwendigkeit einer ökumenischen Mischehenpastoral (1336, S. 439) und das Vaterunser als Gemeingut aller Getauften (2792, S. 699) erwähnt. Traditionen der Ostkirchen werden öfters berücksichtigt und meist positiv aufgenommen. So werden die Myronsalbung im Zusammenhang mit der Taufe und die abendländische Firmung als zwei gleichberechtigte und je in sich sinnvolle Formen eines Sakramentes dargestellt (1241f, S. 347; 1290f, S. 357). Auch im Blick auf das Filioque wird die Berechtigung sowohl der östlichen als auch der abendländischen Position betont (247, S. 97). Leider wird diese ökumenische Sichtweise nicht auf die reformatorischen Kirchen angewandt. Bei der relativ seltenen Darstellung reformatorischer Positionen kommen nur alte kontroverstheologische Klischees zum Vorschein, z. B. bei der Erbsündenlehre (406, S. 134). Immerhin wird erwähnt, daß bei der Zählung des Dekalogs die katholische und die

lutherische Tradition auf der einen Seite und die orthodoxe und reformierte Tradition auf der anderen Seite übereinstimmen (2066, S. 533).

Der gravierende Mangel des Katechismus besteht darin, daß Ökumene als Einzelthema verstanden wird und nicht als Dimension des gesamten Werkes. Sollte dies damit begründet werden, daß ein grundsätzliches Werk nicht auf alle regionalen Eigenarten eingehen könne, so wäre diese Begründung verfehlt; denn Ökumene ist nicht eine Frage der Kontextualität, so daß sie an die lokalen und regionalen Katechismen verwiesen werden könnte, sondern sie ist essentiell für die Kirche und muß daher auch die grundsätzlichen Ausführungen prägen. Wenn der Katechismus wirklich, wie es in der Apostolischen Konstitution „Fidei depositum" heißt, „den ökumenischen Bemühungen, die den heiligen Wunsch nach Einheit aller Christen pflegen, eine Stütze bieten" will (S. 34), dann muß er auch auf den interkonfessionellen Dialog und seine Ergebnisse eingehen. Dies aber geschieht an keiner Stelle des gesamten Werkes. Die Tatsache, daß die Ergebnisse der Dialoge noch keine offizielle Rezeption gefunden haben, muß nicht notwendigerweise dazu führen, sie zu verschweigen – vielmehr wäre der Katechismus eine großartige Gelegenheit, eine größere Anzahl von Christen mit dem Prozeß des Ringens um die Wahrheit vertraut zu machen und auf diese Weise die Rezeption zu fördern. Der EEK hat dies seit der ersten Auflage 1975 versucht. Im Unterschied zum EEK bringt der Katechismus leider keine Zitate aus anderen Kirchen.

Trotz des eben genannten Mangels gelingt es dem Katechismus an mehreren Stellen, ökumenisch gesprächsfähige und weiterführende Positionen zu vermitteln. So werden die glaubenschaffende Wirkung des Wortes Gottes (1102, S. 314; 1122, S. 319) und die Einheit von Wort und Zeichen (1154, S. 327) betont. Das gleiche gilt für die Bedeutung der Heiligen Schrift insgesamt (1101ff, S. 64ff). Anzuerkennen ist das Bemühen, das Amtspriestertum als Dienst am gemeinsamen Priestertum zu verstehen (1547, S. 418). Interessant ist die Erläuterung des Begriffs „Sakrament" in bezug auf die Kirche: Christus ist das Heilsmysterium, die Sakramente sind Zeichen und Werkzeuge, durch die der Heilige Geist die Gnade in der Kirche verbreitet. Die Kirche enthält und vermittelt die Gnade. In diesem analogen Sinn wird sie Sakrament genannt. Im Unterschied zu anderen neueren Tendenzen lehrt der Katechismus also nicht, daß die Einzelsakramente gleichsam als Konkretionen aus dem Grundsakrament Kirche herausfließen – eine Position, die ökumenisch mehr Probleme aufwirft als der traditionelle Unterschied im Blick auf die Zahl der Sakramente.

Neben ökumenisch interessanten Formulierungen finden sich allerdings auch mißverständliche, so wenn die Kirche als das „Ziel aller Dinge" bezeichnet wird (760, S. 229) oder wenn der defectus ordinis, den das Amt in den reformatorischen Kirchen angeblich habe, trotz der intensiven ökumenischen Diskussion immer noch mit „Fehlen" übersetzt wird (1400, S. 384).

4. Der Bezug zum Leben in der Welt

Der Bezug zum Leben in der Welt wird anhand des Dekalogs entfaltet. Bei dieser Entfaltung ist ein eigentümliches Schwanken festzustellen: während im sozialethischen Bereich moderne Fragestellungen – meist in Anlehnung an die pastorale Konstitution „Gaudium et spes" des Vatikanum II – aufgenommen und zum Teil weiterführend behandelt werden, bewegt sich die Individualethik – vor allem im Bereich der Sexualethik – weitgehend in traditionellen Bahnen, ohne daß der Bezug zu den Fragen der Zeit deutlich würde.

Ein Beispiel für die Aktualität bei sozialethischen Fragestellungen ist die Behandlung des 4. Gebotes, bei dem wohlhabende Nationen aufgefordert werden, Ausländer aufzunehmen (2241, S. 571), und bei dem ein bewaffneter Widerstand nach den Kriterien des gerechten Krieges in Ausnahmesituationen für möglich gehalten wird (2243, S. 572). Daß wissenschaftliche Forschung auf den Menschen hingeordnet sein müsse (2292ff, S. 582ff), wird als Konsequenz des 5. Gebotes gelehrt. Eine zarte, fast verborgene Selbstkritik deutet sich an, wenn grausame Maßnahmen, die „ohne Mißbilligung durch die Hirten der Kirche" in der Geschichte erfolgt sind, kritisiert werden (2298, S. 584). Beim 7. Gebot werden Rücksichtnahme auf die Schöpfung (2415ff, S. 609), Solidarität zwischen den Nationen unter Ablehnung „wucherischer Finanzsysteme" (2438ff, S. 614f) und „Liebe zu den Armen" (2443ff, S. 615ff) eingefordert.

Wenn bei der Behandlung des ersten Gebotes Aberglauben, ein magisches Verständnis des Gebetes und sakramentaler Handlungen (2111, S. 544), Wahrsagerei, Magie und Zauberei abgelehnt werden, dann ist die Kenntnis des New-Age-Hintergrundes deutlich spürbar.

Im Bereich der Sexualethik ist zunächst das Bemühen anzuerkennen, gemeinchristliche Grundsätze wie die Integration der Geschlechtlichkeit in die Person (2332f, S. 590), die gleiche Würde von Frau und Mann (2334, S. 591) und die doppelte Ausrichtung der Sexualität auf die eheliche Gemeinschaft und die Weitergabe des Lebens (2363, S. 597) zur Geltung zu bringen. Die Geschlechtlichkeit wird als „Quelle der Freude und Lust" (2362, S. 597) bezeichnet. In den einzelnen Ausführungen zu diesem Thema allerdings wiederholt der Katechismus lediglich die Positionen päpstlicher Enzykliken und zeigt wenig Sinn für die Fragestellungen der Menschen. Probleme wie Bevölkerungswachstum, Schuldverstrickungen und Pflichtenkollision bleiben ausgeblendet. Bei der Frage der Empfängnisregelung wird der Unterschied zwischen „natürlichen" und „künstlichen" Methoden zu einander ausschließenden Vorstellungen von Person und menschlicher Sexualität hochstilisiert (2370, S. 599). Dabei müßte doch die grundsätzliche Zusammengehörigkeit von Sexualität und Weitergabe des Lebens, wie sie in der Tradition aller Kirchen vertreten wird, unterschieden werden von einer strikten Bindung dieser beiden Aspekte an jeden einzelnen Akt. Auch im Blick auf die Scheidung und die Wiederverheiratung Geschiedener wird nur das Verbot wiederholt, aber es wird keine seelsorgerliche Hilfe für die Bewältigung solcher Situationen gegeben (2382ff, S. 602f). Die Forderung völliger Enthaltsamkeit bei wiederverheirateten Geschiedenen (1650, S. 442) isoliert die Sexualität und widerspricht damit jenem vorher propagierten integrativen Ansatz. Während die römisch-katholische Moraltheologie in anderen Bereichen durchaus feine Differenzierungen kennt, bleibt sie hier eigentümlich unflexibel.

5. Das Verhältnis von Tradition und Situation

Der Katechismus bietet eine Zusammenschau der gesamten römisch-katholischen Lehrtradition von den Kirchenvätern bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil und zu nachkonziliaren lehramtlichen Dokumenten. Die Art und Weise, in der der Katechismus diese unterschiedlichen Elemente der Tradition aufeinander bezieht, ist nicht leicht zu bestimmen.

Bei Inhalten, zu denen das Vatikanum II sich geäußert hat, ist im Katechismus eine Aufgeschlossenheit zu spüren, während bei anderen Inhalten öfters nur Positionen der Schultheologie wiederholt werden.

Die Rolle der Theologie in der Darbietung und Erklärung christlicher Lehre bleibt eigentümlich schwach. Daß es innerhalb der katholischen Theologie Entwicklungen und auch kontroverse Diskussionen gibt, erfährt der Leser nicht. Ein Beispiel hierfür ist die Unklarheit, in der die Beziehung zwischen Schrift und Tradition beschrieben wird (80ff, S. 60). Trotz der sachgemäßen Unterscheidung zwischen traditio und traditiones (83, S. 60) wird nicht deutlich, ob sich Schrift und Tradition additiv zueinander verhalten oder ob – wie viele neuere katholische Theologen annehmen – von einer materialen Suffizienz der Schrift auszugehen ist.

Die Frage, welches Gewicht die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils für den Katechismus haben, bedarf einer differenzierten Antwort. Der Wille, das Konzil zur Geltung zu bringen, kommt in der häufigen Zitation der Konzilsdokumente zum Ausdruck. Die Auslegung des Konzils geschieht in deutlichem Bezug zum Codex Juris Canonici von 1983 und in bewußter Rückkoppelung an die gesamte römisch-katholische Lehrtradition einschließlich der Schultheologie. Die Beurteilung dieses Verfahrens wird sowohl innerhalb der katholischen Theologie als auch von Beobachtern anderer Konfessionen unterschiedlich beurteilt werden; ich halte trotz der mir notwendig erscheinenden Kritik eine Zusammenschau der gesamten Lehrtradition grundsätzlich für legitim, allerdings müßten dann neben dem Aufweis der Kontinuität auch kirchengeschichtliche Brüche ehrlich benannt werden. Im großen ganzen kann ich bei der Auslegung des Zweiten Vatikanischen Konzils im Katechismus weder eine restriktive noch eine öffnende Tendenz erkennen.

Konkretion

Wünsche an eine zweite Auflage

Eine Kritik, die sich konstruktiv versteht, zielt auf eine Verbesserung des Textes. So sollen am Ende dieser Rezension aus evangelischer Sicht einige Wünsche an eine zweite Auflage des neuen Katholischen Katechismus stehen.

1. Die Erschließung dogmatischer Aussagen

Eine Neuauflage sollte deutlich werden lassen, daß auch Leser mit Verstehensschwierigkeiten und kritischen Fragen im Blick sind. Daß dies bei einem Weltkatechismus nur exemplarisch geschehen kann, versteht sich von selbst. Doch sollte an einigen Punkten versucht werden, schwierige Lehrinhalte argumentativ aufzuschließen.

2. Die Einbeziehung der Dialoge

Die Dialoge, die die römisch-katholische Kirche mit anderen Konfessionen führt, und die bereits erreichten Teilergebnisse sollten bei der Darstellung kontroverser Themen berücksichtigt werden. Dies schließt auch wörtliche Zitate ein.

3. Ökumene als Dimension des ganzen Buches

Die ökumenische Ausrichtung sollte sich bei einer Neuauflage nicht auf einige Zitate aus Konzilsdokumenten beschränken, sondern das gesamte Buch prägen. Dies geschieht einmal durch die bereits erwähnte Einbeziehung der Dialoge, dann aber auch durch eine liebevolle Darstellung anderer Konfessionen, wie dies ja im Blick auf die Ostkirche bereits in der ersten Auflage der Fall ist. Eine gute Möglichkeit, ökumenische Gesinnung zum Ausdruck zu bringen, könnte darin bestehen, daß bei der Darlegung allgemein christlicher Wahrheiten auch Zitate aus anderen Kirchen gebracht werden. Schön wäre es, wenn ein evangelischer Rezensent über eine zweite Auflage des Katechismus der Katholischen Kirche so urteilen könnte, wie es Joseph Ratzinger seinerzeit im Blick auf den Evangelischen Erwachsenenkatechismus getan hat: „Ohne seinen Standort in der Tradition der Evangelisch-Lutherischen Kirche zu verleugnen, bietet das Buch ein Muster ökumenischer Gesinnung" (in: VELKD-Informationen Nr. 22).

D
aus der Sicht eines orthodoxen Theologen
von Andrej Danilov, Dreifaltigkeitslavra Sergiev Posad

Als orthodoxer Rezensent des neuen Katechismus möchte ich zu allererst den außerordentlich positiven Eindruck mitteilen, den ich im Laufe der Arbeit mit dem Buche gewonnen habe. Der neue Katechismus ist nicht nur Vervollkommnung früherer Katechismen, sondern ein qualitativ neues Herangehen an die Darlegung der Glaubensgrundlagen der Kirche.

Der orthodoxe Leser entdeckt sofort zwei Hauptprinzipien:

1. Treue zur Tradition im Aufbau des Inhaltes nach dem verwurzelten Schema der vier Grundpfeiler: Glaubensbekenntnis, Sakramente, Gebote, Vaterunser,

2. neuartiges Herangehen an das, was wir heutzutage unter diesem Inhalt verstehen müssen.

Die Vf. haben eine neue Generation von Christen vor Augen (für „neugeborene Kinder" 1 Petr. 2,2), deren Mentalität von der postindustriellen Gesellschaft mit ihren prinzipiell neuen Aspekten der Bewußtseinsbildung geprägt ist.

Hinsichtlich der formalen Gestaltung möchte ich die vortrefflichen Register, das Register der zitierten Stellen und das thematische Register, hervorheben, ebenso die Kurztexte, die direkt nach den Kapiteln stehen. Wichtig erscheint mir auch die Genauigkeit und die knappe Form – nie mehr als eine Seite! – der Darlegung des jeweiligen Kurztextes. Hier ist alles bis ins kleinste durchdacht. Daß z. B. der Kurztext erst nach dem Kap. steht, hat eine bessere psychologische Wirkung. Vielleicht wäre es hilfreich, wenn in diesen Kurztexten noch einmal auf die Paragraphennummern des Hauptinhaltes verwiesen würde.

Aktualität finde ich auch in der Darlegung des Inhaltes. Die dogmatischen Aussagen werden auf die moderne religiöse Lage (z. B. § 66–67) und die Begriffsbestimmungen der neuen Realitäten des menschlichen Daseins (z. B. das Kap. „Die menschliche Gemeinschaft" §§ 1877–1948) bezogen. Der ganze Reichtum der theologischen und philosophischen Tradition, den unsere Vorfahren erarbeitet haben, wird in einer der heutigen Zeit verständlichen Form eingebracht. Das Kap. „Die menschliche Gemeinschaft" ist dabei besonders aktuell für die moderne christliche Jugend. Hier, wie auch z. B. in den Artikeln 4–5 „Ich glaube" §§ 144–175 finde ich die Wortwahl ausgezeichnet. Der passende Einbau der Zitate der Hl. Schrift und der Kirchenväter erlaubt weiter ein verständliches und flüssiges Lesen.

Bemerkenswert erscheint mir, daß ein solcher Katechismus nicht nur international verbreitet wird, sondern auch in nicht traditionell der katholischen Kirche und Theologie nahestehenden Verlagen erscheint. Spiegelt sich hierin die Absicht der Autoren, den Katechismus zu einer „nützlichen Lektüre für alle anderen gläubigen Christen" (§ 12) zu machen?

Die Vf. haben in ihrem Zitatenschatz nicht nur die katholische Überlieferung berücksichtigt, sondern auch die orthodoxe. Ebenso finden sich in manchen Abschnitten Einflüsse evangelischer Theologie. Im folgenden richten sich meine Bemerkungen auf die Passagen, die sich auf die orthodoxe Überlieferung beziehen:

Den Vf.n des neuen Katechismus sind einzelne Sätze und ganze Gebete aus dem liturgischen Leben der Orthodoxen nicht fremd. Im § 435 steht das Herzensgebet (Jesusgebet), die zentrale Wirklichkeit des alltäglichen geistlichen Tuns eines orthodoxen Christen. §§ 42, 335, 1137, 1386 zitieren aus der Liturgie des hl. Johannes Chrysostomos, außerdem elf Stellen aus Troparien, Kontakien oder dem Euchologion. Ein Siebtel aller Gebete im Katechismus kommt aus der orthodoxen Gebetspraxis.

Die Kirchenväter werden in reichem Maße zitiert, lateinische und byzantinische. Die gemeinsame geistliche Erfahrung der sieben ökumenischen Konzilien bildet eine wichtige Grundlage des Katechismus. Deswegen fällt auf, daß für das zweite Jahrtausend kaum ein orthodoxer Theologe zitiert wird, während auf lateinische Quellen dieses Zeitraums ausgiebig verwiesen wird. Hier wäre Gelegenheit, den Anspruch noch besser zu untermauern, „eine nützliche Lektüre für alle anderen gläubigen Christen" zu sein (§ 12). Ich finde für das zweite Jahrtausend lediglich ein einziges „östliches" Zitat, nämlich des orthodoxen Theologen Symeon von Thessalonich († 1429) aus dessen Predigt über „Die Feier des Begräbnisses" (§ 1690). Symeon, der neue Theologe, und Gregorios Palamas hätten mit Nutzen öfter zitiert werden können. Der Katechismus ist zwar kein Lehrbuch der Theologie, doch empfindet der orthodoxe Leser hier einen Mangel.

Inkonsequent erscheint mir auch die im Artikel „Das erste Gebot" gegebene Definition von „Schisma" (§ 2089): Unter bestimmten Bedingungen der Auslegung könnte danach „Schisma" mit Personen in Verbindung gebracht werden, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Aufhebung des Anathems nichts damit zu tun haben. Dies könnte sowohl bei orthodoxen als auch bei katholischen Lesern Unzufriedenheit hervorrufen. Im Abschnitt über die Gemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen wird Papst Paul VI. zitiert: „Nur wenig fehlt, um zur Fülle der Einheit zu gelangen" (§ 838). Hier wäre, ohne dabei der Gefahr zu unterliegen, ins Theologische abzuschweifen, zu sagen, was fehlt.

Im Blick auf Firmung und Weihesakramente gibt es einen ausgezeichneten historischen Vergleich der Überlieferungen der westlichen und der östlichen Praxis (§§ 1290–1292, 1579f). Das ist positiv für das interkonfessionelle Verständnis und wäre wichtig auch in der Fragestellung nach dem Primat und der Unfehlbarkeit des Papstes; beides strahlt zurück auf die Frage nach der Rolle des Priesters in der Liturgie, die Amtsfrage. Auch im Abschnitt „Die Feier des christlichen Mysteriums" wäre ein Vergleich des katholischen und des orthodoxen Verständnisses vom Sakramentsvollzug gut am Platz (§§ 1322–1419). Ebenso vermisse ich Ausführungen zum Zölibat (§ 1579).

Die Anwendung der historisch-kritischen Methode scheint mir gelungen, vgl. z. B. die Darlegungen über Gott als den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist im Abschnitt „Das Dogma der heiligsten Dreifaltigkeit" (§§ 232–260) oder über die Gottmenschlichkeit Jesu Christi (§§ 464–478). Die optimale Gedrängtheit des historischen Horizontes des Darlegenden harmoniert hier mit der für den modernen Christen ausgezeichneten Klarheit der theologischen Bestimmungen. Dem orthodoxen Leser gefällt auch die elegante und durchdachte Darlegung des Kap.s „Das Wachstum im Glaubensverständnis" (§ 94f): Der umstrittene Begriff „Dogmenentwicklung", oft Stolperstein für den katholisch-orthodoxen Dialog, wird vermieden, der Inhalt ist längst nicht mehr kontrovers: Wachstum des Verständnisses der Überlieferung parallel zum Wachstum des einzelnen Kirchengliedes im geistlichen Denken.

Im Artikel 3 „Die Heilige Schrift" (§§ 105–141) vermisse ich den Hinweis auf die menschlichen Faktoren beim Schreiben der Heiligen Schrift. Richtig ist die Verfasserindividualität hinsichtlich der Gottesbegegnung unter dem Aspekt der Kulturhistorizität (§ 110), es

fehlt die Dialogizität derselben Begegnung und die sekundäre innerpersönliche Verfasserdialogizität in der wörtlichen Darlegung des heiligen Schriftstellers. Wäre nicht § 136 in einer anderen Reihenfolge klarer: Autor (Urheber) Gott, Autoren (Verfasser) heilige Schriftsteller – in Inspiration und Dialog.

Mit besonders kritischer Aufmerksamkeit liest der orthodoxe Leser das Kap. „Ich glaube an den Heiligen Geist" (§§ 683–747). Die Vf. haben die Klippen vermieden, die das „Filioque" im Glaubensbekenntnis zwischen orthodoxen und katholischen Christen aufwirft. Nirgends steht etwas über den Hervorgang des Heiligen Geistes aus dem Sohn. So läßt sich also katholischer Glaube auch darstellen – eine positive Leistung im zwischenkirchlichen Dialog! Insgesamt scheint der Katechismus mehr vom versöhnlichen Geiste der Werke des hl. Maximos des Bekenners („processionem" und „missionem") bestimmt zu sein. So ist die Rede vom Heiligen Geist als dem „Geist des Sohnes, den der Vater in unsere Herzen gesandt hat" (vgl. Gal 4,6; § 689), oder von der „gemeinsamen Sendung des Wortes und des Geistes des Vaters" (§ 702). Gerade wegen dieser ökumenischen und umfassenden Darstellung ist es um so verwunderlicher, daß nach § 184 das Glaubensbekenntnis von Nizäa mit dem „Filioque" abgedruckt ist (der Hl. Geist geht aus dem Vater „und dem Sohn" hervor), da das Nicaenum diesen Zusatz, der erst 675 auf der vierten Synode von Braga eingeführt wurde, ursprünglich nicht aufwies.

Mit der Formel „durch den Sohn διά τοῦ υἱοῦ" wurde das Glaubensbekenntnis zum ersten Mal von Patriarch Tarassios auf dem VII. Ökumenischen Konzil 787 verlesen. Die von Tarassios verwandte Präposition διά wird im Katechismus § 683ff wie das lateinische „per" behandelt, nicht wie „que" (vgl. Libri Carolini, Akten der 7. Sitzung des Konzils von Konstantinopel 879–880). In dieses theologische Problem darf sich jedoch diese Besprechung nicht verstrikken.

Außerordentlich wichtig erscheint mir der Abschnitt „Die Juden sind für den Tod Jesu nicht kollektiv verantwortlich" (§ 184). Mit übergroßer Deutlichkeit wird hier allen eine Absage erteilt, die ihre nationale Feindschaft zum jüdischen Volk in der Heiligen Schrift und in der kirchlichen Überlieferung zu begründen suchen. Angesichts vermehrter Ausschreitungen in der Welt gegen die jüdische Glaubensgemeinschaft ist dieses Kapitel hoch aktuell. Geschickt bringt dies der Katechismus hier nicht unter historischem Aspekt, sondern benutzt eine philosophische Methode in der historischen Themenanalyse.

Wichtig erscheint mir, daß der Artikel „Das fünfte Gebot" einen Abschnitt über die „Euthanasie" (§ 2276ff) enthält. In diesem Zusammenhang vermisse ich ein Wort über den Selbstmord als Martyriumsakt, wie er für uns Orthodoxe etwa bei den ersten jungen Martyrinnen und später bei den Altgläubigen in lebendigem Bewußtsein ist.

Bemerkenswert ist die Klarheit in der Frage nach dem Recht auf Privateigentum in der modernen Industriegesellschaft, oder in der Ausführung von Artikel „Das achte Gebot" über den „Gebrauch der Massenmedien" (§§ 2493–2499), wo die Rede über die Informationsmittel des modernen Menschen direkt mit der theologischen Analyse des Menschenrechts auf Wahrheit verbunden ist („Das Recht auf Mitteilung der Wahrheit").

Zusammenfassend möchte ich sagen, daß dieser Katechismus einen qualitativ neuen Beitrag in der Darstellung der Heiligen Schrift und Überlieferung schafft und auch für den orthodoxen Christen ein Handbuch ist, das ihn in der neuen Welt glauben läßt.

Auffret, Piere: **Voyez de vos yeux.** Étude structurelle de vingt psaumes, dont le psaume 119. – Leiden, New York, Köln: E. J. Brill 1993. 414 S. (VT.S 48) geb. hfl. 230,00 / US-$ 131,50

Pierre Auffret ist als Spezialist für Strukturuntersuchungen im Psalter bekanntgeworden. Inzwischen sind seine Veröffentlichungen in diesem Bereich, die neben Büchern zahlreiche Aufsätze umfassen, kaum noch zu übersehen (A. nennt S. X, Anm. 2, die neuesten Titel. Ältere finden sich in seinem Buch Quatre Psaumes et un cinquième, Paris 1992, Avant-Propos, Anm. 2). Auch die Methodik, mit der A. die Struktur der Psalmen untersucht – er hat sie nicht erfunden, aber Wesentliches zu ihrer Anwendung beigetragen – ist die gewohnte: Er grenzt Sinneinheiten (volets) in einem Psalm ab, gelegentlich Strophen, und prüft deren inneren Aufbau anhand von wiederkehrenden Leitwörtern. Es ergeben sich vor allem chiastische Aufbaustrukturen, häufig Rahmungen, die sich auch an einem Psalm als ganzem aufzeigen lassen. Inzwischen gehört es zum Allgemeinwissen der hebräischen Poetologie, daß die Verwendung von Leitwörtern ein wichtiges Stilmittel poetischer Gestaltung im Alten Testament darstellt, aber man kann im einzelnen noch immer viele interessante Beobachtungen machen.

Diesmal sind es die Psalmen 52; 54; 55; 56; 57; 60; 108 (diese drei letzteren stehen nach A. in einer engen Beziehung zueinander); 58; 59; 62; 64; 65; 66; 78; 79; 80; 85; 91; 92 und vor allem der umfangreichste Psalm des Psalters, Ps 119, die in dieser Weise analysiert werden.

Man wird auch zu dieser Sammlung sagen können, daß die Ergebnisse der Strukturuntersuchungen eindrucksvoll sind und für die Exegese jedes einzelnen dieser Psalmen wertvolle Aufschlüsse bieten. Diese im einzelnen wiederzugeben, würde den Rahmen einer Buchbesprechung sprengen. Doch kann allgemein festgestellt werden, daß es sich lohnt, sich mit A.s Analysen zu beschäftigen. Selbst wenn man im Einzelfall durchaus anderer Meinung sein kann und auch diese Methode subjektiv bleibt, finden sich zu jedem behandelten Psalm viele anregende Beobachtungen. Wer es mit Psalmenauslegung zu tun hat, wird auf sie immer wieder dankbar zurückgreifen.

Neben der Untersuchung der Struktur von Einzelpsalmen enthält der Band passim auch Beobachtungen zum Verhältnis einander benachbarter Psalmen:

So zu Ps 54 und 55; 56 und 57; 108/57/60; 63/64/65 bzw. 65 und 66; 77 und 78; 79 und 80; 90 und 91; 91 und 92. Hier geht es ebenfalls um die Wiederkehr bestimmter Leitwörter, einen ähnlichen Gesamtaufbau usw., aus denen sich eine enge Verbindung der betreffenden Psalmen ergeben soll.

Sehen wir einmal von dem besonderen Fall des Verhältnisses zwischen Ps 108 und Ps 57/60 ab, wo A. nachzuweisen sucht, daß Ps 108 Passagen aus den beiden anderen Psalmen übernommen habe, wird in den meisten anderen Fällen, wo es sich um einander benachbarte Psalmen handelt, nicht recht deutlich, wie das Verhältnis zwischen ihnen konkret zu denken ist. Abhängigkeit des einen vom anderen scheint nicht angenommen zu werden. Soll man also gemeinsame Komposition, Herkunft vom gleichen Psalmdichter voraussetzen? Aber waren die Psalmen von vornherein als Bestandteile einer Sammlung gedacht? Wie steht es mit ihrer ursprünglichen liturgischen Verwendung – oder soll man sie sich als reine Schreibtischprodukte vorstellen? Diese Probleme verlangen nach einer Antwort.

Ein besonderer Abschnitt – der rund ein Viertel des Gesamtumfangs einnimmt (S. 319–414) – ist der Analyse von Ps 119 gewidmet. Da die Strophe neinteilung für diesen Psalm durch die akrostichische Struktur zweifelsfrei vorgegeben ist, kann sich A. hier der Analyse der einzelnen Strophen widmen und ihre innere Struktur aufweisen. Gelegentlich – wie bei Strophe I und II – sieht er aber auch verbindende Strukturelemente zwischen zwei aufeinanderfolgenden Strophen und möchte sogar durch Beziehungen zwischen der ersten und der letzten Strophe eine Art Rahmen für das Ganze des Psalms konstatieren. Allerdings gibt er zu, daß eine Gesamtstruktur des Psalms bisher nicht nachgewiesen werden konnte (320, vgl. 412).

Zu der Beziehung zwischen benachbarten Psalmen ergeben sich doch methodische Fragen, die von da aus auch an die Methode als ganze gestellt werden können. Es fällt auf, daß die Gemeinsamkeit in der Regel an sehr häufigen und für bestimmte Psalmengattungen (wie die Klage des einzelnen) typischen Termini aufgewiesen wird. Wenn diese in mehreren – auch benachbarten – Psalmen wiederkehren, braucht dies zunächst nicht mehr zu bedeuten, als daß diese der gleichen Gattung angehören. Eine solche gattungstypische Terminologie hat bereits H. Gunkel (mit J. Begrich, Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1933, und Neudruck) aufgezeigt. Außerdem entspricht eine ähnliche Abfolge der Abschnitte benachbarter Psalmen häufig ihrer Zugehörigkeit zur gleichen Gattung, denn es ist ebenfalls eine Feststellung Gunkels, daß Gattungen an typischen Strukturmerkmalen erkannt werden können. Er hat bekanntlich diese Strukturübereinstimmungen durch den gesamten Psalter hindurch beobachtet und mit der für bestimmte Gattungen jeweils charakteristischen Aufeinanderfolge der Schritte erklärt. Die poetologische Strukturuntersuchung war zur Zeit Gunkels als Methode noch nicht bekannt, aber nun besteht die Gefahr, daß die bereits damals analysierten, aber keineswegs obsolet gewordenen

Gattungsmerkmale, vor allem im Hinblick auf den typischen Aufbau einer Psalmengattung wie des Klageliedes, nicht mehr in die Analyse einbezogen werden. Aus diesen Feststellungen ergibt sich, daß man die von A. entwickelte Methodik nur im Zusammenspiel mit anderen, bereits bekannten Aspekten wirklich sachgemäß anwenden kann.

Darüber hinaus wäre zu fragen, welche Bedeutung man der redaktionsgeschichtlichen Untersuchung der Psalmen zuweisen soll. Die von A. angewandte Methodik setzt grundsätzlich voraus, daß die untersuchten Psalmen in einem Stück gedichtet wurden und in dieser Form auch erhalten sind. Es ist aber nicht auszuschließen – und in einem Fall wie Ps 89 wohl auch offensichtlich –, daß manche Psalmen eine längere Redaktionsgeschichte hinter sich haben, in der sie im Laufe der Zeit veränderten Umständen angepaßt wurden (wie im Falle von Ps 89 nach dem Ende der davidischen Monarchie). Dann müßten aber viele Beobachtungen, wie etwa die einer Rahmung der Gesamtkomposition, hinterfragt werden, weil sie jedenfalls für die zugrundeliegende älteste Form nicht zutreffen könnten oder erst nach einer redaktionskritischen Analyse festgestellt werden könnten.

Schließlich ist bei A. auch eine sehr konservative Textbehandlung zu beobachten. Er geht gewöhnlich davon aus, daß der vorliegende hebräische Text seine Richtigkeit hat und erklärt werden kann, auch wenn er gelegentlich unterschiedliche Wiedergabemöglichkeiten zuläßt bzw. sich für diese oder jene entscheidet. Sicherlich hat man früher viel zuviel am Text korrigiert, und große Zurückhaltung in der Textkritik ist angebracht. Trotzdem sollte man, wo es angebracht ist, auch mit Textverderbnissen rechnen. An dieser Stelle soll auch dazu nicht in Einzeldiskussionen eingetreten werden; eine methodische Reserve ist gleichwohl am Platze.

Diese Bemerkungen sollen keineswegs den Wert von A.s Beobachtungen einschränken, sondern wollen lediglich an den in der Psalmenexegese nach wie vor notwendigen Methodenpluralismus erinnern.

Bochum Henning Graf Reventlow

Vieweger, Dieter: **Die literarischen Beziehungen zwischen den Büchern Jeremia und Ezechiel**. – Frankfurt, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang 1993. V, 220 S. (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums 26), kart. DM 63,00

Die im Jahr 1989 der Univ. Leipzig als Diss.-Schrift zur Promotion B (Habilitation) vorgelegte Studie möchte die Erklärung der vieldiskutierten Ähnlichkeiten zwischen den Büchern Jer und Ez vorantreiben. Innovationsbedarf erkennt der Vf. vor allem darin, „daß die Analyse von Bezugspunkten innerhalb beider Schriften auf das *gesamte* Feld der Entstehung dieser Bücher ausgeweitet werden muß", indem die Einflüsse auch jüngerer Bestandteile des einen Buches auf das jeweils andere gebührende Beachtung finden. Sein methodisches Proprium besteht darin, statt der Analyse sprachlicher Anklänge „thematische Zusammenhänge in den Mittelpunkt der Erörterungen zu stellen" (2).

Entlang dieser Grundsätze werden nach einem Blick in die Forschungsgeschichte zunächst „die Rezeption jeremianischer Überlieferung im Ezechielbuch" und dann „die Rezeption der Arbeit des jeremianischen Schülerkreises im Ezechielbuch" durchmustert. Es folgen „weitere Analogien in der literarischen Überlieferung der Bücher Jeremia und Ezechiel" und das Fazit (166–170): Während Einflüsse von Ez auf Jer kaum nachweisbar sind, habe umgekehrt Jer nachhaltig auf Ez eingewirkt, und zwar über längere Phasen der Entwicklungsgeschichte beider Bücher hinweg. Einen großen, aber weithin unterschätzten Anteil am Ausbau des Jer und an der Vermittlung jeremianischer Materialien an die ezechielische Gruppe in Mesopotamien habe „der Schülerkreis des Propheten Jeremia" besessen. Entsprechend sei das dtr Element in Jer geringer als üblich zu veranschlagen. Insofern ist V.s Arbeit auch ein Diskussionsbeitrag zur literarischen Analyse des Jeremiabuches. Die Vf. des Ez hätten vor allem deshalb Anleihen an Jer vorgenommen, weil sie – freilich ohne Jeremia jemals zu erwähnen – durch die Betonung der prophetischen Kontinuität die Legitimität ihrer Verkündigung untermauern wollten.

Der Gang durch die Parallelen beider Bücher führt die Probleme eines primär inhaltlich orientierten Vergleichs vor Augen. Allzu rasch werden Ähnlichkeiten als Abhängigkeiten gewertet. Punktuelle Übereinstimmungen der Falschprophetenpolemik in Jer und Ez genügen für das Urteil: „Ezechiel stellt offenbar in voller Absicht eine Kontinuität zu Jeremia her" (36). Daß Gog für Ezechiel „aus dem Norden" heranstürmt (Ez 38,15), reicht aus für den Schluß, es handle sich um eine Adaption von Jeremias Drohungen vom Feind aus dem Norden (bes. Jer 6,22; S. 47–49). Diese Argumentation klänge überzeugender, wenn die uns erhaltene prophetische Literatur das gesamte prophetische Schrifttum Israels umfaßte; das ist jedoch sehr unwahrscheinlich, so daß wir nicht wissen können, in welchem Maße derlei Themen, Metaphern und Wendungen überhaupt verbreitet waren. An anderen Stellen dagegen rechnet V. mit dem Einwirken übergreifender prophetischer Traditionen, wie etwa beim Vergleich des Eheverbotes für Jeremia (Jer 16,1–9) mit dem Verbot der öffentlichen Trauer Ezechiels um seine Frau (Ez 24,15–27; S. 57) oder den beiden Belegen des Sprichworts von den sauren Trauben (76f). Nach welchen Kriterien einmal direkte Abhängigkeit, ein andermal lediglich die Teilhabe an verbreitetem Traditionsgut anzunehmen ist, wird nicht recht deutlich. Wenn dann die oft erheblichen Unterschiede zwischen den verglichenen Passagen als Beleg für die Eigenständigkeit der ezechielischen Rezeption gewertet werden (167 u. ö.), fragt man sich, wie Aussagen über Dependenzen überhaupt kontrollierbar sein sollen. Insgesamt erscheinen die Hinweise auf unmittelbare Entlehnungen begrenzt.

Ein anderes Problem ist die von V. als bedeutsamer Faktor im Werdegang beider Bücher erschlossene „jeremianische Schülergruppe". Im Blick auf die gegenwärtige Forschungslage mahnt er völlig zu Recht an, daß bei der Horizontbestimmung sekundärer Materialien in Jer größere Differenzierung anzustreben sei; vor allem sei „zu einer präziseren Definition der literarischen Spezifika von dtr Verfasserkreisen und deren Theologie zu gelangen, um damit der Gefahr einer ungehinderten Subsumtion nachjeremianischer, exilischer Theologie unter die dtr Begrifflichkeit zu begegnen" (114). Was jedoch V.s „jeremianischen Schülerkreis" angeht, so bleiben dessen Kennzeichen und theologische Anliegen ganz unbestimmt. Für die Zuschreibung einer Passage an diesen Ursprung genügt der Beweis, daß sie weder authentisch noch deuteronomistisch sei; der „jeremianische Schülerkreis" ist daher nur negativ als nichtdtr definiert, während der Versuch zur Identifikation positiver Merkmale unterbleibt. Der Zirkel soll in Juda aktiv gewesen sein (118f.167), aber zugleich die Vermittlung jeremianischer Traditionen an den Ezechielkreis in Babylonien bewerkstelligt haben (111). Hier wird man an die Analyse sekundärer Ausbauten des Jeremiabuches höhere Ansprüche stellen müssen. Das Pochen auf stärkerer Differenzierung ist jedoch ein berechtigtes Anliegen.

Tübingen Hermann-Josef Stipp

Bösen, Willibald: **Der letzte Tag des Jesus von Nazareth.** Was wirklich geschah. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 410 S., geb. DM 48,00

Das Buch enthält vier Teile: „A. Die Frage nach den Quellen, B. Jesu letzter Tag – umstritten in seiner Chronologie, C. Jerusalem am Freitag, dem 14. Nisan des Jahres 30 n. Chr., D. 24 Stunden voller Dramatik."

Teil A enthält als Kap. I: „Die außerbiblischen Quellen – chronologisch geordnet." Es werden die bekannten antiken Quellentexte vorgestellt, mit Schaubildern verlebendigt und kritisch besprochen. Es bleibt bei dem üblichen „mageren Gesamtergebnis" von nur wenigen, aussagekräftigen Quellentexten, die in einer Tabelle ihrem Wert gemäß veranschaulicht werden (S. 32). Diskutieren läßt sich, ob dem Testimonium Flavianum (Jos, Ant 18,3,3) ein höherer Rang eingeräumt werden sollte („brauchbare Information") als Tacitus, Annales 15,44 („ohne großen Wert"). Auf jeden Fall bestätigen sich beide Zeugnisse. Unter II werden die „Evangelien als die entscheidenden Quellen" dargeboten. Traditionsgeschichtlich wird nach Schneider (1973) ein „Kurzbericht" angenommen, der zu einer „vormarkinischen Passionsgeschichte" erweitert wurde und als „kerygmatisches Herzstück" von der Markus-Redaktion in den Aufriß des Evangeliums plaziert wurde. Sonderüberlieferungen werden mit Dauer nur für die Joh-Passion akzeptiert. Die theologischen Leitthemen der einzelnen Passionsdarstellungen werden anschließend knapp vorgestellt. Teil B bietet übersichtlich die verschiedenen Möglichkeiten dar, die Chronologie des letzten Tages Jesu zu bestimmen. Der Vf. gibt Joh den Vorzug, entscheidet sich aber gleichzeitig für den syn. 1-Jahres-Zyklus des Wirkens Jesu. Teil C skizziert realien- und sozialgeschichtlich Jerusalem zur Zeit Jesu in prägnanter Form und arbeitet die neuesten archäologischen Ergebnisse ein.

Auf Teil D liegt dann das Hauptgewicht des Buches. Zunächst wird „Jesu letztes Mahl" besprochen. Als Haftpunkt der Traditionsgeschichte wird mit guten Gründen die eschatologische Prophetie Mk 14,25 bestimmt. Die „Suche nach dem Abendmahlssaal" wird zu Recht entgegen neueren Festlegungen weiter im Ungewissen belassen. Die Getsemani-Szene wird als „schwierige Dekomposition" bei Abstrich von nur wenigen, redaktionellen

Zutaten auf eine nachösterliche Traditionsschicht zurückgeführt. Die Verhaftung hingegen enthält historische Angaben: den Verräter Judas Iskariot, das jüdische Verhaftungskommando der Tempelpolizei, das Handgemenge, die Jüngerflucht. Auch die Synhedriumsverhaftung hat einen historischen Kern, und zwar ein Vorverhör Jesu, das der Hohepriester Kajaphas mit einem Konsistorium durchgeführt hat. In der Frühe fand dann ein abschließendes Verhör während einer Dringlichkeitssitzung des Synhedriums statt. Vor Pilatus erfolgte die Hauptverhandlung mit der Anklage auf Hochverrat wegen des „Königsanspruchs" Jesu. Die Forderung des Volkes nach Abolitio (Niederschlagung des Verfahrens) des Barabbas-Verfahrens ist gleichfalls historisch. Die Geißelung als Begleitstrafe der Kreuzigung, die Verspottung und die Kreuztragung durch Simon von Kyrene sind ebenfalls historisch. Auch die Hauptereignisse der Kreuzigung nach Markus lassen sich als historisch bestimmen. Allerdings sind die apokalyptischen Zeichen der dreistündigen Finsternis, des Zerreißens des Tempelvorhanges, des Erdbebens, die Vermehrung des letzten Wortes Mk 15,34 und das Wort des Hauptmanns spätere Zutaten. Die Grablegung schließt die historische Ereigniskette der Kreuzigung ab. Schneiders These einer vormarkinischen Passionsgeschichte, die vom Kreuzigungsbericht bis zur Verhaftung Jesu reicht, wird bestätigt und als Bericht mit großem historischen Gehalt ausgewiesen.

Auch wenn die neueren Einzeluntersuchungen zu den Passionsgeschichten die Kontinuität zwischen Verhaftung und Kreuzigung weniger konsistent sehen, bleibt es für einen Überblick sinnvoll, auf Auslassungen möglichst zu verzichten. Die neuere Diskussion geht auch dahin, die stilistische Rekonstruktion einer vormarkinischen Passionsgeschichte mit Skepsis zu betrachten (dagegen aber wieder Myllykoski 1991–1994; Schreiber 1993; Sommer 1993; Reinbold 1994). So gibt B. den gegenwärtigen Stand einer „konservativen" Traditionsgeschichte wieder (vgl. Myllykoski; Reinbold). Er bleibt aber mit seinen historischen Ergebnissen nicht von dieser Rezeption abhängig. Denn er hat mit der Konzeption „Sachbuch" einen Weg lokalgeschichtlicher Exegese ausgebaut, den das Kath. Bibelwerk (Speidel 1/1976) eröffnet hat, der methodenübergreifend ist und der somit an mündliche Traditionen und nicht nur an hypothetische Quellentexte anschließbar ist.

B. hat zu seinem Sachbuch „Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu. Eine zeitgeschichtliche und theologische Untersuchung, Freiburg u. a. 1/1985, 2/1990" nun die Fortsetzung für die Passion in Jerusalem vorgelegt. Die Textsorte „zeitgeschichtliches und theologisches Sachbuch" füllt eine Lücke im Angebot wissenschaftlicher exegetischer Literatur. Der gegenwärtige exegetische Konsens innerhalb der Forschungsdiskussion zu den Traditionen und der Historie wird vorgestellt und in seiner historischen und theologischen Relevanz anschaulich dem Leser erschlossen. Der Vf. hat dabei gründlich die deutschsprachige Literatur zu dem Gebiet eingearbeitet und steht auf der Höhe der realgeschichtlichen Forschung. Allerdings hat er weitgehend auf das Vorstellen von Kontroversen und auf die Entwicklung eigener, gewagter Hypothesen verzichtet. So sind nicht einige alte Fragen mehr oder minder schlüssig beantwortet und dafür neue Fragen aufgerissen worden, sondern es ist ein Fazit gezogen worden aus einer lang anhaltenden Diskussion seit Blinzlers Standardwerk „Der Prozeß Jesu 1/1951, 4/1969". Ein neuer Blinzler ist aber nicht entstanden, denn Blinzler war noch viel zu sehr dem nztl. Objektivismus von Historie verpflichtet. B. dagegen steht voll auf dem Boden der redaktionsgeschichtlichen Methode und vermeidet sorgfältig jede Form von Harmonisierung der einzelnen Redaktionen und ihrer traditionsgeschichtlichen Vorläufer, weil die antike, pathetische Geschichtsschreibung, zu der auch die Evangelien gehören, deutend und wertend, aber nicht objektivierend verfährt. Lediglich beim Pilatusprozeß scheint mir eine problematische Addition der Markus- und Johannestradition vorzuliegen, da B. die Drohung Joh 19,12 mit Blank (1988) für historisch hält. Auch die Entscheidung für die johanneische Passachronologie ist anfechtbar, da die Eigenständigkeit einer johanneischen Passionstradition zunehmend bestritten wird (z. B. von der Leuvener Schule ggn. Dauer 1972 u. a.). Andererseits herrscht über diese Bestreitung noch kein Konsens. Da B. im übrigen der Markuspassion und ihren Traditionen die Priorität einräumt, bleibt die Gesamtanlage von diesem Streit nur gering berührt.

So liegt eine insgesamt umfassende Einführung in die Passion Jesu vor, die von den neuesten traditionsgeschichtlichen Untersuchungen (Myllykoski; Reinbold) weitgehend bestätigt wird. Es gelingt ihr, mit den vorzüglichen Schemata, Tabellen und Graphiken dem Leser eine ausgezeichnete Veranschaulichung zu bieten, die zugleich die weitverzweigte wissenschaftliche Forschung in sachgerechter Weise bündelt und in übersichtlicher Weise elementarisiert. Es ist in hervorragender Weise gelungen, den theologischen Gehalt der frühen Passionstradition und die historischen Hintergründe zu erschließen. Dieses Buch ist jedem in der Praxis stehenden Theologen dringend zu empfehlen; es vermag gleichzeitig dem forschenden Theologen einen kundigen Überblick über die realiengeschichtliche Forschungsgeschichte zu einem Hauptgebiet seines Faches zu vermitteln.

Münster Detlev Dormeyer

Raguse, Hartmut: **Psychoanalyse und biblische Interpretation.** Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 272 S. kart. DM 49,80

Das Problem schwelt in der ganzen Bibel, in der Offb jedoch brennt es lichterloh: Wie kann diese extreme Schwarzweißmalerei, zu der religiöse und insbesondere apokalyptische Sprache so sehr neigen, überhaupt noch eine sinnhafte, verantwortbare Auslegung erfahren? Von der Wirkungsgeschichte her ist größte Skepsis angebracht. Denn bislang wußte sich noch fast jede Form einer Gewalt religiös zu verbrämen, die Judenverfolgungen genauso wie die Inquisition, die Kriege und sonstige Verbrechen an der Menschheit. Selbst Joseph Goebbels bediente sich munter biblisch-apokalyptischer Redeweise, um schon 1929 Hitlers Überfall auf die Sowjetunion „vorauszudenken" (vgl. seinen Jugendroman „Michael – ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern").

Doch kein Mißbrauch der Gewalt hat bis dato dafür hingereicht, sich seitens Kirche und Theologie etwa von Krieg und Todesstrafe eindeutig zu distanzieren und auch eigene Praktiken einer Ausgrenzung Andersdenkender als zutiefst widerchristlich zu verabschieden. Die Frage ist also nicht nur theologisch, sondern auch (kirchen)politisch hochbrisant: Ist die biblische Bildersprache, besonders der Offb, tatsächlich eine Quelle und Rechtfertigung von Gewalt jeder Art (einschließlich eines beanspruchten ius divinum)? Fanatisiert eine solch polarisierende Redeweise nicht notwendigerweise Menschen immer wieder dazu, nur mehr auf „gerechte Gründe" zu warten, um all ihre Unreife und Frustration auf sadomasochistische Weise abzureagieren?

Die historisch-kritische Exegese stellte sich dem Problem gewalttätiger biblischer Bildersprache wohl nie genügend. Ja sie konnte sogar noch bis in die jüngste Zeit hinein Jesu Gerichtspredigt als Beschreibung objektiver historischer und theologischer Wahrheit ausgeben. Speziell hinsichtlich der „dunklen" Bilder der Offb genügte ihr im allgemeinen als Erklärung, diese seien eine Reaktionsbildung auf erlittene oder wenigstens befürchtete Christenverfolgungen. Allerdings war eine solche Position selbst historisch zu wenig kritisch und zeichnete infolgedessen ein so düsteres Bild vom römischen Staat, das vielleicht den eigenen Erfahrungen (unserer exegetischen Lehrer) mit dem Nationalsozialismus entsprach, jedoch kaum der geschichtlichen Wahrheit von damals. Nicht einmal Domitian, in dessen Regierungszeit die Offb seit alters her datiert wird, war jener Bösewicht, als den ihn die spätere Geschichtsschreibung stilisierte, indem sie die erstmals vom Senat über einen Herrscher verhängte damnatio memoriae auch literarisch nachvollzog. Im Gegenteil, Domitians Herrschaft war in bezug auf Rechtspflege und Provinzverwaltung sogar von ausgesprochener Qualität. Daß ein kleinasiatischer christlicher Zeitgenosse ihn wegen sporadischer Philosophen- und Christenverfolgung tatsächlich schon als die Inkarnation des Bösen betrachtet hätte, wird historisch nicht recht einsichtig. Und wenn auch der Vf. der Offb ihn und den römischen Staat tatsächlich so gesehen hätte, wie oft angenommen, der weitere Verlauf der Profan- und Kirchengeschichte hätte entsprechende oder vermutete Rachephantasien eindeutig Lügen gestraft. Und wir müßten uns erst recht fragen, was wir mit einem Gottesbild, das dermaßen kontraproduktive Illusionen zuließe, überhaupt anfangen sollten.

Historisch gesehen ergeben die Schilderungen der Offb wohl kaum jemals ein stimmiges Ganzes, weder für ihre eigene zeitgeschichtliche Situation noch als objektive realgeschichtliche Prophetien für irgendeine zukünftige Periode der Weltzeit (was notwendigerweise zur Folge hätte, daß alle übrigen Zeiten die getäuschten wären). Also muß der Sinn dieser Bilder, so sie überhaupt einen haben, auf einem anderen Weg gesucht werden. Und deswegen ist Drewermanns Ansatz in Tiefenpsychologie und Exegese II, 436–591 prinzipiell richtig, wenn er die apokalyptischen Visionen als innere seelische Bilder nach Art von Träumen vor allem auf der Subjektebene zu verstehen sucht. Denn gerade dann, wenn ein Mensch sich anschickt, ein Stück freier, bewußter und vollständiger zu werden, sieht er sich dem Widerspiel der unterschiedlichsten Kräfte im eigenen Inneren ausgesetzt: Dann fallen – bildlich gespro-

chen – manchmal wirklich „Sterne vom Himmel" (ohne daß der Lauf der realen Geschichte davon sonderlich gestört würde), ja müssen ganze „Welten" mit großem Getöse zusammenbrechen, wenn neue erstehen sollen usw. D. orientiert sich mit seinem Interpretationsmodell vor allem an C. G. Jungs Archetypen und der Individuation als der eigentlichen Menschwerdung jedes Menschen und findet darin einen universellen Schlüssel, der ihn ägyptische wie biblische Texte, indianische und Grimmsche Märchen gleichermaßen als Symbolgeschichten ganz persönlicher Erlösung interpretieren läßt. Und D.s großer Erfolg als Buchautor spricht zweifellos dafür, daß ein echter Bedarf an wirklich „erbauender" Bibelauslegung und Theologie bislang noch nicht genügend abgedeckt ist.

Ragusse hingegen stört D.s Kreise gehörig, und zwar gerade an dessen Auslegung der Offb. Als Theologe und praktizierender Psychoanalytiker aus der Schule von Sigmund Freud und Melanie Klein (und überdies selbst Ehepartner einer Analytikerin) hat er D. eine ziemlich harsche Supervision anzubieten: D. hebe zwar stark auf den emotionalen Bereich ab, er reflektiere jedoch überhaupt nicht seine eigenen Gefühle dem Text gegenüber. Doch gerade dies sei unerläßlich, wenn die Bezeichnung „Tiefenpsychologie" in Anspruch genommen werden soll. (NB: Daß dieser Vorwurf speziell an D. adressiert ist, sollte anderen Ausleger/innen noch keine Entwarnung bedeuten. Denn jede Erklärung, so objektiv sie sich auch geben mag, ist verräterisch. Das sollte zumindest seit Freud bekannt sein). Es lohnt sich also, bei R. weiterzulesen, unabhängig von seiner Kontroverse mit D. und der Auslegung der Johannesapokalypse.

Um den hermeneutischen Zirkel einigermaßen zu bewältigen schlägt R. auch für die Auslegung von Texten (nicht nur der Bibel) jenes Arbeitsmodell vor, das zum analytischen Standard gehört: Die/der Analytiker/in muß sich die auf sie/ihn übertragenen Gefühle seitens der/s Klienten/in bewußt machen und ebenso auch ihre/seine eigene gefühlsmäßige Reaktion darauf (die sogenannte „Gegenübertragung"). Nur dann kann die wechselseitige Beziehung überhaupt als Medium eines Erkenntnisfortschrittes und der Persönlichkeitsentwicklung zur Verfügung gestellt werden. Wird diese Reflexion und Beziehungsarbeit seitens der Analytikerin bzw. des Analytikers unterlassen, kommt es zum schweren Kunstfehler, daß auch diese/r selbst aus der Gegenübertragung heraus heillos zu „agieren" beginnt und die ohnehin schon problematische Ausgangslage eher verschärft denn auflöst.

Das analytische Verfahren kann und muß nach R. auch beim Verstehen von Texten genutzt werden, obwohl die/der Bibelinterpret/in kein lebendiges Gegenüber hat. Und daß der historische Vf. mit seiner persönlichen Biographie infolge von Anonymität, Pseudonymität oder mehrerer Redaktionsstufen zu wenig sichtbar wird, ist kein Nachteil, denn auch im analytischen Setting stört jeder äußere, reale Kontakt eher als er nützt. Wichtiger sei es, mit dem „impliziten" Vf. eines Textes und seinem kulturellen Umfeld in Interaktion zu treten und sich bewußtzumachen, in welche Richtung dieser mit seinem Text die Leser/innen zu lenken suche, wobei im Falle der Offb die Textpragmatik eindeutig darauf hinauslaufe, die Angesprochenen in die eigene unreife Aufspaltung der Welt in Gut und Böse unter Androhung der schlimmsten Strafen miteinzubeziehen. D. hingegen mache sich gerade diese Falle des Textes überhaupt nicht bewußt. Deswegen müsse er ganze Teile, die ihm nicht ins Bild passen, mit denen er persönlich nur schwer zurechtkomme, einfach schweigend übergehen, z. B. den eisernen Stab von Offb 12,5 (S. 176) oder die listige Plünderung der Ägypter/innen durch die ausziehenden Israelit/inn/en (Ex 3,21f; 11,2), die er innerhalb seiner ausführlichen Paraphrasierung der Exodustradition keiner Erwähnung wert findet (S. 218, Anm. 35). Mit dieser versuchten Umschiffung der Klippen sei jedoch die Energie der negativen Bilder nicht aufgelöst, vielmehr treibe sie ihr Unwesen etwa in Gestalt D.s eigener Polemik gegen seine Gegner G. Lohfink/R. Pesch oder in Form seiner Attacken gegen die „Schriftgelehrten", mit denen er auf die heutige Kirche ziele, jedoch das Judentum treffe. Analytisch betrachtet sei dies nichts anderes als ein „Agieren aus der Gegenübertragung" heraus. Die solcherart produzierte psychologisierende Deutung entspreche vielleicht den allegorischen Homilien der Alten Kirche, sei jedoch weder heutiger Tiefenpsychologie angemessen, sondern mehr zu ihrem Schaden, noch eine ernste Bibelauslegung, eher eine Art „Gegentext" zur Offb, aus dem Zwang geschaffen, die dogmatisch postulierte Wahrheit der Schrift auch in diesen Problemteilen zu retten. Auf diese Art und Weise aber hole die Problematik der Offb D. voll ein, denn auch er ersehne „reinere" Träume, während R. der Wirklichkeit lieber so ins Auge sehen möchte, wie sie nun einmal ist (und sich dabei wohl seinerseits der Einsicht verschließt, daß eine „Alchimie" der Emotionen, ohne die es seelische und körperliche Gesundheit auf Dauer nicht gibt, zu den spirituellsten Aufgaben eines jeden Menschen gehört).

Trotz der herben Kritik ist R. letztendlich gar nicht so weit von D. entfernt. Mitunter kommt sogar Sympathie für diesen durch, taucht die Frage auf, ob R. ihm nicht theologisch auch Unrecht tue. R. fordert D. in die Auseinandersetzung, aber er möchte ihm nicht schaden und verwahrt sich sogar ausdrücklich davor, von D.s Gegnern vereinnahmt zu werden. Und D.s Anliegen und Charisma sind nach den Ausstellungen von R. in der Tat noch lange nicht vom Tisch, sondern können nur gewinnen.

Innerhalb der schon reichen Literaturgattung „Auseinandersetzung mit D." hat R.s Buch sein ganz spezielles Gewicht und Gesicht. Es versucht über den aktuellen Anlaß hinaus ein interdisziplinäres Gespräch zwischen Literaturwissenschaft, Exegese und Tiefenpsychologie, um eine Hermeneutik zu entwerfen, die auch vom Standpunkt eines Analytikers begründbar erscheint. Damit spricht R. nicht nur wunde Punkte oder blinde Flecken bei D. an, sondern berührt ganz grundsätzlich ein Thema, das zu den schwer entsorgbaren Altlasten der Exegese und Theologie insgesamt gehört. Nur benennt es die Sprache des Psychoanalytikers etwas schonungsloser als gewohnt: Diese extremen Bilder seien das Ergebnis einer unreifen Aufspaltung der Wirklichkeit, die hoch aggressiv ein perverses „anales Universum" entwerfen müsse. Dazu werde einerseits in der Illusion der Hölle und ihres Feuerpfuhls alles Unterscheidende, Widersprüchliche und zur Reifung Notwendige fäkalisiert und „homogenisiert", und anderseits sei auch das himmlische Jerusalem gleichermaßen pervers und illusionär, weil in ihm alles Unreine und Sexuelle ausgemerzt werde, jeder persönliche und geschlechtliche Unterschied in weißen Gewändern verschwinde usw.

Von der verheerenden Wirkungsgeschichte her erscheint R.s Sichtweise durchaus nicht überzogen. Dennoch bleibt es eine ernste Frage, ob mit dieser inkriminierten Bildersprache ursprünglich nicht doch etwas Besseres gemeint war, als es von heutiger Systematisierung her erkennbar ist. M. E. ist noch einige Vorarbeit zu leisten, bevor die Offb eine wirklich befriedigende Gesamtauslegung und Hermeneutik erfahren kann. Bis dahin sind höchstens „Aspekte" oder eine „Skizze" möglich (vgl. QD 126,278–290 ‹ GrThSt 12,175–205). Sicherlich jedoch könnte schon mehr Sorgfalt bei der Übersetzung zu grobe Mißverständnisse ausschließen: Daß in unserer Sprachtradition seit Jh.en das biblische ἐκδικεῖν mit „rächen" übersetzt wird, obwohl es seinem Wortsinn nach soviel heißt, wie das verwirklichen, was „rechtens" ist, „aus dem Recht" kommt, müßte wahrlich zu denken geben. Ähnliches gilt auch für θυμός oder ὀργή als Metaphern für das Gefühl und die Leidenschaft Gottes (im Gegensatz zur Apathie einer bloßen causa prima), wo abendländisch-germanische Destruktivität eher göttlichen „Zorn" und Vernichtung wittert usw. Nicht nur die Satisfaktionstheorie schlug allzusehr in diese Kerbe.

Deswegen ist R.s Anliegen, die Wirkung „gewaltiger" Bilder und Sprache gründlich zu durchforsten, äußerst begrüßenswert. Doch die Verlockung ist groß, diese Arbeit generell mit dem Staubsauger erledigen zu wollen. Dabei könnte auch manches Stück abhanden kommen, das handverlesen und gereinigt sich noch als Kleinod erweisen könnte. Und deswegen ist eine problematische Offb in der Bibel noch allemal besser als ein von ihr „gereinigter" Kanon ohne Offb.

Graz Peter Trummer

Im Zeichen des Kreuzes. Aufsätze von Erich **Dinkler** mit Beiträgen von Carl **Andresen**, Erika **Dinkler-von Schubert**, Erich **Gräßer**, Günter **Klein**. Hg. v. Otto Merk / Michael Wolter. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1992. X, 573 S. (Beihefte zur ZNW 61), geb. DM 218,00

Das Buch ist ein Band des Gedenkens an den 1981 verstorbenen evangelischen Neutestamentler Erich Dinkler. Es versammelt Aufsätze, Predigt-Meditationen und Gutachten, die in dem Sammelband von 1967 „Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie" nicht abgedruckt worden sind. Vorangestellt sind die Gedenkreden Erich Grässers (Das Wagnis der Wahrheit, 3–15) und Carl Andresens (Gedenkrede auf Erich Dinkler, 16–25) anläßlich der Gedächtnisfeier der Theol. und der Altertumswiss. Fak.en der Univ. Heidelberg vom 25. Mai 1983, Günter Kleins Ansprache in der Trauerfeier am 2. Juli 1981 (26–32) und eine Vita Erich Dinklers von Erika Dinkler-von Schubert (22–35).

Die Beiträge Dinklers ordnen sich zu vier Themenkreisen.

Zwei Aufsätze behandeln die Taufe. Der erste (von 1971) trägt den Charakter einer kleinen Monographie: „Die Taufaussagen des Neuen Testaments. Neu untersucht im Hinblick auf Karl Barths Tauflehre", 39–132. Der zweite (von 1974) behandelt das sensible Verhältnis zur Rechtfertigungslehre: „Röm 6,1–14 und das Verhältnis von Taufe und Rechtfertigung bei Paulus", 133–153. Beide zusammen sind nach wie vor substantielle, nicht überholte Beiträge zur Forschungsdiskussion.

Der nächste Themenkreis versammelt verschiedene Beiträge zur korinthischen Korrespondenz, neben neun Predigt-Meditationen zu verschiedenen Perikopen zwei grundsätzliche Studien: eine (1963 gehaltene) Bibelarbeit über 2 Kor 4,1–12 (Der Dienst am Wort Gottes, 157–176) und die Auslegung von 2 Kor 5,14–6,2 als Beitrag zur Schlier-Festschrift von 1970 („Die Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen", 177–197).

Es folgen vier große Beiträge zur Geschichte und Theologie des Urchristentums: „EIRENE. Der urchristliche Friedensgedanke" (1973, 263–303); „Philippus und der ANHP AIΘIOΨ (Apg 8,26–40). Historische und geographische Bemerkungen zum Missionsablauf nach Lukas" (1975, 305–315); „Die ekklesiologischen Aussagen des Paulus im kritischen Rückblick auf Barmen III" (1980, 316–340); „Papyrus Yalensis 1 als ältester bekannter christlicher Genesistext. Zur Frühgeschichte des Kreuz-Symbols" (1982, 341–345).

Der letzte Abschnitt steht unter der Überschrift „Forschung und Leben. Ökumene – Kirche – Universität".

Nicht zuletzt der hier vorgestellten Dokumente wegen lohnt die Publikation des Bandes. Zeigen die Untersuchungen der voranstehenden Abteilungen einmal mehr den großen Gelehrten, der wie kaum ein anderer die neutestamentliche Exegese mit der christlichen Archäologie fruchtbar zu verbinden verstand, so zeigen die Zwischenrufe und Stellungnahmen des letzten Kap.s Erich Dinkler als einen ökumenisch interessierten und politisch sensibilisierten, durch den Kampf der „Bekennenden Kirche" geprägten Theologen – nicht zuletzt für jüngere Exegeten ebenso lehrreich wie anspornend. Es ist nicht möglich, alle abgedruckten Texte aufzuzählen.

Kirchenpolitisch und wissenschaftsgeschichtlich äußerst aufschlußreich sind die Klarstellungen von 1979 „Neues Testament und Rassenfrage. Zum Gutachten der Neutestamentler im Jahre 1933" (409–420). Die eindeutige Haltung der Marburger Fak., Rudolf Bultmann und Hans von Soden an der Spitze, gegen den „Arierparagraphen" wird, auch im Unterschied zu Gerhard Kittels und der Tübinger Reaktion, detailliert aus den Quellen selbst belegt.

Drei Beiträge würdigen die Lehrer: Rudolf Bultmann und Hans von Soden („Rudolf Bultmann als Lehrer und Mensch", 1959, 421–432; Die christliche Wahrheitsfrage und die Unabgeschlossenheit der Theologie. Bemerkungen zum wissenschaftlichen Werk Rudolf Bultmanns, 1977, 433–458; Hans Freiherr von Soden, 1984, 459–479).

Den Hg.n ist für ihre Mühe um die Publikation der verstreuten Beiträge zu danken. Daß neben dem älteren Sammelband nun ein neuerer weitere Arbeiten Dinklers leicht zugänglich macht, ist trotz ihres Alters ein Gewinn für die neutestamentliche Exegese.

Wuppertal Thomas Söding

Schottroff, Luise: **Lydias ungeduldige Schwestern.** Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums. Gütersloh: Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus 1994. 383 S., kart. DM 68,00

Die in Kassel lehrende Neutestamentlerin hat dieses Buch im Zusammenhang ihres Engagements in der Frauenbewegung geschrieben, „in einer Zeit, in der Botschaften von menschengemachten Katastrophen, die die Erde bedrohen, zum Alltag gehören" und in der die Frauenbewegung ihr als Versuch gilt, „der zerstörerischen Gier der Eliten eine Macht von unten entgegenzusetzen", durch „Inseln der Gerechtigkeit . . ., viele kleine Frauenkirchen" (11): „Die Ungeduld der Frauen und Männer, die sich heute und morgen nicht von Verzweiflung und Angst in die Resignation treiben lassen, wird von der Ungeduld der Schwestern Lydias gestärkt werden. Unsere ungeduldigen Vorschwestern haben ihre Häupter erhoben, weil sie die göttliche Kraft in ihrer Nähe spürten" (12).

Der Band umfaßt vier Teile: I. Feministische Sozialgeschichte – Zur historischen Methode und zur Hermeneutik (13–101); II. Frauenalltag (103–179); III. Patriarchatskritik und die Kraft, neu zu werden (181–256); IV. Befreiende Praxis von Frauen und Männern (257–325). Es folgen Literaturverzeichnis (326–328) und Register (339–348).

Sch. plädiert für „eine Bibelauslegung, die aus der Gemeinschaft von Menschen, die für die Befreiung arbeiten, erwächst" (75) und zeigt diese Art der Auslegung anhand von Texten, in denen der Frauenalltag – negativ wie positiv – zur Sprache kommt (1Tim 2,9–15; Mt 13,33/ Lk 13,20f; Lk 15,8–10; Lk 18,1–8) oder an denen Patriarchatskritik geübt werden müsse (z. B. 1 Kor 7,15–24) oder die eine befreiende Praxis inspirieren (z. B. Joh 7,53–8,11). „Patriarchatskritik" ist ein feministischer Kampfbegriff, „der ein Herrschaftssystem und seine lange Geschichte beim Namen nennt" (40).

Sch. hat sich genügend als Sozialgeschichtlerin mit profunden Kenntnissen ausgewiesen; deshalb läßt sich in ihren Studien immer manches lernen. Was das Gespräch mit ihren Kampfpositionen so schwer macht, ist der Umstand, daß eine gemeinsame theologische Basis kaum mehr auszumachen ist: „Der Kanon ist für mich kein Kanon, sondern unvollständiges Dokument einer – durchaus nicht einmaligen – Geschichte des Kampfes um die Verwirklichung des Willens des Gottes Israels in einer Lebenspraxis in Gemeinschaft unter den Bedingungen der damaligen Realität patriarchaler Gesellschaft" (31). Von einer solchen Position aus sind Aussagen wie diese möglich:

„Ich halte es theologisch für legitim und notwendig, den Christushymnus weiterzuführen: Christus nahm die Gestalt einer Frau an (Phil 2,7)" (74). Der „Androzentrismus" des Philipperhymnus ist nämlich nach Sch. „unterdrückerisch gegenüber Frauen" (75).

In den Pastoralbriefen herrscht ein Ton „des Hasses auf den Befreiungskampf von Frauen" (108), der sie von heidnischen Dokumenten nicht mehr unterscheidet: „Der 1. Timotheusbrief will diese Befreiungsgeschichte von Frauen beenden, diskriminieren und unsichtbar machen" (112).

Auch in der Jesusüberlieferung finden sich „rigider Patriarchalismus und Blindheit für die Arbeitswelt der Frauen. Mit dem rigiden Patriarchalismus meine ich z. B. die Enteignung von Frauenarbeit durch den Hausvater bzw. Gott, der dem Sohn Brot (bzw. Ei) und Fisch gibt (Mt 7,9f 11,11f), die doch in der Regel von Frauen zubereitet wurden. Mit der Blindheit für die Wirklichkeit der Arbeitswelt von Frauen meine ich die Tatsache, daß hier nur häusliche Arbeit von Frauen erwähnt wird, nicht aber die außerhäusliche Arbeit auf dem Feld, im Handel, in der Textilproduktion, als Prostituierte" (125). „Wenn also Gott im Vaterunser und in Mt 7,7–11par als himmlische Widerspiegelung des Hausvaters als des Brotgebers erscheint, ist die symbolische Enteignung der Frauenarbeit für die Ernährung auch Bestandteil des Gottesbildes" (130). Auch Paulus verfügt nicht auch nur über „die Spur eines kritischen Bewußtseins gegenüber der Herrschaftsausübung von Männern über Frauen" (196). Hingegen spiegeln frühchristlich-außerkanonische Texte wie die Thekla-Akten „Frauenwiderstand in der Zeit des frühen Christentums. Unter Frauenwiderstand verstehe ich Handlungen und Verhaltensweisen von Frauen, mit denen sie sich als einzelne oder kollektiv gegen ihre Unterdrükkung zur Wehr setzen" (158).

Der Kanon wird also als männergemacht ausrangiert – und woran soll sich die „Theologin" nun halten? „Es wird dem lebenspendenden Evangelium nicht schaden, wenn ChristInnen sich der Geschichte des Christentums als einer von Frauenverachtung, Kolonialisierung, Verfolgung des Judentums und jüdischer Menschen und Anbiederung an patriarchale Herrschaft gezeichneten Geschichte stellen" (119). „Heute heißt das: Durchbrechen der Geschlechterrollen, die in ihrem Zusammenwirken die Gewaltstrukturen unserer Welt tragen. Widerstand im Alltag heißt dann auch, alle die nur scheinbar unwichtigen Schritte zur Befreiung tun: Gewalt in der Sprache erkennen und anders sprechen lernen und lehren, Müll und unnützen Konsum vermeiden, Waren und Firmen, die mit Rüstungsproduktion zusammenhängen, boykottieren. Der lebenslange Widerstand im Alltag heißt in der christlichen Tradition ‚Umkehr'" (179).

Obwohl Sch. mit Recht viel Zutrauen zur Realitätsnähe der Schilderung der Apostelgeschichte von den ersten Gemeinden behält, urteilt sie: „Trotz der grundsätzlichen Bedeutung des täglichen gemeinsamen Abendmahls ist es jedoch den frühchristlichen Gemeinden nicht gelungen, in ihrem Ritual die patriarchale Enteignung der Arbeit von Frauen zu erkennen" (316). Verhängnisvoller sei jedoch, daß eine „patriarchale Hermeneutik" sich rücksichtslos auch bei der Auslegung derjenigen Texte durchsetzte, die bereits in eine patriarchatskritische Richtung wiesen.

Wie fruchtbar könnte ein Gespräch sein oder werden, wenn Befreiungserfahrungen akzeptiert werden könnten, ohne daß die Patriarchatskritik zum Kanon im Kanon gemacht würde? Doch dafür scheint es keine Chance zu geben?

Bad Tölz Rudolf Pesch

Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition, hg. v. Kari Elisabeth Børresen. – Oslo: Solum Forlag 1991. 281 S.

In diesem Sammelband wird der Zusammenhang zwischen der christlichen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (auch der Frau?) und Modellen des Geschlechterverhältnisses untersucht. Hg.in ist die Norwegerin Kari Elisabeth Børresen, eine katholische Pionierin in der theologischen Frauenforschung, die auch die Initiatorin dieses Imago-Dei-Projektes gewesen ist. Mitgearbeitet haben mehrere Frauen und ein Mann unterschiedlicher Konfession und Nationalität, allesamt ausgewiesene Autoritäten in Theologie oder Religionswissenschaft. Es wird chronologisch vorgegangen: Die Untersuchung der biblischen Schöpfungsberichte steht am Anfang, eine Studie über Luther und Calvin am Ende; gleichsam als Epilog folgt ein grundsätzlicher Artikel über die hermeneutischen Kriterien einer feministischen relecture der christlichen Tradition.

Im einzelnen: Phyllis A. Bird, Sexual differentiation and Divine Image in the Genesis Creation Texts; Anders Hultgård, God and Image of Woman in Early Jewish Religion; Lone Fatum, Image of God and Glory of Man: Women in the Pauline Congregations; Giulia Sfameni Gasparro, Image of God and Sexual

Differentiation in the Tradition of Enkrateia: Protological Motivations; KARI VOGT, „Becoming Male": A Gnostic and Early Christian Metaphor; KARI ELISABETH BØRRESEN, God's Image, Man's Image? Patristic Interpretation of Gen. 1,27 and I Cor. 11,7; DIES., God's Image, is Woman excluded? Medieval Interpretation of Gen. 1,27 and I Cor. 11,7; JANE DEMPSEY DOUGLASS, The Image of God in Woman as Seen by Luther and Calvin; ROSEMARY RADFORD RUETHER, Christian Tradition and Feminist Hermeneutics.

Nach KARI ELISABETH BØRRESEN ist das Grundproblem in der jüdisch-christlichen Tradition, daß sie sich als unfähig erwiesen hat, Gottheit und Weiblichkeit zusammenzudenken, was zwangsläufig zum Ausschluß der Frauen von Amtsfunktionen führen mußte. Umgekehrt: erst wenn dieses Dilemma überwunden ist, wenn also Frauen in ihrer gleichen Würde anerkannt werden, wird es möglich sein, richtig über Gott zu reden (Einleitung).

Den in diesem Band veröffentlichten Arbeiten ist ein „pessimistischer" Tenor gemeinsam, der sowohl feministischem Wunschdenken wie auch der modernen apologetischen Tendenz, Bibel und Christentum eine grundsätzliche positive Einstellung zur Gleichrangigkeit der Frau zu bescheinigen, zuwiderläuft.

PHYLLIS A. BIRD kommt zu dem Schluß, daß in den Genesistexten zwar keine Geschlechterhierarchie festgelegt wird, aber der Vf. nichtsdestoweniger „patriarchal" denkt. Nach ANDERS HULTGÅRD wird auch im androzentrisch geprägten frühen Judentum die Frage nach der Gottebenbildlichkeit der Frau gar nicht gestellt. LONE FATUM weist anhand einer gründlich fundierten Analyse von Paulustexten auf die Problematik hin, daß von Anfang an vorwiegend nur asketisch orientierte Frauen, die gleichsam ihre Weiblichkeit negierten, als ebenbürtig anerkannt wurden. Diese Tendenz wird auch für die nächsten Jhe. von GIULIA SFAMENI GASPARRO und KARI VOGT bestätigt: Als Ideal für Frauen gilt es, auf Geschlechtlichkeit zu verzichten und „männlich" zu werden. KARI ELISABETH BØRRESEN zeichnet dann die Linie nach, die von der patristischen Lehre über die nur partielle Gottebenbildlichkeit der Frau zur mittelalterlichen Lehre von ihrem status subjectionis führt, die wiederum als Argument gegen eine Ordination zu kirchlichen Ämtern Eingang in das Kirchenrecht findet. Und auch JANE DEMPSEY DOUGLASS kann nur feststellen, daß Luther und Calvin in ihrer Sicht der Frau im wesentlichen die traditionellen Vorstellungen von der naturgegebenen Unterordnung fortschreiben.

An der wissenschaftlichen Fundiertheit der Beiträge ist kaum zu zweifeln, und es ist sicher heilsam, diese Negativ-Bilanz zur Kenntnis zu nehmen. Trotzdem bleiben Zweifel, ob die Tradition so geschlossen ist, wie sie hier erscheint. Es stellt sich außerdem die Frage, ob der Anspruch, die jüdisch-christliche Tradition darzustellen, gerechtfertigt ist: Alle Vf. sprechen als Christen; für das Judentum werden nur Zeugnisse aus biblischer Zeit untersucht. Wie heutige Juden oder besser noch Jüdinnen ihre Tradition sehen, kommt nicht zur Sprache. Doch auch in bezug auf die vorgelegte Darstellung der christlichen Tradition bleibt ein gewisser Vorbehalt: Untersucht wurde der theoretisch-normative Diskurs bestimmter, die Theologiegeschichte dominierender Männer. Meiner Ansicht nach hätte sich ein vielschichtigeres Bild ergeben, wenn das Geschlechterverhältnis nicht nur auf der Ebene spekulativer Anthropologie und ihrer kanonischen Folgen untersucht worden wäre. Es bleibt die Frage, inwieweit das konkret gelebte Geschlechterverhältnis anthropologischen Theorien entspricht. Insbesondere ist nicht versucht worden, zu klären, wie sich Frauen selbst zu dieser angeblich nur partiellen Gottebenbildlichkeit stellten. Für die christliche Spätantike bin ich von der historischen Frauenforschung her insbesondere was die asketischen Traditionen angeht zu differenzierteren Ergebnissen gekommen (vgl. Anne Jensen, Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?, Freiburg 1992). In diesem Sinn scheint mir der vorliegende Band ergänzungsbedürftig, aber im gegenwärtigen Stadium theologischer Frauenforschung ist diese nüchterne Bilanz androzentrischer Anthropologie eine wichtige Herausforderung: Die bis heute wirksamen frauenfeindlichen Tendenzen im Christentum können nur aufgearbeitet werden, wenn man sie benennt.

Tübingen Anne Jensen

Morgenstern, Frank: **Die Briefpartner des Augustinus von Hippo.** Prosopographische, sozial- und ideologiegeschichtliche Untersuchungen. – Bochum: Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer 1993. V, 390 S. (Bochumer historische Studien, Alte Geschichte 11), kart. DM 49,80

Der 1991 in Leipzig promovierte Vf. unterstreicht in der Einleitung seiner Diss. die Bedeutung des augustinischen Briefcorpus für die Erforschung nicht nur der spätantiken Kirchen-, sondern auch der Sozial- und Ideologiegeschichte. Mit Recht, denn dieses vermittelt wie kaum ein anderer Teil des umfangreichen Schrifttums Augustins einen Querschnitt seines Wirkens und Denkens. Beklagt wird neben dem Fehlen einer Gesamtübersetzung in deutscher Sprache[1] eine umfassende Prosopographie aller Briefpartner des Kirchenvaters. Letzteres zu beheben, verfolgt die vorliegende Studie, in deren Mittelpunkt zwei Hauptfragen stehen: 1. Wer waren die Briefpartner, welche soziale Stellung und religiöse Haltung nahmen sie ein, und wo lebten und wirkten sie? 2. Welche Beziehung hatte jeder einzelne zu Augustinus, und wie ist seine Bedeutung im Leben und Werk des Bischofs von Hippo einzuschätzen (2).

Die nach dem Dezimalsystem gegliederte Arbeit gibt unter der Ziffer 2. zunächst einen Gesamteinblick in das augustinische Briefcorpus. Die Briefpartner Augustins werden unter 3. aufgegliedert in: 3.1. Freunde des Augustinus; 3.2. katholische Bischöfe und Kleriker (3.2.1.–4. jeweils innerhalb und außerhalb Nordafrikas); 3.3. katholische Laien (wieder jeweils 3.3.1.–2. innerhalb und außerhalb Nordafrikas); 3.4. nichtkatholische Christen, aufgefächert in Donatisten, Arianer, Pelagianer und Manichäer; 3.5. Beamte des römischen Staates (3.5.1. innerhalb und 3.5.2. außerhalb Nordafrikas); 3.6. Heiden. Dieser Abschnitt 3. (8–126) bildet den Kern der Untersuchung. Zwei Exkurse, 4. und 5., erörtern die antidonatistische Auseinandersetzung in den Briefen (127–135) sowie deren sozialen und religiösen Kontext anhand der Circumcellionen-Bewegung (135–143). Abschnitt 6. zeigt an der Gestalt Augustins die Stellung eines katholischen Bischofs im spätantiken Nordafrika (144–151). Die 2131 Anmerkungen unter 7. (152–296), das Literaturverzeichnis unter 8., aufgeschlüsselt in Quellen, Allgemeine Literatur, Literatur über Leben und Werk von Augustinus, Literatur über das Briefcorpus von Augustinus (297–315), zwei Karten zur Lokalisierung der Briefpartner unter 9. sowie ein Personen- (Briefpartner) und Briefregister unter 10. (321–338) folgen den Ausführungen der Diss., deren Ergebnisse in einem offensichtlich als Anhang gedachten Teil in 21 Thesen auf 6 S. nochmals zusammengefaßt werden. Die Arbeit schließt mit einem Katalog der Briefpartner Augustins, zunächst nach den erwähnten Gruppen, sodann einzeln in alphabetischer Reihung (1–55).

Dem Vf. wird man für die fleißige Zusammenstellung aller wünschenswerten Daten in sorgfältiger Dokumentierung danken. Er führt in der Regel neben den Quellen auch die Literatur an, in der die betr. epistula bzw. deren Adressat bereits behandelt worden ist. Er äußert sich zu den Örtlichkeiten der Adressaten, identifiziert den einen oder anderen Briefempfänger anhand der Teilnehmer an Konzilien der Zeit, und er sagt stets auch etwas zum Inhalt der Briefe. Diese Inhaltsangaben sind von unterschiedlicher Länge. Wichtigere Briefpartner erhalten eine mehr oder weniger knappe vita (z. B. Hieronymus, S. 70f). Oft verraten bereits die Anredebezeichnungen etwas von der sozialen Stellung der Adressaten (der Senator Orontius, ep. 257, wird z. B. mit ‚dominus eximius' bzw. mit ‚eximietas tua' angeredet, S. 73). Auf die überragende Bedeutung des ‚comes Africae Bonifatius' – nicht nur für den Episkopat Nordafrikas, sondern auch für das ganze Imperium – werfen die augustinischen Briefe ein helles Licht. Informativ sind die Erklärungen zu den einzelnen Personengruppen (z. B. über die Verwaltungshierarchie in Nordafrika im Vorspann zu 3.5.1. auf S. 106). Die vielfachen Beziehungen, in welchen die augustinischen Briefempfänger auch untereinander standen, vermitteln einen guten Einblick in die gesellschaftliche Verflechtung der Gebildeten in der ausgehenden Antike.

Die Mängel der vorliegenden Untersuchung gründen im überfrachteten Thema. Eine Beschränkung auf die Prosopographie allein hätte genügt. So aber war der Vf., um der sozial- und ideologiegeschichtlichen Zielsetzung seiner Darstellung Rechnung tragen zu können, gezwungen, 1. das Sozial- und Ideologiegeschichtliche exkursartig auf den Donatismus einzuschränken (die gerade in den Briefen zutage tretende breite Palette des Sozialen im Denken und Wirken Augustins kommt so nicht genügend zum Vorschein) und 2. das im Abschnitt 3 schon mehrfach Gesagte in den beiden Exkursen in ermüdenden Wiederholungen nochmals zu sagen. Freilich ist bereits unter dem Abschnitt 3 vieles redundant, dort aber, weil sachbedingt (der dominierende prosopographische Skopos muß inhaltliche Wiederholungen – z. B. Pelagianisches, Donatistisches, Asylrecht etc. – in Kauf nehmen), gerechtfertigt.

Insgesamt hinterläßt die Arbeit einen zwiespältigen Eindruck.

Der Vf. scheint mehr aus der Sekundärliteratur als aus den Briefen Augustins zu schöpfen. Die unerklärlichen und unausgewogenen Längen in den Inhaltsangaben zu einzelnen Briefen lassen dies vermuten. War das Kloster in Thagaste eine Klerikergemeinschaft (26)? Umfangreicheren und theologisch bedeutsameren Briefen gab Augustin einen Werktitel – z. B. der epistula 185 an Bonifatius: *De correctione Donatistarum* (so richtig S. 110). Warum verschweigt der Vf. den gewichtigen Titel des Briefes 187 *De praesentia dei* an Dardanus? Den der Briefe 54f *Ad inquisitiones Ianuarii* erwähnt er lediglich in

[1] Eine solche, wenngleich unveröffentlicht, gibt es; cf. W. Eckermann / A. Krümmel, Johann Alfons Abert (1840–1905). Ein unbekannter Augustinusübersetzer aus dem 19. Jahrhundert, Würzburg 1993, S. 150.

der Fußnote 1223. Eine Reihe von Briefen hat in der Edition des CSEL sowohl eine Kapitel- wie auch eine Paragraphenzählung: In der Referenz ep. 145,8 auf S. 65 bezieht sich die 8 auf einen Paragraphen und nicht auf ein ‚Kapitel'. In der Literatur fehlt gelegentlich Aktuelleres: zum Briefverkehr mit Hadrumetum jetzt C. M. Kasper.[2] Einige mit Latein vermischte Sätze sind mißglückt.[3] Es ist nicht einzusehen, warum bei Berufung auf Lexikonartikel deren Titel und Vf. nicht angegeben werden, wie das bei Hinzuziehung des Augustinus-Lexikons, das bereits manchem der Briefpartner einen eigenen Artikel widmet, fast regelmäßig der Fall ist.[4] Zu beklagen ist die drucktechnische Präsentation, zumal mit Hilfe des Computers eine übersichtlichere Gestaltung des Textes (Hervorhebung der Namen der einzelnen Briefpartner zum Beginn ihrer Behandlung) heutzutage ohne weiteres möglich ist. Der Einband ist ausgesprochen schlecht: am Ende einer das Buch noch so schonenden Lektüre hält der Leser nur mehr lose Blätter in den Händen.

Der Wert der Arbeit liegt in der Darbietung der Fülle prosopographischer Sachinformationen für Leser, die, weil des Lateinischen unkundig, die Briefe Augustins als Quelle ersten Ranges für die Geschichte der Spätantike im Original nicht mehr lesen können. Neue Erkenntnisse für die Forschung vermittelt die Diss. trotz dieses Anspruches in der Einleitung nicht, wohl aber versucht sie der anderen Zielsetzung, „die z. T. sehr verstreut vorhandenen Forschungsergebnisse zusammenfassend zugänglich" (2f) zu machen, mit viel Fleiß gerecht zu werden.

Gießen/Würzburg Cornelius Mayer

Schwarz, Heinz Wilhelm: **Der Schutz des Kindes im Recht des frühen Mittelalters.** Eine Untersuchung über Tötung, Mißbrauch, Freiheitsbeeinträchtigung, Gefährdung und Eigentumsverletzung anhand von Rechtsquellen des 5. bis 9. Jahrhunderts. – Siegburg: Franz Schmitt 1993. XXXIX, 237 S. (Bonner Historische Forschungen 56), kart. DM 78,00

Die vorliegende Diss., die unter Anleitung des Bonner Historikers Raymund Kottje entstanden ist, sucht „die Frage nach der rechtlichen Situation des Kindes (. . .) für den Zeitraum des frühen Mittelalters umfassend zu untersuchen" (1). Da „das bisher erschienene Schrifttum" nach Auskunft des Vf.s „hierauf keine befriedigende Antwort" (1) gibt, entwickelt er für das ausgemachte Desiderat eine eigene Perspektive: „Ziel der Untersuchung sind Darstellung, Interpretation und vor allem der Vergleich der frühmittelalterlichen Rechtsnormen, die sich mit dem Schutz des Kindes (. . .)" befassen (3). Als Quellengrundlage dienen ihm die Leges (mit Ausnahme des irischen Rechts), die Kapitularien der karolingischen Herrscher, die Bischofskapitularien, die Konzilientexte und die Bußbücher (2f). Der Aufbau der vorliegenden Studie geht von den bereits im Titel der Arbeit genannten rechtswidrigen Tatbeständen aus, die zum Schutz der Kinder geahndet werden und denen der Vf., nach Quellengattungen gegliedert und mit einer „Zusammenfassung" versehen, die jeweiligen Rechtsbestimmungen zuordnet.

Die zutage geförderten, teilweise sehr disparaten, aber vom Vf. stets ausführlich vorgestellten Einzelbestimmungen ermöglichen ihm einen vornehmlich textimmanent ausgerichteten Normenvergleich der frühmittelalterlichen Schutzbestimmungen zugunsten der Kinder. Dieser bezieht sich z. B. auf die Bestimmung des Umfangs, den die kirchliche bzw. die weltliche Gesetzgebung am Gesamtnormaufkommen für das jeweilige Deliktfeld erreicht. Weiter wird danach gefragt, in welchem Verhältnis sich die Normen für ein bestimmtes Delikt auf die verschiedenen Quellengattungen verteilen. In welchem Umfang lassen sich die Einzelnormen zum Schutz des Kindes unter dem Aspekt systematisieren, ob der behandelte Tatbestand die Vorsätzlichkeit des geahndeten Delikts mitberücksichtigt oder nicht? Inwieweit differieren die für einen identischen Tatbestand vorgesehenen Bußauflagen je nach Quellengattung? In welcher Weise variieren die Kriterien für die Höhe der verhängten Bußmaße? Bei der Durchführung seines Normenvergleichs geht der Vf. auch auf das Verhältnis der frühmittelalterlichen Rechtsbestimmungen zum römischen Recht ein; besonders für die „Freiheitsbeeinträchtigungen" notiert er die Einwirkung unterschiedlicher zugrundeliegender Rechtstraditionen: „Insgesamt läßt sich sagen, daß die frühmittelalterlichen Vorschriften zum Schutz der Freiheit des Kindes (. . .) sowohl römisches Recht übernehmen und zum Teil selbständig modifizieren, als auch von Grund auf Selbständiges zu diesem Thema bieten" (168). Und im Blick auf die Bestimmungen zur „Gefährdung von Leib und Leben des Kindes" heißt es, daß „die Normen zur Gefährdung (. . .) in den meisten Fällen (. . .) römisches Recht rezipieren" (184). – Die Fülle des für den Vergleich herangezogenen Materials wird durch einen „Exkurs" abgerundet, der dezidierte „Bestimmungen zum Schutz des Kindes in den Kanonessammlungen" vorstellt (188–196), bevor der Vf. in der „Schlußbetrachtung" das Ergebnis seiner Quellenvorlage zusammenfaßt: „Insgesamt bleibt festzuhalten, daß das Frühmittelalter im Bereich des kirchlichen wie des weltlichen Rechts eine weitgehend an Einzelfällen orientierte (. . .), gelegentlich aber auch zur Abstrahierung neigende (. . .) originelle Gesetzgebung zum Schutz (. . .) des Kindes (. . .) hervorgebracht hat, die in vielen Einzelfällen bereits Züge modernen Rechts trägt und oft Vorbildfunktion gehabt haben dürfte." Als „Ausdruck des Modernen" wiederholt der Vf. abschließend die „gelegentlich in den Texten" begegnende „Unterscheidung zwischen Vorsatz und Fahrlässigkeit und die Differenzierung von versuchter, vollendeter und unvollendeter Tat" (197).

Ohne jeden Zweifel darf die vom Vf. mit Umsicht und Fleiß zusammengetragene Materialfülle als ausgesprochene Fundgrube gelten, um die rechtliche Situation des Kindes im Frühmittelalter in einer bisher unbekannten Weise zu bestimmen; bedauern kann man allein, daß er die Interpretation der Texte zwar einleitend in Aussicht stellt, sie dann aber tatsächlich kaum leistet. Schwierigkeiten benennt er: „Frühmittelalterliche Rechtstexte können sehr oft nicht – müssen aber bisweilen zum besseren Verständnis des heutigen Betrachters – an Kriterien gemessen werden, die im Grunde nur auf modernes Recht anzuwenden sind" (5). Weitere Hinweise zu Methodik und Kriteriologie finden sich in der vorliegenden Arbeit nicht. Möglicherweise hätte sich zur inhaltlichen Ausleuchtung der frühmittelalterlichen Rechtsbestimmungen zum Schutz des Kindes die auf ethnologischen Kulturvergleichen beruhende und von der Rechtshistorie bereits rezipierte Unterscheidung zwischen einfachen und entwickelten Rechtskulturen angeboten. In seiner 1993 erschienen ›Deutschen Rechtsgeschichte‹ sieht Hans Hattenhauer den Unterschied zwischen beiden Rechtsverständnissen vor allem darin, daß „das alte Recht nicht nach dem Täter fragte, nicht nach Fahrlässigkeit und Vorsatz. Anlaß der Bußpflicht war der Rechtsbruch als ein äußeres Ereignis. [Im Unterschied zum entwickelten Recht einer Hochkultur] wurde er nicht ethisch gewertet, so schwer verständlich dies auch modernem Denken ist." Die Anwendung dieser Differenzierung nach Rechtskulturen hätte dem Vf. der vorliegenden Arbeit einige Schwierigkeiten erspart: Erstens entfiele der gegenwartsgeleitete Vergleich zwischen den frühmittelalterlichen Schutzbestimmungen und denjenigen des heutigen deutschen Strafrechts, den der Vf. am Ende eines jeden Kap.s, allerdings allein mit Blick auf die übereinstimmenden Normen durchführt (135; 144; 168; 184; 187). Zweitens hätte die Andersartigkeit unterschiedlicher Rechtskulturen als argumentativer Ausgangspunkt die Rede von der ohnehin nirgends präzise ausgeführten, aber immer wieder verteidigten „Modernität" der frühmittelalterlichen Schutzbestimmungen erledigt (z. B. 96; 134; 184; 197). Drittens hätte der Vf. auf diese Weise die Herkunft und Rechtslogik der Normen erklären können, die von einem auf die Intention des Täters gründenden Strafrecht abweichen. Viertens schließlich hätte die Differenzierung nach einfachen und entwickelten Rechtskulturen als Erklärungsmoment für den nicht erläuterten Befund dienen können, demzufolge das frühmittelalterliche Recht in vielen Schutzbestimmungen von dem Rechtsverständnis des römischen Rechts abweicht, während es andere Vorschriften wortgetreu rezipiert. Kurzum: Der eindrucksvolle Befund der vorgelegten Schutzbestimmungen liegt nicht in ihrer vom Vf. immer wieder hervorgehobenen „Modernität" oder in ihrer (teilweisen) Übereinstimmung mit dem bundesdeutschen Strafgesetzbuch, sondern darin, daß sie auf Vorstellungen einfacher und entwickelter Rechtskulturen gleichermaßen rekurrieren. Obwohl dieser Befund für die frühmittelalterliche Kultur ein im Vergleich zur römischen Antike gesunkenes kulturelles Niveau indiziert, geht der Verlust bemerkenswerterweise nicht zu Lasten des gesetzlichen Schutzes für die gesellschaftlich Schwächsten. Im Gegenteil: Trotz kultureller Einbußen und einflußnehmender einfacher Rechtslogiken, die sich auch anhand der Schutzbestimmungen für Kinder erläutern lassen, kommt besonders die frühmittelalterlich-kirchliche Gesetzgebung dem neutestamentlichen Auftrag zum Eintreten für die Schwachen nach. Dieses vom Vf. unberücksichtigte Spannungsmoment gewinnt weiter an Bedeutung, wenn man die Rechtsstellung des Kindes in der Antike und im Frühmittelalter miteinander vergleicht; im Unterschied zu den frühmittelalterlichen Schutzbestimmungen genießt das Kind im Imperium Romanum trotz des dort insgesamt entwickelteren Rechts keineswegs einen entsprechend

[2] Der Beitrag der Mönche zur Entwicklung des Gnadenstreites in Südgallien, dargestellt an der Korrespondenz des Augustinus, Prosper und Hilarius: Signum pietatis. Festgabe für C. P. Mayer, (hrsg. von A. Zumkeller), Würzburg 1989, 153–182. In der Anm. 2041 fehlen die jüngeren Veröffentlichungen von M. Klöckener.

[3] S. 15: „Augustins Wunsch vitae communis des Klerus wurde von Valerius unterstützt, . . ." Was meint der Satz auf S. 87: „Am Ende von ep. 55 heißt es, Januarius I möge ‚haec epistula multis datura atque lectura'?"

[4] In der Anm. 120 wird dem Leser im Kontext der Darstellung der Briefarchivierung die Information vorenthalten, daß es im AL einen Artikel ‚Archiuum' von W. Krieg gibt. Ähnliches gilt von ‚Appellatio' und ‚Antoninus Fussalensis episcopus' im AL von C. Munier in den Anm. 378,604 u. ö.

weitreichenden Schutz: „Es lag [z. B.] beim Herrn, [die Kinder einer Sklavin] aufzuziehen oder auszusetzen – oder gar zu ertränken, so wie man bei uns kleine Katzen ertränkt. (...) Kinder auszusetzen war üblich, nicht lediglich bei den Armen (Paul Veyne)." Bedenkt man überdies die bereits von Gregor von Tours berichtete und für das Frühmittelalter charakteristische barbarische Grausamkeit im Umgang mit Leib und Leben, dann wird daran ebenfalls erkennbar, welch exorbitante Stellung dem „Schutz des Kindes im Recht des frühen Mittelalters" tatsächlich zukommt.

Fazit: Das große Verdienst der vorliegenden Diss. liegt darin, daß sie auf eine bislang kaum bearbeitete Fragestellung hinweist und dafür eine in jeder Hinsicht beachtliche Quellenbasis zur Verfügung stellt; die noch ausstehende sozialgeschichtliche Interpretation des Materials verspricht weitreichende neue Einsichten in die Lebenssituation frühmittelalterlicher Menschen.

Münster Hubertus Lutterbach

Scherer, Georg: **Philosophie des Mittelalters.** – Stuttgart, Weimar: Metzler 1993. VI, 191 S. (Sammlung Metzler, 271), kart. DM 24,80

It is not easy to write briefly about a complex and highly technical story. Scherer gives generous space at the beginning to his reasons for the policy decisions which shape this useful and elegant overview, designed to compliment the increasing number of detailed studies of authors and themes in the subject-area of mediaeval philosophy. He poses challengingly arguments for taking the Middle Ages to begin perhaps as early as Constantine or as late as the rise of Islam; and for ending it at various points, as early as the date of the Avignon papacy. He also asks about the integrity of mediaeval philosophy, whether it is simply the philosophy which happened to be done between certain dates, or has a character peculiarly its own. Crucial here, at least for the later work, is the concept of ‚scholasticism', and that is explored, together with such notions as *lectio*, which Chenu makes central. There is valuable discussion of modern work on these issues.

Sch. comes to the decision to proceed mainly by authors and major debates, and to concentrate on the more obvious of these. In an outline study this is certainly wise, but it would be helpful to have more on other names to give a sense of the scope of the philosophical work of the era.

There is a brief examination of the essence of Neoplatonism, of the crucial contributions of *Augustine*, *Boethius* and *Ps.-Dionysius*, a survey of the Carolingians, concentrating on *Alcuin*, *Rhabanus Maurus*, *Eriugena* and the debate about predestination.

For the tenth and eleventh centuries there is reflection on the apparent philosophical pause of the tenth century and the new interest in dialectic of the eleventh. *Anselm of Canterbury* gets the space which is his due.

For the twelfth century there is an examination of the conflict about universals, a look at *Peter Abelard*, the ‚School of Chartres' (a name perhaps now better not used) and the Victorines. Islamic and Jewish philosophy are given a brief chapter to themselves.

For the thirteenth century, with its much greater complexity of thought and event, there is coverage of new source-materials and their influence, the ‚School of Oxford' (again a label of doubtful usefulness), the Franciscan contribution, *Albertus Magnus* and *Thomas Aquinas* (at substantial length), *Siger of Brabant*, *Raymond Lull*, *Dietrich of Frieberg*, *Duns Scotus*.

The fourteenth century chapter covers *Eckhart*, *Ockham*, *Nicholas of Cusa*.

The book ends abruptly without a conclusion.

The relation of philosophy to theology is discussed throughout. That is as it should be, for it was a conscious preoccupation of many of our authors. The summary character of the study makes it difficult for the author to bring the reader into intimate contact with the texts. That is a pity. But as an outline introduction to its subject this is a very serviceable volume.

Cambridge Gillian R. Evans

Southern, Richard William: **Saint Anselm.** A Portrait in a Landscape. – Cambridge: University Press 1990, 1991. 525 S., Ln. £ 50,00 / Paperback (1993) £ 15,59

Anselm und seiner Zeit gilt schon seit Jahrzehnten das besondere Interesse des bekannten Mediävisten, Sir Richard Southern. Sein Buch „Saint Anselm and His Biographer. A Study of Monastic Life and Thought 1059–c. 1130" (Cambridge 1963) wurde lange Zeit zu Recht als „das" Standardwerk zu Anselm in seinem geschichtlichen Kontext angesehen. Sein neues Buch war zunächst nur als eine überarbeitete Neuauflage dieses Werks geplant. Es wurde ein die alte Vorgabe durchaus sprengendes „opus magnum" daraus.

S.s Ansicht, daß man nicht adäquat über Anselm schreiben kann, ohne Eadmer und den übrigen, die uns Leben und Werk des „Vaters der Scholastik" weitervermittelt haben, einen gebührenden Platz einzuräumen, steht nach wie vor fest. Aber Anselm wird nun doch mehr ins Zentrum gerückt.

Teil I–III des Buches (bis S. 364) sind nun Anselms Leben und Werk gewidmet und erst Teil IV (365–458) der von Canterbury ausgehenden „Anselm-Bewegung". (1963 umfaßte der Eadmer gewidmete Teil II mehr als die Hälfte des Buchs.)

Die neue Auflage und der wesentlich erweiterte Umfang des Werks ermöglichen es S., nicht nur eine Fülle von Details nachzutragen, sondern auch zentrale Momente seiner Darstellung zu vertiefen. Innerhalb der historischen Korrekturen, die der Vf. vornimmt, läßt besonders das entschiedenere Eintreten für eine frühe Datierung von „*De grammatico*" (1060–63) aufhorchen (65).

Was den Rez. am Interpretationsansatz von S. schon immer besonders überzeugt hat, ist die Art und Weise, wie er Anselms Denken und Sprechen im „*Monologion*" und „*Proslogion*" in Zusammenhang bringt mit dem geradezu revolutionären Stilwandel, der sich einmal in Anselms frühen Gebeten und Meditationen, zum anderen in seinen „letters of friendship" abzeichnet. Vorsichtiger als 1963 („The Anselmian revolution") spricht der Vf. jetzt zwar nur von „The Anselmian transformation", bezeichnet dafür aber die beiden frühen Werke selbst als „The great ‚Meditations'" (1963: „The early treatises"). Bei dem zentralen Stellenwert, der für die Abfassung der frühen theologischen und philosophischen Schriften den „Jahren der Stille" im Kloster Bec zukommt, ist es allerdings schade, daß im Aufriß des neuen Buchs diese Zeit stärker als zuvor von „The radiant years" abgesetzt erscheint.

In seinem Vorwort schildert S. als für sein Interesse an Anselm entscheidend die Begegnung mit seinen „Briefen der Freundschaft" im Jahre 1934. Nur weil P. Schmitt die Briefe in seine Gesamtedition aufzunehmen plante, ließ er dann von seinem eigenen Editionsvorhaben ab. Nun findet S. aber doch zu seiner „ersten Liebe" zurück: die Darlegung des besonderen Charakters jener frühen Briefe (im Unterschied von den „Geschäftsbriefen" als Erzbischof von Canterbury) fällt intensiver und ausführlicher aus als 1963.[1] Vor allem aber ist dem neuen Buch ein höchst informativer Appendix „Towards a history of Anselm's letters" beigegeben (459–481).

Man darf die Voraussage wagen, daß dieses große Werk auf lange Zeit unübertroffen bleiben wird. Dies nicht nur wegen der immensen Gelehrsamkeit, die auf diesen wertvollen S. versammelt ist. Wie selten ein zeitgenössischer Mediävist sonst verbindet Sir Richard Southern die „alten Tugenden" historischer Akribie mit den jüngeren einer ansprechenden Darstellung, dies alles verbunden mit jenem angelsächsischen Witz, der die rechte Mitte zwischen Verstand und Herz stets zu wahren weiß.

Freiburg Hansjürgen Verweyen

L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age. Communications présentées au XIIIe Colloque d'Humanisme médiéval de Paris (1986–1988). Hg. v. Jean Longère. – Turnhout: Brepols 1991. 336 S., 6 Abb. (Bibliotheca Victorina I), kart. bfr 2300,00

Mit diesem Band tritt eine neue Reihe ins Leben, die ›Bibliotheca Victorina‹ zur Erforschung des St. Victor-Stiftes in Paris, das im 12. Jh. eine einzigartige Rolle gespielt hat.

Der vorliegende Band präsentiert Beiträge zu einzelnen Punkten und Problemen. Der erste, von J.-C. Moulinier, widmet sich dem Namenspatron, dem wenig bekannten Märtyrer Victor aus Marseille. Die Anfänge des Pariser Stiftes verbinden sich, wie R.-H. Beautier darstellt, mit Wilhelm von Champeaux, der 1108, als er seine Lehrstätte in der Kapitelsschule der Pariser Kathedrale verließ, zur ‚cella vetus sancti victoris' überwechselte; als er 1113 Bischof von Chalons wurde, bestand an der Viktorskirche ein regulierter Kanoniker-Konvent mit freier Abtswahl, dazu mit nicht unbedeutendem Grundbesitz und bald auch einem „Orden", in dem das Victors-Stift das Haupt eines Verbandes bildete, der bis nach England reichte (weswegen Thomas Becket zeitweilig in St. Victor weilte). Über das innere Leben, näherhin über Regel und Consuetudines, informiert ein sehr kenntnisreicher Beitrag von Luc Jocqué, der den im Corpus Christianorum publizierten ›Liber Ordinis‹ analysiert. Die Klostergebäude stellt J.-P. Willesme vor, und Francoise Gasparri die Bibliothek, wie sich deren Bestand zusammensetzte und aufbaute, wer schrieb und was an Autographen erhalten blieb. Zwei Beiträge behandeln den im 12. Jh. herausragenden Victoriner: Hugo. P. G. Dalché berichtet über Hugo und die victorinische ‚Mappa mundi' (übrigens mit Auswirkungen wohl bis zur Ebstorfer Karte), und Luce Girard beschreibt präzise den Ort des ›Didascalicon‹ zwischen Monastik und Scholastik. Den Abbatiat des Ernis (1161–1172), der sozusagen das schwarze Schaf in der Reihe der Vorsteher war, stellt D. Lohrmann aufgrund der Kurienkorrespondenz dar. Daß die Briefsammlung des (mit St. Victor verbundenen) Stephan von Tournai im Corpus Christianorum er-

[1] Vgl. in diesem Zusammenhang die Übersetzungskorrekturen zu Ep. 120 (1990: S. 155, 1963: S. 72). Leider wird nun allerdings das lateinische Original nicht mehr zitiert.

scheinen soll und welche Probleme sich dabei stellen, erläutert Ch. Vulliez. Einen Beitrag zum Universalienstreit bei und um Wilhelm von Champeaux fügt J. Jolivet bei. R. Berndt informiert über seine Forschungen zum Exegeten Andreas von St. Victor, was inzwischen in aller Breite und Ausführlichkeit in einem weiteren Band der Bibliotheca nachgelesen werden kann. Der letzte Beitrag von J. Longère stellt St. Victor als Zentrum der Pastoral dar, seine Predigttätigkeit und vor allem die den Studenten gegenüber so verständnisvolle Beichtpraxis (obwohl Hugo der Kontritionsthese von Abaelard entgegenstand); dabei erfährt man weiteres auch über die in St. Victor entstandenen Beichtsummen mit ihrer teilweisen Ablehnung der Tarifbuße.

Der vorliegende Band ist gewiß kein Summarium des ersten großen Jh.s von St. Victor, aber für ein solches unentbehrlich. Wer, wie übrigens auch der Hg. selbst, beklagt, daß die große theologische Leistung zu kurz komme, greife zum dritten Band der neuen Reihe, der die gesammelten Aufsätze von Jean Châtillon bietet, der zum Beispiel auch den Artikel ‚Hugo von St. Victor' in der TRE verfaßt hat. Man kann der Reihe nur weiteren guten Erfolg wünschen!

Münster Arnold Angenendt

Dreyer, Mechthild: **Nikolaus von Amiens: Ars fidei catholicae.** Ein Beispielwerk axiomatischer Methode. Hg. von Mechthild Dreyer. – Münster: Aschendorff 1993. 130 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F. 37), DM 36,00

This is both a most welcome edition of an important and neglected text, and a useful study of its context. Over fifty manuscripts survive, stretching through the later Middle Ages; and there are thirteen manuscripts of the *Potentia est vis* which is also edited here, attesting to the interest the work(s) stimulated.

Nicholas of Amiens saw himself as making a contribution to the urgent endeavour against the heretics in the West and the threat of Islam in the East, where it does not suffice to bring the *auctoritates* to bear. Reason must be used, and not merely ‚probable' but necessary proofs. His *Ars* therefore offers definitions and divisions and propositions in a Euclidean demonstrative way, as foundations for a comprehensive demonstration of the essentials of the Christian faith. The *Potentia est vis* has some claim to be a sixth book of the *Ars*. It touches on issues of generation and corruption and motion. It is also concerned, within a philosophical framework, with the triad of ‚power, wisdom and goodness'. The attraction of the work or works undoubtedly lay, however, not solely or perhaps chiefly in their potential usefulness for arguing against heretics, but in the contribution they made to the late mediaeval corpus of attempts to do theology by demonstrative arguments, and thus to make its conclusions irrefutable to all rational minds.

The present editor paints a broad canvas in her introduction, discussing the context of study of the liberal arts, and the influence of Boethius' *Theological Tractates* from the twelfth century, especially in the work of Thierry of Chartres, Gilbert of Poitiers and Clarembald of Arras. Out of this tradition came Alan of Lille's *Regulae Caelestis iuris*, whose cards Nicholas of Amiens appears to be attempting to trump in his methodologically more sophisticated exercise.

In the editions themselves the editor has faced a complex task. Here and there one could dispute a preferred reading, but on the whole she seems to have brought sense and a convincing text out of her analysis. There are useful indexes.

Cambridge Gillian R. Evans

Sancti doctoris **Alberti Magni** ordinis fratrum Praedicatorum episcopi **Opera Omnia**.

Tomus XVII, Pars II: **De causis et processu universitatis a prima causa**. Ed. Winfridus Fauser S.J. – Münster: Aschendorff 1993, XL, 347 S., kart. DM 370,00; Halbleder DM 390,00; Halbpergament DM 410,00

Tomus XXXVI, Pars I: **Super Dionysium de caelesti hierarchia.** Ediderunt Paulus Simon (†) et Wilhelmus Kübel. – Münster: Aschendorff 1993. X, 276 S., kart. DM 268,00; Halbleder 288,00; Halbpergament 308,00

Tomus XXV, Pars II: **Quaestiones**. Ed. Albertus Fries C.SS.R (†) manum postremam comiter imponentibus Wilhelmo Kübel et Henrico Anzulewicz. – Münster: Aschendorff 1993. LVII, 361 S., kart. DM 378,00; Halbleder 398,00; Halbpergament 400,00

1. Der Liber de Causis entstand Ende des 9. Jh. in der arabischen Geisteswelt (von Bagdad?) als Sammlung von Texten aus des *Proclus Elementatio theologica*, aus *Plotins Enneaden* (IV–VI), angereichert mit Exzerpten des *Alexander Aphrodisias*. Er wurde in der islamischen, jüdischen und christlichen Tradition übersetzt und erklärt und ist darum wie keine andere Schrift ein Buch der Weltliteratur. Das zentrale Thema ist die Frage nach dem Erst- und Urgrund des Wirklichen. Auf der Grundlage des strengen monarchischen, jüdischen und philosophischen Gottesbegriffes wurde die Frage nach dem schöpferischen Urgrund der Welt beantwortet. In der philosoph.-theologischen Auseinandersetzung der mittsechziger Jahre des 13. Jh. wurde diese Frage an der Pariser Univ. in der Konfrontation mit der philosophischen Prinzipienlehre neu diskutiert. Ist die Schöpfung souveräner freier Akt des Urgrundes oder notwendige Wirkung eines mehrursächlichen Prozesses?

Im Anschluß und als Vollendung der Metaphysikerklärung schrieb Albert zwischen 1264–67 den Kommentar zum „Buch der Gründe", das er in der lat. Übersetzung des *Gerhard von Cremona* las. Albert selber schreibt es (Lib.II tr.1 c.1 ed.59,11) dem *David Judaeus* zu, der in der lat. Literaturgeschichte des Mittelalters als *Johannes v. Spanien (Hispanus)* oder mit seinem jüd. Namen als *Ibn Da'ud (Avendouth)* bekannt ist. (Alberts These über die Entstehung des Liber de causis wird aber heute abgelehnt. Vgl. A. De Libera, La philosophie médiévale, Paris 1993, 78–81).

Der Liber de causis umfaßt (der *Elementatio theologica* des *Proclus* mit 211 Grundsätzen folgend) in der arab. Urfassung 31, in der lat. Übersetzung 32 Propositiones, in denen nach der scholast. Regularmethode die Sätze über den Grund vorgestellt und erklärt werden. Diesem Buch der 32 Grund-Sätze stellte Albert ein zusätzliches erstes Buch voran, in dem er sich vor allem mit den arabischen Philosophen *Algazel, Alfarabius* und *Avicenna* und deren Verständnis der Grund-Ursache auseinandersetzte.

Dabei kommt in I tr.1 c.6, ed. 13,70f auch *Aristoteles* mit einer Lehrepistel *„De principio universi esse"* zu Wort. In Alberts Spätschriften (vgl. Problemata determinata, ed. J. Weisheipl, Op. XVII p.1, 53,6 mit Anm.) wird diese vermeintliche Epistel des Aristoteles wiederholt zitiert. Auch Ulrich v. Straßburg kennt sie in seiner Summa (II p.2 tr.5 c.2, ed. Ch. J. Fagin 15). Die falsche Zuweisung erklärt sich aus einer ungenauen Wiedergabe von *Avicenna*, Metaph. IX, 2, wo zutreffend einem Schüler des Aristoteles, nämlich *Alexander v. Aphrodisias*, dieses Schreiben zugesprochen wird. Darin wird die bekannte These des Aristoteles begründet, daß der Erstbeweger die kosmischen Sphären nicht unmittelbar erwirkt und bewegt, sondern mittelbar durch die (kosm.) Intelligenzen. Für das Verständnis der schöpferischen Erstursache ist die aristotelische Vier-Ursachen-Lehre unbrauchbar. Die Revision derselben durch Albert (II tr.1 c.2 ed.62, tr.2 c.35, ed.128) hatte tiefgreifende und weittragende Bedeutung, die im Denken des *Meister Eckhart* und *Ulrich von Straßburg*, der Neuplatoniker in der Dominikanerschule, sichtbar wird. Alberts Aussagen über die *„anima nobilis"* im Kommentar (vgl. Index 217–219), wird noch sehr sorgfältig im Hinblick auf Meister Eckharts Lehre von der Seele zu untersuchen sein. Dessen Begriff von der obersten Vernunft als Kraft und Grund der Seele ist vom Liber de causis (und Alberts Kommentar) bestimmt.

In 31 (erhaltenen und bekannten) Handschriften des Mittelalters ist der Kommentar vollständig und in 7 weiteren Hss. partial überliefert, ein augenscheinliches Zeichen für die weite Verbreitung und Beachtung desselben. In einer sehr differenzierten Handhabung der philologisch-kritischen Editionsmethode, wie sie P. Maas begründet hat, analysierte W. Fauser als erfahrener Codicograph die gesamte Textüberlieferung, sondierte die beiden Großfamilien der Handschriften alpha u. betha und qualifizierte die jeweils zwei besten Textzeugen dieser Familien als Führungshandschriften der kritischen Edition:

V(=Cod.lat.Vat. 717), B(=Cod.lat.F I 21, Basel, Öffentl. Bibl. d. Univ.) und L(=Cod.lat.1403, Leipzig UB), P(=Cod.lat.Paris.15449). Der Text von V wird in der Edition (inklus. Variantenapparat) vollständig wiedergegeben, da dieser Zeuge dem „Autograph" (sofern es ein solches jemals gab!) am nächsten steht. Die Varianten der übrigen 3 Hss werden nur bei erkennbarer philologischer oder geschichtlicher Bedeutung angeführt. In mühevollen textvergleichenden Studien wurden die weit- und vielverzweigten Abhängigkeiten der einzelnen Textzeugen offengelegt. Diese Stammbaumforschung macht dem gelehrten Hg. als Codicologen alle Ehre. Für das Verständnis des Textes tragen sie aber weniger bei. Dafür hätten die jüngsten Untersuchungen zum Kommentar Alberts von L. Sweeney (Thom 44, 1980, 599–646) und vor allem von A. De Libera (RSPhTh 74, 1990, 347–378) die literargeschichtliche Einführung ein wenig verbreitern können. Offensichtlich erschien aber De Liberas Aufsatz zu spät (vgl. Index der autores S. 206 Ps.-Aristoteles). Ein Blick auf die vorhandenen 3 Druckausgaben des Kommentars (in Venedig von 1517 durch A. M. Zimara, in Lyon von 1651 und in Paris von 1891 durch A. Borgnet) zeigt, wie notwendig eine kritische Neuausgabe war.

Der Anmerkungsapparat weist nicht nur die expliziten, sondern auch die zahlreichen impliziten Quellen der Auslegung nach und gibt mit den Querverweisen auf die übrigen Schriften Alberts der Lektüre und dem Verständnis unschätzbare Erkenntnishilfen.

Dankenswerterweise hat der Editor dem Kommentar auch das Textbuch, den Liber de causis an die Seite gegeben. Da der (lat.) Text der Übersetzung des *Gerhard v. Cremona*, wie er von A. Pattin hg. wurde und (gegenwärtig) von R. C. Taylor revidiert wird, nicht voll entspricht, hat W. Fauser das Textbuch nach der Hs. Ai D 20 der Seminarbibl. von Aosta überarbeitet. – Auch dies fordert und verdient Beachtung!

Erstmals in der Geschichte der Editio Coloniensis wurden die Personen- und Sachindices mit dem Computer erstellt. Sie umfassen 146 S. (193–339),

davon allein 130 S. mit Sachtermini. Dem Textstudium wird durch die Computertechnik ein ganz großer Dienst erwiesen. Die räumliche Bewältigung der umfangreichen Indices (vor allem bei größeren Werken Alberts) stellt allerdings Hg. und Verlag vor neue Aufgaben.

2. Der Kommentar zu des Dionysius Ps.-Areopagita Schrift „De caelesti hierarchia" ist der 3. Band Alberts zu den Dionysiaca, der in der Reihe der Opera omnia erscheinen konnte. 1972 und 1978 erschienen (als Tom. XXXVII, 1–2) die Kommentare zu „De divinis nominibus", zur „Theologia mystica" und zu den „Epistolae". Nun steht noch die Auslegung „De ecclesiastica hierarchia" aus, um Alberts Kommentarwerk abzuschließen.

Nach seiner Sentenzenlesung machte sich Albert als junger Dozent in Paris ans Werk, der lateinischen Kirche und Theologie die andere Tradition der monastischen griechischen Theologie zu vermitteln. Als 1. der dionys. Schriften erklärte er in Paris vor 1248 die Schrift „Über die himmlische Hierarchie", die bekanntlich Thomas v. Aquin als Schüler Alberts (in der Hs. I B 54 der Bibl. Nazionale in Neapel) mitschrieb. Nach dem Weggang der beiden an das 1248 gegründete Ordensstudium in Köln führten Lehrer und Student ihr Werk fort und zu Ende.

In „De caelesti hierarchia" werden die großen Themen behandelt: Entsprechung des himmlischen und irdischen Gottesdienstes, der vollkommene Dienst der Engel in den 3 x 3 Ordnungen (Hierarchien), der Weg der läuternden, erleuchtenden und einenden Vervollkommnung. Schrift und Kommentar waren im ganzen Mittelalter die Lehre von der himmlischen Liturgie, vom wahren Gottesdienst.

Da im Neapler Autograph mehr als die Hälfte der Folien von Alberts Kommentar verloren gegangen ist, die erhaltenen Folien in mehreren Bibliotheken verstreut liegen, mußten die gelehrten Editoren aus allen 12 vorhandenen Handschriften den kritischen Text erarbeiten.

Die Texttradition geht zurück auf die Kopie des Autographs, das in der bekannten „littera inintelligibilis" geschrieben war, und spaltet sich in zwei Familien, die unterschiedliche Exemplaria der beiderseitigen Abschriften verraten. Um einen Eindruck von der Vielfalt der Textvarianten zu geben, wurden zu einem begrenzten Textstück (28–43) alle Varianten verzeichnet, sonst begnügt sich die Edition (nach der bekannten und bewährten Methode) mit den sachlich bedeutsamen und hermeneutisch brauchbaren Varianten.

Der umfangreich(er)e Anmerkungsapparat verifiziert die expliziten und impliziten Quellen des Textes und verweist auch auf die zum Verständnis wichtigen Parallelen aus den Schriften Alberts.

Bei der Erklärung der beiden Hierarchien verwendete Albert als Textbuch die lateinische Übersetzung des *Johannes Scotus Eriugena* (862) und zitiert als „alia translatio" die des *Johannes Sarracenus* (1167). Bei der Erklärung der anderen dionysischen Schriften wechselte er die beiden Übersetzungen.

Dankenswerterweise wurde der Auslegung Alberts das Textbuch in der überprüften kritischen Ausgabe der „Dionysiaca" (von Ph. Chevalier) beigefügt. Die vierfachen Indices der Loci s. Scripturae, der von Albert genannten und vom Editor eruierten Autoren, und der Sachen und Begriffe beschließen das Opus.

Herr Prälat Dr. P. Paulus A. *Simon*, der die bisher erschienenen Dionysius-Kommentare Alberts bearbeitet hat, konnte den Abschluß und die Drucklegung dieses Kommentars nicht mehr selber betreuen. Er ist am 8. Juli 1987 gestorben. Der Präsident des Albertus Magnus Institutes in Köln, Herr Prof. Dr. W. *Kübel*, der Herrn Dr. Simon seit 1951 in dieser Arbeit freundschaftlich verbunden ist, mußte das Werk vollenden. „Ad locum, unde oriuntur flumina, revertuntur, ut iterum fluant", Eccl. 1,7, beginnt der Kommentar Alberts: „Zum Ort, wo die Flüsse entspringen, kehren sie zurück, um abermals in Fluß zu kommen."

3. In den beiden Codices latini 781 und 4245 der Bibl. Apost. Vaticana sind eine Vielzahl von philosophischen und theologischen Quästionen des 13. Jh. überliefert, teils mit den Autorennamen Albert und Thomas, teils anonym. Diese Handschriften haben schon seit langem das Interesse der Forscher (M. Grabmann, O. Lottin, F. Pelster, A. Dondaine u.v.a.) gefunden. Albert Fries (Geistingen), am 23. Febr. 1991 80jährig gestorben, hat sich 40 Jahre der Erforschung der Schriften Alberts d. G. gewidmet und dabei auch dessen überlieferte Quästionen untersucht. Im vorliegenden Band der Opera omnia Alberts hat er sein reiches und kritisches Wissen in Edition und literarischer Einführung unter Beweis gestellt. Was er selber nicht mehr vollenden konnte (Drucklegung und Erstellung der Indices) hat für ihn das Albertus Magnus Institut besorgt. Nur ein Forscher, der im Umgang mit lat. Handschriften und mittelalterl. Texten groß geworden ist, konnte dieses Werk in Angriff nehmen. Ein großer Teil der einzelnen Quästionen ist jeweils nur in einer einzigen Handschrift überliefert.

Nur 2 Quästionen tragen in der hs. Überlieferung den Namen Alberts, der Großteil derselben ist anonym. In den Prolegomena (VIII–L) untersuchte Fries für jede einzelne Quästion die Autorschaft Alberts.

Die ausdrücklichen Verweise auf echte Schriften Alberts, die für sein Denken und seine Argumentation bezeichnenden philosophischen und theologischen Beweisörter, die übereinstimmenden Lehrmeinungen, ja selbst einzelne, spezifisch albertinische, terminologische und grammatikalische Wendungen werden zur Klarstellung in Dienst genommen. Wer kennt nicht Fries' textkritische Analysen, um zu verstehen, daß für ihn littera und mens zusammenkommen müssen, um die Echtheit zu begründen. Er ist nach wie vor der Meinung, daß die Summa Alberts nicht authentisch ist (VII Anm. 3). Auch die 3 ersten Quästionen können ihm nicht mit Sicherheit zuerkannt werden. Auch bei anderen kommt er zu keinem vorschnellen und übereilten Urteil.

Diese Prolegomena sind ein Kabinettstück literarkritischer Forschung; zugleich aber auch mit den begrifflichen und terminologischen Hinweisen die beste Einführung in den Text.

Ein besonderes Problem sind die literarische Form und Gestalt der Quästionen, die einerseits deutlich den Charakter einer *Quaestio disputata* haben, andere aber (z. B. De prophetia) sind viel mehr ein *Traktat*. Wo haben die Quästionen ihren Ort im akademischen Unterricht? Aus welcher Zeit (der Lehrtätigkeit Alberts) stammen sie?

In der Einleitung zu jeder Quaestio wird auch die Entstehunsgzeit derselben diskutiert. Die Daten, die ausgemacht werden können, liegen vor und nach 1246, dem Jahr der Ernennung Alberts zum Magister der Theologie in Paris. Als solcher hat er (wie Alexander v. Hales vorher und Thomas v. Aquin später) die *„quaestiones ordinariae"* diskutiert, die in der 1. Hälfte des 13. Jh.s zur bevorzugten Lehrmethode der Magister gehörte. Nach der anonymen Schrift *„De disciplina scolarium"* (STGMA XII, 1976), die zw. 1230 und 1240 entstanden ist, war für die Disputation die Mittagszeit vorbehalten. An dieser Lehrveranstaltung des „doctor meridianus" nahmen auch die Studenten und Bakkalare anderer Lehrstühle teil. Diese Quästionen konnten auch von Schülern mitgeschrieben werden. Die Quästion über die Prophetie (ed. 44–72) ist in zweifacher Redaktion überliefert (ed. 72–85). In der ma. Universitätsüberlieferung wurden die einzelnen Quästionen (ohne thematische Gliederung) der Reihe nach gezählt. Reste dieser Zählweise sind noch erhalten (vgl. XXVII, 203).

Die Themen der 30 Quästionen sind sehr unterschiedlich:

Fragen nach der Prophetie und Verzückung, der eschatologischen Vollendung in der Gottesschau, christologische Probleme. Albert interessierte sich aber schon als junger Dozent für die praktische Theologie, das Gewissen, die Hauptsünden (Verschwendungs- und Genußsucht, Habsucht), die Erbsünde. In der Quästionensammlung befindet sich auch Alberts Einleitungsvorlesung und -Übung zur Erklärung der Hl. Schriften (242–258). Ausgehend von Sir. (Eccl.) 24,33: „In den Geboten der Gerechtigkeit gab uns Moses das Gesetz, Erbgut dem Hause Jakob, Verheißung für Israel", stellte er die sämtlichen Schriften des AT und des NT unter das Thema: Gesetz und Verheißung. Für die Einleitungsquästion wählte er das Thema *„De esse Christi"*, das sein Schüler Thomas v. Aquin später so intensiv diskutierte.

Den Variantenapparat konnte und mußte Fries auf Grund der Handschriftenlage beschränken. Im Anmerkungsapparat konnte er aber sein unerschöpfliches Textwissen aus Alberts Schriften demonstrieren. Er begnügte sich nicht nur damit, die Quellen zu verifizieren, er trug zu den Begriffen und Urteilen Paralleltexte Alberts und der zeitgenössischen Theologen zusammen, daß der Textapparat ein solcher der Auslegung und des Verständnisses ist. Zur Diskussion über die Herkunft des Axioms „opus naturae est opus intelligentiae" vgl. 191 Anm. 60.

In Anlage und Umfang kann und muß dieser Anmerkungsapparat in künftigen und anderen Editionen nicht nachgeahmt werden. Fries hat uns aber seine memoria textus hinterlassen. Sie verdient die uneingeschränkte Bewunderung. – Nach der Handschriftenlage zu schließen, haben die Quästionen Alberts keine weite Verbreitung gefunden; in der Rezeption durch Thomas, der Cod. Vat. lat. 781 zur Verfügung hatte, hatten sie eine große, weitreichende Wirkungsgeschichte.

Bochum Ludwig Hödl

Entrich, Manfred: **Die Bergpredigt als Ausbildungsordnung**. Der katechetische Entwurf einer „ratio formationis" bei Albert dem Großen. – Würzburg: Seelsorge/Echter Verlag 1992, S. XXIV, 347 (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 10), kart. DM 48,00

Die vorliegende Studie zur Auslegung der Bergpredigt durch Albertus Magnus ist die Veröffentlichung der 1990 der Theol. Fak. der Univ. Salzburg vorgelegten Diss. von M. Entrich O. P. (Köln). Sie wurde vornehmlich auf der Grundlage des kurz zuvor in der Reihe Alberti Magni Opera omnia kritisch edierten Matthäuskommentars erarbeitet. Mitberücksichtigt wurde z. T. die entsprechende Ausle-

gung im Lukaskommentar des Albertus sowie verschiedene Parallelen aus dem umfangreichen Werk des Doctor universalis. Die Arbeit resultiert einerseits aus einer profunden, aus den Quellen geschöpften Kenntnis der Spiritualität des Albertus Magnus und deren Verinnerlichung, zum andern aus einer beachtlichen wissenschaftlichen Kompetenz und Erfahrung in Fragen der praktischen Theologie.

Der Vf. stellt keine literargeschichtliche Untersuchung zu Alberts Auslegung der Bergpredigt an, sondern vielmehr ist er bemüht, das exegetische Werk des XIII. Jh. für die gegenwärtige theologische Reflexion, für die Verkündigung, ja Seelsorge, fruchtbar zu machen. Er legt – auf der Grundlage der hochscholastischen Tradition aufgebaut – ein modernes pastoraltheologisches Handbuch, gleichsam Albertus-Magnus-Handbuch der Verkündigung, vor. Dennoch: Literargeschichtliches kommt beiläufig zum Ausdruck, z. B. Alberts Inspiration durch die Philosophie des Plato (97 Anm. 59), seine aristotelische Prägung oder seine Anlehnung an zeitgenössisches medizinisches Wissen (106).

Die Arbeit besteht aus Einleitung und IV Hauptteilen, die folgende Überschriften tragen: I. ‚Wahrheit und Glück' (23–66); II. ‚*Vocatio – Gottes menschliches Antlitz*' (67–109); III. ‚*Informatio – Gestalt werden in Christus*' (111–205); IV. ‚*Imitatio* – das „Vater-unser" als Prinzip der *Formatio*' (207–347). Das Buch schließt der Epilog (307–347) ab.

Der Inhalt der Hauptteile ist dank deren starker Unterteilung transparent (s. Inhaltsverzeichnis).

In der Einleitung (1–21) – ihr gehen noch Vorwort (IX–X) und Bibliographie (XI–XXIV) voraus – werden Fragen zum Themenfeld, Biographie des Albertus, seine theologische Grundeinstellung und wissenschaftliche Methode behandelt.

Dabei werden insbesondere hervorgehoben: konstitutive Funktion der Kontemplation und des Gebets für die Methode der theologischen Erkenntnis und Vermittlung; Unterscheidung der Erkenntnis durch Offenbarung und der Erkenntnis durch naturwissenschaftliches Hinterfragen; Universalität des Denkens und Unermüdlichkeit des Forschergeistes; Alberts Mitwirken an der Erneuerung der religiösen Praxis.

Im Teil I reflektiert der Vf. Alberts Auffassung über den Glauben – seinen Ursprung, Heilswirksamkeit, Ziel – und leitet daraus methodische Kriterien für die Verkündigung ab.

Der Glaube kommt vom Hören – durch Verkündigung –, er ist Gottes Gabe (25ff). Die Wirkung des Glaubens ist dreifach: der Glaube gibt dem Glaubenden Fundament in der Wahrheit, sichere Glaubenserkenntnis, Kenntnis dessen, was zu glauben ist (28ff). Ziel des Glaubens sind Zeichen der Gegenwart Gottes (35ff). Die Aufgabe der Verkündigung ist, die Zeichen vermittels der Vernunft zu deuten. Vernunft und Kontemplation lassen Gottes Gegenwart erkennen und erfahren. Der Vf. verdeutlicht, daß Alberts aristotelische Prägung in der Erkenntnislehre und Moralphilosophie (Ethik) ihre Entfaltung in der Verkündigung findet und sie befruchtet. Glaubensvermittlung muß methodisch differenziert erfolgen, d. h. den unterschiedlichen Adressaten (Einzelne oder Gruppen) angepaßt sein und deren unterschiedlichen Lebenssituationen entsprechen. Der Gegenstand des Glaubens entzieht sich dem methodischen Zugriff (54) und menschlicher Erkenntnis; er erfordert sorgsamen Umgang mit dem theologischen Wort (65), eine angemessenen Methodik (66).

Teil II gilt dem theologischen Entwurf des Matthäuskommentars Alberts. Der Vf. nimmt zwei Brennpunkte des Kommentars – die ‚*generatio Christi*' und die ‚*regeneratio nostra*' – auf, um sie zu bestimmen (69ff).

Die ‚*generatio*' ist die Vorgabe für die ‚*regeneratio*', der Ausgangspunkt und das Ziel des Evangeliums (70); beide zusammen weisen die Hermeneutik des Kommentars aus (76). Die ‚*regeneratio*' des Menschen beginnt in der Taufe (78) und wird durch Umkehr, Buße, Gebet bestimmt (83); der Ort der Erneuerung ist die Wüste, ‚ein mehrfach angemessener Lebensraum', in dessen Gestaltlosigkeit der Mensch auf seine grundlegenden Bezüge zurückgeführt und zum Christen, zum Prediger geformt wird (83ff). Die Wüste ist aber auch der Ort der Versuchung, der Entscheidung, das Zuhause des Satans (90f). Der Weg der Erneuerung ist die ‚*illuminatio*', die Ausleuchtung des Menschen und Erhellung seines Lebens; in der ‚*illuminatio*' konstatiert der Vf. Alberts Bezug zu mystischen Traditionen (85f). Gedanken Alberts über die Kirche verdienen Beachtung: die Kirche soll der Ort sein, an dem Gott und Engel wohnen; herrscht in ihr die Weltordnung, ist sie nicht das, was sie sein soll; so wie der Mensch bedarf sie einer ‚Verwüstung', um neue Gestalt zu gewinnen (87ff). An anderer Stelle heißt die Kirche die ‚Gemeinschaft der zum Leben der Gnade, zum Leben in Herrlichkeit Erlösten' (305). Durch die Bestimmung des Verhältnisses von Prediger und Hörer erklärt der Vf. die Wirkung der Predigt, der Verkündigung. Damit die Predigt ihre Wirkung nicht verfehlt, hat sie auf den Hörer und seine konkreten Bedingungen zu achten (97ff). Grundlagen der Predigt sind der unmittelbare Bezug auf die Offenbarung und auf die konkrete Lebenswelt des Hörers (99f). Voraussetzungen des Predigers leitet Albert aus dem Vorbild Jesu ab, es sind: Mobilität (Verfügbarkeit), Offenheit und Öffentlichkeit, Glaubwürdigkeit. Voraussetzungen der Predigt werden von der Person des Predigers und der Situation der Hörer bestimmt (101ff). Dem Ort der Predigt, der Nähe von Hörer und Prediger zueinander und der Körperhaltung kommt ein hohes Gewicht zu (103ff).

In Teil III wendet sich der Vf. Alberts Deutung der Bergpredigt (Mt 5–7) zu. Der Kern Christi Botschaft ist die ‚*informatio*', Prägung und Gestaltung der ‚*regenerandi*'. Sie umfaßt die ‚*instructio*' – Unterweisung zu einem vollkommenen Leben – und ‚*illuminatio*' – Erleuchtung (Mt 5), die ‚*oratio*' – Gebet (Mt 6), und die ‚*imitatio dei*' – Nachahmung (Mt 7). Das Ziel der ‚*informatio*' ist Gott selbst, seine ‚*repraesentatio*' im Menschen (113f). Die Seligpreisungen zeigen einen Lebensentwurf auf, der über jeder anderen Lebensweise steht (127ff). Albert wendet ihn im besonderen Maße auf die Apostel und seine Nachfolger an – an diejenigen, die im Dienst der Verkündigung stehen (156ff) und deren Aufgabe ist, sichtbare Kirche in der Welt zu sein (169ff). Dem Dienstauftrag schreibt Albert genaue Rahmenbedingungen vor (170ff). Er bedient sich stets der Bildersprache, der Naturkunde-exempla (160, 195, 301). Die Hauptquelle der Auslegung ist Augustinus (an erster Stelle ‚De sermone domini in monte') (117); Aristoteles und Cicero sind in der Tugendlehre maßgebend (119, 121, 190).

Im ausführlichsten, IV. Teil der Arbeit wird die ‚*imitatio*', die Albert in der Erklärung zum ‚Vater-unser' (Mt 6,9–15) beschreibt, angegangen (209ff).

Der Vf. hebt treffend hervor, daß gerade dieser Teil des Matthäuskommentars Wertschätzung verdient, weil in ihm Alberts Bedeutung für die praktische Seelsorge – seine Predigttätigkeit war durch die Forschung bisher unzureichend berücksichtigt und gewürdigt – sichtbar wird (210f). Die Perspektive für die ‚Vater-unser'-Erklärung bilden verschiedene Aspekte einer natürlichen Vaterschaft, welche Ausgangspunkt für Überlegungen hinsichtlich ‚der Voraussetzungen und des Fundaments' seiner Erklärung sowie der ‚Gestalt und Formung' des Menschen sind (211ff). Der Gedanke vom Urbild und Abbild erweist sich in ihr als theologischer Grundpfeiler (213). Wie für dominikanische Predigt so auch für Alberts Erklärung, ist Gott der Mittelpunkt (214). Die Bildersprache der Bibel drückt hier deutlicher jene Gedanken aus, die der Philosoph Albert im Metaphysikkommentar aufnimmt (235) oder als Theologe bereits in seinem Sentenzenkommentar systematisch dargelegt hat (260f). Der vom Vf. hergestellte Bezug der ‚Vater-unser'-Erklärung zu Alberts Sakramentenlehre ist lohnend, und die in Anmerkungen ausgiebig zitierte Sekundärliteratur erhellt den näheren Literarkontext (240ff). Die Vermutung des Vf., daß ‚Alberts Beschreibungen und Beobachtungen – auch im psychologischen und theologischen Bereich – auf ein ihm eigenes, persönliches Engagement hinweisen' (266) ist begründet und läßt sich auch auf Erfahrungen in anderen Gebieten (vor allem Naturkunde) ausdehnen.

Im Epilog (307–347), der die Überschrift ‚Katechetische Zuversicht – Formatio als Reformatio' trägt, wird anhand der Diskussion der neuesten Pastoralliteratur und der Bezugnahme auf Dokumente des II. Vatikanischen Konzils deutlich, daß das Anliegen der abschließenden Würdigung, aber auch der ganzen Studie in der Relevanz von Alberts Auslegung der Bergpredigt für die heutige Verkündigung, ja Seelsorge liegt.

Predigt, Verkündigung, Glaubensvermittlung und -weitergabe, apostolischer Dienst, Seelsorge schlechthin werden mit dem Begriff der Katechese gleichgesetzt bzw. ausgetauscht (am Schluß des Buches, 347, heißt es auch: ‚Predigt aber ist nichts anderes als Vermittlung von Glauben an den Hörer, ist Katechese'); der Prediger heißt nun Katechet (311ff und vorher 304, 306). Albert kommentiert die Bergpredigt ‚katechetisch' (313, 320), ‚mystisch' (304, 317); Katechese ist bei ihm ‚gelebter Glaubensinhalt', der gleichsam die ‚exakte Methode' seines ‚katechetischen' Wirkens ist (313); die ‚katechetischen Themen der Bergpredigt' – Urbild und Abbild, generatio und regeneratio, versteht Albert als ‚Entwurf einer Gestalt des erneuerten Menschen', die ‚die Form des Katecheten und den Inhalt der Katechese' darstellt (320). Übertragen auf die heutige Pastoral heißt es u. a.: die Formung des Katecheten ist die Voraussetzung für die Katechese (315, 334ff), und: eine glaubwürdige Katechese fordert die Wahrhaftigkeit seitens des Katecheten ein (321, 329f, 332).

Der Vf. hat stets seine Interpretation des lateinischen Textes des Matthäuskommentars Alberts durch zahlreiche Zitate und Paralleltexte aus anderen Schriften des Doctor universalis bestätigen können. Daß er diese Zitate in der Originalsprache (Latein) belassen und in die Anmerkungen verwiesen hat, war eine durchaus richtige Entscheidung. Die Pastoral und die Albertus-Forschung schulden dem Vf. für diese solide und vorbildliche Studie ihren Dank.

Bonn Henryk Anzulewicz*

Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus L: **Super Boetium De Trinitate. Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus**. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. – Roma, Paris: Commissio Leonina, Les Éditions du Cerf 1992. 297 S.

* Ansbert Schmitz gilt verbindlicher Dank für die sprachliche Durchsicht des Textes.

1. Bernard Gui (1261/62–1331) erzählt in seiner *Vita S. Thomae* c. 28, daß Thomas, als er seinen Kommentar zu Boethius *De Trinitate* diktierte, einmal so in Gedanken gewesen sei, daß er nicht merkte, wie die Kerze, die er in der Hand hielt, bis auf seine Finger herabbrannte.[1] Die Anekdote, wenn sie denn eine wahre Begebenheit aus dem Leben des hl. Thomas wiedergibt, kann kaum mit seinem Boethiuskommentar zusammengebracht werden. Der ist nämlich von ihm nicht diktiert, sondern eigenhändig geschrieben worden. Aber sie könnte ein hagiographischer Reflex auf den hohen Abstraktionsgrad der kleinen Schrift sein, in der Thomas explizit, wie später nie wieder, die Epistemologie der Wissenschaften erörtert.

Für den größten Teil ist *Super Boetium De Trinitate* in der Originalredaktion des Autors und in seiner eigenen Schrift erhalten, in Vat. lat. 9850, ff. 90–103; dazu kommt noch ein Blatt (zwischen ff. 95 und 96 einzuordnen), das sich heute in der Biblioteca Casanatense in Rom befindet.[2] Außerdem sind 21 weitere mittelalterliche Hss. oder Hss.fragmente bekannt. Da das Autograph (A) weitgehend erhalten ist, muß eine kritische Edition selbstverständlich von diesem Autorenmskr. ausgehen. „Doch nur schlichte Gemüter", so warnt ironisch der Hg. P.-M. J. Gils O.P., „glauben, daß dies die Arbeit vereinfacht" (21). Selbst wenn das Autograph, wie in diesem Fall, der einzige Archetyp ist, auf den die gesamte hsl. Überlieferung zurückgeht, so stellt sich doch die Frage, welchen Text man edieren soll: jenen, der jahrhundertelang benutzt wurde oder den des Autographs, über den sich mancher frühere Leser leicht gewundert hätte. Trotz des klar erkannten Dilemmas entscheiden sich die Editoren jedoch mit Recht für A, wenn sie ihm auch nicht blind folgen.

Die Überlieferung von *Super Boetium De Trinitate* ist zweigespalten (α und β). Den an A gemessenen zuverlässigsten Text bietet α, dessen bester Zeuge der Viktorinerkodex Paris, BN lat. 14557 (= P^{49}, Ende 13. Jh.) ist. Doch weitaus verbreiteter war von Anfang an die Redaktion β, die neben einer Revision gleichzeitig eine Straffung von A darstellt. Ob diese Arbeit mit Thomas abgesprochen war, ist ungewiß. Im Mittelalter hatte man einen anderen Begriff von „Autorenrechten" als wir heute.

Die Genealogie der Gruppen α und β, die in der vorliegenden Ausgabe mit jener Präzision rekonstruiert wird, die man von den Editores Leonini gewohnt ist, stellte die Hg. vor geringere Probleme als das Autograph selbst. Die Entzifferung der *littera inintelligibilis* des hl. Thomas bereitet zwar einem Fachmann wie P. Gils kaum Schwierigkeiten. Doch wie sollen etwa stark abgekürzte Worte von A aufgelöst werden? Ein Beispiel: thōl' kann gelesen werden: *theologie* (so β) oder *theologorum* (so α), man könnte aber auch lesen: *theologicorum* (q. 5 a. 4, 334, wo sich die Editoren für *theologie* entscheiden). Schwerwiegender ist ein anderes Problem: Man würde es Thomas nicht zutrauen, daß er hastig, ungeduldig, manchmal auch zerstreut arbeitete, doch die vielen Schreibfehler, versehentlich ausgelassenen Worte und vergessenen oder falsch gesetzten Abkürzungszeichen beweisen es zur Genüge. P. Gils hat dazu schon vor Jahren (Bull. phil. médiévale 23, 1981, 91f) ein hübsches Beispiel aus unserem Opusculum zitiert: In Q. 6 unterscheidet Thomas den Erkenntnisweg der Naturwissenschaft, der Mathematik und der Gotteswissenschaft (Metaphysik). Von letzterer sagt er, daß in ihr der *intellectus nude aliquid considerat* (q. 6 a. 1 ad 4, 323–324). Bisher las man in allen Editionen statt des richtigen *nude* die Worte *in deo*, weil Thomas an dieser Stelle des Autographs durch einen winzigen Flüchtigkeitsfehler – einen überflüssigen Abkürzungsstrich – die Kopisten in die Irre geführt hat.

Das sorgfältige Studium aller Thomasautographen zeigt nach P. Gils, der in einem umfangreichen Anhang unter dem Titel „S. Thomas écrivain" (175–209) eine beeindruckende Summe von mehr als 30 Jahren Umgang mit den Autographen des Aquinaten zieht, daß Thomas unter ständigem Zeitdruck stand und darum manches stilistisch nicht ausfeilte, daß er aber andererseits unablässig um den klaren Ausdruck seiner Gedanken rang. Auch darf nicht übersehen werden, daß alle Kap., die im Autograph erhalten sind, wenigstens einmal, meistens zwei- oder dreimal korrigiert wurden. Es scheint, daß der vielbeschäftigte Prof. diese Arbeit anderen überließ (207).

Die vorliegende Edition bietet S. 75–171 den Text von *Super Boetium De Trinitate*, wie er in dieser Qualität bisher noch nie vorlag, auch nicht in der ebenfalls auf das Autograph zurückgreifenden Edition von B. Decker von 1955. Für die Teile des Werkes, für die A erhalten ist (111–171) kann der Leser an einem eigenen kritischen Apparat für A kontrollieren, an welchen Stellen die Editoren vom Autograph abweichen. In einem zweiten kritischen Apparat findet er dann vor allem die Lesarten der überlieferungsgeschichtlich so wichtigen Familie ß.

Über die Grobdatierung des Traktates herrscht in der Forschung seit längerem Einverständnis: Er entstand in der zweiten Hälfte der ersten Pariser Lehrtätigkeit des Thomas, also etwa 1256–1259. Eine auf solidem Fundament ruhende Feindatierung wurde erst 1961 möglich, als R.-A. Gauthier durch eine kodikologische und paläographische Untersuchung von Vat. lat. 9850 nachwies, daß der Anfang des Autographs von *Contra Gentiles* in der Erstfassung (I 1–53) und *Super Boetium De Trinitate* fast zeitgleich sind[3], wobei der Boethiuskommentar etwas früher als *Contra Gentiles* liegt. P. Gils datiert ihn nun auf 1257/58 oder Anfang 1259. M.-D. Chenu hatte 1941 eine Benutzung unseres Opusculums im Sentenzenkommentar (um 1260) des späteren Kardinals Hannibald de Hannibaldis, eines Schülers des hl. Thomas, für wahrscheinlich gehalten.[4] Leider geht Gils auf diesen Hinweis nicht ein, wie er leider auch zur Wirkungsgeschichte von *Super Boetium De Trinitate* im Mittelalter nichts sagt. Sollte Chenus Vermutung zutreffen, hätten in Paris schon vor der Abreise des Thomas nach Italien (Sommer 1259) Abschriften des unvollendeten (und nie zum Abschluß gebrachten) Traktates zirkuliert. Doch ist eine Verbreitung durch den Universitätsbuchhandel ausgeschlossen, da die Überlieferung nicht mit dem für die Universitäten typischen Pecienwesen zu tun hat. Ein so früher und sorgfältiger Textzeuge wie die erwähnte Hs. P^{49} legt m. E. nahe, daß das Opusculum in der Tat von Paris aus verbreitet worden ist.

2. Die Edition des zweiten thomanischen Boethiuskommentars *De ebdomadibus* wurde von L. J. Bataillon O. P. und C. A. Grassi (Univ. Detroit) besorgt. Die Authentizität des Kommentars, der in 33 Hss. erhalten ist, wurde nie bezweifelt. Es sei hier ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die textkritische Untersuchung der kleinen Schrift (267–282) durch P. Bataillon mustergültig ist für jeden, der einen mittelalterlichen Text mit vielen Zeugen zu edieren hat.

Das dritte Opusculum des römischen Staatsmanns und Philosophen Boethius mit dem umständlichen Titel „Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona", kursierte im Mittelalter unter dem Kurztitel *De ebdomadibus*, warum weiß niemand genau. Thomas liest und deutet ihn als *de ekdomatibus, id est de editionibus, quia in greco „ekdidomi" idem est quod edere* (I 55–56). Der Satz ist kein Beweis für Griechischkenntnisse des Thomas; wahrscheinlich hat er eine entsprechende Glosse gelesen oder sich gesprächsweise informiert. Merkwürdig ist, daß er in *Super De Trinitate* immer *de epd.* schreibt. Obwohl das Thema der kurzen Axiomenschrift des Boethius wesentlich metaphysisch ist, hat Thomas sie wie einen theologischen Traktat behandelt, nämlich als Erklärung des Bibelverses Eccli. 32,15–16. Der thomanische Prolog (I 1–52) ist auch für die lesenswert, die sonst nichts für die Philosophie des Aquinaten übrig haben. Bisher hat man ohne Grund die *Expositio super De ebdomadibus* in die Jahre 1257–1258 datiert. Doch liegt sie wahrscheinlich später als *Super De Trinitate*, ohne daß wir sagen könnten, wann genau.

Der neue Band der Editio Leonina bietet nicht nur zuverlässig edierte Texte. Er erlaubt auch einen unerwarteten Einblick in die Arbeitsweise des Thomas von Aquin.

Rom P. Pius Engelbert O.S.B.

Thomae Aquinatis opera omnia cum hypertextibus in CD-ROM. Hg. v. Roberto Busa. – Milano: Editoria Elettronica Editel 1992.

Mit dieser Veröffentlichung sind die gesamten Schriften des Thomas von Aquin, einschließlich der nicht authentischen und ergänzt durch etwa 60 Werke anderer mehr oder weniger mit seinem intellektuellen Milieu verbundenen Autoren, auf einer Kompaktdiskette (CD-ROM) zugänglich gemacht worden. Das Produkt fußt auf der langjährigen Pionierarbeit des italienischen Jesuiten Roberto Busa, der bereits 1946 mit der elektronischen Erfassung und Verarbeitung der Schriften des Aquinaten begonnen hat. Aus diesem Projekt, das nicht weniger als 1 800 000 Arbeitsstunden umfaßte, ist der kolossale Index Thomisticus hervorgegangen. In Buchform umfaßt dieses Werk, das vom Hersteller als „das bisher größte Computerprojekt in den Geisteswissenschaften" bezeichnet wird, 56 großformatige kleingedruckte Bände, die im Durchschnitt aus 1200 dreispaltigen S. bestehen. Die aufwendige elektronische Aufbereitung bildet die Grundlage für die vorgelegte CD-ROM-Version, die unter dem Betriebssystem MS-DOS läuft. (Das Ganze steht Wissenschaftlern übrigens noch in einem dritten Medium zur Verfügung, nämlich auf 17,

[1] Ed. *D. Prümmer*, Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis, Toulouse o. J., 194.

[2] *H. F. Dondaine – H.V. Shooner*, Codices manuscripti operum Thomae de Aquino, I, Rom 1967, Nr. 1 und 1 B.

[3] Revidierte Neuausgabe: Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils. Introduction par R.-A. Gauthier O. P. (1993) 10–18.

[4] La date du Commentaire de s. Thomas sur le De Trinitate de Boèce: RSPhTh 30 (1941) 432–434.

gegen eine geringe Gebühr zu beziehenden Magnetbändern.) Die CD stellt allerdings keinen Ersatz für die Buchform dar; wer einen zusammenhängenden Text lesen will, sollte immer noch zur herkömmlichen Buchform greifen. Die CD bietet dennoch interessante, neue Möglichkeiten der Recherche, die bislang nicht gegeben waren. Insbesondere lassen sich sehr schnell und akkurat alle Textstellen, in denen ein bestimmter Begriff bzw. eine Begriffskombination vorkommt, erschöpfend aufsuchen und sammeln.

Das gesamte Corpus der gespeicherten Schriften umfaßt 10 631 973 einzelne Wörter, die gespeicherte Information beträgt an sich 1 616 060 048 Bytes, durch Komprimierungsverfahren auf etwa 200 Megabytes reduziert.

Jedem Wort ist ein 152 Bytes umfassender Rekord gewidmet, wovon 22 für das Wort selbst und der Rest für Codierungen reserviert sind. Als Standardeinstellung (die sich wie alle anderen leider nicht grundsätzlich etwa durch Startoptionen verändern läßt) ist die Anzeige dieser Codierungen neben den einzelnen Wörtern auf dem Bildschirm vorgesehen, was vom Hg. als Hypertext bezeichnet wird. Dies führt dazu, daß der Text zunächst vertikal angezeigt wird, d. h. pro Zeile ein Wort zusammen mit den zugeordneten Codierungen. Da weder das Handbuch noch das Programm selbst sinnvolle Hinweise zu diesen Codierungen gibt, wird man die Anzeigeweise in der Regel auf die für Texte normale horizontale Wortfolge umstellen.

Bei Recherchen hat man lediglich die Wahl zwischen der Suche nach einer bestimmten einzelnen Form eines Wortes oder der undifferenzierten Suche nach allen Formen eines Wortes. Diese Beschränkung verursacht gelegentlich größere Probleme. Dank der hervorragenden elektronischen Grundlage darf man aber auf eine deutliche Ausweitung der Optionen mit den angekündigten verbesserten Versionen der CD hoffen.

Eine weitere verbesserungswürdige Schwäche des Programms ist, daß, während ein Suchverfahren selbst relativ schnell abläuft, die Anzeige der Ergebnisse auf dem Bildschirm so langsam vonstatten geht, daß man eine längere Textsammlung kaum auf diese Weise wird sichten wollen. Statt dessen empfiehlt es sich, die Texte auf die Festplatte oder einen sonstigen Datenträger aufschreiben zu lassen – was problemlos funktioniert –, um sie anschließend mit einem Textverarbeitungsprogramm durchzusehen und weiter zu bearbeiten. Außerdem spricht für dieses Verfahren die Tatsache, daß die Texte auf dem Bildschirm sonst nur durchlaufend angezeigt werden. Ein Springen oder Auswählen ist nicht möglich. Ebenfalls mangelt es an einer Quellenliste.

Obwohl es im Prinzip möglich ist, empfiehlt es sich nicht, dieses Produkt zur laufenden Lektüre eines Textes zu verwenden, zumal der Text relativ langsam auf dem Bildschirm angezeigt wird. Hinzu kommt, daß es äußerst schwierig ist, Textstellen anzugeben, denn die Form der Angaben unterscheidet sich erheblich von üblichen Methoden, auch von der des gedruckten Index Thomisticus.

So muß man, um zum Beispiel den Corpus von Art. 1 der Quaestio 20 der Pars prima der Summa theologiae anzusteuern, in 5 Kästchen folgende Angaben präzis eintragen: 007, QU–2, ++0, AR–1, CO––. Fehlt auch nur ein Bindestrich, erhält man eine Fehlermeldung.

Zu bedauern ist, daß die Software bei der Auswahl der zu recherchierenden Schriften nur zwei Optionen vorsieht: ein einzelnes Werk, bzw. – etwa bei dem Sentenzenkommentar und der Summa theologiae, ein Teil des Werkes – oder alle Werke, wobei auch Werke von zweifelhafter bzw. widerlegter Authentizität (sowie Schriften von Autoren aus dem Umkreis des Thomas) einbegriffen sind. Das führt dazu, daß es beispielsweise nicht möglich ist, die ganze Summa auf einmal zu recherchieren. Außerdem kann man nicht die Häufigkeit eines Wortes in der Gesamtheit der Werke des Thomas selbst kalkulieren lassen, da andere Autoren auch eingeschlossen werden. Bei den Textauszügen selbst ist es allerdings eine Leichtigkeit, die nicht erwünschten Quellen zu tilgen.

Von unschätzbarem Wert erweist sich die Möglichkeit von Wort-Recherchen. Bei der vorliegenden CD-Version bietet die Software die Optionen, entweder nach einem einzelnen oder nach zwei Wörtern zu suchen. Dabei stehen die Operatoren „oder" und „und" zur Verfügung. Die Zahl der zwischen den Suchbegriffen stehenden Wörter läßt sich von Null bis 99 einstellen.

Als weitere Optionen kann gewählt werden zwischen einer bestimmten Form eines Wortes oder allen Formen. Variablen sind nicht vorgesehen, es muß also eine bestimmte Form des Wortes exakt und vollständig angegeben werden. Das bedeutet, daß die Angabe von „possibil" oder „possibilita" eine Fehlermeldung zeitigt. Falls man ein Homonym erwischt hat, wird man gezwungen zwischen (unerklärten) Codierungen (wie z. B. „A 04789") zu wählen, was man durch die Eingabe einer Form umgehen kann, die nur bei dem gewünschten Begriff vorkommt. Statt zum Beispiel facies, eine Form sowohl von dem Verb facio als von dem Substantiv facies, könnte man, wenn man das Verb meint, facere eingeben. Die gesammelten Stellen können auf dem Bildschirm gelesen werden oder auf einem gängigen Datenträger gespeichert werden. Außerdem läßt sich die Zahl der vor und nach dem Wort liegenden Zeilen auf 1 bis 19 festlegen, so daß man die Stelle in einem bestimmbaren Kontext erhält. Im übrigen kann man auf Wunsch die Anzahl der Stellen eigens angeben lassen, wenngleich das Programm keine Liste der Fundorte ohne Text erstellen kann.

Ein kleines, zur Betulichkeit neigendes, nicht ganz leicht verständliches Handbuch in lateinischer, englischer und italienischer Sprache wird mitgeliefert. Leider läßt es an Übersichtlichkeit etwas zu wünschen übrig. Derjenige Leser, der gerne wissen möchte, wie englische Fachausdrücke der Computersprache ins Lateinische übersetzt werden, hat die ungewöhnliche Gelegenheit, in einem beigefügten „Mikroglossar" nachzuschlagen.

Münster William J. Hoye

Bonaventura: Quaestiones disputatae de scientia Christi. Vom Wissen Christi. Lateinisch-Deutsch. Übers., mit Komm. u. Einl. hg. v. Andreas Speer. – Hamburg: Felix Meiner 1992. LXII, 254 S. (PhB 446), kart. DM 78,00

Übersetzungen entspringen meist der Überzeugung, einem bislang zuwenig beachteten Text durch Überwindung von Sprachbarrieren die ihm angemessene Beachtung zu verschaffen. Insofern ist es zuerst der Text selbst, der seine sprachliche Erschließung rechtfertigen muß, indem er sich als stark genug erweist, rezeptionsgeschichtlich bedingte Fixierungen der Aufmerksamkeit auf andere Texte zu durchbrechen.

Die von A. Speer erstmals vollständig ins Deutsche übertragenen „Quaestiones disputatae de scientia Christi" des Franziskanertheologen Bonaventura haben ganz ohne Zweifel ein größeres philosophisches Gewicht, als es die lange Zeit an Thomas von Aquin orientierte Bewertung mittelalterlicher Philosophie erkennen ließ. Die zweisprachige Ausgabe erscheint knapp sechzig Jahre nach Grabmanns Hinweis auf die Bedeutung der wenig beachteten Quaestionen-Sammlungen Bonaventuras, in denen dieser sich als spekulativer Denker von hohem Rang erweist. (Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Mit Benützung v. M. J. Scheebens Grundriß. Dargestellt v. Martin Grabmann. – Freiburg: Herder 1933. XIII, 368 S. [Herders Theol. Grundrisse], S. 67.)

Den Anstoß zu der erst heute wirksam gewordenen Neuverteilung der Gewichte gab jedoch die ebenfalls in den dreißiger Jahren mit Gilsons Descartes-Studien wieder aufgenommene Frage nach dem Verhältnis von Mittelalter und Neuzeit. Sie hat im Ergebnis zu einer genauen Umkehrung des Interesses an den Autoren geführt, die die philosophische Entwicklung vom Mittelalter zur Neuzeit maßgeblich bestimmt haben. Seither konzentriert sich die Aufmerksamkeit der philosophiehistorischen Forschung gerade auf das Werk der großen Franziskaner-Theologen. Neben Duns Scotus und Ockham gilt dies mittlerweile auch für Bonaventura, der nun deutlicher als bisher aus dem Schatten seiner Nachfolger heraustritt und nicht länger nahezu ausschließlich auf die Perspektive seiner theologisch-mystischen Traktate verkürzt erscheint.

Das wird auch an dem jetzt vorgelegten Text deutlich, wenn man ihn unvoreingenommen als Dokument einer philosophisch eigenständigen Behandlung erkenntnistheoretischer Grundfragen liest. „Mittelalterlich" darin ist lediglich der theologische Ansatzpunkt der Fragestellung bei dem Problem des menschlichen und göttlichen Wissens der Person Christi. Aber auch hier dominiert das philosophische Interesse, insofern „für Bonaventura die Seele Christi gleichsam zum Modell (wird), um die Bedingung des Wissens und Erkennens umfassend zu diskutieren" (Einl. d. Hg., S. XXVI).

Spekulativ bedeutsam und wegweisend für die weitere Behandlung des Problems der menschlichen Erkenntnis ist jedoch vor allem die Art der Fragestellung. Denn die Frage nach dem Wesen des Erkennens und der Natur des Wissens wird von Bonaventura unmittelbar als Frage nach dem Grund der Gewißheit von Erkenntnis überhaupt entwickelt.

Eben deshalb konzentriert sich der Hg. in seiner Einleitung auf die systematische Exposition der 4. Quaestio, die das Problem der Erkenntnisgewißheit behandelt. Ein kurzer ergänzender Hinweis auf das dort bereits Ausgeführte muß hier genügen, um die philosophische Tragweite des Textes anzudeuten.

Für Bonaventura stellt sich das Problem der Gewißheit sowohl aus der Perspektive des Erkenntnissubjekts wie aus der des Erkennentnisobjekts. Beide sind als geschaffene Wirklichkeiten in sich veränderlich und darum unveränderlich nur im Maße der ihnen zugrunde liegenden Bedingung. Sie kön-

nen daher als solche nicht unmittelbar der Grund für ein sicheres Wissen sein.

Gewißheit der Erkenntnis kann es so erst vermöge einer zugrundeliegenden, nichtkontingenten Bedingung geben, die von dem Sein der Dinge und dem Sein des Verstandes unabhängig ist. Bonaventura findet diese transzendental verstandene Bedingung (neuplatonisch-augustinisch) in den Ewigen Ideen des göttlichen Intellekts. Diese verfügen in Gott zwar nur im Erkanntsein über ein eigenes Sein, das jedoch weder durch ihr Erkanntsein konstituiert wird, noch festgelegt ist auf die Realisierung in einer bestimmten, d. h. gerade dieser Weltwirklichkeit.

In der weiteren Konsequenz dieser zunächst erkenntnistheoretisch begründeten Auffassung wird mit der Annahme eines dreifachen Seins „in rebus, in mente et in aeterna arte" (der späteren Dreiweltentheorie Freges und Poppers nicht unähnlich) das Verhältnis von Idealität und Realität zum beherrschenden Thema der spekulativen Metaphysik.

In der vorliegenden Ausgabe des Bonaventura-Textes verdient auch die Einleitung des Hg.s besondere Beachtung. Sie gibt dem noch unvertrauten Leser nicht bloß alle notwendigen Informationen über den Umgang mit philosophischen Texten des Mittelalters. Ihr besonderes Verdienst besteht vor allem darin, die systematische Erschließung der philosophischen Grundthemen Bonaventuras von ihrem biographisch-historischen wie problemgeschichtlichen Umfeld her so zu beleuchten, daß zugleich ein sehr anschauliches und differenziertes Bild der mittelalterlichen Philosophie entsteht.

Daß hier weiterhin ein merklicher Nachholbedarf besteht, wird kaum zu bestreiten sein. Denn trotz jahrzehntelanger Bemühungen um eine bessere Kenntnis der mittelalterlichen Philosophie gilt nach wie vor, daß „das Verhältnis der Neuzeit zum sogenannten Mittelalter ... von Anbeginn an und bis in die Gegenwart hinein zumeist mehr durch Unverständnis als durch Verstehen gekennzeichnet" ist. (Vorwort)

Ein wesentlicher Beitrag zur Überwindung dieses Mißverständnisses kommt heute auch aus den Reihen derer, die maßgeblich an der Erforschung des Mittelalters arbeiten und zugleich ihre Ergebnisse einem Dialog mit der systematisch orientierten Philosophie der Gegenwart aussetzen. Nicht zuletzt aus diesem Grund kann das Buch jedem wirklich an der Philosophie des Mittelalters Interessierten empfohlen werden.

Münster Berthold Wald

Kilwardby, Robert: **Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum**. Hg. v. Richard Schenk. – München: Bayerische Akademie der Wissenschaften 1993. 73*, 280 S. (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt 17), geb. DM 85,00

Mit dem vorliegenden Band ist die kritische Edition des Sentenzenkommentars Robert Kilwardbys in der knappen Zeitspanne von etwas mehr als 10 Jahren zum Abschluß gekommen: Sent. I, 1986 (J. Schneider), Sent. II, 1992 (G. Leibold), Sent. III,1, 1982 (E. Gössmann). III,2, 1985 (G. Leibold), Sent. IV, 1993 (R. Schenk).

Die Textgrundlage stand von Anfang an fest: Worcester, Cath. Chapt. Libr., F 43 (=W), Oxford, Merton College, L.1.3 (=M) für alle 4 Bücher, Cod.lat. Vatic. Ottob.161 für das 2. u. 3 Buch und Toulouse, Bibl. municip., 61 (zusätzl.) für das 2. Buch. Da die handschriftliche Überlieferung nicht von einem offiziellen Exemplar der Univ. herkommt, sondern verschiedene Abschriften der „Copia" der Schule des Magisters in Oxford sind, weist sie breitgestreute Textvarianten und (textliche) Ergänzungen auf, die zeigen, daß die „Lectura Kylwardby super IV libros Sententiarum" (ursprüngl. Titel! vgl. Sent. IV, q.51, ed. 251) als Schulbuch gelesen und abgeschrieben wurde. Der ausführliche, alphabetisch geordnete Sachindex, der in der Worcester Hs mitüberliefert ist, zeigt, daß Kilwardbys Schulbuch eifrig studiert wurde. Er selbst konnte es wohl nicht mehr als „Scriptum" veröffentlichen. Im Sept. 1261 wurde er zum Provinzial der engl. Dominikaner gewählt.

Während bislang allgemein angenommen wurde, Kilwardby habe 1252–54 in Oxford die Sentenzen erklärt (1254–56 die Hl. Schrift) und sei 1256 Magister der Theologie geworden, mußten die Editoren die schriftl. Fassung der Lectura mehr und mehr nach vorne verlegen: Joh. Schneider gibt 1256 an (Sent. I p.56*); Sch. für das 4. Buch „wahrscheinlich" 1260 (Sent. IV p.67*). Kilwardby benutzte eifrig die Abbreviatio der Sentenzenerklärung Bonaventuras durch Richard Rufus v. Cornwell und die Quaestiones de sacramentis des Wilhelm von Melitona. Die Benutzung dieser Werke ist vor 1256 kaum denkbar. Thematische Einzeluntersuchungen, die Kilwardbys Beziehungen zu den zeitgenössischen Franziskanertheologen (Alexander v. Hales, Bonaventura, Wilhelm v. Melitona, Richardus Rufus) analysieren, müssen auch die Werdegeschichte der Sentenzen-Quästionen Kilwardbys noch näher klären. Die Werdegeschichte umfaßt immer die beiden Phasen: die „lectura" und die Textfassung; beide müssen zeitlich nicht zusammenfallen.

Die Auslegung „per modum quaestionis" ist die eigentliche wissenschaftliche Leistung der Schule im 13. Jh. Kilwardby hat als Pariser Magister artium das 3. Buch der Grammatik des Donatus in dieser Weise erklärt. Die Bindung an das Lehr- und Schulbuch wurde bei dieser Methode lockerer. Aber auch in den Sentenzen-Quästionen ist das Sentenzenwerk des Lombarden vorausgesetzt. Sch. weist aber mit Recht darauf hin (47*), daß die in der Pariser Taxatenliste von 1275, welche die Gebühren für die in der Univ.-Bibliothek aufgelegten Petien angibt, aufgeführten „Litteralia fratris Roberti de Kyleverdeky" wahrscheinlich eine zusammenfassende Inhaltsangabe der Sentenzenbücher waren, die als Handapparat in der Schule vorhanden war. Bakkalare und Scholaren kannten gleichermaßen das theol. Schulbuch. Bei der schriftl. Fassung wurden die Quästionen fortlaufend gezählt. Diese Methode kennen wir auch aus der Quästionensammlung Alberts d. Gr. (s. Rez. o.). Wenn die beiden Textzeugen W und M unterschiedliche Zählweisen haben, so liegt dies ebenso am Abschreiber, der selbständig (weiter)zählen konnte, wie auch an der Tatsache, daß Kilwardby kein „Scriptum" redigiert hat. Sch. hat mit guten Gründen die Zählung in W übernommen, da diese auch dem Sachindex entspricht, der in dieser Hs. mitüberliefert ist. Eine kritische Edition dieses Index' wäre in literarkritischer und hermeneutischer Hinsicht außerordentlich wichtig. Stichworte offenbaren das Problembewußtsein einer Zeit.

Die Methode der Auslegung in Quästionen bot dem Dozenten die Chance, die aktuellen Themen intensiver zu behandeln. Bei der Erklärung des 2. Buches berücksichtigte Kilwardby bes. die Gnaden- und Erbsündetheologie, im 3. Buch die Tugendlehre. Das 4. Buch behandelt überhaupt nicht die speziellen (sieben) Sakramente, sondern diskutiert in einer allgemeinen Sakramentenlehre das Unterscheidende der naturgesetzlichen, alt- und neubundlichen Sakramente, vor allem den Übergang zu den neutestamentl., kirchlichen Sakramenten und den Abschied von den Sakramenten des (mosaischen) Gesetzes. „De cessatione legalium" hatte auch Robert Grosseteste ausführlich gehandelt. Gesetzesgerechtigkeit und sakramentale Rechtfertigung sind ein durchgängiges Thema dieser Ausführungen, das Kilwardby wohl nicht in einer antijüdischen Frontstellung aufgriff, sondern aus dem Zentrum der biblischen Überlieferung nahm. In der Einleitungsvorlesung zur Bibelerklärung hatte Albert d. G. die sämtlichen Schriften des AT und des NT unter dieses Thema gestellt: Gesetzesgerechtigkeit und Verheißung der Sakramente des Glaubens. Die „sacramenta" kommen von weit her und haben die „legalia" aufgehoben. Nur die Einzeluntersuchung kann das eigentliche theologische Anliegen des ma. Theologen aufhellen. Die kritische Edition bietet dieser Untersuchung eine Chance.

Kilwardby blieb auch als Theologe Magister artium, der die dicta sanctorum (Väter) und doctorum nach dem Rüstzeug der Grammatik und Logik auslegte. Im Stamser Schriftstellerkatalog wird der Magister artium Kilwardby vorgestellt als solcher, der „per sophisticam grammaticalem et sophisticam logicalem" lehrte, der Sprachübungen zur Grammatik und Logik im Unterricht hielt. Er blieb auch als Theologe Sprachanalytiker, der die theologische Aussage in ihrer zutreffenden Form und (semantischen) Bedeutung untersuchte, in ihrer argumentativen Begründung diskutierte und in ihrer kerygmatischen Dignität erhellte. Von Albert und Thomas trennt ihn die ganze Welt der Naturphilosophie und Metaphysik.

Die abschließende Rezension dieser Edition, die an der Spitze der gegenwärtigen internationalen Bemühungen um die Schriften des renommierten Dominikanerkardinals liegen (vgl. Bull.théol.-anc.méd. XIV, 1987, n.753–758) darf nicht ohne die Memoria bleiben, die dem ursprünglichen Initiator des Editionswerkes gebührt: Herrn Prof. u. Apost. Protonotar Dr. Michael Schmaus, der im Dezember des vergangenen Jahres verstorben ist. Er hatte bereits in den mittfünfziger Jahren im Rahmen des Grabmann-Institutes der Univ. München uns Studenten und Doktoranden dieses Editionsvorhaben vorgelegt, aufgegeben. Es bedurfte aber der intensiven Arbeit der (auch von ihm begründeten) Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt (bei der Bayer. Akademie der Wissenschaften), um das Werk zu vollenden.

Bochum Ludwig Hödl

Seuse, Heinrich: **Das Buch der Wahrheit.** Mittelhochdeutsch – Deutsch. Kritisch hg. v. Loris Sturlese / Rüdiger Blumrich. Mit einer Einleitung von Loris Sturlese. Übersetzt von Rüdiger Blumrich. – Hamburg: Felix Meiner 1993. LXXVII, 90 S. (Philosophische Bibliothek, Bd 458), Ln. DM 48,00

Die kritische Neuausgabe stützt sich wie ihr Vorgänger (Hg. Bihlmeyer) auf die Straßburger Leithandschrift und muß – aufgrund der textgeschichtlichen Untersuchungen von D. Kuhlmann – nur wenige Korrekturen anbringen. Die Übersetzung ins moderne Deutsch durch Blumrich verarbeitete die von Sturlese in der Einleitung dargelegten Erkenntnisse. Der Philosophiehistoriker (Siena/Eichstätt) zeigt nämlich, daß das frühe Werk des alemanischen „Mystikers" „eine philosophische Abhandlung" ist. Geschrieben wurde es zur Verteidigung Meister Eckharts, aus dessen Werk die Bulle „In agro dominico" vom 27. 3. 1329 28 Sätze (vgl. DS 950–980) verurteilt hat. Damit liegt der Terminus post quem der Abfassung fest; denn die 4 Thesen des „hohen Meisters", auf die sich der Begharde im VII. Kap. für seine Häresie beruft, stammen aus der Bulle – zum Teil sogar wörtlich. Seuse mußte bekanntlich wegen des mutigen Eintretens für seinen Lehrer Eckhart die wissenschaftliche Karriere aufgeben. Aufgrund der Ausführungen Sturleses, die in ihrer positiven Aussage überzeugen, ist aber auch die moderne Verkehrung Seuses aufzugeben, die ihn zu einem (nur) „gefühlstiefen, überaus zart empfindender Religiosen" mit „ungesuchter Kindlichkeit" und „holder Navitität" macht.

Sturlese geht den zentralen Ausführungen Seuses im Einzelnen nach und zeigt dessen scharfes philosophisch-theologisches Denken. Geschickt weist Seuse die Rechtgläubigkeit der vier Sätze Eckharts auf, die der häretische „Wilde" für sich in Anspruch nimmt. Damit argumentiert Seuse auch gegen die verurteilende Bulle. Mit Hinweis auf Bernhard und natürlich Ps. Dionysius stellt er seinen Meister in die kirchliche Tradition hinein. Die neue Zeit allerdings ist zu spüren, wenn Seuse sich skeptischer als Eckhart und die Albertus-Magnus-Schule gegen die Kraft der „Vernünftigkeit" zeigt, die dennoch auch bei ihm in der Mitte der Argumentation steht. Auch in der Christologie betont er weniger die allgemeine, von Christus angenommene menschliche Natur, sondern den Unterschied Christi zu den anderen Menschen. Grundsätzlich: Während Eckhart (nach Seuse) „von der Ewigkeit her" argumentiert, geht Seuse eher vom „Gesichtspunkt der Kreatur" aus. Aber er bleibt Eckhartianer.

Die moderne Übersetzung ist von dieser Grundeinsicht geprägt. Die *„wise der usgeleiten bischaft"* (I,55) meint keine „Legitimation durch Entrükkung", sondern die *„figurata locutio"*, die mit äußeren Beispielen den tieferen Sinn darstellt. Die „Vernünftigkeit" meint kein „Streben nach mystischer Erkenntnis", ist kein vager, so oder so zu übersetzender Begriff, sondern meint die Kraft des Denkens, die Maßstab der wahren Gelassenheit ist. Mit *„widerkaphen"* oder *„widerinehen"* ist die so typisch neuplatonische Rückkehr zu Gott angezeigt.

Die Brücke zur „mystischen" Deutung Seuses schlägt Sturlese, wenn er „nachdrücklich" unterstreicht, daß Seuses Philosophie-Begriff (ganz im Sinne der älteren Tradition) ein „existentieller" ist. „Lesemeister" und „Lebemeister" sind identisch.

Diese Untersuchung sollte nicht nur zur genuinen Deutung Seuses verhelfen, sondern auch einen Weg zum genuinen Verständnis der christlichen Mystik führen, zu deren größten Vertretern Seuse nicht trotz, sondern wegen der Erkenntnisse Sturleses gehört.

München Josef Sudbrack

Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR. Bibliographie. Hg. von Gert Kaiser für das Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen. Zusammengestellt von Ulrich Kuhnke. – Düsseldorf: Wissenschaftszentrum NRW (Reichsstr. 45, 40217 Düsseldorf), 1993. 136 S.

Das Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen – dem Dialog zwischen Wissenschaft, Wirtschaft, Politik und Öffentlichkeit verpflichtet – hat einen Arbeitskreis „Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR" eingerichtet, dem Historiker, Theologen, Journalisten und Zeitzeugen angehören. Er soll eine verläßliche Wahrnehmung der Rolle der Christen und Kirchen in der DDR ermöglichen.

Die im August 1993 vorgelegte Bibliographie soll diesem Gespräch dienen. Dabei sagen die Autoren schon in der Einleitung, daß sie nicht vollständig sein kann. Immerhin aber ist dies ein Anfang zur Erstellung einer umfassenden Bibliographie zu diesem Themenbereich, der auch für die Theologie von größtem Interesse sein muß.

Schon eine Übersicht über die einzelnen Kap. zeigt, daß vornehmlich die evangelische Kirche erfaßt wurde, was wohl auch daran liegt, daß zur katholischen Kirche insgesamt weniger veröffentlicht wurde.

Gegliedert wird: Zum Umgang mit der DDR-Vergangenheit; Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR allgemein; SED-Kirchenpolitik; Zu Selbstverständnis und Praxis der Kirche; Katholische Kirche; Konziliarer Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung; Beteiligung der Kirche an der Wende; Einigungsprozeß.

Ein Abkürzungsverzeichnis (131) belegt, welche Zeitschriften ausgewertet wurden, ein Autorenregister (132–136) läßt leicht auffinden, wer wozu geschrieben hat.

Alle Kap. sind unterteilt nach Dokumenten und Quelleneditionen, Monographien und Sammelbänden, Aufsätzen und Referaten, Interviews und Gesprächen sowie unveröffentlichten Manuskripten. Letztere Rubrik bietet vermutlich die meisten Lücken. Dafür nur ein Beleg: es fehlt alles, was der Katholische Aktionskreis Halle hektographiert verbreitet hat.

Die vorliegende Erarbeitung ist eine erste wichtige Hilfe, doch bleibt unklar, nach welchen Kriterien die Quellen ausgewählt und ob diese auch vollständig erschlossen wurden. So wird Rez. neunmal aufgeführt, obwohl er weit mehr in den vergangenen drei Jahrzehnten zur katholischen Kirche in der DDR veröffentlicht hat. Und keineswegs sind alle Publikationsorgane erfaßt. Katholischerseits fehlt etwa der Informationsdienst des Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen; (Bonn); dabei handelt es sich zwar um eine Quelle, die keineswegs immer verläßlich informiert und berichtet hat, aber auch das wäre für die Forschung von Interesse. Ebenso sollten die 43 Bände der Internationalen Kongresse „Kirche in Not" (Hg.: Albertus-Magnus-Kolleg Königstein) ausgewertet werden, wenn sie auch zumeist über die Katholiken in den osteuropäischen Staaten insgesamt berichten.

Den Initiatoren und Bearbeitern dieser Bibliographie gebührt Dank und der Wunsch, an einer Vervollständigung weiterzuarbeiten.

Inzwischen ist 1994 noch ein Ergänzungsband dieser Bibliographie für den Berichtszeitraum 1993 publiziert worden, vom gleichen Hg., aber zusammengestellt und bearbeitet sowie mit einem Literaturbericht versehen von Ewald Frie (72 S.), der aber anders gegliedert ist nach Hilfsmitteln, Allgemeines (Methodologische Fragen, Umgang mit der DDR-Vergangenheit, Gesamtdarstellungen, Biographien), Kirche und Staat/Partei, Kirche und Gesellschaft, Theologische Selbst- und Fremdbeschreibungen, Handlungsfelder der Kirchen (z. B. Caritas und Diakonie, Erziehungswesen, Ökumene, Theologische Ausbildungsstätten) sowie eine Seite zur katholischen Kirche.

Diese Gliederung scheint geeigneter als die des ersten Bdes. und sollte zukünftig so fortgeführt werden.

Münster Klemens Richter

Die ganz alltägliche Freiheit. Christsein zwischen Traum und Wirklichkeit. Hg. v. Claus Peter März. – Leipzig: Benno 1993. 164 S. (Erfurter Theologische Studien 65), kart. DM 48,00

Am 5. Juni 1992 bestand das Phil.-Theol. Studium Erfurt, die einzige Ausbildungsstätte für katholische Theologen in der DDR und nunmehr in den neuen Bundesländern (wenn man davon absieht, daß inzwischen an einigen anderen Hochschulen Professuren für die Religionslehrerausbildung eingerichtet wurden, während die Gründung einer Kath.-Theol. Fakultät an der Humboldt-Univ. in Berlin zunächst einmal verschoben wurde) 40 Jahre. Aus diesem Anlaß fragen die Beiträge dieses Bd.es nach dem Standort der Kirche in den neuen Bundesländern und versuchen, die Rahmenbedingungen dafür theologisch zu reflektieren.

Da an dieser Stelle keine inhaltliche Auseinandersetzung mit den verschiedenen Themen möglich ist (zu fragen bleibt ohnedies, ob dies ein Rez. aus den alten Bundesländern angemessen tun könnte), soll neben einer inhaltlichen Auflistung besonders auf die Darlegung der Geschichte der Hochschule durch Lothar Ullrich (Dankbare Erinnerung, 129–158) hingewiesen werden, in der auf die sich im Laufe der Jahre verändernden Rahmenbedingungen, die theologische Arbeit sowie die mit dem deutschen Einigungsprozeß verbundenen Probleme und Fragen eingegangen wird.

Hier sind auch die Professoren und Dozenten verzeichnet, die von 1952 bis 1992 in Erfurt gelehrt haben. Weiter finden sich alle Promotionen, an denen die Erfurter Professorenkonferenz beteiligt war (ein eigenes Promotions- und Habilitationsrecht gibt es erst durch Beschluß des Ministerrats der DDR vom 10. September 1990, also erst nach der „Wende") sowie die seit 1971 im Auftrag der Pontificia Universitas Gregoriana erfolgten Promotionen, insgesamt immerhin 41. Daß unter diesen unsagbar schwierigen Bedingungen erfolgreich wissenschaftlich gearbeitet wurde, geht auch daraus hervor, daß seit 1956 65 Bände der Erfurter Theologischen Studien und 22 der Erfurter Theologischen Schriften in Leipzig erscheinen konnten.

Ullrich ist zuzustimmen, wenn er abschließend schreibt: „Unsere in 40 Jahren gewachsene Eigenheit und Selbständigkeit haben wir in die Bundesrepublik Deutschland voll eingebracht. Und ich

meine, daß es gut so ist, wenn auch die Erfahrungen aus der ideologischen und säkularen Diaspora Mittel- und Ostdeutschlands allen zugute kommen können" (143). Von daher ist – wie es der Kath.-Theol. Fakultätentag Deutschlands schon vor zwei Jahren forderte – zu wünschen, daß das Erfurter Studium in eine 1994 zu gründende Univ. Erfurt als staatliche Fakultät eingegliedert werden kann.

Nun die einzelnen Beiträge: Josef Pilvousek: Flüchtlinge, Flucht und die Frage des Bleibens (9–23); Dominik Duka: Erfahrungen der Nachbarn. Die tschechische Kirche und die Wende (25–37); Thomas Gertler: Säkularisierung: Schuld, Schicksal, Chance? Zur geistesgeschichtlichen Einordnung der Glaubenskrise unserer Tage (39–55); Wilhelm Ernst: Die Wahrung des Humanum. Die ethische Herausforderung der Kirche (57–67); Siegfried Hübner: Gott von neuem suchen und finden. Die eigentliche Aufgabe des Christen von heute und morgen (69–84); Konrad Feiereis: Die Christen und die „Anderen". Das bleibende Problem des Atheismus und der missionarische Auftrag der Kirche (85–94); Gerhard Feige: Nützliche Erinnerungen an eine frühchristliche Wende. Der religionspolitische Umbruch im 4.Jh. (95–108); Konrad Weiss: Ortsbegehung. Innen- und Außenansichten der katholischen Kirche Ostdeutschlands (109–116); Franz Georg Friemel: Nach vorn träumen. Kirche auf dem Weg in ein neues Jahrtausend (117–128).

Es ist höchst notwendig, daß „westliche" katholische Theologie diese Selbstreflexion katholischer Theologen aus den neuen Bundesländern (die Autoren sind nicht nur Erfurter Dozenten) zur Kenntnis nimmt!

Münster Klemens Richter

de Lubac, Henri, Kardinal: **Auf den Wegen Gottes**. Deutsche Neuausgabe nach der Übertragung von Robert Scherer, überarb. von Cornelia Capol. – Freiburg: Johannes Verlag 1992. 300 S., Ln. DM 40,00

Das hier neu vorgelegte Buch hat nicht nur in seiner französischen Originalfassung, sondern auch in seiner deutschen Gestalt eine eigentümliche Geschichte. Die greifbaren Anfänge gehen bis in die Jahre des Zweiten Weltkriegs zurück, doch dürften schon frühere Überlegungen zur Entstehung der Religion für das Gesagte Bedeutung gehabt haben. Die Konfrontation mit den Atheismen der politischen Mächte im Kriege – Nationalsozialismus und Kommunismus – zwangen de Lubac zu jenen Beiträgen, die in dem Erfolgsband „Die Tragödie des Humanismus ohne Gott" (1944 u. ö.; deutsch 1950 und zuletzt 1984) zusammengefaßt sind. Die mehr kritische Auseinandersetzung konnte ihm aber nicht genügen. Zugleich suchte er dem Christen und dem aufgeschlossenen Zeitgenossen Gedanken vorzulegen, die in positiver Weise zur Gottesidee führen sollten. Zuerst war es ein kleines Heftchen mit Beobachtungen und Hinweisen, Erinnerungen an Erfahrungen und Wirklichkeiten, in denen sich der Mensch immer schon auf den Wegen Gottes findet, ohne es oft zu wissen und bewußt mitzubekommen. Aber bis das Buch seine volle Gestalt gewann, waren verschiedene Schritte zu tun und Erfahrungen zu machen. 1949, als der Vf. sich in großen Schwierigkeiten befand, erschien die deutsche Fassung „Vom Erkennen Gottes", die der verdienstvolle Robert Scherer besorgte. Er brachte 1956 auch die überarbeitete und erweiterte Buchfassung heraus, die der jetzigen Ausgabe zugrunde liegt.

Sie bietet sich in sieben Kap.n dar, denen eine kleine Überlegung „Abyssus abyssum invocat" (9–13) vorangestellt ist, die schon den Tenor des Folgenden angibt, nämlich die eigentümliche Verschränkung von Gott und Mensch, die letzterer so erfährt und lebt, daß er mit ein wenig Aufmerksamkeit ihre Spuren entdecken, zusammenfügen und deuten kann. L. fragt in diesem Rahmen nach dem „Ursprung der Gottesidee" (14–31), nach dem „Ja zu Gott" (32–50) und dem „Gottesbeweis" (51–75); dann spricht er „Von der Gotteserkenntnis" (76–98), „Von der Unaussprechlichkeit Gottes" (99–117) sowie „Von der Suche nach Gott" (118–142) und „Von der Aktualität Gottes" (143–165), um mit einer „Hymne an Gott" (166–168) und einem „Nachwort" (171–186) zu schließen. Die zahlreichen Anmerkungen sind im Block nach dem Text zusammengestellt (187–294). Ein Personenverzeichnis (295–300) erlaubt das leichtere Auffinden von Texten und Zitaten, die der Vf. in außerordentlich großem Maß herangezogen hat, um zu verdeutlichen, daß die Tradition seinen Versuch trägt und wie sie das tut. Stellenweise hat der Leser ja den Eindruck, sich vor einer großen Textsammlung zu befinden.

Die Überarbeitung hat den Titel geändert und auch sonst hier und da in den Text eingegriffen. Wünschenswert wäre es im Interesse des Lesers gewesen, die Anmerkungen als Fußnoten zu bieten, die vielen lateinischen und andere fremdsprachliche Zitate in deutscher Fassung zu bringen. Daß auf S. 70 z. 7 v. o. und z. 3 v. u. Druckfehler zu finden sind und daß auf S. 125 die griechischen Worte falsch zusammengeschrieben wurden, fällt nicht ins Gewicht.

L. hat sich über den Sinn dieser Veröffentlichung selbst klar geäußert. Er möchte die herkömmlichen fundamentaltheologischen Versuche zur Gotteslehre nicht abändern, sondern lediglich zur Erhellung des Ursprungs der Gottesidee beitragen, wie er das ähnlich schon in seinem Beitrag von 1936 „L'origine de la religion" (deutsch im Sammelband „Gott, Mensch, Universum") unternommen hatte. Er wendet sich einer Voraussetzung zu, die weithin als fraglos selbstverständlich gilt und genau darum problematisch wird in einer geistigen Welt, die diese Selbstverständlichkeit nicht mehr kennt. Damit dürfte L. eine Eigenart seines Theologisierens verdeutlichen, die nach wie vor aktuell ist, insofern auch heutige Diskussion und Reflexion oft gerade da mit selbstverständlichen Vorgaben arbeiten, wo sie eigentlich nicht vorliegen. Hier sollen „Bedingungen oder Vorgänge der Gottesfindung" untersucht werden, „wozu uns nun die Arbeiten der Historiker, Ethnologen und Psychologen eine Fülle wertvoller, wenn auch meist allzu fragmentarischer Hinweise bieten. Ihre Forschungen sind fruchtbar, doch keineswegs in der Lage, uns im Wesentlichen Auskunft zu geben". (16) Es gibt zahllose Wege zu Gott, auch zu einer rationalen Begründung, weil man „Den, der Ist, von irgendeinem der Objekte aus erreichen [kann], von denen man sagen kann, daß sie sind" – von denen man zugleich auch sagen muß, daß sie nicht sind. Hier geht es jedoch nicht um empirische Abläufe, so daß im eigentlichen Sinn keine ‚Genese' der Gottesidee möglich ist. Sie kann weder als Idee einer in ihren Ursachen vollkommen ergründeten Illusion noch als die einer geistigen Konstruktion erklärt werden (vgl. 16f).

Vielmehr ist die Gottesidee als gegebene Mitte zu entdecken. Man kann dem Ungläubigen Gott viel weniger beweisen als ihn Gott erahnen lassen (vgl. 127). In diesem Zusammenhang kommt das Zeugnis der Heiligen ins Spiel, der glaubwürdigen Christen, die ihn finden, weil sie ihn unablässig suchen. Auf Verständnis stieß das Unternehmen L.s wenig. In seinem Nachwort erklärt er deswegen noch einmal direkt die Absicht, nur zu sagen, was sich in der philosophia perennis und der christlichen Erfahrung finde, gerade weil das von mehreren in Zweifel gezogen worden sei. Das mögliche Mißverständnis soll ausgeräumt werden, obschon klar ist, daß von Gott sprechen ebenso gefährlich wie unerläßlich sei (vgl. 171). So habe er seinen Text noch einmal geprüft. Ein paar ewige Wahrheiten seien allerdings in einer nicht allzu überholten Sprache in Erinnerung gerufen worden (vgl. 174). Bei allen großen Denkern der katholischen Überlieferung habe sich die Begegnung mit Gott auf dem einzigen und lebendigen Weg der Begegnung mit Jesus Christus ergeben (vgl. 186). Dazu sei freilich eine Sprache nötig, die jeweils verstanden werden könne, so daß seine zahlreichen Gewährsleute, die in teilweise ausführlichen Zitaten zur Sprache kommen, nicht nur die christliche Gottesidee, sondern ebenso auch ihre je nötige Art und Weise belegen. Die ganze Tradition bietet dafür Beispiele, die L. kenntnisreich und überzeugend heranzieht. In besonderer Weise freilich bezieht er sich auf M. Blondel und J. Maréchal (vgl. 134 und 204. 211. 218. 246 und 175f für den ersten).

Zu Maréchal gibt er eine eigene Erklärung ab (227–229), in der er verdeutlicht, wie er sich in wichtigen Aussagen auf ihn und seine Schüler gestützt hat. Zwei Texte aus Maréchals Hauptwerk sind ausführlich als Zusammenfassung und Begründung herangezogen. Hinzu kommen zahlreiche Anmerkungen mit Verweisen, die nicht selten ausdrücklich Zustimmung enthalten (vgl. 204. 208. 213. 215. 233. 254. 256. 258. 266. 291) und schließlich in die Aussage münden: „Unter den zahlreichen Autoren, denen wir verpflichtet sind, möchten wir vor allem Joseph Maréchal SJ († 1944) nennen, der uns an vielen Stellen inspiriert hat und dessen Denken ‚allzuoft vereinfacht und verzerrt' wiedergegeben worden ist" (294).

Dieser Bezug ist namentlich im deutschen Raum ausdrücklich zu unterstreichen, weil hier unter Berufung auf G. Siewerth nicht selten pauschal und ohne nähere Prüfung die ganze Thomasdeutung der Maréchalschule als Irrweg abgetan wird (vgl. H. U. von Balthasar, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln, 4. Aufl. 1987, 125).

Man wird gerade auch aus diesem Grunde begrüßen, daß es dieses Buch L.s in der neuen Ausgabe gibt. Doch nicht nur theologiegeschichtlich bietet es wichtige Klärungen, es erweist sich in seinem Thema und in der Art, dieses Thema zu behandeln, als erstaunlich aktuell. Zwar hat der Vf. kaum die neuere Sprachanalyse im Auge haben können, deren genetisch-operationale Sicht sich nicht selten exklusiv und absolut gibt, aber seine Hinweise wirken sich auch angesichts der von dorther formulierten Einwände gegen die Gottesrede aus. Das wird nicht allein darin seinen Grund haben, daß L. in meisterhafter Art die Tradition des christlichen Denkens aufzubieten weiß – es gibt einen Umgang mit Überlieferung, der jeder Willkür Tür und Tor öffnet –, sondern ebenso in seiner sensiblen Aufmerksamkeit auf die Gegenwart und ihre positiven Möglichkeiten,

die von der Überzeugung getragen ist, daß auch diese Welt von heute letztlich von Gott kommt und der Ort sein kann und soll, ihn zu suchen und zu finden. Darum ist das erneute Erscheinen dieses Buches zu begrüßen und sein Studium nachdrücklich zu empfehlen, mag sich dabei in diesem oder jenem Einzelpunkt auch manches als zeitbedingt herausstellen. Genau das ergibt sich aus den vielen Autoren, die L. anführt.

Innsbruck Karl H. Neufeld

Schoberth, Ingrid: **Erinnerung als Praxis des Glaubens.** – München: Chr. Kaiser 1992. 312 S. (Öffentliche Theologie 3), kart. DM 68,00

Die an der Univ. Erlangen-Nürnberg bei H. G. Ulrich erstellte Diss. versucht, die Bedeutung der Erinnerung für den Glauben zu erfassen und systematisch-theologisch zu reflektieren. Dies geschieht im Anschluß an das *story*-Konzept, das D. Ritschl im Gespräch mit der angelsächsischen Theologie entwickelt hat. Dabei kommt es der Vf.in laut Vorwort darauf an zu zeigen, daß die Gewißheit des Glaubens „nicht das Resultat menschlicher Vergegenwärtigung" sei, sondern getragen werde „vom Gedenken Gottes, das allem Erinnern vorausgeht" (9).

Der Band gliedert sich in zwei Hauptteile sowie einen abschließenden dritten Teil. Der erste Hauptteil thematisiert die Funktion der *story* für die Konstitution und Tradierung des Glaubens. Es handelt sich im wesentlichen um eine Darstellung des *story*-Konzepts von D. Ritschl, dessen Ansatz im Kontext ähnlicher Bemühungen innerhalb der angelsächsischen Theologie und im Vergleich zu verwandten, in elf Exkursen skizzierten Positionen präsentiert wird. In Absetzung von einer universalgeschichtlichen Konzeption und in Anlehnung an die analytische Philosophie der Geschichte entfaltet S. Ritschls *story*-Begriff und stellt als eine Pointe seines Konzepts die *story* Gottes mit Israel heraus. Die Vf.in beschäftigt zentral die Frage nach der Wahrheit der *story*, der sich Ritschl mit seinem Begriff der impliziten Axiome sowie der regulativen Sätze als Grammatik des Glaubens stellt. Mit G. Lindbeck wolle Ritschl nicht den unmöglichen Beweis für die Wahrheit der christlichen Stories antreten, er insistiere vielmehr darauf, daß solche Wahrheitsansprüche nur im Rahmen der *story* gestellt und eingelöst werden können. Mit Bezug auf P. Ricoeur beleuchtet S. den Zusammenhang von Narration und Hermeneutik, grenzt das *story*-Konzept mit Ritschl indessen von Positionen narrativer Theologie ab, weil die *story* wohl das Rohmaterial der Theologie, aber nicht diese selbst sei. Mit Ritschl und P. van Buren hebt sie auf die Teilnahme an der Israel und die Kirche umfassenden *story*-Gemeinschaft ab.

Der zweite Hauptteil ist „Erinnerung als Praxis des Glaubens" überschrieben. Er widmet sich zunächst der gefährdeten Erinnerung, wobei außer J. B. Metz insbesondere jüdische Autoren und Positionen, insbesondere W. Benjamin, E. Fackenheim und E. Wiesel zur Sprache kommen. Erinnerung erschließt sich laut Vf.in durch den Modus der Erzählung. Sie beinhaltet elementar das Gedächtnis der Verheißung und zeigt ihre Wirksamkeit in der Gestaltungskraft für gegenwärtiges Leben. Das Eingedenken in der Bibel wird vom Grundbekenntnis Israels Dtn 26,5–10 sowie vom Psalm 111 her erläutert.

Im abschließenden dritten Teil spricht S. die Anamnese als Doxologie an. Mit Bezug auf F. Rosenzweig skizziert sie den Zusammenhang von Zeitgewinn und Erinnerung, expliziert dann die Zeit Jesu Christi als Zeit der Erfüllung und thematisiert die Zeit der Kirche als Zeit der Erinnerung und Gegenwart Christi. Die vom *Christus präsens* her denkende „enge Verflechtung von Christologie und Ekklesiologie" ist laut S. „für die Reflexion der Theologie auf die Praxis der Gläubigen von grundlegender Bedeutung, da im Leben und Handeln der Kirche selbst die eine *story* Gottes mit den Menschen sichtbar wird und mit ihr die Wirklichkeit der Kirche als *story*-verursachte Wirklichkeit" (284).

S. bietet eine präzise Darstellung des *story*-Konzepts von Ritschl, dessen Anknüpfungspunkte, Implikationen und Konsequenzen deutlich herausgestellt werden. Freilich unterbleibt eine kritische Auseinandersetzung mit Ritschls Position (vgl. dazu etwa W. Huber / E. Petzold / Th. Sundermeier [Hg.], Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns, München 1990, wo Ritschl zugleich selbst das Gespräch mit seinen Anregern, Rezipienten und Kritikern weiterführt). Der Band versteht die Erinnerung im Rahmen der reformatorischen Rechtfertigungslehre mit deutlich barthianischem Akzent. Er will Erinnerung deshalb nicht als Konstitutivum des Glaubens verstanden wissen, um einer anthropologischen Engführung der Theologie zu entgehen. Von daher müsse „das Schwergewicht auf den Gehalt der Erinnerung gelegt werden und nicht auf ihren Vollzug, der Erinnerung als Werk des Glaubens erscheinen ließe" (15). Es sind der Verheißungsgehalt und die doxologische Gestalt, die die Autorin primär interessieren. Weshalb sie ihre Arbeit aber dann „Erinnerung als Praxis des Glaubens" nennt, bleibt mir unverständlich. Der Praxisbegriff wird nirgends präzise eingeführt noch definiert; es fehlt jede Auseinandersetzung mit praxistheologischen Positionen. S. ist gerade im letzten Teil ihrer Arbeit übermäßig bemüht, das Handeln der Kirche bzw. Gemeinde nicht nur zu relativieren, sondern geradezu zum „Sich-gefallen-lassen" zu stilisieren. Ein solches Verständnis gerät nicht nur mit der von der Vf.in zu Recht herangezogenen jüdischen Tradition in Konflikt, es stellt zugleich eine arg einseitige Auslegung K. Barths dar. Der theologische Kronzeuge der Autorin hat nämlich zur Praxis des Glaubens weit mehr und weit Praktischeres zu sagen. Auch innerhalb des *story*-Konzepts müßte das Tun nicht so despektierlich behandelt werden.

Frankfurt Edmund Arens

Courth, Franz: **Der Gott der dreifaltigen Liebe.** – Paderborn: Bonifatius 1993, 306 S. (Lehrbücher zur katholischen Theologie, Bd. VI) geb. DM 48,00

Der vorliegende Band ist die erste im Deutschen erscheinende Veröffentlichung aus der neuen Lehrbuchreihe „Associazione Manuali di Teologia Cattolica" (AMATECA), die von einem internationalen Theologenteam (mit dem Zentrum in Lugano) hg. wird. Nach dem Postskript verfolgt diese auf 22 Bände in sieben Abteilungen berechnete Serie die Absicht, Orientierungshilfen „für das Theologiestudium an den theologischen Fakultäten, Seminaren und kirchlichen Hochschulen" zu bieten, die auch „theologischen Lehrgängen von Laien" zugrunde gelegt werden können. Dieser Absicht entspricht ebenso die bewußte Bezugnahme „auf gegenwärtige Strömungen innerhalb der – mittlerweile sehr zersplitterten – theologischen Wissensvermittlung" (304). Als Maßstab dienen den Autoren die theologischen Werke von Henri de Lubac und Hans Urs von Balthasar, nach denen sich auch die Aufteilung des Lehrstoffes bestimmt.

Der Vf. dieses Bandes zur dogmatischen Gotteslehre fügt sich diesem Grundsatzprogramm ein, ergänzt es aber noch durch am Schluß stehende Angaben über „Logik und Sinn des Traktates", die auf das Augustinische Theologieverständnis hinweisen, das mehr der *sapientia* als der *scientia* zugeneigt ist.

Danach sollen in der Trinitätslehre nicht „analytische Überlegungen" führend sein, sondern die „zur Bewunderung und zur Liebe geöffnete Gotteserkenntnis", die „mit dem gekreuzigten Jesus Christus und dem diesen erschließenden Wirken des Heiligen Geistes" beginnt (289). So soll Trinitätserkenntnis „gegenwärtiger Mitvollzug des dreifaltigen Lebensgeheimnisses Gottes" (290) sein. Es ist der Typus einer sapential-erfahrungsbestimmten Theologie, die das rational-doktrinäre Element zurücktreten lassen möchte zugunsten einer „tastend reflektierten Lebensantwort . . . auf den Kreuzestod Christi". Dabei wird auch das Ideal einer „knienden Theologie" der anbetenden Liebe berufen (69), die sich zur Doxologie hin öffnet.

Daß damit der Weg wissenschaftlicher Theologie nicht verlassen wird, zeigt die Gliederung des Werkes, welche die vier Teile „Gottesfrage heute", „Der Gott der Offenbarung", „Aneignung im Raum der Tradition" und die „Systematische Zusammenschau" umfaßt.

Der erste Teil folgt weithin der traditionellen Problemstellung mit der Frage nach der Gotteserkenntnis, nach den Gottesbeweisen und dem möglichen menschlichen Reden von Gott, das, dem Grundsatz entsprechend, dem Lobpreis geöffnet sein soll. Dem Thema werden auch einige neue Aspekte abgewonnen, so durch die Aufnahme der Theorie H. Küngs über das „Grundvertrauen" (die aber mit der Behauptung, daß ohne dieses selbst partielle Werterlebnisse unmöglich seien, nicht einsichtig zu machen ist: S. 37) und durch die Berücksichtigung des „transzendentalen" Ansatzes K. Rahners.

Daran schließt sich die biblische Grundlegung, welche das monotheistische Bekenntnis des AT.s in seinen wichtigsten Zügen (Heiligkeit, Herrsein, Vatersein) aufnimmt, wobei der Vf. auch die aktuelle Frage nach der Geschlechtlichkeit Gottes diskutiert und begründet ablehnend beantwortet (115f). Diese Zeugnisse werden mit den höherqualifizierten Bekenntnissen des NT.s verbunden, so daß in der Kontinuität auch die Diskontinuität sichtbar wird, welche zuletzt vor allem am Vaternamen deutlich aufgeht. In dem außerordentlichen Verhältnis, in dem sich „Jahwe als Vater Jesu Christi" erweist (118ff), findet sich der Ansatz und das Antriebsmoment des ntl. Trinitätsglaubens, der aus den wichtigsten Zeugnissen und den frühesten Dreierformeln (Matthäischer Taufbefehl, Corpus Paulinum) erhoben wird.

Der biblischen Grundlegung schließt sich eine konzentriert dargebotene Geschichte des Trinitätsdogmas an (141–237), deren zuvor verständig ausgelegte „theologische Bedeutung" (142ff) in dem Aufweis der Kontinuität des christlichen Glaubens als Heils- und Erfahrungsglauben gesehen wird. Dementsprechend dringt die Deutung der Traditionszeugnisse mit ihren Höhepunkten bei Augustinus und Thomas auf die Aufdeckung der heilshaft-soteriologischen Strukturen der theologischen Überlieferung (in die selbstverständlich auch die wichtigsten Lehrentscheidungen der Kirche aufgenommen sind: Nizäa und Konstantinopel, das 4. Lateranum und das Konzil von Florenz). Als Antriebsmomente der Dogmenentwicklung werden auch die trinitarischen Streitigkeiten und Irrungen (Gnosis, Modalismus, Subordinatianis-

mus) umsichtig erörtert, aus denen sich nicht zuletzt die Notwendigkeit der „immanenten" Trinitätslehre mit ihrer Begrifflichkeit und ihren spekulativen Denkbemühungen ergab. Auch diese werden in den Hauptzügen sachgemäß referiert, aber am Ende immer wieder in ihre Grenzen gesetzt, „weil theologische Arbeit ... keine vollständige Erkenntnis des Mysteriums erreichen kann" (169). Diese Grenzsetzungen spitzen sich zu der Aussage zu, daß jede Rede von Gott als „radikal unangemessen zu gelten hat" (68). Die Grenzen des Denkens und der Sprache werden aber durch die Doxologie aufgebrochen, oder sie finden „eine Abrundung in der Doxologie" (236).

Trotz der doxologischen Ausrichtung dieser Trinitätstheologie wird auch eine „systematische Zusammenschau" geboten und neben der zuerst vornehmlich angewandten „historischen Vernunft" auch die „theoretische Vernunft" zu Ehren gebracht. Diese bietet zunächst einen Überblick über die Vielzahl der gegenwärtigen systematischen Entwürfe sowohl evangelischer- wie katholischerseits, welche das gegenwärtige theologische Interesse an der Trinitätslehre dokumentieren, ohne daß sie in jedem Fall zur theologischen Reife gediehen sind. Das stellt der Vf. vor allem an den evangelischen Entwürfen heraus (H. Ott, J. Moltmann, E. Jüngel), deren problematische Züge nicht ungenannt bleiben (so bei H. Ott die Neigung zum Modalismus; bei E. Jüngel das Auslaufen in einer wortreichen Dialektik). Im Diskurs mit diesen Entwürfen kann der Vf. dem von J. Moltmann entwickelten Typos der Trinitätslehre die meiste Sympathie abgewinnen, insofern für diesen evangelischen Theologen trinitarische Theologie in spezifischem Sinne Kreuzestheologie ist, ohne daß Courth die Bedenken bezüglich der tritheistischen Folgeerscheinungen unterdrückt. Dagegen stellt sich der Vf. eindeutig hinter die Entwürfe der katholischen Theologie (J. Ratzinger, W. Kasper), die in H. de Lubac und in H. Urs v. Balthasar ihre profiliertesten Vertreter besitzen, deren trinitarische Auffassungen deshalb auch der ausführlichsten Bearbeitung gewürdigt werden. Während bei H. de Lubac, der selbst keine förmliche Trinitätslehre entwickelte, die Interferenz zwischen heilsgeschichtlicher und trinitarischer Betrachtung des Welthandelns Gottes als beispielhaft hervorgehoben wird, ist es bei H. Urs v. Balthasar die zur Kreuzeshingabe gesteigerte Metaphysik der Liebe, welche, schon in der Zeugung des Sohnes eine innergöttliche Kenose anerkennend, das Interesse des Autors auf sich zieht. Dabei wird beiläufig vermerkt, daß v. Balthasars Ansatz entschieden traditionskritisch gehalten ist, was der durchaus traditionskonformen Grundkonzeption dieses Lehrbuches nicht ganz entspricht.

Die skizzierten neueren Entwürfe bieten dem Vf. die Anregung, „den zusammenfassenden Kern des christlichen Gottesverständnisses zu formulieren" (278). Der Ausgang wird dabei von der Geschichte Jesu, des Sohnes, genommen, in der sich der Vater und der Geist offenbart. Dieser Offenbarung muß ein „innergöttlicher Pendant" entsprechen, wenn die Heilsgeschichte ihren Realgehalt nicht verlieren soll. Dabei wird betont, daß gerade der Gekreuzigte Ebenbild Gottes sei, so daß das Kreuz wiederum in die Trinität aufgenommen erscheint.

Schon ein geraffter Überblick läßt die Vorzüge dieses Lehrbuches erkennen, die in der konzentrierten Zusammenfassung des vielschichtigen Materials, in seiner klaren Gliederung, in der einprägsamen Darstellung der Gedanken, in der treffsicheren Sprache und nicht zuletzt in den gut ausgewählten Literaturangaben gelegen sind. Die aufkommenden Fragen werden sich mehr an die methodischen Voraussetzungen und Grundpositionen richten, etwa: ob die bewußte „Aufhebung" der Lehre vom „einen Gott" in den Trinitätstraktat gelungen ist (die hier u. a. zur Preisgabe der Eigenschaftslehre führt, welche heute in Punkten wie dem der Gerechtigkeit oder der Geschichtlichkeit Gottes ein wichtiges Desiderat darstellt); ob die den Nerv des Ganzen berührende Frage nach der Deutung der Zeugung des Sohnes als Kenose gehalten werden kann oder ob die Theologie überhaupt so stark der Doxologie angenähert werden darf, daß beide „ineinanderfließen" (171; 205). Die umfängliche Heranziehung der „historischen" wie der „theoretischen" gläubigen Vernunft in dem Bande selbst bestätigen eine solche Symbiose nicht. Aber diese im Hintergrund stehenden Methodenfragen bedeuten keine Minderung des reellen Ertrages dieses Werkes für das Studium der Theologie als Glaubensverständnis.

München Leo Scheffczyk

Slenczka, Notger: **Realpräsenz und Ontologie.** Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 602 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 66), kart. DM 148,00

„... per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius. Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata." / „... durch die Konsekration des Brotes und Weines geschieht eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi, unseres Herrn, und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes. Diese Wandlung wurde von der heiligen katholischen Kirche treffend und im eigentlichen Sinne Wesensverwandlung genannt." (DH 1642) So steht es geschrieben im Trienter Dekret über das Sakrament der Eucharistie vom 11. Oktober 1551. Trotz dieser deutlichen Worte und der ausgesprochenen Anathematisierung (vgl. DH 1652) derer, welche jene einzigartige Wesensverwandlung leugnen, wie sie im Abendmahl konsekratorisch statthat, ist die Notwendigkeit einer Neuinterpretation der überkommenen Transsubstantiationslehre auch innerhalb der römisch-katholischen Theologie unseres Jh.s häufig empfunden worden. Einige bemerkenswerte Konzepte einer solchen – um grundsätzlichen Konsens mit dem tridentinischen Dogma ebenso wie um zeitgenössische Verständigung bemühten – Neuinterpretation werden (ungeachtet teilweise nicht unerheblicher Divergenzen untereinander) häufig unter der in Analogie zum traditionellen Transsubstantiationsterminus gewählten Bezeichnung „Transsignifikations-" bzw. „Transfinalisationslehre" zusammengefaßt. Als einer der profiliertesten Vertreter dieser Theoriekonzeption ist, um nur einen Namen zu erwähnen, E. Schillebeeckx zu nennen. Das sachliche Grundanliegen der sog. Transsignifikationslehre besteht zum einen darin, „die Eucharistie insgesamt vom Kontext einer personalen Begegnung Christi mit dem Glaubenden her zu deuten, in deren Horizont die eucharistischen Elemente die Funktion von ‚Realsymbolen' erfüllen, durch die diese personale Zuwendung, Nähe und Gegenwart Christi beim Glaubenden nicht nur angezeigt, sondern mitgeteilt wird; die Gegenwart unter den Gestalten soll auf diese Weise von den ‚dinghaften' Konnotationen der traditionellen Deutung der Realpräsenz befreit und als ‚personales' Ereignis verstanden werden. Ein zweites Grundanliegen zielt darauf, den Substanzwandel von Brot und Wein im Ausgang von einer Identifikation der ‚Substanz' bzw. des ‚Wesens' eines Seienden mit dessen ‚Sinn', ‚Funktion' oder ‚Bedeutung' (für den Menschen oder – analog – für Gott) zu rekonstruieren, so daß der Wandel der Funktion bzw. des Sinnes des eucharistischen Brotes und Weines vom Nahrungsmittel zum ‚Realsymbol' der personalen Gegenwart Christi als ‚Substanzwandel' gefaßt werden kann" (13f). Im Sinne dieses Grundanliegens versucht die Transsignifikationslehre die Realpräsenz Christi im Abendmahl bzw. die im Abendmahl statthabende Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut des Herrn „ohne Bezugnahme auf die (oder eine) Ontologie der Substanz und deren (tatsächliche oder vermeintliche) Implikationen" (13) zu deuten.

Auf das damit gestellte ontologische Problem ist S.s Arbeit, die von Jörg Baur betreut und 1990 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Göttingen als Diss. angenommen wurde, konzentriert.

In einem ersten Hauptteil werden die ontologischen Thesen der Transsignifikationstheorie identifiziert und auf ihre Schlüssigkeit sowie auf die Konsequenzen für eine mit transsignifikatorischen Mitteln rekonstruierte Eucharistielehre hin analysiert (34–292). Das geschieht so, daß auf dem Hintergrund der Kritik an der traditionellen Eucharistielehre (43–79) eingehend der differenzierte Zusammenhang von Person, Gegenwart, Akt und Zeichen (79–139) sowie von Substanz- und Sinnwandel (139–227) thematisiert und sodann die Frage nach der „Praesentia realis" gestellt und erörtert wird (227–292). Neben E. Schillebeeckx werden dabei namentlich die Positionen von G. B. Sala, G. Hintzen und P. Schoonenberg behandelt.

Ein zweiter Hauptteil (293–541) ist dem genauen Verständnis der sog. Substanzontologie und ihres Verhältnisses zu Philosophemen der phänomenologischen Tradition gewidmet, auf die sich die Vertreter der Transsignifikationslehre zur Fundierung ihrer Position mit Vorliebe berufen haben. Dabei wird die substanzontologische Grundoption an Aristoteles (293 bzw. 305–343), diejenige der Phänomenologie im Ausgang von E. Husserl (344 bzw. 347–387) an M. Heidegger (387–446), M. Merleau-Ponty (447–502) und G. Marcel (503–534) erörtert. Als Ergebnis der Analysen ergibt sich die antithetische Differenz zwischen einem substanzphilosophischen Realismus und einem von Husserl sogenannten transzendentalen Idealismus, für den das Seiende wesentlich und d. h. in seinem Sein Korrelat eines Bewußtseinslebens darstellt. Mit dieser ontologischen Antithese konfrontiert erweisen sich die Vertreter der Transsignifikationslehre nach S. trotz ihrer phänomenologischen Ausrichtung in vorthematischer und ganz selbstverständlicher Weise der Grundoption einer Substanzontologie verpflichtet, der gemäß, wie S. sagt, „das geradehin Erfahrene seinen Grund in einem diese Erfahrung erst ermöglichenden Selbststand des Erfahrenen findet" (17). Von einer Schlüssigkeit der ontologischen Thesen der Repräsentanten der Transsignifikationslehre, mit der diese ihre Neuinterpretation der traditionellen Transsubstantiationslehre begründen wollen, kann unter dieser Voraussetzung nicht die Rede sein. Vielmehr lautet die Grundannahme der Arbeit von S., „daß die Vertreter der Transsignifikationslehre zwar Thesen phänomenologischer Provenienz aufnehmen, diese aber mit einem grundsätzlich festgehaltenen substantialen Ansatz, d. h. einem vorthematischen Realismus, verbinden" (542).

Dieses Ergebnis wird in einem dritten Hauptteil (542–582) zusammengefaßt – nicht ohne dabei allerdings die particula veri der Transsigni-

fikationslehre zu erheben, deren Explikation zugleich den theologischen Ansatzpunkt einer eigenen Stellungnahme sichtbar macht, wie sie unter der Überschrift „Pro me und Substanz" (552–580) in der Perspektive lutherischer Theologie skizzenhaft entfaltet wird. Da S. sich in diesem Zusammenhang dezidiert als Substanzontologe zu erkennen gibt und substantiales Denken für theologisch unbedingt geboten erklärt, insofern der christliche Glaube sich unter die Bedingung einer Voraussetzung gestellt weiß, die sich selbst voraussetzt, kann die entscheidende Frage für ihn nur lauten: „wie begründet man dies Festhalten an einem prinzipiell substantialen Denken, das den Gegenstand des Subjektes als Bedingung der Möglichkeit des Zuganges zu ihm betrachtet, ohne das Plausibilitätsdefizit eines solchen Ansatzes gegenüber einem phänomenologischen Denken zu ignorieren?" (553f) Eng verbunden mit dieser Frage ist das Problem rechter Verhältnisbestimmung von Theologie und Ontologie: „ist Theologie nicht als Regionalontologie zu betrachten, die eine Fundamentalontologie voraussetzt, ohne dieselbe aber aus eigenen Mitteln begründen oder gar hinterfragen zu können? Hat die Theologie überhaupt Kriterien zur Entscheidung einer fundamentalontologischen Frage?" (556)

Es ist das gegenwärtige Verdienst von S., Fragen dieser Art in Anschluß an seine stets inhalts- und kenntnisreiche Auseinandersetzung mit der Transsignifikationslehre in der nötigen Bestimmtheit gestellt zu haben. Einen ausgearbeiteten Vorschlag ihrer Beantwortung wird man, wie in Anbetracht verheißungsvoller Ansätze im Schlußteil der Arbeit zu hoffen steht, von der Zukunft des Autors erwarten dürfen.

Augsburg Gunther Wenz

Metzger, Marcel: **Histoire de la Liturgie**. Les grandes étapes. – Paris: Desclée de Brouwer 1994. 226 S. (Petite Encyclopédie moderne du Christianisme), brosch. FF 78,00

Es gibt aus katholischer Sicht in neuerer Zeit kaum Überblicksdarstellungen der gesamten Liturgiegeschichte, schon gar nicht aus deutscher Feder. Schon von daher ist es zu begrüßen, daß der renommierte Liturgiehistoriker an der Straßburger Univ. sich dieser Aufgabe gestellt hat. Es handelt sich um eine notwendigerweise knappe, aber im allgemeinen präzise Darstellung der verschiedenen Formen des liturgischen Lebens der Kirche (vor allem Sakramente, Totenliturgie, liturgisches Jahr, liturgische Dienste), wissenschaftlich verantwortet und doch auch für allgemein Interessierte gut lesbar.

Das erste Kap. befaßt sich mit der apostolischen Liturgie des 1. Jh., wobei sich Vf. auf P. Grelot u. a., La liturgie dans le Nouveau Testament. Introduction à la Bible (Paris 1991) stützt. Weitere Kap. sind dem 2. und 3. Jh., der Reichskirche ab dem 4. Jh., den Folgen der karolingischen Renaissance sowie (sehr knapp) der Verfestigung der römischen Liturgie vom 12. Jh. bis zum II. Vaticanum, das selbst sinnvollerweise nicht mehr behandelt wird, gewidmet.

Münster Klemens Richter

Richter, Klemens: **Darum kommen wir vor dein Angesicht.** Vom Sinn des liturgischen Gebets. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1992. 152 S., kart. DM 24,80

Liturgische Bildung tut auch bald dreißig Jahre nach Beginn der liturgischen Reformen des II. Vatikanischen Konzils immer noch not. Mit der liturgische Fragen aufgreifenden Reihe „Gemeinde im Gottesdienst" hat Klemens Richter sich um die liturgische Bildung breiter interessierter Kreise bereits große Verdienste erworben. Das jüngste Werk in dieser Reihe ist die hier anzuzeigende Veröffentlichung. Sie beschäftigt sich mit dem in den letzten Jahren nicht allzu häufig behandelten liturgischen Gebet.

Nach einem ersten Kap. über „Bedeutung, Struktur und Inhalt des liturgischen Betens" (12–31) breitet er im zweiten die in den letzten Jahren tiefer erkannte „Bedeutung jüdischen Betens für die christliche Liturgie" aus (32–65), wobei das Gemeinsame und das Unterscheidende herausgestellt werden. Um die Gegenwart geht es in den Ausführungen über „Das eucharistische Hochgebet im Gottesdienst heute" (66–97), denen sich ein Kap. über die aktuell diskutierten Fragen des Herzstücks der katholischen Meßfeier anschließt (98–125). Dabei vertritt R. in der Überschrift die These, daß es sich hierbei um „eine immer noch unbewältigte Aufgabe" handle. Die Erörterungen werden abgerundet durch Ausführungen über „Das ‚Hochgebet' in anderen liturgischen Feiern" (131–144). Es geht dabei um eine christliche Gebetsgattung, die sich aus der jüdischen Berakah entwickelt hat. In diesem Abschnitt werden das Taufwasserweihegebet, die entsprechenden Gebete „bei Firmung, Krankensalbung und Buße" und der Trauungssegen nach Form und Inhalt analysiert. Auf weitere Gebete dieser Art geht R. nur zusammenfassend ein; allerdings widmet er der Struktur der römischen Orationen einen eigenen Beitrag. Ein Anhang (145–151) dokumentiert drei verschiedene Hochgebete katholischer, altkatholischer und anglikanischer Provenienz.

Es ist dem Vf. zu attestieren, daß er mit diesem Buch sein Ziel erreicht, „Wege ins Zentrum gottesdienstlichen Betens (zu) weisen und so zum Verständnis, aber auch zur tätigen Mitfeier bei(zu)tragen" (10). Daß er dies immer wieder auf originelle und aktuelle Weise tut, wird hoffentlich dazu beitragen, dem Büchlein viele bildungswillige Leser, besonders theologische Erwachsenenbildner zuzuführen, ohne die das Ziel des Unternehmens „Liturgische Bildung" nicht zu erreichen ist.

Vallendar Manfred Probst

Riedel-Spangenberger, Ilona: **Sendung in der Kirche.** Die Entwicklung des Begriffes „missio canonica" und seine Bedeutung in der kirchlichen Rechtssprache. – Paderborn: F. Schöningh 1991. 347 S., kart. DM 78,00

Ilona Riedel-Spangenberger hat ihr Buch in vier Teile gegliedert.

An eine theologische Grundlegung (1. Teil) schließt sich eine ausführliche Darlegung der historischen Entfaltung der kirchlichen Sendung (2. Teil) an. Den dritten – umfangmäßig größten (184 S.) – Teil stellt sie unter den Titel: Die „missio canonica" in der kirchlichen Rechtssprache. Der 4. Teil beinhaltet eine Darlegung der Erscheinungsformen und Inhalte der kirchlichen Sendung und ihre Beziehungen zur Vollmacht der Kirche (4. Teil). Die vier Teile sind von einer Einleitung und einem Schlußwort umrahmt.

Die Arbeit ist mit einem Register, einem Abkürzungs- und Literaturverzeichnis ausgestattet.

Die Sendung ist ein wesentliches Element im eschatologischen Heilsplan Gottes (S. 24). Folgerichtig gehen die Überlegungen der Autorin von der biblischen Offenbarung aus, die den Gedanken der Sendung in mannigfacher Weise entfaltet und damit die Vielfalt derselben grundgelegt hat (S. 23).

Die Sendung Jesu steht einerseits in der Tradition der Prophetensendung, andererseits ist sie dadurch besonders qualifiziert, daß Gott sich selbst in ihr unmittelbar offenbart. Unter Verweis auf die Wesenseinheit Gottes des Vaters und seines von ihm gesandten Sohnes wird die johanneische Sendungsweise ontologisch als einmalige Entäußerung des präexistenten Gottes in die irdische Existenz verstanden. In der johanneischen Sendungstheologie wurden drei Arten der Sendung herausgearbeitet: die Sendung als Beauftragung, die Sendung als Legitimierung des Entsandten und die Sendung als Repräsentation (der Entsandte handelt als Stellvertreter). Das johanneische Verständnis der Sendung des Herrn ist vom Gedanken der Legitimierung und Repräsentation getragen.

Weil auch Jesus sich des Sendungsvorganges bedient, um Menschen als seine Jünger zu senden, wird die göttliche Sendung in andersartiger Verbindung fortgeführt. Die Sendung der Jünger Jesu geht von Jesus aus. Auch sie ist eine göttliche Sendung, aber sie wurzelt nicht in der ontologisch begründeten Identität des Sendenden mit dem Gesandten. Diese göttliche Sendung gibt es nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes in zweierlei Art: erstens als Sendung von Jüngern zur Ausführung eines bestimmten Auftrages und zweitens als Sendung von aus dem Jüngerkreis eigens erwählten Personen mit Übertragung göttlicher Stellvertretungsvollmacht.

Die Verbindung der göttlichen Sendung mit der Sendung der Kirche ist ein wesentliches Element der biblischen Sendungstheologie. Im Neuen Testament gibt es dafür keinen einheitlichen Sendungsbegriff sondern verschiedene Ausprägungen der von Jesus ausgehenden Sendungen.

Grundlegendes und bleibendes Element der Sendung der Kirche ist die Sendung der Apostel durch den erhöhten Herrn mit dem Auftrag, die Völker der Segensherrschaft Christi zuzuführen. Die Gestalt der Apostel ist zeichenhaft für die Verbindung der göttlichen Sendung mit der Sendung derer, die in der Nachfolge Jesu stehen. Dem Kreis der Zwölf ist aufgrund besonderer Vollmachtserteilung durch den Auferstandenen Herrn in herausragender Weise Anteil an der göttlichen Sendung gegeben. Die Apostel gelten demgemäß als die spezifischen Sendungsträger, als die an Christi Statt von Gott Gesandten. Damit sie ihren besonderen Auftrag erfüllen können, ist ihnen der Heilige Geist als Wirkkraft ihrer Sendung gesandt. Die Sendung dieses göttlichen Geistes verbürgt Kontinuität der göttlichen Sendung in der Kirche. Dabei verbindet sich schon in den Urgemeinden die göttliche Sendung mit spezifischen Diensten und Aufgaben. Dies wirkt sich auf die Institutionalisierung von Ämtern aus. Bei all dem ist die Apostolizität Zeichen für Authentizität und Legitimität kirchlicher Sendung. „Sendung" ist eine theologische Kategorie, von der man im Laufe der Geschichte verschiedene Sichtweisen gehabt hat. Daraus ergibt sich die historische Wandlung dieses Begriffes und seiner Bedeutung (S. 23).

Die Wirkungsgeschichte der Sendung, die die Kirche von ihrem Herrn übernommen und bewahrt hat, läßt sich nicht ohne weiteres als Bestandsaufnahme gradlinig sich entwickelnder historischer Sachverhalte ermitteln. R.-S. versucht in Anknüpfung an die Beschreibung des Wirkens der Kirche im geschichtlichen Prozeß einige Elemente der Sendung der Kirche bzw. der kirchlichen Sendungsträger herauszugreifen.

Seit der nachapostolischen Zeit muß man einerseits von der göttlichen Sendung sprechen, die der Kirche und ihren Gliedern an allen Orten und zu allen Zeiten bleibend zugesagt und nicht von Menschen übereignet wird, andererseits aber enthält diese göttliche Sendung die Möglichkeit, daß von der

Kirche, von der spezifische Sendungsträger ausgehen, die Kirchlichkeit der Sendung beurteilt wird. Die mit dieser Vollmacht ausgestatteten spezifischen Sendungsträger sind berechtigt, Sendungsaufträge in der Kirche zu erteilen und zu genehmigen. Diese Möglichkeit ist – basierend auf der göttlich-sakramentalen Sendung – in ihre Hände gelegt.

Hier ortet R.-S. die der juristischen Dimension zuzuordnende missio canonica, deren konkreter Ausformung, wenn ich die Autorin recht verstehe, in der menschlich-rechtlichen Komponente gründet.

Wenn auch die hier angesprochene Ausformung kirchlicher Sendungsämter dem menschlich rechtlichen Element zugehört, so kreist dieses doch um ein göttlich-rechtliches Grundelement, ohne das es Sendung in der Kirche nicht gibt. Vielleicht hätte man dies in der zweifelsohne gelungenen Zusammenfassung auf S. 96, letzter Absatz, noch deutlicher zum Ausdruck bringen können.

Aus der theologischen Kategorie der Sendung hat sich die dem Begriff der Sendung eigene juristische Komponente im Laufe der Geschichte immer deutlicher herausgebildet. Man wird nicht fehlgehen, wenn man sagt, daß der juristische Aspekt Bestandteil der theologischen Sendung ist (S. 23).

Der dritte Teil „Die ‚missio canonica' in der kirchlichen Rechtssprache" wendet sich der geltenden Rechtslage und der unmittelbar vorausgehenden Rechtsentwicklung zu. Die Stufen in diesem allerjüngsten Gestaltungsprozeß, die sie unter dem Aspekt der missio canonica und ihrer Varianten durchsucht, sind: der CIC 1917, die postkodikarischen kirchenamtlichen Äußerungen, die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, die postkonziliaren Erlässe und der CIC 1983.

Die Vf.in zeigt auf, daß der Begriff ‚missio canonica' einer von mehreren technischen Ausdrücken für die Sendungen der Kirche ist und nicht immer eindeutig verwendet wird. Er kann verschiedene Sendungsvorgänge umschreiben, bezeichnet aber in jedem Fall die Beziehung zwischen den Trägern der hoheitlichen Leitungsvollmacht und von diesen beauftragten Personen. Missio canonica kann in verschiedenen rechtlichen Formen übertragen werden: durch Amtsverleihung, durch Delegation ohne Vermittlung eines Kirchenamtes, durch Beauftragung zum Handeln im Namen der Kirche. Die verschiedenartigen Vorgänge kirchlicher Sendung enthalten Ermächtigungen, die, je nachdem, zu der im Weihesakrament gegebenen Vollmacht hinzukommen, eine bereits vorhandene Leitungsvollmacht erweitern, eine nicht vorhandene vermitteln oder aber auch als bloße Beauftragung zu offiziellem Handeln in der Kirche berechtigen.

In den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils bezeichnet „missio canonica" spezifische Sendungen in der Kirche. R.-S. geht davon aus, daß in der Kirche alle Vollmacht letztlich im Weihesakrament gründet, so daß ‚missio canonica' im engen Sinn die juristische Regelung der im Weihesakrament grundgelegten Vollmacht und Aufgaben sowie deren Zuordnung zur Gemeinschaft der Apostelnachfolger bezeichnet. Das Konzil verwendet ‚missio canonica' auch für die von Trägern des hierarchischen Amtes vorgenommenen Beauftragungen, Zuweisungen oder Delegationen von Aufgaben, die im Namen der Kirche ausgeführt werden sollen. Das Konzil zieht hier freilich nicht den Ausdruck missio canonica durch, sondern gebraucht auch andere, dieselbe Sache umschreibende Ausdrücke.

Im CIC 1983 findet sich der Terminus „missio canonica" nicht. Der Codex benützt für die verschiedenen Formen der juristischen Bestimmung der kirchlichen Vollmacht verschiedene Begriffe. Dabei begegnen uns verschiedene Rechtsgestalten, Vollmachtsübertragungen mit verschiedenen Rechtsfolgen. Auf Grund dieser unterschiedlichen rechtlichen Ausgestaltung sieht die Autorin eine Schwierigkeit in der Anwendung des Begriffes „missio canonica". Offenbar schwebt ihr vor Augen, daß sein Gebrauch dann angemessen wäre, wenn man eine alle verschiedenen Formen der Vollmachtsübertragung gemeinsame Komponente herausheben würde.

Die Arbeit behandelt natürlich zahlreiche mit der missio canonica zusammenhängende Fragen: die „missio canonica" als Übertragung der „potestas iurisdictionis seu regiminis", die Übertragung von Kirchenämtern und die damit gegebenen Befugnisse, Beauftragung zum Handeln im Namen der Kirche, die „missio canonica" und die Sendung der sakramental Geweihten, die Befähigung und Bestimmung durch die Bischofsweihe, die Befähigung aufgrund der Presbyterweihe, die Befähigung zur Diakonatsweihe, die kirchliche Lehrbeauftragung durch „missio canonica", die Übertragung konkreter Aufgaben an Diakone, die Beauftragung von Laien für bestimmte kirchliche Dienste.

Man sieht, daß hier zahlreiche Probleme, insbes. auch solche, die heute Aktualität haben, angeschnitten werden.

Die Vf.in hat viel Literatur verarbeitet. Sie mußte natürlich aus der Fülle der Literatur eine Auswahl treffen. In der Frage, ob diese Auswahl eine optimale war, wird man natürlich den Standort, von dem aus sie diese Arbeit verfaßt hat, berücksichtigen müssen. Logischerweise hat sie das, was ihr in ihrer Umgebung leicht zugänglich war, bei der Verwertung bevorzugt. Der Wert der vorliegenden Studie kommt alleine schon darin zum Ausdruck, daß sie von der theol. Fak. Trier als Habil.schrift angenommen und die Autorin auf den Trierer Lehrstuhl des Kirchenrechtes berufen wurde. Am Rande sei vermerkt, daß durch ein lateinisches und ein deutsches Sachverzeichnis das Nachschlagen erleichtert wird. Dies ist insofern wichtig, weil zu erwarten ist, daß, wer künftighin im Umfeld des Begriffes „missio canonica" arbeitet, die Untersuchung von R.-S. konsultieren wird.

Graz Hugo Schwendenwein

Naturrecht im ethischen Diskurs. Eingel. u. hg. v. Marianne Heimbach-Steins. – Münster: Aschendorff 1990. XI, 111 S. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der WWU Münster, Bd 21), kart. DM 20,00

Das Naturrecht ist in der Geschichte der Ethik lange bis in die Neuzeit hinein als ein unverzichtbarer Bestandteil angesehen, dann immer wieder einmal totgesagt, weil angeblich ideologisch, für obsolet erklärt worden, hat aber auch in Zeiten von Geltungskrisen, nach massiven Unrechtserfahrungen eine Rehabilitierung erfahren. Anscheinend erlebt es letztere ebenfalls in der Gegenwart in partiellen Bereichen der angewandten Ethik, vor allem der Bio- sowie der ökologischen Ethik, und zwar nicht nur innerhalb der katholischen Ethik, wo es noch immer – selbst trotz der Vorbehalte in der jüngeren Vergangenheit – eine Heimstatt hatte, sondern auch außerhalb dieser. Was hat es nun mit ihm auf sich, was trägt es argumentativ zur Lösung drängender moralischer Probleme aus? Insbesondere dieser sich – auch vom Standpunkt einer katholischen Moraltheologie und Sozialethik aus – je neu stellenden Frage ist ein von M. Heimbach-Steins hg.er und eingeleiteter Band gewidmet, der die Referate einer von der Fachschaft Theologie im Cusanuswerk im Mai 1989 durchgeführten Tagung wiedergibt.

In den ersten beiden Beiträgen werden Grundgedanken der traditionellen Naturrechtslehre in Erinnerung gerufen.

Zunächst gibt L. *Honnefelder* in komprimierter Form einen kurzen Abriß wichtiger Stationen dieser Lehre, wobei er das historische Schwergewicht auf die mittelalterlichen Konzeptionen eines Thomas von Aquin sowie eines Duns Scotus legt.

Diese haben ihre ideengeschichtlichen Voraussetzungen in der Antike, in der bei den einzelnen Autoren bereits verschiedene Verstehensweisen des physei dikaion sowie unterschiedliche Zuordnungen zum positiven Recht auszumachen sind, ihre Nachwirkungen vor allem in der spanischen Spätscholastik sowie in der Neuscholastik. Unter systematischer Rücksicht konzentriert Honnefelder sich auf die jeweiligen Verhältnisbestimmungen der Naturrechtsidee, die den Gedanken einer Unveränderlichkeit bestimmter moralischer Forderungen impliziert, zum Phänomen der Geschichtlichkeit (der Veränderlichkeit) moralischer Normen, so daß ein Bezug zu den neueren Diskussionen über die richtige ethische Normierungstheorie hergestellt wird. Er zeigt die Gemeinsamkeiten wie die Differenzen zwischen der thomanischen und der scotistischen Konzeption auf.

Was erstere betrifft, so ist m. E. der Aufweis von besonderem Interesse, daß Duns Scotus entgegen einigen prima facie so klingenden Äußerungen (vgl. die Zitate auf S. 18) und entgegen einer nicht unüblichen Zuordnung keinen theonomen Moralpositivismus vertritt, sondern ebenso wie Thomas ein Naturrecht im Sinne eines Vernunftrechts.

Unter dem Titel „Naturrecht als Personrecht?" unternimmt K.-W. *Merks* dann eine Relektüre der thomanischen Naturrechtslehre – eine Relektüre insofern, als er diese im Licht der neuzeitlichen Wende zur Anthropozentrik betrachtet.

Ihm kommt es in seiner Interpretation auf den Nachweis an, daß Thomas etwa im Unterschied zur ulpianischen Konzeption ein Naturrecht in einer rationalen Variante vertritt, für ihn ‚naturwidrig' insofern ein Synonym für ‚vernunftwidrig' ist. Unter dem Stichwort ‚ratio' habe Thomas seine Naturrechtslehre im Sinne eines Personrechts entwickelt, da das Subjekt zum einen nicht nur die personale Verantwortung für das in seiner Macht Stehende habe, sondern die Personalität ebenfalls Geltungsgrund inhaltlicher Normen sei, da das wertende Subjekt mit seiner aktiv-bestimmenden praktischen Vernunft zum anderen im hermeneutischen Prozeß der moralischen Urteilsbildung eine konstitutive Rolle spiele. Dieses Verständnis sei in seiner ethischen Grundoption grundgelegt, wonach der Mensch Urheber seiner eigenen Taten ist, er als Teilhaber an Gottes Fürsorge und Gesetzgebung ein Gestaltungsvermögen besitzt, zeige sich ebenfalls darin, daß der praktischen Vernunft eine regulierende Funktion gegenüber der naturalen Gesamtkonstitution zugewiesen wird, sei es weil z. B. die verschiedenen inclinationes naturales miteinander konkurrieren, sei es weil sie als solche ungeordnet sind.

Es ist überzeugend, daß bei einer solchen Konzeption einer naturrechtlichen Ethik gegenwärtige Entwürfe einer „autonomen Mo-

ral im christlichen Kontext" als deren legitime Fortsetzung begriffen werden können.

W. *Kroh* beabsichtigt in seinem Beitrag, der einen Abschnitt aus seiner Diss. wiedergibt, kritische Anfragen an eine naturrechtlich argumentierende Sozialethik zu stellen.

Er verweist zunächst auf die innertheologische Diskussion über die Rolle des Naturrechts innerhalb der kath. Soziallehre, die zu einer Beschränkung von Wesenserkenntnissen sowie zur ideologiekritischen Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit moralischer Normen geführt habe, berichtet kurz über die Auseinandersetzung von H. Albert und J. Habermas als zwei zeitgenössischen Gesellschaftstheoretikern mit dem Naturrecht, die aus verschiedenen Gründen ein gesellschaftliches Totalmodell auf der Basis einer vorgegebenen Ordnung, von Wesenserkenntnissen ablehnen. Nach Kroh ist die Idee eines Naturrechts im Sinne einer konsensfähigen Grundlage für das soziale Zusammenleben nur dann aufrechterhalten, wenn es, als ein partikuläres Element innerhalb des ethischen Diskurses verstanden, Grundelemente der Aufklärung in sich aufnimmt, wenn es mithin u. a. sich ideologiekritisch vor der Indienstnahme durch partikuläre Interessen schützt, innerhalb und nicht jenseits der geschichtlichen Bedingungen entwickelt wird, eher zukunftsorientiert ist, die Möglichkeiten größerer Freiheitsverwirklichung statt einer vorgegebenen Ordnung als Leitkriterium hat.

K. ordnet seine Überlegungen der Fundamentaltheologie zu; sie sind denn auch m. E. in ihrer postulatorischen Art von normativ-ethischen Reflexionen ziemlich entfernt.

Am Beispiel der ethischen Beurteilung gentechnischer Verfahren untersucht B. *Irrgang*, ob naturrechtliche Argumente zur Lösung von Fragen der Technikethik geeignet sind.

Er kommt zu einem negativen Ergebnis. In einem ersten grundsätzlichen Teil legt er – weit ausgreifend – anhand einzelner Autoren verschiedene Schwierigkeiten einer naturrechtlichen Begründung dar. Er beginnt mit einem umrißhaften Aufweis, daß es verschiedenste Naturrechtskonzeptionen gibt – bei Thomas selbst wie bei anderen –, exemplifiziert die Verschärfung von deren Krise im 19. Jh. an der Position Nietzsches, die zu einer Auflösung der Moral in naturale Triebe führe, verweist auf Humes Gesetz, das eine klare Trennung von deskriptiven und präskriptiven Aussagen fordert, sowie den naturalistischen Fehlschluß, wonach ein Schluß von Ist- auf Soll-Aussagen nicht zulässig ist. Mit Blick auf das ausgewählte Paradigma hält er dort angewandte naturrechtliche Argumente, insofern sie mit deontologischen gleichgesetzt werden, für nicht stichhaltig. Im einzelnen geht er dabei ein auf die Argumente, daß das Kriterium der biologischen Gattungszugehörigkeit entscheidend sei für die Festlegung menschlich-personalen Lebens, daß menschliche Individualität und Personalität genetisch festgelegt seien, daß ein artüberschreitender Gentransfer moralisch unerlaubt sei, wenn er in der Natur nicht vorkomme, daß der Mensch in den genetischen Code nicht eingreifen dürfe, da er nicht der Schöpfer sei.

Seine eigene – m. E. sehr bedenkenswerte – Gegenposition bezeichnet er als Gerechtigkeits-Konsequentialismus. Danach orientiert sich die moralische Beurteilung von Eingriffen an Zielen und den vorhersehbaren Folgen, sind dabei als notwendige Bedingungen Grundprinzipien wie das der Gerechtigkeit zu berücksichtigen. Dieser löse das berechtigte Anliegen der Naturrechtslehre ein, nämlich die Begründungspflicht für moralische Forderungen.

Die angeführten Beiträge sind geeignet, erneut einen fundierten Eindruck davon zu vermitteln, wie vielgestaltig das Naturrechtsthema ist, betrachte man es unter einer historischen oder einer systematischen Rücksicht. Ihm läßt sich nur beikommen, wenn semantisch geklärt wird, was unter dem homonymen Grundwort ‚Naturrecht' verstanden wird bzw. werden soll, wenn dargelegt wird, von welcher Gegenposition es unterschieden, auf welcher ethischen Ebene von ihm Gebrauch gemacht wird bzw. gemacht werden soll. Was letzteres betrifft, so sind etwa die Hinweise notwendig, daß metaethische Charakterisierungen des Naturrechts – die meisten Ausführungen im vorliegenden Band sind von dieser Art – keinen zwingenden Aufschluß darüber zulassen, wie ein normativ-ethisches Problem gelöst werden kann, oder daß derjenige, der das normativ-ethisch verstandene Argument „moralisch falsch, weil naturwidrig" für nicht stichhaltig hält (wie Irrgang), deswegen keineswegs ein Naturrecht im Sinne des Kognitivismus, des Vernunftrechts ablehnen muß. In einem speziellen Punkt, beim so häufig diagnostizierten naturalistischen Fehlschluß, ist m. E. Anlaß geboten, im einzelnen zu überprüfen, ob nicht statt eines Fehlschlusses die logische Figur eines Enthymems vorliegt, bei der eine als selbstverständlich betrachtete, hier normative Prämisse nicht eigens angeführt wird.

Hilter Dieter Witschen

Schallenberg, Peter: **Naturrecht und Sozialtheologie.** Die Entwicklung des theonomen Naturrechts der späten Neuscholastik im deutschen Sprachraum (1900–1960). – Münster: Aschendorff 1993. XLVI, 285 S. (ICS Schriften 28), kart. DM 57,00

Steht eine neuerliche Besinnung auf das Naturrecht in der katholischen Moraltheologie an? Die Frage kann man sich stellen. Denn nach dem raschen Übergang in den tiefen Methodenpluralismus theologischer Ethik nach dem II. Vatikanischen Konzil, der gegenüber dem metaphysischen Ansatz transzendentalphilosophische, transzendentaltheologische, sprachanalytische, psychologische, humanwissenschaftlich-empirische, hermeneutische und dialogische Kategorien erbracht hat, steht heute gegenüber dieser späten Besinnung katholischer Ethik auf das Subjekt- und Empiriebewußtsein der Moderne schon wieder das Problem an, angesichts ökologischer und bioethischer Fragen die Beziehung zwischen Mensch und Natur, Freiheit und biologischer Gebundenheit, Kultur und ihrer natürlichen Lebensbasis philosophisch zu klären.

Die Arbeit Sch.s stellt sich genau in diesen aktuellen Problemhorizont hinein. Ohne die erkenntniskritischen Schwierigkeiten einer naturrechtlichen Ethik im „nachmetaphysischen Zeitalter" zu übergehen, will der Blick auf die moraltheologischen Entwürfe Joseph Mausbachs und Gustav Ermekkes „einen Beitrag zur Aufarbeitung des moraltheologischen Aufbruchs in der deutschsprachigen katholischen Theologie innerhalb der späten Neuscholastik leisten" (III), in bewußter Abgrenzung zu den Studien von A. Laun, J. Reiter, E. Hirschbrich, P. Hadrossek und H. Schlögel. Es geht hier um eine streng systematische Untersuchung der Entwürfe der *späten* Neuscholastik, die den Wandel katholischer Moraltheologie zur Christozentrik und einem (gegenüber der kasuistischen und wesensrationalistischen Tradition) seinspersonalen Denken über die zunehmend theologisch-mystische Interpretation des Axioms „agere sequitur esse" vollzogen haben. Zu diesem Zweck werden die Ansätze der beiden Theologen nach einem einordnenden Kap. in die wissenschaftstheoretischen Bezugspunkte aktueller naturrechtlicher Grundlagendiskussion (Einführung: S. 1–30) und einem geschichtlichen Überblick über die Tendenzen, die ihrem Werk vorausgingen (1. Kap.: Die späte Neuscholastik in moraltheologischer Hinsicht im Zeitraum 1900–1960: S. 31–161), in kontextuellem, biographischem und systematischem Blick untersucht (2. Kap.: Joseph Mausbach [1861–1931] und das Programm der Theozentrik der Moraltheologie: S. 162–223; 3. Kap.: Gustav Ermecke [1907–1987] und das Programm der Christozentrik der Moraltheologie: S. 224–279).

Die Systematik der Neuscholastik hat zunächst ihre Wurzeln in den wesensrationalistischen, empirisch-kasuistischen und juridisierenden Verengungen, die sich in den spätscholastischen und neuzeitlich-apologetischen Entwicklungen der Moraltheologie mit ihrer Auseinandersetzung mit Nominalismus, Kantischem Formalismus und aufklärerischem Rationalismus vollzogen. Sehr differenziert spürt Sch. den verschlungenen geschichtlichen Prozessen der postthomanischen Naturrechtsauffassungen nach:

der nominalistischen „Absage an die Transzendentalien":

„Das sittlich Gute besteht in der bloßen Übereinstimmung mit Gottes Willkürwillen"; dem „trotz dieser Erschütterung des metaphysischen Naturrechtes" paradoxerweise sich durchsetzenden „Aufschwung in der spanischen Spätscholastik" und dem Wechsel zur „Essenzmetaphysik" (76): „Damit wird zwar jedem Voluntarismus entgegengesteuert, jedoch führt dieser Weg immer stärker zum rationalistischen und autonomen Naturrecht" (77). Während „Thomas selbst" „überhaupt nicht vom ‚Sittengesetz' spricht", „da für ihn das Sollen nicht individualisiert in der isolierten Natur aufscheint, sondern verankert ist im Seinsordo göttlicher Vernunft" (80), führt die nominalistische Trennung von Sein und Sollen schließlich zum Rückzug der ethischen Vernunft auf den autonomen Rationalismus: Mit „der Aufgabe der inneren Verbindung von lex aeterna und lex naturalis" „wird das Sittengesetz zur Anordnung Gottes, zum der Vernunft äußerlichen Imperativ, dem nun das Gewissen als Instanz des Subjekts gegenübertritt: Gesetz und Gewissen stehen sich gegenüber"; aber: „Im Moment der Abschaffung des heteronomen Imperativs ab Vásquez, und dann in der Aufklärung, ersetzt der Pflichtgedanke die Stelle des thomanischen ‚Habitus' als ‚qualitas mentis', die Stelle der Tugend, die Pflichtethik löst die Tugendethik ab. Hinzu kommt das Abgehen vom erkenntnistheoretischen kritischen Realismus und der Dualismus von spekulativer und praktischer Vernunft, welcher zum ‚Primat der praktischen Vernunft' bei Kant führt." (82)

Verstärkend zu dieser Entwicklung zu Rationalismus und enttheologisierter Autonomie auf systematischer Ebene kommt eine historische in praktischer Hinsicht hinzu: „Ein drittes Moment" moraltheologischer Reflexion im Laufe neuzeitlicher Entfaltung „stellt sich im Kontext der Verselbständigung der Moral zu einer eigenen Wissenschaft dar", „was gleichzeitig die Ausbildung zur Beichtstuhlkasuistik zur Folge hatte". (87)

Erneuerung des Naturrechtsgedankens in der späten Neuscholastik ist gegenüber diesen Entwicklungen zu Rationalismus, radikaler Autonomie und Juridisierung durch die bewußte Rückwendung zur thomanischen Seinsethik und durch eine radikale Re-Theologisierung gekennzeichnet.

Vielleicht abgekürzt läßt sich die erste Tendenz als auf den Binnenraum der Kirche bezogene Reformbemühung verstehen – also bezogen auf die moraltheologische Tradition, die sich im Gefolge des nominalistischen Individualismus in merkwürdiger Dialektik zum autonomen Rationalismus im Horizont des theologischen Bewußtseins um den gleichsam ‚unverfügbaren

Reichtum' konkreten Lebens in kasuistisch extremer Manier (Alphons von Liguori!) bemüht hatte. Rückbesinnung auf Seinsethik bedeutet hier: Entkrampfung des empirisch-kasuistischen Essentialismus in die Weite seinsoffener prinzipienbezogener Interpretation menschlichen Intellekts im Horizont der Seinsordnung bei Thomas.

Mit dieser innertheologischen Korrektur verbindet sich aber auch die zweite Tendenz, die als Theologisierung des Naturrechts sowohl die Rücknahme philosophie-lastiger Entfremdung der Moraltheologie von den biblischen und sakramententheologischen (sowie dogmatischen) Bezügen zum Gegenstand hat als auch eine klare Absage an säkularisierte, gegenüber dem religiösen Kontext autonomisierte Ethik nach außen hin formuliert.

Nach Sch. vollzieht sich diese Theologisierung dabei in einem zweifachen Schritt. Bei J. Mausbach streicht der Rückgriff auf Thomas vor allem die Theonomie des Naturrechts hervor. Gegenüber der Abstraktion einer natura pura innerhalb der Dogmatik und moralphilosophischer Konsequenzen daraus (vgl. V. Cathreins systematische Betonung der radikalen Autonomie der Moralphilosophie), die zum Problem eines doppelten Endziels des Menschen führen, betont Mausbach die geschichtliche Konkretheit der menschlichen Natur innerhalb der Heilsgeschichte und anerkennt für sie als erlöste nur das konkrete übernatürliche Lebensziel der in der Übernatur vollendeten menschlichen Natur an. So steht am „Beginn seines theologischen Naturrechtes die tatsächlich sakramental erhöhte und mit der habituellen ‚gratia sanctificans' ausgestattete, also bereits objektiv in der Übernatur vollendete Natur" (164). G. Ermecke führt diese Linie mit Hilfe ontologischer Interpretation des bei F. Tillmann erstmals aufgegriffenen biblischen Prinzips der Nachfolge Christi weiter. Indem in Anlehnung an platonisch-augustinischen Exemplarismus (229) die „existentielle Vorbild-Abbild-Relation" über den Begriff der „Wirkungsteilhabe" (233) als echte ontologische Teilhabe gedeutet wird, fließen hier Christozentrik und theonome metaphysische Grundlegung des Naturrechts in eins: „In dieser Form der Teilhabe erfolgt eine Verähnlichung des Abbildes mit dem Vorbild. Eine existentielle ‚Vorbild-Abbild-Relation' ... und eine essentielle Ursache-Wirkung-Beziehung prägen gemeinsam den Begriff der mystischen Bildteilhabe. Diese nimmt als ‚Mit-Sein durch aktuelle Berührung' ontologischen Charakter an." Der „schon von Joseph Mausbach verwendete Schlüsselbegriff der ‚participatio divinae naturae'" wird „inhaltlich aufgefüllt und näher bestimmt": christologisch trinitarisch in der ontologischen Begründung im Nachfolgegedanken, zugleich naturrechtlich-konkretisiert als „Vollendungsteilhabe der Natur an der Übernatur, aufbauend auf der natürlich-existenten Gottebenbildlichkeit der postlapsarischen menschlichen Wesensnatur" (ebd.).

In diesen systematischen Überlegungen der späten Neuscholastik ist nicht nur eine erstaunliche Verbindung zwischen den ontologischen wesensrationalen Kategorien der Naturrechtsmetaphysik und biblisch trinitarischer Transzendenzerfahrung und christologischer Nachfolgeethik geleistet. Formal nimmt hier auch eine systematisch strenge theologische Grundlegung der katholischen Ethik ihren Anfang, die parallel zur Differenzierung zwischen Fundamentaltheologie und Dogmatik eine methodische Unterscheidung zwischen Fundamentalmoral und Moraltheologie sowie zwischen Sozialtheologie und christlicher Sozialethik (262) heraufführt.

Die Arbeit Sch.s eröffnet einen spannenden Überblick über die Entwicklungen vor dem Konzil und läßt vieles besser verstehen, was an Spannungen in der gegenwärtigen katholischen Ethik bewußt oder unbewußt, ausdrücklich thematisiert oder im Hintergrund schwelend vorhanden ist. Formal bleibt anzumerken, daß der geschichtliche Überblick, der mehr als die Hälfte des Buches einnimmt(!), mit seinem völlig überlasteten Fußnotenapparat hätte gestrafft werden müssen (auf das systematische Anliegen hin). Die Hinweise auf die Frage einer Metaphysik in nachmetaphysischem Kontext sind wohl in der grundsätzlich geschichtlichen Perspektive des Buches bewußt eher deskriptiv geblieben. Die Frage, warum die dargestellten Ansätze theonomer und christozentrischer Denkform des Naturrechts nach dem II. Vatikanum kaum eine Wirkungsgeschichte entfalten konnten, die Problematik einer Applikation oder zumindest einer im aktuellen Kontext möglichen Aufnahme formaler Punkte ihrer Konzeption bleibt damit aber ganz aus dem Blick. Der diese Felder ansprechende kurze Epilog (280–283) leistet ein wenig Klärung dazu.

Hennef Josef Römelt

Duchrow, Ulrich: **Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft.** Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie. – Gütersloh, Mainz: Gütersloher Verlagshaus, M.-Grünewald-Verlag 1994. 316 S., kart. DM 29,80

Seit der Vf. 1970 mit seiner Heidelberger Habil.-Schrift „Christenheit und Weltverantwortung" in die Öffentlichkeit trat, ist diese sozialethische Glaubensverpflichtung sein Thema. Auch die Wurzeln seines Ansatzes bleiben: Gesellschaftsbezug als Wesenselement christlichen Glaubens, die Impulse des „religiösen Sozialismus" als dynamischer Horizont, die basisbezogene Verwirklichung in globalen Dimensionen im Sinn der Befreiungstheologie als Aktionsrahmen. Das 50. Jahr nach dem die Weltwirtschaftsordnung der Gegenwart (nach dem Zusammenbruch des realexistierenden Sozialismus sogar allein) prägenden Abkommen von Bretton-Woods ist der Anlaß für die vorliegende wirtschaftsethische Studie. Die konkrete Ordnung der Wirtschaft wird hier als „kapitalistisch" bezeichnet, wobei leider nie ganz klar wird, was genau damit eigentlich gemeint ist.

Schon die einleitenden Beispiele aus Aristoteles wie aus der Bibel sind allerdings in etwa verräterisch, weil da zwar Geld aus Handel oder Beute, letztlich also als Profit ohne Leistung zu Recht abgelehnt wurde. In einer Geldwirtschaft aber, wo Geld ein Mittel zur „Ersparnis" von vorgeleisteter Arbeit ist und so zu Betriebskapital statt zu totem Reichtum wird und Handel eine wirkliche Dienstleistung darstellt, verhält sich die Funktion von Geld offensichtlich anders. Feudalismus wie Merkantilismus sind (trotz erheblicher Reste z. B. in Lateinamerika) in einer fortgeschrittenen industrialisierten Wirtschaft als wirkliche Ausbeutungssysteme überwunden. In Produktionsmittel investiertes Kapital wie ein weltweiter Handel, der die Produkte aus hochgradiger Arbeitsteilung mit entsprechender Spezialisierung breiten Kreisen zur Verfügung stellt, sind zwar ethisch alles andere als einfach unbedenklich. Sie bedürfen aber einer eigenen Beurteilung.

Daß die ganze wirtschaftliche Entwicklung hinsichtlich Menschlichkeit und Gerechtigkeit ambivalent ist, wird also niemand bestreiten wollen, aus geschichtlicher Erfahrung ebensowenig wie aus christlicher Sicht, wo im Licht der Sündhaftigkeit des Menschen jede wirtschaftliche wie politische Potentialität zum Guten wie zum Bösen gebraucht werden kann. Sie als schlechthin gut auszugeben, ist dann ebenso naiv wie sie generell abzulehnen, zumal dort, wo Wirtschaft in einem marktwirtschaftlichen Wettbewerb einer stetigen Kontrolle unterstellt bleibt. Natürlich kann auch der Wettbewerb zu einer Ordnung des Rechtes des Stärkeren verkommen und (wie Marx richtig sah) unter Ausschluß der anderen Wettbewerbe in einen Monopolkapitalismus abgleiten. Insofern leidet die ungleichgewichtige Weltwirtschaft ja derzeit auch nicht etwa an zuviel sondern an zuwenig Markt. Die protektionistischen Schutzzölle der Reichen, die die Ärmeren vom Wettbewerb fernhalten, verursachen Verluste, die alle Entwicklungshilfe um ein Mehrfaches übersteigen, und schädigen durch die künstliche Verteuerung noch die wirtschaftlich Schwächeren im eigenen Land, wo zudem Monopolgewerkschaften (wie etwa in der Bundesrepublik die ÖTV) ihre Macht konkurrenzlos gerade da wirtschaftlich einsetzen, wo die große Masse auf deren Dienste besonders angewiesen und so auch besonders verletzlich ist: Wenn Straßenbahn und Bus streiken, leidet ja nicht in erster Linie der Mercedes-Fahrer!

Trotzdem trifft bei D. Kapitalismus und Wettbewerb die gleiche Kritik. Markt scheint zum Kapitalismus im schlechten Sinn zu gehören, obwohl doch gerade der Wettbewerb der gegenläufigen Interessen eine gerechtere Verteilung ermöglicht. Eben deshalb haben doch die Fabrikherren im 19. Jh. die Gründung von Gewerkschaften, die den Arbeiter durch Zusammenschluß zum Wettbewerber neben dem Kapitalinteresse machten, stets zu verhindern versucht. Wo funktionierende Gewerkschaften existieren, kann also völlig unabhängig von dem Besitz der Produktionsmittel nicht mehr von einem reinen Kapitalismus gesprochen werden; die Beurteilung muß differenzierter ausfallen, als es hier geschieht.

Damit ist in keiner Weise gesagt, daß der freie Wettbewerb, sosehr er als Korrektiv ethisch zu schützen ist, allein schon eine gerechte Ordnung in der Wirtschaft garantieren würde. Im Gegenteil: Er bedarf gegen die Skrupellosigkeit der starken wie zum Schutz der schwächeren Spieler ordnender sozialer Regeln und eines sie durchsetzenden unabhängigen Schiedsrichters. Soziale Rahmengesetze und Hilfestellungen wie eine sie durchsetzende staatliche Gewalt sind unverzichtbar. Wo aber der so geschaffene Sozialstaat zum Versorgungsstaat wird, wo Sozialleistungen als Anspruchsanrechte ausgenutzt werden, entsteht soziales Parasitentum, dem es wiederum um des Schwächeren willen nun ebenfalls zu wehren gilt. Nicht jede Straffung ist auch Sozialabbau; denn die Profiteure sind selten die Ärmsten. Ihnen aber gilt es, nun wirklich um der Ärmsten willen, das Handwerk zu legen.

All diese Überlegungen aber passen nicht in die Konzeption von D., der zwar manche Mißstände scharf und klarsichtig benennt und auch im Sinne des UN-Entwicklungsprogramms (UNDP) wichtige Momente der Umstrukturierung zusammenträgt. Aber die durchaus berechtigten Forderungen nach mehr Demokratie und nach global zu beachtenden Rahmenbedingungen sind nach allem, was natio-

nale und regionale Erfahrung lehrt, nur über einen offenen, nicht bloß wirtschaftlichen, sondern auch politischen Wettbewerb zu haben. Eine zentral steuernde Weltbehörde aber müßte angesichts des menschlichen Hanges zu Überheblichkeit und Egoismus (theologisch also zur Sünde) zu einem Totalitarismus unkontrollierter Macht entarten, zumal eine romantische Rückkehr zu vormodernen Wirtschaftsformen in Anbetracht der Größe der heutigen Weltbevölkerung wie der wirtschaftlichen Vernetzungen völlig unrealistisch ist und erneut auf Kosten der Ärmsten erfolgen würde. Gerade biblisches Denken zwingt damit zu solchem Realismus, während dort entliehene scheinbar „sozialistische" Utopien das bei aller schon angebrochenen Wirklichkeit stets noch ausstehende Gottesreich in die Geschichte zwingen wollen und es in seiner Dynamik eben dadurch zerstören. Säkularisierte Eschatologismen (und Marx wäre dazu zu zählen) haben sich denn aber immer auch als für wahre Menschlichkeit besonders gefährlich erwiesen, auch wenn die Absichten ihrer Initiatoren anders gelagert waren.

Was Not tut, ist also die sorgfältige, allseitig ideologiekritische Analyse der komplexen Wirklichkeiten, um die oft genug nur langsam und schrittweise veränderbaren Disfunktionen im System zu entwirren. Radikale Forderungen ohne ein Konzept für die Kostenverteilung bleiben so wortreich; eindrücklich, praktikable Lösungen aber, welche dem Armen wie der Umwelt Entlastung brächten, entstehen dabei nicht. Gehört wird eine solche radikalisierte Sozialethik dann wohl schon, nur glaubwürdig und wirksam verändert vermag sie kaum zu werden. Eben dies aber müßte man von hier gerade dann erwarten dürfen, wenn sie unter christlichem Vorzeichen antritt.

Münster Franz Furger

Hagel, Joachim: **Effizienz und Gerechtigkeit**. Ein Beitrag zur Diskussion der ethischen Aspekte in der neoklassischen Wohlfahrtstheorie. – Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1993, 317 S. (Monographien der List Gesellschaft e.V., N. F. Bd 15), kart. DM 79,00

Interdisziplinäre Forschungsarbeit im Spannungsfeld von sozialethischer und ökonomischer Rationalität hat an der Univ. Münster eine lange Tradition. An wenigen Orten hat der deutsche Katholizismus eine so offensive und liberale Denktradition entwickeln können, die ihm die unbefangene Begegnung mit modernen sozialwissenschaftlichen Theoriebildungen ermöglichte. Es ist wohl kein Zufall, daß diese Tradition des Dialogs – seinerzeit repräsentiert durch den Eucken-Schüler Josef Höffner – nunmehr nach Jahrzehnten des Schweigens eine Renaissance erlebt. Dies hängt natürlich mit der Sensibilität der Lehrstuhlinhaber zusammen, aber sicher auch mit der nach dem Scheitern des sozialistischen Experiments gewachsenen Einsicht, daß sich „normative Forderungen und Ideale . . . nicht gegen, sondern nur durch die moderne Wirtschaft geltend machen" lassen (Karl Homann, Wirtschaftsethik, in: Lexikon der Wirtschaftsethik. Hg. G. Enderle / K. Homann / M. Honecker / W. Kerber / H. Steinmann, Sp. 1286–1296, 1295).

Durch mehrere Arbeiten ist das interdisziplinäre Feld vermessen worden. Auf methodologischer und theoretischer Ebene wurden wichtige Vorarbeiten geleistet, die zugleich von praxisorientierten Einzeluntersuchungen begleitet wurden. Angesichts dieser vielversprechenden Aufbrüche mutet es erstaunlich an, daß sich das hier zu besprechende Buch nur äußerlich in die genannte Reihe einordnet. Schon der gewählte Untersuchungsgegenstand überrascht: Hagel setzt sich nicht etwa – wie das vielbeachtete Werk von Dölken (Clemens Dölken, Katholische Sozialtheorie und liberale Ökonomik. Das Verhältnis von Katholischer Soziallehre und Neoliberalismus im Licht der modernen Institutionenökonomik, Tübingen 1992) – mit der modernen Institutionenökonomik auseinander, sondern mit der neoklassischen Wohlfahrtstheorie.

Die Wohlfahrtstheorie, die insbesondere in den 50er bis 70er Jahren die Fachdiskussionen beherrschte, hat sich freilich forschungsgeschichtlich nicht nur in bezug auf ethische Fragen als wenig fruchtbare Heuristik erwiesen. Auf hohem Abstraktionsniveau – betrachtet werden stets nur aggregierte Makrogrößen wie Sozialprodukt, Zinssatz etc. – modelliert die Wohlfahrtsökonomie den Ablauf des *gesamt*wirtschaftlichen Prozesses nach dem Modell einer *Einzel*wirtschaft: als Maximierungsproblem. Für den Staat bzw. den Wirtschaftspolitiker geht es dabei darum, durch Manipulation technischer Instrumentvariablen (Zinssatz, Staatsausgaben, etc.) den optimalen Punkt auf der kollektiven „Nutzenmöglichkeitenkurve" zu realisieren. In einem solchen technokratischen Zugriff spiegelt sich u. a. der Steuerungsoptimismus der Nachkriegszeit.

Völlig zu Recht haben F. A. von Hayek, J. Buchanan und andere Kritiker der Wohlfahrtsökonomie moniert, daß sich die „liberale" Neoklassik hier im Grunde auf das Niveau kollektivistischer Modellogik begibt. Das gilt nicht nur **normativ** für die im Anschluß an Pareto vieldiskutierte Möglichkeit der Aggregation individueller Nutzenfunktionen. Denn – dies zeigt sich nicht erst im nachhaltigen Versagen wohlfahrtstheoretischer Politikberatung – auch in ihrem **positiven** Teil (also bei der Rekonstruktion realer wirtschaftlicher Abläufe) wird das eigentliche Problem moderner Gesellschaften von der Wohlfahrtstheorie einfach „wegmodelliert": Es ist dies die Frage der Steuerung und Koordination der Vielzahl einzelwirtschaftlicher Aktivitäten, die sich hinter ihren „korporativen Persönlichkeiten" in Wahrheit verbergen. Nicht nur die moderne Betriebswirtschaftslehre, die die Komplexität innerbetrieblicher Abläufe auf eine einzige mathematische Funktion reduziert findet, hat das Abstraktionsniveau des neoklassischen Wohlfahrtsmodells als unfruchtbar kritisiert. Zur Frage nach den Anreizen für das konkrete Verhalten von Politikern, Unternehmensleitungen oder Verbrauchern vermag eine ökonomische Sozialtheorie nur dann vorzudringen, wenn sie sich auf die tradierte Analysemethode ökonomischer Theorie besinnt: den methodischen Individualismus. In der Sprache der neueren Fachliteratur heißt das: Jede Makrotheorie muß mikrofundiert sein (R. Zintl).

Daß sich H.s Monographie mit solchen Überlegungen nur peripher auseinandersetzt, markiert zugleich ihr eigenes Kernproblem: *Ökonomie wird nicht* – mit den Klassikern A. Smith u. a. – *als umfassende Theorie moderner Gesellschaft, sondern als „Wirtschaftswissenschaft" im engeren Sinne verstanden*. Der Vf. bemüht sich statt dessen unter Heranziehung eines umfangreichen Zitatenschatzes um die Klärung z. T. semantischer Einzelfragen. Nach Art von Stichwortanknüpfungen werden in mitunter verwirrendem Nebeneinander Ökonomen der verschiedensten Schulen (also keineswegs nur der Wohlfahrtstheorie) neben Theologen oder Philosophen abgerufen. Ein eigenständiges Gliederungsprinzip wird – nicht zuletzt aufgrund der unübersichtlichen Gliederungstechnik – ebensowenig sichtbar wie eine übergreifende Systematik des Vf.s. Die *Grundthese einer letzten Kompatibilität von (theologischer) Sozialethik und ökonomischem Ansatz*, von der H. völlig zu Recht ausgeht, verbleibt so im Status einer bloß persönlichen Intuition, die nicht systematisch eingelöst wird. Nur selten erkennt der Leser, an welchem Punkt der Argumentation er sich jeweils befindet und wie das Gesagte im Zusammenhang zum Bisherigen steht. Der umfangreiche Rückgriff auf ökonomischen wie geisteswissenschaftlichen Fachjargon erleichtert zudem nicht gerade die Lesbarkeit, zumal bestimmte Vokabeln und mathematische Formalien lediglich angerissen und wie in einer Collage aneinandergereiht werden. Dies ist um so bedauerlicher, als sich der Vf. als außerordentlich belesener Fachwissenschaftler erweist.

Ein weiteres gewichtiges Manko der Arbeit ist sicher ihre unklare Methodologie. Wie bereits erwähnt, wechselt der Diskurs ständig die Sprachebenen und reiht genuin ethische und fachwissenschaftliche Topoi aneinander. Dies wird gerade dort deutlich, wo sich H. mit der *Grundfrage nach dem „Egoismus" des homo oeconomicus* auseinandersetzt. Statt in diesem Zusammenhang über den Status heuristischer Aussagen zu referieren und über die Methodenautonomie der Fachwissenschaften nachzudenken, macht der Ökonom H. das Mißverständnis vieler Ökonomiekritiker mit und konstatiert etwa: „Das Konzept der paretianischen Wohlfahrtsökonomie ist der Sache nach ein mathematisch formulierter, ökonomischer Ausdruck der Theorie des ethischen Egoismus . . ." (159).

Eine solche Kuh vermag H. aber auch durch noch so distinguierte Darlegungen zur Leistungsfähigkeit teleologischer Normbegründung nicht mehr vom Eis zu holen. Statt sich ohne ausreichende methodische Vorklärung in das Minenfeld philosophischer Normbegründung zu wagen, hätte der Ökonom hier eher auf die spezifischen Konstitutionsbedingungen moderner Gesellschaften hinweisen können, in denen (aufgrund *situativer Komponenten, nicht eines Relativismus der Werte*) die Applikation von Normen auf deren Geltung durchschlagen kann.

Gemeint ist vor allem die *Gefangenendilemmasituation*, die vielen wirtschafts- und sozialethischen Problemkonstellationen in der Moderne zugrunde liegt. Hier hat sich ein normativer Diskurs sorgfältig mit den komplexen Wirkungszusammenhängen der modernen Ökonomie auseinanderzusetzen, wenn er nicht zu abstraktem Moralisieren verkommen will. Gerade an diesem Punkt aber liegt die Leistungsfähigkeit der modernen Ökonomik als *analytisches* Instrument, vgl. Homann/Blome-Drees, Wirtschafts- und Unter-

nehmensethik, Tübingen, 20ff. Eine solche Figur ließe sich auf eine Vielzahl aktueller politisch-ökonomischer Probleme – von Umwelt- und Familienkrise bis hin zu Kapitalbesteuerung und Herzklappenskandal – hin öffnen, und vermöchte die mögliche Relevanz interdisziplinärer Arbeit durchschlagend zu erweisen. H. erwähnt zwar das Gefangenendilemma, verzichtet aber auf eine solche Argumentation und bleibt so weit hinter seinem Programm zurück.

Die Vorzugsregeln, die der Leser sozusagen als normativen Ertrag an das Ende der Studie gestellt findet, bleiben denn auch entweder von ihrer Aussage her trivial (Forderung nach staatlichem Bildungswesen, Erbschaftssteuer, Förderprogrammen für Benachteiligte, Effizienz der Märkte) oder in ihrer Beliebigkeit ideologieverdächtig. Auch hier sind wieder nicht alle Möglichkeiten einer interdisziplinären Vorgehensweise ausgeschöpft.

Als Beispiel sei abschließend H.s erste Vorzugsregel analysiert: „Jeder Mensch ist prima facie für sein eigenes Wohl verantwortlich" (271). Interpretiert man (mit H.) den Individualismus der Ökonomik zum Nennwert, also als *anthropologische* Aussage, so führt dies schnell in die sozialphilosophische Aporie. Denn der *Vorrang des Gemeinwohls vor dem Einzelwohl*, den die katholische Soziallehre traditionell postuliert, läßt sich in einer modernen Gesellschaft besser denn je plausibilisieren: Wo ein so großes Maß an wechselseitiger Abhängigkeit erreicht ist, kann es der einzelne schon aus rechtverstandenem Eigeninteresse nicht mit privater Gewinnmaximierung bewenden lassen und dann den Rest Staat und Politikern zu überlassen (vgl. dazu auch Furger, Politik ohne Moral?, i. V.). Aus der Sicht einer modernen Gesellschaftstheorie ist mithin *auf normativer Ebene* die Gemeinschaft dem Individuum vorgeordnet. Fragt man aber nach der *konkreten Umsetzung* dieser normativen Option in eine Gesellschaftsordung, so zeigt sich aufgrund ökonomischer Anreizanalysen, daß unter bestimmten Bedingungen *Privateigentum solidarischer als Kollektiveigentum, Wettbewerb solidarischer als Teilen* ist. Denn im Rahmen eines funktionierenden Institutionensystems (Rechtsstaatlichkeit, Demokratie, Sozialstaatsinstitutionen) profitieren auch die wirtschaftlich schwächeren Teile der Bevölkerung von den unternehmerischen Freiheiten einiger weniger. Subsidiarität läßt sich hier auch als *funktional* in bezug auf Solidarität rekonstruieren. Wenn mithin jeder „prima facie für sein eigenes Wohl verantwortlich" ist (H.), dann vor allem deshalb, *damit den Bedürftigen um so wirkungsvoller geholfen werden kann.*

Fazit: Auf dem Stand des heute erreichten Ausdifferenzierungsniveaus unseres Wissenschaftssystems an die alte Münsteraner Tradition anzuknüpfen, setzt ein hohes methodisches Problembewußtsein und sorgfältige interdisziplinäre Vermittlungsarbeit voraus. Das Werk von H. wird man – unbeschadet seines unbezweifelbaren Kenntnisreichtums in den jeweiligen Teilwissenschaften – eher als Indikator für die bleibende Offenheit dieses Desiderats denn als Beitrag zu seiner Einlösung zu verstehen haben.

Ingolstadt/Berlin André Habisch

Losinger, Anton: **Gerechte Vermögensverteilung.** Das Modell Oswald von Nell-Breunings. – Paderborn, München, Wien, Zürich: F. Schöningh 1994. 335 S. (Abhandlungen zur Sozialethik 34), kart. DM 58,00

Unter dem Titel „justa autonomia" hat Vf. in seiner theologischen Diss. sich mit der gem. dem II. Vatikanum auch theologisch zu achtenden Eigenständigkeit der irdischen Wirklichkeiten befaßt (ebenfalls bei Schöningh, 1990). In seiner wirtschaftswissenschaftlichen Doktorarbeit behandelt er nun einen konkreten Anwendungsfall dieses Ansatzes, nämlich die gerechte Vermögensverteilung im Sinn der Vorschläge von Oswald von Nell-Breuning. Daß diese Verteilung auch in sozial stabilen Staaten wie in der Bundesrepublik sehr ungleichmäßig ist, wird allgemein zugegeben und im Blick auf die Restrukturierung der Wirtschaft in der ehemaligen DDR steht die Arbeitnehmerbeteiligung am Produktivvermögen derzeit sogar über die Katholische Soziallehre hinaus erneut zur Debatte.

L. stellt die somit erneut aktuellen Vorschläge Nell-Breunings eingehend und kritisch klärend dar, erwägt alle dagegen erhobenen wirtschaftswissenschaftlichen Einwände und kommt zum Schluß, daß diese Idee aus sozialer Gerechtigkeit wie in Anbetracht der Knappheit an Investivkapital in den neuen Bundesländern ökonomisch wie ethisch weiter verfolgt zu werden verdient.

Was allerdings dabei m. E. nicht hinreichend diskutiert wird und ethisch wohl die größte Bedenklichkeit gegen das Modell darstellt, ist die Tatsache, daß es gerade in der Bundesrepublik derzeit eine erhebliche Kapitalflucht gibt, offenbar weil das Investitionsrisiko im Osten den wirklichen „Kapitalisten" zu groß erscheint. – Verlagert diese Vermögensverteilung über den Investivlohn dann aber nicht die schlechteren Risiken einfach auf die Schwächeren, die zudem als Arbeiter und Investoren im gleichen Betrieb im Krisenfall sogar ein doppeltes Risiko zu tragen haben, weil dann ja Arbeitsplatz und Erspartes zugleich gefährdet sind?

L. spricht zwar mit Nell-Breuning diese Frage unter dem Stichwort: „Soziale Sicherheit versus Kumulation der Risiken auf Arbeitnehmerseite" kurz an (285–290) und beurteilt für den Normalfall das Risiko als tragbar, solange nur die Substanz der Investition wertmäßig einigermaßen erhalten bleibt. Für dieses Minimum wird denn auch ein öffentlich rechtlicher Sonderschutz, etwa im Sinn der Absicherung von Rentenersparnissen gefordert. Auf den Einwand, daß aber gerade dies durch Staatsintervention eine besondere Form von Risiko-Kapital schaffen würde und also der marktwirtschaftlichen Ordnungsvorstellung widerspräche, wird nicht eigens eingegangen. Die andere allenfalls zu erwägende Lösung, nämlich eine Risikenverteilung über Anlagefonds zu suchen, wird ebenfalls nicht eigens diskutiert. Tatsächlich würde sie ja auch an der Hauptzielsetzung, nämlich den Arbeitnehmer persönlich an „seiner" Unternehmung zu beteiligen, erhebliche Abstriche bedingen.

Solange aber gerade diese Fragen nicht hinreichend geklärt sind, erscheint die Perspektive für diese Formen von Vermögensverteilung nicht allzu günstig. Hier wird weitere Diskussion nötig sein. Die Arbeit L.s, die sich auf die Erhebung der Sicht Nell-Breunings beschränkt, leistet dazu einen wichtigen Beitrag. Eine definitive Lösung aber scheint sie mir noch nicht beizubringen.

Münster Franz Furger

Remele, Kurt: **Ziviler Ungehorsam.** Eine Untersuchung aus der Sicht christlicher Sozialethik. – Münster: Aschendorff 1992. VII, 300 S. (Schriften des Instituts für Christl. Sozialwissenschaften d. Univ. Münster 24), kart. DM 49,80

Im Zentrum dieser überarbeiteten Grazer Diss. stehen vordergründig die spektakulären Aktionen der Brüder Philip und Daniel Berrigan. Doch die Studie will ungleich mehr als nur biographisch informieren, wenngleich die Entwicklung der Berrigan-Brüder akribisch gesammelt und breit entfaltet zur Darstellung kommt.

In den ersten beiden Teilen werden Maßstäbe aus der Katholischen Soziallehre erarbeitet, an denen sich das Wirken der Berrigans ausweisen soll.

Der erste Teil „Grundzüge einer christlichen politischen Ethik katholischer Prägung" geht in zwei Schritten vor. Zum einen entfaltet die Studie den Heilsauftrag des Christen und integriert in ihn den christlichen Weltauftrag. Das Eintreten für Gerechtigkeit und Frieden erweist sich so als genuiner Bestandteil des Verkündigungsauftrags. Im zweiten Schritt widmet sich der Vf. Grundzügen einer katholischen Staatsethik, wobei die Gemeinwohlverpflichtung des Staates in den Vordergrund rückt. In diesem Zusammenhang wird das lange gebrochene, dann aber letztendlich doch positive Verhältnis der katholischen Kirche zur Demokratie erörtert. Dies ist für die gesamte Studie folgenreich, da sich der zivile Ungehorsam der Berrigans nicht gegen eine rechtsverachtende Diktatur richtete, sondern in einer Demokratie ereignete.

Somit werden drei grundlegende, wenngleich allgemeine Prämissen – christliche Weltverantwortung, staatliche Gemeinwohlverpflichtung und Vorzug demokratischer Herrschaftsformen – benannt, deren Bedeutung für eine kriteriöse Auseinandersetzung mit den Gebrüdern Berrigan auf der Hand liegt. Der zweite Teil engt die Problematik auf „Das Widerstandsrecht des Volkes gegen die staatliche Autorität" in der katholischen Tradition ein. Eine kurze Darstellung der traditionellen Typen vom passiven (Gehorsamsverweigerung) bis zum aktiven, im Extremfall revolutionären Widerstandsrecht mündet dann in das eigentliche Thema, den zivilen Ungehorsam ein. Hier werden vorrangig die US-amerikanischen Linien deutlich, in denen die „US Catholic Left" und mit ihr die Brüder Berrigan sich beheimatet wissen. Zu Worte kommen sowohl Henry David Thoreau wie auch Martin Luther King, von denen sich die amerikanischen Linkskatholiken teilweise beeinflußen ließen, teilweise distanzierten. King erinnert beispielsweise daran, daß die „amerikanische Revolution" und damit die eigene Demokratie sich massenhaftem zivilen Ungehorsam gegenüber der englischen Krone zu verdanken hat und daß dieser „Geist des Widerstandes" sich in der amerikanischen Tradition fortsetzt – auch gegenüber demokratischen Einrichtungen und Entscheidungen. So verbesserte der auf zivilem Ungehorsam beruhende Kampf für die Gleichberechtigung der Farbigen in der Civil-Rights-Bewegung die amerikanische Demokratie, statt ihr zu schaden.

Von entscheidender Bedeutung ist in diesem Teil der Versuch, die „Wesensmerkmale" eines zivilen Ungehorsams zu klären. Wer sich der Strategie des „zivilen Ungehorsams" bedient, begeht eine illegale Handlung. Er tut sie bewußt öffentlich, macht notfalls sogar die Polizei auf sein gesetzeswidriges Handeln aufmerksam. Er handelt gewaltlos gegenüber Personen, wobei allfällige „Gewalt gegen Sachen" die Gewaltlosigkeit nicht verletzt. Natürlich muß der zivil Ungehorsame aus sittlich hochstehenden Motiven handeln und nicht zuletzt die für die Gesetzesübertretung vorgesehenen Strafen auf sich nehmen. In einem abschließenden Kriterienkatalog will die Studie der Gefahr spielerischer oder abenteuerlicher Fehldeutung des zivilen Ungehorsams vorbeugen. Sie bindet den Ungehorsam zurück an Prinzipien wie „Erforderlichkeit", „Geeignetheit" sowie „Verhältnismäßigkeit".

Im dritten Teil kommen dann die Aktionen der Brüder Berrigan im Rahmen der „US Catholic Left", vor allem aber die innere Ent-

wicklung, die Dan und Phil Berrigan dabei durchleben, zur Darstellung. In hohem Maße empathisch wird der Widerstand gegen den Vietnamkrieg und danach gegen die Nuklearrüstung aus der inneren Wahrnehmungs- und Wertungsperspektive der Berrigans nachgezeichnet. Der Vf. verbirgt keineswegs seine Sympathie und persönliche Nähe den Berrigans gegenüber. Und man ist gespannt, wie er dennoch zu einer kritischen Würdigung anhand der in den ersten Teilen erarbeiteten Kriterien kommen will. Dies aber gelingt R. auf eine sehr elegante Art: Er läßt Thomas Merton, den Friedensaktivisten und engen Freund vor allem von Dan Berrigan, kritisch zu Worte kommen. Merton warnt u. a. vor Selbstgerechtigkeit, die statt im Dialog eine bessere gemeinsame Zukunft anzustreben, in Gute = Freunde und Böse = Feinde dichotomisiert, „spektakulär" mit „prophetisch" gleichsetzt und sich den Schritt zur Gewalt gegen Sachen leicht macht.

R. setzt diese kritische Würdigung dann gerafft, auf knappen 15 S. fort und stellt in fünf zentralen Bereichen substantielle Rückfragen. Doch auch hier vermeidet die Studie, bei aller Offenherzigkeit des Widerspruchs, sich in eine Nur-Gegenposition zu den Berrigan-Brüdern und ihrem „zivilen Ungehorsam" zu begeben. Dies sei positiv angemerkt, wenngleich diese Empathie bisweilen geradezu merkwürdige Formen annimmt: Auf der einen Seite argumentieren die Berrigans aus der Sicht R.s „teils undifferenziert, inkonsequent, widersprüchlich, pauschal, pathetisch und verletzend" (264). Diesen massiven Vorwurf nun relativiert die Studie zunächst einmal durch den Hinweis, „daß Logik allein theologische Aussagen noch nicht glaubwürdig macht" (ebd.). Hier wird zu früh geglättet.

Durch die gesamte Studie hindurch zieht sich die Frage nach der „Systemimmanenz" des zivilen Ungehorsams. Jürgen Habermas fordert vom zivilen Ungehorsam, daß er „den Gehorsam gegenüber der Rechtsordnung im ganzen" nicht affizieren darf. Ziviler Widerstand habe seinen Sinn darin, bestehende Humanitätsdefizite, von denen auch demokratische Ordnungen nicht frei sind, zu beheben, ohne die Legitimität demokratischer Systeme insgesamt zu unterlaufen. Bei der Begriffsbestimmung jedoch verzichtet R. auf dieses Merkmal der „Systemimmanenz", vielmehr wird dieser „demokratisch-reformerische zivile Ungehorsam" zu einem Typos neben dem „revolutionären zivilen Ungehorsam" (etwa gegen diktatorische Regime) und dem „anarchistisch-fundamental-oppositionellen zivilen Ungehorsam", dem – im Gegensatz zu Martin Luther King – Henry David Thoreau und zunehmend auch die Berrigans zugehören.

Kann man nun R. noch leicht folgen, daß eine Begriffsbegrenzung des zivilen Ungehorsams auf den demokratisch-reformerischen zu eng ausfiele, so verwundert doch, daß er die ethische Auseinandersetzung thematisch auf den demokratisch-reformerischen begrenzt, die Vereinbarkeit des anarchistischen Ungehorsams der Berrigans mit der katholischen Soziallehre jedoch nicht eigens prüft. So bleibt die Indifferenz der Berrigans gegenüber demokratischen Ordnungen zwar ein deutlicher Einwand R.s gegen die Catholic Left, doch eher als korrigierbarer Schönheitsfehler, der darüber hinaus im Gesamtkonzept der Berrigans vermeidbar erscheinen mag.

Die Studie muß nolens volens den Berrigans in jene Politikbereiche hinein folgen, denen ihr Widerstand galt. Daß sie all diese Protestfelder nicht systematisch aufarbeiten kann, liegt auf der Hand, ist dem Vf. auch schmerzlich bewußt (vgl. Fußnote 649 zur Abrüstungsproblematik). Insofern bleibt es kaum aus, daß Fachleute auf dem jeweiligen Feld die Ausführungen R.s für verkürzt halten. Diesem Einwand jedoch konnte die Studie ebensowenig entgehen, wie Rückfragen an zentrale Kategorien, allen voran die häufige Forderung nach „sittlich hochstehenden Motiven" für den Ungehorsam. Es fällt schwer, zu glauben, jemand sei außerstande, seiner Aktion ein überaus edles Motiv anzuheften.

In jedem Fall macht die Studie in mehrere Richtungen nachdenklich. Ziviler Ungehorsam kann ein Instrument in jenem unaufhörlichen Prozeß sein, der Recht immer neu an der Gerechtigkeit ausrichtet, wie auch Humanitätsdefizite selbst in Demokratien bewußtmacht und zu beheben trachtet. Gewiß kann er auch mißbraucht werden, doch gegen diese Gefahr ist auch der zivile Gesetzesgehorsam nicht gewappnet.

Barsbüttel Ernst Nagel

Myhre, Reidar: **Autorität und Freiheit in der Erziehung**. Hg. v. und mit einem Vorwort von Leonhard Friedrich. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1991. 93 S., kart. DM 22,00

Mit seiner Schrift legt der norwegische Erziehungswissenschaftler Reidar Myhre eine Studie zu einem Spannungsverhältnis vor, das für die Erziehungspraxis und für die Erziehungstheorie grundlegend ist.

Ausgehend von der These, daß pädagogische Autorität, die sich der Freiheit des Menschen verpflichtet weiß, die unverzichtbare Voraussetzung erzieherischen Denkens und Handelns ist, greift M. mit akzentuierten Argumenten in die Diskussion über die gegenwärtige „Autoritätskrise" bzw. über die Verzerrung der Autoritätsproblematik in den letzten drei Jahrzehnten ein. Vor diesem Hintergrund entwickelt er sein engagiertes Votum für einen „freiheitsorientierten" Autoritätsbegriff, indem er sowohl in das „vielschichtige Problem", das der Buchtitel anzeigt, umsichtig einführt als auch „Orientierungshilfe für die alltägliche Erziehersituation" (9) bereithält.

Seine Argumentation, die den Bezug auf norwegische Verhältnisse nicht verleugnen kann, die aber immer die europäische Dimension und Tradition des Autoritätsbegriffes mitbedenkt, erfolgt in sechs Schritten:

1. Autorität, definiert als „Beziehung zwischen zwei Partnern, in der der eine als richtungsbestimmende Instanz für den anderen auftritt", ist für M. „aufs innigste mit dem Mensch-Sein verbunden" (10). Menschwerdung vollzieht sich in dem „Autoritätsverhältnis" zwischen Kind und Erwachsenem, so daß sich für M. nicht die Frage stellt, ob ein Erwachsener Autorität hat, sondern ob er sie zur Erziehung oder „Erniedrigung" des Kindes einbringt. Selbst der Erwachsene lebt als Individuum in Beruf, Gesellschaft oder Kirche in „Autoritäts- und Abhängigkeitsverhältnissen" (14), zu denen er sich in verschiedener Weise verhalten kann: In Auflehnung, Anpassung oder Zustimmung.

2. In diesem Gedankenzusammenhang erhebt sich die für alle gesellschaftlichen Praxisfelder „zentrale Frage" (14) nach dem Verhältnis von Autorität und Freiheit. In einer knappen, zum Teil lexikalisch verkürzenden Skizze unterscheidet M. eine Abfolge von „Autoritätsmodellen" (vgl. 15 ff):

Das „alte Autoritätsmodell" praktizierte „autorisierte Unterdrückung" und hatte kein fruchtbares Verhältnis zur Freiheit. Erst die „demokratische Deutung der Autorität" gab Raum für Kritik und Distanz, die allerdings, z. B. zur Zeit der Aufklärung belegbar, mit dem Verlust von Geborgenheit und Sicherheit einherging. „Der Sinn für ein verbindliches Autoritätsverhältnis" wurde in der Moderne nochmals gemindert durch die technisch-industrielle Revolution und durch die Beschleunigung des sozialen Wandels, der insbesondere das Verhältnis zwischen den Generationen veränderte. Nach M. wird „die generelle Schwächung der Autoritätsgrundlage" (17) durch „Psychologismus", der das „Bedürfnis" zum alleinigen Maßstab menschlichen Handelns macht, und durch „Reduktionismus", der nur zu oft dem Menschen ein „reflektiertes, verantwortendes Zentrum" (20) abspricht, vorangetrieben, so daß die Gesellschaft, die auf eine gemeinsame Grundlage von Normen und Werten angewiesen ist, wie auch das Kind, das zur Menschwerdung der verläßlichen Bezugspersonen und der eindeutigen Regelungen bedarf, in einer „Autoritätskrise" stehen. Sie wird von M. als Herausforderung aufgefaßt. Und er sieht im „menschenfreundlicheren Verständnis vom Wesen der Autorität und ihrer positiven Funktion" (21) für die Menschwerdung einen Ansatz „zu einer Veränderung zum Besseren".

3. Was kann Erziehung zu dieser Verbesserung beitragen? Für M. besteht ein „klarer Zusammenhang" zwischen Autorität und Erziehung, die er als „Bestreben der älteren Generation" versteht, die nachwachsende Jugend in Kultur und Tradition einer bestehenden Gesellschaft einzuführen. Dadurch wird jungen Menschen eine „Hilfe" geboten, „ihre Anlagen und Fähigkeiten zu entwickeln" (22). Diese doppelte Aufgabenstellung erfaßt er mit dem Begriffspaar: Tradition und Erneuerung, zwischen denen er ein für die Erziehung belebendes polares Spannungsverhältnis annimmt. Wird einer der Pole überbetont, dann kommt es entweder zu einem „ortlosen Radikalismus" oder zu einem „versteinerten Konservatismus". Diese Einseitigkeiten wirken sich auch auf das Verständnis von Autorität und ihre Bedeutung für die Erziehung aus. In seiner, die komplexen Zusammenhänge bewußt akzentuierenden, von Vereinfachungen nicht immer freien Darstellung unterscheidet M. zwei Auffassungen: Er setzt die autoritäre Einstellung, bei der der Erzieher über den zu Erziehenden dominiert, sein Verhalten durch Verbote und Sanktionen regulieren will (vgl. 23ff), in Kontrast zur „autoritätsverleugnenden Einstellung" (28ff). Ihre Vertreter sprechen der „pädagogischen Autorität jede rechtmäßige Funktion" (28) ab, wenn auch eine „liberalistische Variante" von einer „linksradikalen" zu unterscheiden ist. Erstere erläutert M. in einer Analyse der „Wachstums- und Entfaltungspädagogik", wie sie die „Summerhill-Schule" von Alexander S. Neill in England praktizierte. In seiner Darstellung gelingt es M. auf der einen Seite, im Rekurs auf die deutsche „geisteswissenschaftliche Pädagogik" und unter Berücksichtigung der neueren Aggressionsforschung den „Mythos vom natürlichen Wachstum" des Kindes zu enttarnen, Neills Verhältnis zu Moral, Sexualität und Religion aufzudecken und die „Autoritätsausübung", auf die Neill nicht verzichtete (vgl. 37), zu problematisieren und auf der anderen Seite die Bedeutung dieser Theorie für die „radikale Bewegung" um 1970 in Deutschland aufzuzeigen. Neills Theorie, die die kulturelle Umwelt als Voraussetzung für die Menschwerdung und den Erzieher als „Repräsentanten der Kultur" geringschätzt, wurde als „Brechstange gegen die bestehende Gesellschaft und die öffentliche Schule" eingesetzt (31). Die damals erzeugte Angst vor „Autoritätsausübung" wirkt bis in die Gegenwart, wenn z. B. in öffentlichen Schulen auf die „Forderung nach pflichtbetontem Arbeitseinsatz und elementarer Höflichkeit" verzichtet wird, so daß die Chancen zur pädagogischen Gestaltung des Lebensraumes Schule schwinden (vgl. 27f). Die sogenannte „Studentenbewegung von

1977" griff den Autoritätsgedanken „von politisch-ideologischer Seite her" an. Zunächst benutzte man Neills Ideen als „effektives Sprengmittel gegen das Bestehende", um sich dann in „marxistisch-leninistischer Richtung" weiterzuentwickeln (vgl. 41). Im Unterschied zu Neill wurde die autoritätsnihilistische Erziehung, die auf die Fähigkeit des Kindes zur Selbstregulierung setzte, als „Teil des Klassenkampfes" verstanden, der sich insbesondere gegen Familie, Kindergarten, Schule und Hochschule richtete. Dabei orientierte man sich, was die Autoritätsausübung betraf, an einer „Doppelstrategie" (vgl. 43ff):

Zwar trat die Bewegung gegenüber dem Bestehenden „autoritätsnihilistisch" auf, sie beanspruchte aber für sich selbst Autorität, wie es der eingeforderte „absolute Gehorsam gegenüber den Ideen und Kampfstrategien der Bewegung" (44) belegt. Zentrale Themen der „autoritätsverleugnenden Strategie" im Kampf gegen die bestehende Gesellschaft waren „der Abbau aller sexuellen Tabus", die Aufkündigung der „intellektuellen und gefühlsmäßigen Anknüpfung an die kulturelle Überlieferung" und der Angriff auf die Sprache, um durch Begriffsreglementierung „die Autorität niederzubrechen, die in den überlieferten Werten und Normen liegt" (46).

4. M. distanziert sich entschieden von beiden Varianten. Sie sind für ihn unpädagogisch, weil sie entweder in fehlendem Respekt vor der Menschenwürde auf Zwang aufbauen oder weil sie den Gedanken einer natürlichen Entwicklung „mit der Möglichkeit der Selbstregulierung" folgen bzw. antiautoritäre Theorien benutzen, um Indoktrination und Manipulation des Menschen zu verschleiern (vgl. 47). Für ihn ist Autorität eine „pädagogische Notwendigkeit", ein „positiver Faktor der Erziehung", dessen Bedeutung insbesondere durch Einsicht in das Verhältnis zur Freiheit zu klären ist, die er „als Wille und Fähigkeit zur Selbstbestimmung nach Normen" (48) definiert, denen man freiwillig zustimmt.

Freiheit und Autorität sind deshalb für ihn keine Gegensätze, sondern laut Jaspers gilt: „Wer wirklich frei wird, lebt in Autorität – wer wahrer Autorität folgt, wird frei. Freiheit wird durch Autorität gehaltvoll" (zit. 48).

5. Seine Vorstellung von der „freiheitsorientierten Autorität" kommt für M. in drei Grundformen der Autorität zur Geltung (vgl. 50ff): Erstens in der institutionellen Autorität, wie sie z. B. der Lehrer in der Schule beanspruchen kann, soweit sich diese als taugliche Hilfe zum Selbststand des Schülers erweist, zweitens in der „Sachautorität", die Mündigkeit kraft fachlicher Kompetenz demonstriert und die z. B. den Lehrer befähigen soll, den jungen Menschen auf den Weg zur eigenen Vernunft zu bringen, und drittens in der „persönlichen Autorität", die auf menschlichen Qualitäten beruht und die vom Erzieher verlangt, daß er an seiner eigenen Erziehung arbeitet (vgl. 52). In Erziehungsinstitutionen treten diese Formen von Autorität immer in „Kombination" auf. Aber in allen Institutionen sollte „Autorität" vom Respekt für die Menschenwürde und von dem Wunsch bestimmt sein, „das institutionelle Moment hinter das fachliche und persönliche zurücktreten zu lassen" (55). Allerdings wird die Schule „im besonderen Ausmaße auf Sachautorität gegründet". Denn weder „persönlicher Charme" noch „Drohungen kraft institutioneller Macht" können auf Dauer einen fachlich qualifizierten Unterricht ersetzen (vgl. 54), der den jungen Menschen auf den Weg zur Bildung bringt.

6. Es ist das Verdienst von M., daß er sein Konzept konsequent auch auf die Erziehungspraxis hin auslegt. Gemäß der Leitvorstellung, daß das Ziel aller Erziehung Mündigkeit und Selbständigkeit heißt, stehen alle erziehlichen Situationen und Schritte unter der Maßgabe, daß der junge Mensch „eine kritische Haltung" entwickelt, „die mit der Fähigkeit zur Verantwortung und Engagement verbunden ist" (57). Das verlangt zum einen eine nüchterne Einschätzung der „Realfaktoren der Erziehung" und zum anderen Berücksichtigung der phasenspezifischen Hilfestellung, die der junge Mensch im Vorschul-, im Schulalter und in der Pubertät von den Autoritätsträgern einfordert (vgl. 59ff). M. bezieht insbesondere engagiert Position zu den Erziehungsproblemen, die durch die verlängerte Schul- und Ausbildungszeit für junge Menschen entstehen, denen durch die Separierung von der Gesellschaft und durch die Ausgliederung aus dem Produktionsprozeß umfassende Lebens- und Erfahrungsräume vorenthalten werden, die sie aber zu ihrem Aufwachsen dringend benötigen. Im Umriß entwirft er ein Erziehungsprogramm, das die Entwicklung des Kindes zum Erwachsenen mit dem Übergang von der „äußeren" zur „inneren Autorität", von den „Vorschriften" zum „Selbstrespekt" und von der Orientierung an Gewohnheitsmustern zum reflektierten Verhältnis gegenüber „Werteordnungen" kennzeichnet (vgl. 62). Im Detail erörtert er u.a. die erforderlichen Kompetenzen des Erziehers bei der Lösung dieser Aufgaben, der als Christ wissen muß, daß seine Autorität eine „übertragene" ist und daß er in einem „Verantwortungsverhältnis gegenüber einer höheren Mündigkeit" (65) steht. Ein von dieser Idee geleitetes Handeln setzt Respekt von den Grenzen der Erziehung, Bereitschaft zum antizipativen Verhalten, das Vertrauen „vorschießt", um Selbstvertrauen zu begünstigen, und ein Beherrschen von Formen der Hilfestellung voraus, die Selbständigkeit im Denken, Fühlen und Wollen des jungen Menschen fördern (vgl. 65ff).

In der Auseinandersetzung mit neueren Konzepten z. B. von T. Gordon, H.G. Ginott, Th. Litt u. a. zur Frage des „limit-settings", zur Konfliktentstehung bzw. Konfliktlösung, zum Gehorsam, oder zum Schuldgefühl in der Erziehung greift M. nicht nur gegenwärtig pädagogisch gerne übersehene pädagogische Themen auf, sondern er kann auch durch anschauliche Darstellung und Fallanalysen das Behauptungsgewicht seiner allgemeinen Sätze in ein gelungenes Verhältnis zur Erscheinungsvielfalt der konkreten Erziehungspraxis setzen. Diese abschließenden Kap. verdeutlichen, wie Reflexionen eine Orientierungsfunktion für das erzieherische Handeln übernehmen können und dokumentieren eindringlich, was M. als „Gütezeichen" für die von ihm angestrebte Erziehung versteht: Sie soll „den Gedanken der Unantastbarkeit des Individuums mit den Forderungen der Gemeinschaft" vereinen.

„Die Verbindung zwischen diesen beiden besteht in der Idee der Mitmenschlichkeit und Nächstenliebe". Dabei betrachtet er „die Lebensanschauung, die die nachhaltigste Anregung gibt, in diesem Geiste zu leben", als die fruchtbarste „Grundlage der Erziehung" (92).

M.s Studie, die in klarer Sprache abgefaßt ist und komplexe Zusammenhänge durchsichtig macht, mag, wie der Hg. L. Friedrich mutmaßt, auf den ersten Blick als „populärwissenschaftlich" eingestuft werden. Der „problembewußte Leser", hier ist ihm zuzustimmen, kann sie aber als aspektreiche Einführung in die Auseinandersetzung um den pädagogischen Grundbegriff „Autorität" akzeptieren (vgl. 8). Für den deutschen Leser bringt die Studie noch eine weitere Einsicht:

Ihm wird bewußt, wie scharfsinnig M., der in seinem Lebenswerk die deutsche „geisteswissenschaftliche Pädagogik" für die skandinavische Erziehungswissenschaft fruchtbar machte, eben mit deren Begrifflichkeit, wie z. B. vom „Führen oder Wachsenlassen" (Th. Litt, zit. 73) Einseitigkeiten der deutschsprachigen Pädagogik in den letzten drei Jahrzehnten aufzeigt und wie sehr auch heute noch die längst überwunden geglaubte „autoritäre oder autoritätsverleugnende Haltung" ihre Folgen zeitigt, z. B. in der Gestaltung familiärer oder schulischer Erziehung, wo Gehorsam oder Regeln in ihrer Bedeutung für die Persönlichkeitsentwicklung, aber auch für ein pädagogisch verantwortbares Zusammenleben nur zögernd diskutiert werden. Sicherlich legt das Bändchen nicht alle Aspekte der Autoritätsproblematik frei, wie das z. B. die Studien von Geißler (1970) oder Lichtenstein (1967) leisteten; auch wird man die Stringenz der Argumentation vermissen, die Bochenskis „Einführung in die Logik der Autorität" (1974) auszeichnete. Jedoch in einer Zeit, in der deutschsprachige pädagogische Lexika das Stichwort „Autorität" nicht kennen, ja, sogar nicht mehr im Register anführen, kommt M.s Schrift das unbestreitbare Verdienst zu, von klar formulierten anthropologischen, erziehungstheoretischen und schultheoretischen Prämissen her an die Bedeutung der pädagogischen Autorität zu erinnern, die sich durch die unbedingte Absicht des Erziehers qualifiziert, den jungen Menschen zur Mündigkeit freizusetzen. Seine Schrift sollte Pädagogen aufhorchen lassen, aber auch Religionspädagogen bzw. Pastoraltheologen anregen, ihre Position zur Autoritätsproblematik in der Erziehung, wie sie sich z. B. in ihren neuesten Entwürfen zur „Schulpastoral" oder in der Revision der „Didaktik des Religionsunterrichts" andeutet, kritisch zu überprüfen.

Münster Wilhelm Wittenbruch

Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte. Hg. v. Johannes Schwartländer. – Mainz: M.-Grünewald-Verlag 1993. 474 S. (Forum Weltkirche 2), kart. DM 64,00

Der erste Teil dieses problem- und ertragreichen Bandes enthält zwölf Referate aus einem interdisziplinären und interreligiösen „Forschungsgespräch", das von der Deutschen Bischofskonferenz initiiert wurde und sich über mehrere Jahre erstreckte. Hinzu kommen im zweiten Teil dreizehn kürzere Beiträge, die über thematische Schwerpunkte der Diskussion Aufschluß geben. Die Gruppe der Autoren setzt sich aus Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen zusammen (Juristen, Politologen, Religionswissenschaftlern, Historikern, Theologen), Nichtmuslimen und Muslimen. Das thematische Spektrum reicht von den grundsätzlichen Voraussetzungen der Religion in säkularer Gesellschaft bis zu den Gegebenheiten bestimmter staatlicher Verfassungen (besonders Deutschlands, Österreichs und der Türkei), von den christlich-konfessionellen Ausdifferenzierungen in der Geschichte Europas bis zu den spannungsvollen Entwicklungen in den Räumen des Islam, von konkreten juristischen Problemen bis zu religiösen und philosophischen Optionen.

Allen Beiträgen gemeinsam ist das Interesse, die Idee der Menschenrechte und dabei die Forderung der Religionsfreiheit in ihrem universalen Geltungsanspruch wahrzunehmen, zugleich aber auch in ihrer geschichtlichen und kulturellen Bedingtheit. In den politischen und religiösen Diskussionen sollte keine Seite der anderen im Bewußtsein gegenübertreten, daß sie über das endgültige Weltethos verfüge. Wer sich auf die Menschenrechte berufe, müsse sich zugleich auch auf eine Zukunft verwiesen sehen, deren Normen nicht jetzt schon schlechthin ausgemacht sein können, weder aufgrund der religiösen Traditionen noch der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte des Westens. Gemeinsame

Voraussetzung aller Autoren ist dabei jedoch auch, daß die entscheidenden Standards der Menschenrechte in der Neuzeit gewonnen wurden und alle Auseinandersetzungen über Religionsfreiheit sich an ihnen messen lassen müssen.

Diese Übereinstimmung ist mit einer erheblichen Selbstbegrenzung der interreligiösen Gesprächsrunde erkauft: Alle muslimischen Teilnehmer – Mohammed Arkoun (Paris), Mohamed Charfi (Tunis), Ali Merad (Lyon), Ahmet Mumcu (Ankara), Mohamed Talbi (Tunis) – vertreten trotz ihrer einzelnen Differenzen Positionen, die nicht für die theologisch und politisch vorherrschenden Strömungen des Islam repräsentativ sind. Alle sprechen sich für eine neue Lektüre des Korans aus, die die Erfahrungen unserer Epoche mitberücksichtigen solle und demgemäß die geschichtlich ausgearbeitete Scharia als ein überholbares Werk menschlicher Gesetzgebung hinter sich lasse. Damit sind in diesem Band von vornherein die scharfen Konfrontationen ausgeschlossen, die die interreligiösen Beziehungen wie die politischen Verhältnisse schwerwiegend belasten. Dennoch läßt sich diese Auswahl muslimischer Gesprächspartner rechtfertigen: Zum einen verhindert sie selbstverständlich nicht, daß auch die massiven und oft unüberwindlichen Gegensätze von neuzeitlich-westlichem und traditionell-islamischem Denken zur Sprache kommen; zum anderen ermöglicht sie erst eine Atmosphäre, die frei ist von apologetischen Zwängen und zur Selbstkritik ebenso anregt wie zu kritischen Anfragen an die jeweils andere Seite; und schließlich stellt diese Auswahl muslimischer Autoren eindrucksvoll vor, wie differenziert und fruchtbar auch unter den Voraussetzungen des Islam Auseinandersetzungen mit der westlichen Idee der Menschenrechte prinzipiell möglich sind.

Wo ein derartig komplexes Thema so vielstimmig aufgegriffen wird, lassen sich, wie nicht anders zu erwarten, auch manche kritische Anmerkungen anschließen.

Der Versuch von M. Charfi, eine Trennung von Religion und Politik schon für den Koran und die Anfänge des Islam zu behaupten (93–118), muß scheitern. Symptomatisch dafür ist seine Aussage, „daß der Prophet gar kein politischer Führer sein konnte, da politisches Handeln und Machtausübung ... immer die Anwendung von Gewalt implizieren" (109). Damit blendet er in seinem Bild Mohammeds schlicht historische Realität aus. Außerdem unterstützt er mit diesem Argumentationsansatz ungewollt die Gegner seiner Position, die auf eine unmittelbare Verbindung von Religion und Politik drängen und sich ihrerseits auch auf den Propheten berufen – freilich mit besseren Gründen.

In anderer Hinsicht harmlos gerät die Bewertung der kemalistischen Türkei durch A. Mumcu. Zwar bemerkt auch er gegen Ende seines Beitrags, daß sogar die Predigttexte der als Staatsbeamte tätigen Prediger unter staatlicher Kontrolle vorbereitet werden (175); daß den Muslimen in der Türkei nicht die religiösen Freiheiten gewährt sind, wie sie den Christen und den Juden zukommen (ebd.); daß der staatliche „Religionskulturunterricht" für muslimische Kinder und nur für sie obligatorisch ist (176); daß das „Prinzip Laizismus ... nicht offen und klar kritisiert werden darf" (ebd.); dennoch stellt er schließlich dem insgesamt vorherrschenden Tenor seines Referats entsprechend fest, die Türkei sei heute „der einzig islamische Staat, in dem der Laizismus und damit die Religionsfreiheit verwirklicht sind" (178). Schon die Redeweise von der Türkei als einem „islamischen Staat" verdeckt die Realität. In solcher Sicht erscheinen die entgegenstehenden Tendenzen nur als „reaktionäre Gedanken", die allein daraus zu erklären seien, „daß sich die tausend Jahre alten Vorstellungen und Anschauungen nicht so rasch beseitigen [sic!] ließen" (164). Maßnahmen, in denen der türkische Staat seine Islamfeindlichkeit milderte, werden hier nur als taktische „Lockerungspolitik" gewürdigt. Die 1961 und 1971 in die Verfassung aufgenommenen Bestimmungen, die es ermöglichen, die Gewissens- und Religionsfreiheit leichter zu beschränken, werden nur im Sinne der herrschenden Staatsraison referiert: als Maßnahmen gegen „die Ausnutzung der Religionsfreiheit zur Durchsetzung nicht-religiöser Zwecke" (167), damit „die natürlichen und juristischen Personen ... die Religion oder die religiösen Gefühle oder die religiösen Heiligtümer nicht mißbrauchen oder ausnutzen" (168). Nach dem Urteil des Autors mußte die Verfassung von 1961 „mit ihren grenzenlose Freiheiten" (169) notwendigerweise geändert werden.

Es spricht für die Gediegenheit dieses Buchs, daß es einer solchen Darstellung des türkischen Laizismus andere Bewertungen entgegensetzt (von Christian Rumpf, S. 454–460, und Richard Potz, S. 461–464).

Aus den Hauptreferaten der nichtmuslimischen Teilnehmer sei hier vor allem der Beitrag der Professorin für Islamkunde Rotraud Wielandt über „Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker" erwähnt. Die erstaunliche Übersicht über die entsprechende arabische Literatur verbindet sich mit theologisch scharfsichtiger Interpretation und begründeter Kritik an hermeneutischen Defiziten. – Die Hauptreferate der evangelischen und katholischen Theologen (Martin Honecker, Walter Kasper, Karl-Wilhelm Merks) würdigen die Religionsfreiheit durchweg auf dem Hintergrund der Schwierigkeiten, die den christlichen Kirchen zunächst daraus erwuchsen, daß dem Staat der Schutz des Friedens und der Gerechtigkeit statt die Durchsetzung der Wahrheit zugesprochen wurde. Vereinzelt, aber gerade deshalb bemerkenswert ist die apologetische Würdigung, die W. Kasper dabei noch den schlimmsten päpstlichen Äußerungen des 19. Jh.s gegen die Religionsfreiheit zukommen läßt (die mehr als nur „eine gewisse Feindseligkeit" zeigten): „Am sachlichen Anliegen dieser Erklärungen hat sich auch in den positiven Stellungnahmen zur Religionsfreiheit in unserem Jh. nichts geändert": „Das Konzil hält nämlich ausdrücklich und mit großen Nachdruck fest, daß die einzig wahre Religion in der katholischen Kirche verwirklicht ist ..." (211f). Wenn man mit derartiger Interpretation aus aller päpstlichen Schelte das eigentliche „sachliche Anliegen" herausfiltert, kann man leicht die Kontinuität kirchlicher Lehräußerungen über sämtliche späteren theologischen und politischen Lernprozesse hinweg dominieren lassen.

Bei einem Werk, das sich mit dem Verhältnis von Christentum und Islam befaßt, verdient auch ein Gesichtspunkt Aufmerksamkeit, der zwar keinen primär theologischen Gesichtspunkt berührt, aber für das Klima der interreligiösen Beziehungen und für das Verhältnis des Islam zur westlichen Welt dennoch erheblich ist: Die Einleitung des Hg.s würdigt als das Ziel der UNO die „Ächtung der Gewalt als Mittel der Politik" (20), so daß „der Gewalt von Menschen über Menschen als Mittel der Politik jede sittliche Legitimation entzogen" sein sollte (22). Dies steht aber nicht nur seltsam beziehungslos neben der anderen Aussage, daß die Durchsetzung des Rechts allein dann möglich ist, „wenn es sich selbst dieser Gewalt bedient" (25), sondern bleibt vor allem auffallend unkritisch angesichts der realen UNO-Politik der letzten Jahre. Sollte sich auch in der Einleitung niedergeschlagen haben, daß die dokumentierten Referate und Diskussionsbeiträge bereits 1986 gehalten wurden?

Insgesamt ist dieser Band eine reichhaltige und gründliche Verarbeitung des gegebenen Themas, in seiner Art eine wichtige Ergänzung zu der im November 1992 von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz hg. Schrift „Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte" von Johannes Schwartländer und Heiner Bielefeldt.

Kaarst Hans Zirker

Paul d'Antioche: Traités théologiques. Édition critique, traduction, introduction par Paul Khoury. – Würzburg / Altenberge: Echter / Oros 1994. 345 S. (Corpus Islamo-Christianum, Series Arabica-Christiana 1), kart. DM 89,80

Zu den wichtigsten Gestalten des christlich-islamischen Dialogs im Mittelalter gehört Paul von Antiochien, Bischof von Sidon, der im 12. Jh. sich in einer Reihe von Episteln an Muslime und Nichtmuslime wendet. Diese Texte sind von besonderem Interesse, weil z. B. der bekannte hanbalitische Theologe Ibn Taymiya sich verschiedentlich auf sie bezieht.

Die vorliegende Edition der Werke von Paul von Sidon, wie ihn Paul Khoury nennt, wird eingeleitet durch eine Darstellung von Leben und Werk des Bischofs. Dem folgt eine sorgfältige textkritische Darstellung der verwendeten Manuskripte und eine Geschichte des Textes. Dabei legt der Hg. gesonderten Wert auf die Diskussion der Authentizität der verschiedenen Texte. In einem dritten Teil dieser Einleitung analysiert und charakterisiert der Hg. die einzelnen Traktate. Das vierte Kap. der Einleitung stellt dann eine ausführliche und besonders lesenswerte Auseinandersetzung mit den Gedankengängen des Paul von Antiochien dar.

Die Edition der fünf Traktate ist in jeder Hinsicht vorbildlich, die französischen Übersetzungen gut lesbar.

Ein Index der Bibel- und Koranstellen erleichtert die Arbeit mit dem Text.

Es besteht allen Grund, dem Hg. für seine mühevolle Tätigkeit bei der Edition dieser Texte zu danken; eröffnet er doch dem des Arabischen nichtkundigen Leser einen Zugang zu einem der interessantesten und in ihrer Wirkungsgeschichte noch lange nicht ausreichend beachteten Vf. des arabischen Mittelalters.

Bösensell Peter Heine

Definitionen psychologisch-ethischer Faktoren in der systematischen Philosophie des Buddhismus. Auf der Grundlage eines lamaistischen Textes von Gegän Gyatso. Eingeleitet, übersetzt, zusammengestellt und kommentiert von Michael Colsman. – Pfaffenweiler: Centaurus 1990. 221 S. (Reihe Psychologie 20), kart. DM 49,00

Orientierungspunkt der vorliegenden Arbeit, die eine 1981 vorgelegte, aber leider weder in Ort noch in der Bezugsperson erläuterte Magisterarbeit (vgl. 3) fortsetzt, ist der im Untertitel genannte lamaistische Text, den der tibetische Meister Gegän Lobsang Gyatso 1973–1974 für seine Schüler verfaßt hat und der auch im schweizerischen Kloster Tharpa-Choeling in Le-Pèlerin Verwendung findet. Der Text behandelt in Definitionen die im Sutren-Kanon zu findenden psychologisch-ethischen Faktoren, deren Systematisierung auf Asangas Begründung des Abhidharma zurückgehen dürfte. Die Ver-

bindung von ursprünglicher Buddha-Lehre und Übertragung der Lehre in die Gedanklichkeit philosophischer, die Praxis begleitender Reflexion ist nicht nur Ausdruck wahrer Menschlichkeit des buddhistischen Weges, sondern zugleich eine bedeutende Hilfe für den westlichen Menschen bei seiner Suche nach verstehendem Nachvollzug des fremden religiösen Weges.

In der Einleitung zu Übersetzung und Kommentar begründet Vf., warum er den psychologischen Begriff „Bewußtsein" durch den eher ungewöhnlichen Begriff „Erfassung" ersetzt. Dabei gelingt ihm eine erste Einführung in die Psychologie des Abhidharma, zu deren Eigenart es gehört, daß sie in der Konkretheit anthropologischen Selbstvollzugs stets auch eine ethische Komponente an sich trägt. Das wiederum eröffnet die Möglichkeit, den buddhistischen Lebensvollzug, auch wenn ihm die eigentlich „theologische" Komponente abgeht, dennoch als religiös zu bezeichnen.

Die 51 Faktoren, die im Text vorgestellt werden, sind hier nicht im einzelnen zu erläutern. Vf. geht ihnen in sechs Gruppen nach, beginnend mit jenen fünf seelisch-geistigen Faktoren, die in jeder „Haupterfassung" wirksam sind (Gefühl, Wahrnehmung, Wollen, Affizierung, Aufmerksamkeit). Es folgen fünf Faktoren mit einem bestimmten Objektbereich (Erstreben, Überzeugung und Ergebenheit, Vergegenwärtigung, Konzentration und Sammlung, Erkenntnis), elf tugendvolle Faktoren (Glaube, Scham, Scheu, Unbegehrlichkeit, Haßlosigkeit, Unverblendetheit, Tatkraft, Ruhigwerden, Ernst, Gleichmut, Nicht-Verletzen), sechs seelische Grundunreinheiten (Begehrlichkeit, Haß, Dünkel, Unwissenheit, entsprechende Ansichten, lasterhafter Zweifel), zwanzig Sekundärunreinheiten, schließlich vier sittlich variable Faktoren (Schlaf, Reue, Gedankenfassen, Durchdenken).

Die Texte werden einmal in Übersetzungen nahegebracht, sodann erläutert, häufig zudem durch Sprichworte und Zitate aus anderen kulturellen und religiösen Kontexten ergänzt. Im Anmerkungsteil und im Anhang werden zusätzliche Erläuterungen gegeben, die es selbst dem interessierten Nichtfachmann erlauben, sich einen gedanklichen Zugang zu einer dem westlichen Menschen sonst noch weithin verschlossenen Lebenspraxis zu schaffen.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Bleicher, Joan Kristin: **Literatur und Religiosität.** Untersuchungen zu deutschsprachiger Gegenwartsliteratur. – Frankfurt, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang 1993. 238 S. (Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 35), kart. DM 65,00

Diese Siegener Diss. von 1990 will anhand ausgewählter Textbeispiele, die zwischen 1968 und 1988 erschienen, „Schreibweisen der religiösen Literatur" untersuchen. Dabei geht sie nicht von Motiven aus, sondern von traditionellen Gattungen der christlichen Literatur: „Autobiographie, Tagebuch, historischer Roman und Kurzgeschichte" (5). Die Vf.in begründet das so: „Der Untersuchungsansatz Gattung erweist sich als umfassender und vielschichtiger als bisher vorherrschende Untersuchungen religiöser Motivik, die zum Teil die Struktur des Gesamttextes unberücksichtigt ließen" (15). Als Beispiele nennt sie die beiden Bücher von Karl Josef Kuschel über Jesus und über den Papst in der zeitgenössischen Literatur.

In dem Kap. zur Autobiographie werden u. a. erörtert Peter Lotar, „Das Land, das ich dir zeige", Helmut Thielicke, „Zu Gast auf einem schönen Stern", Luise Rinser, „Den Wolf umarmen", Gertrud Fussenegger, „Ein Spiegelbild mit Feuersäule"; in dem Kap. zum Tagebuch u. a. Luise Rinser, Peter Handke und Ulrich Schaffer; in dem Kap. zum historischen Roman u. a. Gertrud Fussenegger, Werner Koch, Luise Rinser, Stefan Heym, „Der König David Bericht" und „Ahasver", Walter Jens, „Der Fall Judas", Adolf Muschg, „Das Glockenspiel" und Carl Amery, „Die Wallfahrer"; in dem Kap. zur Kurzgeschichte u. a. Ulrich Schaffer, „Der Turm", Luise Rinser, „Wie in einem Spiegel", Kurt Marti, „Der Sufi" und Albrecht Gralle „Die Stadt".

Ein weiteres Kap. mit der Überschrift „Formen des Ausdrucks Neuer Religiosität im Bereich zeitgenössischer Prosa. Auf dem Wege zu einer Religion des Ichs" werden besonders ausführlich Werke von Peter Handke und Botho Strauß besprochen. Ein abschließendes Kap. versucht, „Tendenzen und Probleme der Darstellung des Religiösen in der deutschsprachigen Gegenwartsprosa" zu umreißen.

Neben etablierten werden auch viele relativ unbekannte Autoren einbezogen, sogar Werke von Dilettanten, die man nicht zur Literatur zählen kann (deren Namen fehlen in der obigen Inhaltsübersicht). Die „christliche Literatur" dominiert; besondere Aufmerksamkeit schenkt die Vf.in der Produktion evangelikaler Autoren und Verlage. Sie analysiert auch nichtchristliche Autoren, was bei der Themenstellung berechtigt ist. Am ausführlichsten werden die Werke Peter Handkes untersucht; ihnen sind von den 200 Textseiten allein 31 S. gewidmet; diese Ausführungen sind die interessantesten des Buches. Fragwürdig ist, daß die Vf.in auch triviale Schriften aus der New-Age-Bewegung und dem Kreis der Anhänger des Bhagwan zur religiösen Literatur zählt; ebenso fragwürdig ist die Einordnung des Religiösen in den Irrationalismus. Nicht geklärt wird, warum die Gattungen der Lyrik, der belehrenden Prosa (Predigt, Hagiographie, Erbauungsliteratur, Essay) und des Dramas ausgeschlossen bleiben. Nur auf den S. 26 bis 32 wird auf ein paar Bühnenstücke hingewiesen: Tankred Dorst, „Merlin oder das wüste Land", Franz Xaver Kroetz, „Bauern sterben", Botho Strauß. Das abschließende Kap. „Tendenzen und Probleme" ist im Historischen zu pauschal, im Theoretischen zu ungenau.

Das Literaturverzeichnis S. 216–238 enthält etliche Fehler; „Der Großtyrann und das Gericht" ist nicht von Bernt von Heiseler (so S. 218), sondern von Werner Bergengruen.

Aachen Gisbert Kranz

Theologische Literatur

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

Allgemeines

Anton. 69, 1994, S. 3–34: Chrupcala, Leslaw D.: Il tema del regno di Dio nell'opera lucana; S. 35–68: Del Zotto Tozzoli, Carla: La predicazione in volgare nell'Inghilterra anglosassone e normanna: Aeltric e Orm; S. 69–77: Hilgar, Marie-France: Saint **Nicolas du Chardonnet** et la **jansénisme;** S. 78–96: Conti, Martino: Nuovi evangelizzatori per la nuova evangelizzazione; S. 97–113: Mackowski, Richard Martin: La porta di Mazeo e Mitridate in Efeso nel quadro evergetico dell'ideologia augustea

BLE 95, 1994, S. 183–196: Légasse, Simon: **Paul** fut-il un juif apostat?; S. 197–231: Soumille, Pierre: **Lavigerie** et les Capucins Italiens en Tunisie de 1875 a 1891

Chronique. Supplément au BLE, 1994, S. 9–15: Delcor, Mathias: Repères biographiques (1919–1992); S. 17–34: Grau, Pierre: Mathias Delcor ou la fidélité aux sources; S. 35–37: Delcor, Mathias: Poèmes; S. 39–49: Auneau, Joseph: La **Bible Hébraïque** et les religions des Sémites Occidentaux; S. 51–66: Bibliographie de Mathias Delcor

CrSt 15, 1994, S. 1–50: Perrone, L.: «Quaestiones et responsiones» in Origene. Prospettive di un'analisi formale dell'argomentazione esegetico-teologica; S. 51–69: Weiler, A. G.: Il significato della *devotio moderna* per la culture europea; S. 71–115: Marani, A.: Rassegna degli studi più recenti sull'attività collettiva dei vescovi fra Ottocento e Novecento; S. 117–135: Mazza, E.: La riforma liturgica: le tappe e la questione del metodo; S. 137–144: Lupieri, E.: Una recente pubblicazione su Giovanni Battista; S. 145–148: Manns, F.: Une tradition judéo-chrétienne rapportée par Eusèbe de Césarée; S. 149–160: Capitani, O.: Considerazioni in margine ad un recente libro: *Il sacramento del potere*; S. 161–181: Häring, B.: My Participation in the Second Vatican Council

Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform. Für Hermann Josef **Pottmeyer,** hg. v. Wilhelm Geerlings / Max Seckler. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 461 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3-451-23329-0: S. 13–20: Berg, Werner: **„Volk Gottes"** – ein biblischer Begriff?; S. 21–28: Dschulnigg, Peter: Aspekte des Kirchenverständnisses im **1. Petrusbrief**; S. 29–38: Dulles, Avery: The Interpretation of the Bible in the Church. A Theological Appraisal; S. 39–66: Geerlings, Wilhelm: **Augustin**i Psalmus contra partem Donati. Ein Versuch zur Überwindung der Kirchenspaltung; S. 67–75: Knoch, Wendelin: Predigt statt Theologie? Zur dogmatischen Gewichtung **frühscholastischer Predigtliteratur**; S. 77–90: Angenendt, Arnold: Prozeß der Zivilisation – Prozeß der Religiosität. **Norbert Elias** und die Kirchengeschichte; S. 93–116: Krieg, Robert: Romano **Guardini**'s Reception in North America; S. 117–139: Wittstadt, Klaus: Der Straßburger Bischof Léon-Arthur **Elchinger.** Ein Anwalt des Menschen und der Humanität auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil; S. 141–162: Hünermann, Peter: **Deutsche Theologie** auf dem Zweiten Vaticanum; S. 163–179: Hödl, Ludwig: „Die **Kirche** ist nämlich in Christus gleichsam das **Sakrament** . . ." Eine Konzilsaussage und ihre nachkonziliare Auslegung; S. 181–198: Eichinger, Matthias: Zur **Sakramentalität von Welt** und Menschheit nach dem Zweiten Vaticanum; S. 201–219: Scheffler, Richard: Die Kirche als Erzähl- und **Überlieferungsgemeinschaft**; S. 221–240: Meyer zu Schlochtern, Josef: Ist die Kirche **Subjekt oder Communio?**; S. 241–253: Langemeyer, Georg: **Einheit** in Pluralität; S. 255–273: Seckler, Max: Über das Wesen, die Aufgabe und die Stellung der **Theologie in der Kirche**; S. 273–294: Neuhaus, Gerd: Überlegungen zu einer nachkonziliaren **Theologie der Religionen**; S. 295–332: Kessler, Michael: **Extra ecclesiam nulla salus?** Zur Problematik einer Denkfigur; S. 333–347: Alberigo, Guiseppe: **Synodalität** in der Kirche nach dem Zwei-

ten Vaticanum; S. 349–360: HEINEMANN, Heribert: **Demokratisierung** oder Synodalisierung? Ein Beitrag zur Diskussion; S. 361–371: STEGMANN, Franz Josef: **Subsidiarität** in der Kirche. Anmerkungen zu einem gravissimum principium; S. 373–382: DASSMANN, Ernst: Beobachtungen zum Vorkommen der **Kirchenväter im neuen „Katechismus** der Katholischen Kirche"; S. 383–394: REINHARDT, H. J. F.: Anfragen an das interrituelle und interkonfessionelle **Eherecht** der katholischen Kirche; S. 395–412: KRAMER, Hans: Brüderlichkeit, Schwesterlichkeit, **Geschwisterlichkeit;** S. 415–430: KAUFMANN, Franz-Xaver: Kirche und Staat im Ausgang der Moderne; S. 431–442: LERCHER, Gerhard: Bildende **Kunst** und Kirche. Fundamentaltheologisches zu ihrem Verhältnis heute; S. 443–452: LANGE, Günter: Säkularisierung oder Realisierung? Zur Strittigkeit **religiöser Wertdeutungen** – in Bildern

Fragen an Eugen Drewermann. Eine Einladung zum Gespräch, hg. v. Hermann J. Pottmeyer. – Düsseldorf: Patmos 1992. 131 S. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, 146) ISBN: 3-491-77928-6: S. 9–31: POTTMEYER, Hermann J.: Zum theologischen Gespräch mit Eugen Drewermann. Fundamentaltheologische Anmerkungen; S. 32–50: HÜNERMANN, Peter: Gottes Handeln in der Geschichte. Dogmatische Überlegungen zu Eugen Drewermanns Werk; S. 51–70: SCHNACKENBURG, Rudolf: Heil und Erlösung in biblischer Sicht. Anmerkungen zu Eugen Drewermann; S. 71–101: FRALING, Bernhard: Übereinstimmungen und Differenzen. Moraltheologische Anmerkungen zum Werk Eugen Drewermanns; S. 102–131: BUCHER, Anton F.: Auf Felsen oder Sand gebaut? Fragen an Eugen Drewermanns psychologische Theorien und Methoden

Bibelwissenschaft

Zion – Ort der Begegnung. Festschrift für Laurentius **Klein** zur Vollendung des 65. Lebensjahres, hg. v. Ferdinand Hahn / F.-L. Hossfeld / Hans Jorissen / Angelika Neuwirth. – Bodenheim: Athenäum, Hain, Hanstein Verlagsgesellschaft 1994. XIII, 554 S. (Bonner Biblische Beiträge, 90), geb. DM 98,00 ISBN: 3-8257-9153-X: S. 7–18: DEISSLER, Alfons: Der Volk und Land überschreitende Gottesbund der Endzeit nach **Jes 19,16–25**; S. 19–34: HOSSFELD, Frank-Lothar: Die Metaphorisierung der **Beziehung Israels zum Land** im Frühjudentum und im Christentum; S. 35–46: JEREMIAS, Jörg: „Denn auf dem Berg Zion und in Jerusalem wird Rettung sein" (**Joel 3,5**) Zur Heilserwartung des Joelbuches; S. 47–61: MERKLEIN, Helmut: **Jerusalem** – bleibendes Zentrum der Christenheit? Der neutestamentliche Befund; S. 63–83: OTTO, Eckart: Recht und Gerechtigkeit. Die Bedeutung alttestamentlicher **Rechtsbegründungen** für eine wertpluralle Moderne; S. 85–106: ROLOFF, Jürgen: Irdisches und himmlisches Jerusalem nach der **Johannesoffenbarung;** S. 107–126: SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger: Zion – Ort der Tora. Überlegungen zu **Mi 4,1–5**; S. 127–139: WEIPPERT, Helga: Fern von Jerusalem. Die Exilsethik von **Jer 29,5–7**; S. 141–161: ZENGER, Erich: „Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land" (**Gen 12,7**). Überlegungen zum christlichen Umgang mit den Landverheissungen der Ersten Testaments; S. 165–167: ROSENTHAL, Fritz: Denn von Zion geht die Lehre aus; S. 169–185: BUSSE, Heribert: Geschichte und Bedeutung der **Kaaba** im Licht der Bibel; S. 187–202: DOHMEN, Christoph: Die Geltungsfrage des **Dekalogs** im Horizont des jüdisch-christlichen Verhältnisses; S. 203–215: HAHN, Ferdinand: Die Gestalt **Abrahams** in der Sicht Philos; S. 217–225: MUSSNER, Franz: Seminare in Jerusalem über **Röm 9–11**; S. 227–270: NEUWIRTH, Angelika: Jerusalem im Horizont des historischen **Muhammad;** S. 271–294: SONNEMANS, Heino: Der einzige und drei-eine Gott. **Trinität** im Disput mit Judentum und Islam; S. 313–328: VORGRIMLER, Herbert: Die **Begegnung** der **Religionen** in der Theologie Karl **Rahners**; S. 329–333: ZWI WERBLOWSKY, R. J.: Die **Landverheißung,** oder: Über die Universalisierbarkeit partikularer Aussagen; S. 335–343: WOHLMUTH, Josef: Jerusalem – eine Erfahrung. Gedanken zur **archäologischen Hermeneutik**; S. 347–369: BREUNING, Wilhelm: Was erbringt der **jüdisch-christliche Dialog** für das **katholisch-evangelische Gespräch**?; S. 371–387: EGENDER, Nikolaus: Die innerchristliche **Ökumene** in Jerusalem; S. 389–410: JORISSEN, Hans: Versöhnung in Christologie. Zum Stand des ökumenischen Dialogs mit den **Orientalisch-Orthodoxen Kirchen**; S. 413–437: FLOSS, Johannes: Jerusalem und die Davidstadt. Entwicklung einer Ortsbezeichnung; S. 439–502: KEEL, Othmar: Fern von Jerusalem. Frühe Jerusalemer **Kulttraditionen** und ihre Träger; S. 503–529: METZGER, Martin: Keruben und Palmetten als Dekoration im Jerusalemer Heiligtum und Jahwe, „der Nahrung gibt allem Fleisch"; S. 533–547: MÜLLER, Karlheinz: Juden über **Bücher, Bibliotheken** und ihre Benutzer. Ein Zuspruch aus dem hebräischen Mittelalter

Bib 75, 1994, S. 153–174: SMITH, Stephen H.: **Mark 3,1–6**: Form, Redaction and Community Function; S. 175–190: SMIT, Joop F. M.: Tongues and Prophecy: Deciphering **1 Cor 14,22**; S. 191–219: KRÜGER, Thomas: **Psalm 90** und die „Vergänglichkeit des Menschen"; S. 220–224: FITZMYER, J. A.: Preliminary Publication of **pap4Tob**^{a} ar, Fragment 2; S. 224–232: STERN, P.: The ‚Blind Servant' Imagery of Deutero-Isaiah and Its Implications; S. 232–235: KINMAN, B. R.: ‚The stones will cry out' (**Luke 19,40**) – Joy or Judgment?; S. 235–241: O'COLLINS, G. / Kendall, D.: Did Joseph of Arimathea Exist?

EThL 70, 1994, S. 5–33: KRAŠOVEC, J.: Punishment and Mercy in the Primeval History (**Gen 1–11**); S. 34–64: SABBE, M.: The Johannine Account of the Death of Jesus and Its Synoptic Parallels (**Jn 19,16b–42**); S. 65–90: SOARDS, M. L.: The Speeches in **Acts** in Relation to Other Pertinent Ancient Literature; S. 91–104: WAHL, H.-M.: Die Überschriften der **Prophetenbücher.** Anmerkungen zu Form, Redaktion und Bedeutung für die Datierung der Bücher; S. 105–111: VAN DER MEER, W.: **Psalm 77,17–19**: Hymnisches Fragment oder Aktualisierung?; S. 112–121: KILGALLEN, J. J.: Paul's Speech to the Ephesian Elders: Its Structure; S. 122–131: SCHENK, W.: Der **Philipperbrief oder** die **Philipperbriefe** des Paulus? Eine Antwort an V. Koperski; S. 235: ÉTIENNE, J.: In Memoriam André de **Halleux;** S. 236–243: VAN BELLE, G.: Bibliographie académique A. de Halleux

RB 101, 1994, S. 5–62: RENAUD, B.: La prophétie de **Natan:** théologies en conflit; S. 62–67: BERNARDI, J.: Des chiffres et des lettres: le texte de **Luc 6,1**; S. 67–74: O'NEIL, J. C.: **John 13:10** again; S. 75–95: TAYLOR, J.: Why Were the Disciples First Called «Christians» at Antioch? (**Acts 11,26**); S. 95–114: DUPONT-ROC, R.: Le motif de la création selon **2 Pierre 3**, S. 161–214: HUMBERT, J.-B.: L'espace sacré à **Qumrân.** Propositions pour l'archéologie (Planches I–III); S. 215–241: PUECH, É.: La stèle araméenne de Dan: **Bar Hadad II** et la coalition des **Omrides** et la **maison de David** (Planche IV); S. 242–27: AUVERS, J.-M.: Les **Psaumes 70–72.** Essai de lecture canonique; S. 258–268: CAHILL, M.: The Identification of the **First Markan Commentary**

HUTMACHER, Hans A.: Symbolik der **biblischen Zahlen** und **Zeiten.** – Paderborn: F. Schöningh 1993. 232 S., kart. DM 28,00 ISBN: 3-506-73967-0

Le Trône de Dieu. Éd. par Marc Philonenko. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. VIII, 369 S. (WUNT, 69), geb. DM 298,00 ISBN: 3-16-146052-9: S. 1–18: HULTGARD, Anders: Trône de Dieu et trône des justes dans les traditions de l'Iran ancien; S. 19–27: KUNTZMANN, Raymond: Le Trône de Dieu dans l'Oeuvre du Chroniste; S. 28–99: TENGSTRÖM, Sven: Les visions prophétiques du trône de Dieu et leur arrière-plan dans l'Ancien Testament; S. 100–107: ROUILLARD, Hedwige: Royauté céleste et troyauté terreste en I R 22; S. 108–194: HENGEL, Martin: «Setze dich zu meiner Rechten!» Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und **Psalm 110,1**; S. 195–203: TROCMÉ, Etienne: «C'est le ciel qui est mon trône». La polémique contre le Temple et la théologie des Hellénistes; S. 204–212: GRAPPE, Christian: Le logion de **douze trônes.** Eclairages intertestamentaires; S. 213–232: FELDMEIER, Reinhard: Der Gekreuzigte im **«Gnadenstuhl».** Exegetische Überlegungen zu **Mk 15,37–39** und deren Bedeutung für die Vorstellung der göttlichen Gegenwart; S. 233–242: PRIGENT, Pierre: L'Evangile de **Jean** et la mystique de la Merkaba; S. 243–251: PHILONENKO, Marc: Prêter serment par le trône de Dieu (à propos de Matthieu 5,34); S. 252–317: MARKSCHIES, Christoph: **«Sessio ad dexteram».** Bemerkungen zu einem altchristlichen Bekenntnismotiv in der christologischen Diskussion der altchristlichen Theologen; S. 318–333: EGO, Beate: Gottes Thron in Talmud und Midrasch. Kosmologische und eschatologische Aspekte eines aggadischen Motivs

Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum. Hg. v. Martin Hengel / Anna Maria Schwemer. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XII, 325 S. (WUNT, 72), geb. DM 230,00 ISBN: 3-16-146173-8: S. 20–13: FELDMEIER, Reinhard: Weise hinter „eisernen Mauern". Tora und jüdisches Selbstverständnis zwischen Akkulturation und Absonderung im **Aristeasbrief;** S. 38–61: SCHAPER, Joachim: Der **Septuaginta-Psalter** als Dokument jüdischer Eschatologie; S. 62–91: SCHWEMER, Anna Maria: Die Verwendung der Septuaginta in den **Vitae Prophetarum;** S. 92–115: VELTRI, Guiseppe: Der griechische **Targum Aquilas.** Ein Beitrag zum rabbinischen Übersetzungsverständnis; S. 116–130: VELTRI, Guiseppe: Die Novelle 146 περι ἑβραιων. Das **Verbot des Targumvortrags** in Justinians Politik; S. 131–181: MARKSCHIES, Christoph: **Hieronymus** und die „Hebraica Veritas" – ein Beitrag zur Archäologie des protestantischen Selbstverständnisses? S. 182–284: HENGEL, Martin (unter Mitarbeit v. Roland Deines): Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung", ihre Vorgeschichte und das Problem ihres **Kanons**

Altes Testament

STOEBE, Hans-Joachim: Kommentar zum Alten Testament, Bd VIII/2: Das **zweite Buch Samuelis.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1994. 550 S. (Kommentar zum Alten Testament), Leinen DM 350,00 ISBN: 3-579-04279-3

WILLIAMSON, H. G. M.: The Book Called **Isaiah. Deutero-Isaiah**'s Role in Composition and Redaction. – Oxford: Clarendon Press 1994. XVII, 306 S., geb. £ 35.00 ISBN: 0-19-826360-0

Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter **Beyerlin.** Hg. v. Klaus Seybold / Erich Zenger. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. X, 392 S. (Herders biblische Studien, 1), kart. DM 88,00 ISBN: 3-451-23151-4

GILLINGHAM, S. E.: The Poems and Psalms of the Hebrew Bible. – Oxford: Oxford University Press 1994. XIII, 311 S. (The Oxford Bible Series), kart. £ 10.95 ISBN: 0-19-213243-1

BRÜNING, Christian: Mitten im Leben vom Tod umfangen. **Ps 102** als Vergänglichkeitsklage und Vertrauenslied. – Frankfurt (M.): Anton Hain 1994. III, 343 S. (Athenäum Monographien, Theologie; Bonner biblische Beiträge, 84), geb. DM 98,00 ISBN: 3-445-09147-1 (Salzburg, Univ., Diss., 1990)

BACKHAUS, Franz Joseph: ». . . denn Zeit und Zufall trifft sie alle . . .« Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch **Qohelet.** – Frankfurt: Anton Hain 1993. X, 490 S. (Bonner Biblische Beiträge, 83), geb. DM 98,00 ISBN: 5-445-09146-3 (Münster, Univ., Diss., 1991)

SIMON, Uriel: **Jona.** Ein jüdischer Kommentar. Mit einem Geleitwort von Erich Zenger. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1994. 163 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 157), kart. DM 43,80 ISBN: 3-460-04571-X

Neues Testament

BORSE, Udo: Die Entscheidung des Propheten. Kompositorische Erweiterung und redaktionelle Streichung von **Joh, 7,50.(53) – 8,11.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1994. 88 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 158), kart. DM 39,80 ISBN: 3-460-04581-7

Strack, Wolfram: Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des **Paulus.** – Weinheim: Beltz Athenäum 1994. 441 S. (Bonner Biblische Beiträge, 92), geb. DM 128,00 ISBN: 3-89547-012-0 (Bonn, Univ., Diss., 1992/93)

Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research, hg. v. Craig A. Evans / Bruce D. Chilton. – Leiden: E. J. Brill 1994. XVI, 350 S. (New Testament Tools and Studies, 19), kart. NLG 250,00 ISBN: 90-04-09982-4: S. 9–31: Borg, Marcus J.: Reflections on a Discipline: A North American Perspective; S. 33–74: Telford, William R.: Major Trends and Interpretative Issues in Study of Jesus; S. 75–121: Freyne, Seán: The Geography, Politics, and Economics of Galilee and the Quest for the Historical Jesus; S. 123–154: Porter, Stanley E.: Jesus and the **Use of Greek** in Galilee; S. 155–178: Dunn, James D. G.: Jesus Tradition in Paul; S. 179–230: Webb, Robert L.: **John the Baptist** and His Relationship to Jesus; S. 231–254: Blomberg, Craig L.: The Parables of Jesus: Current Trends and Needs in Research; S. 255–280: Chilton, Bruce D.: The Kingdom of God in Recent Discussion; S. 281–335: Chilton, Bruce D. / Evans, Craig A.: Jesus and Israel's Scriptures; S. 337–352: Meyer, Ben F.: Jesus' Ministry and **Self-Understanding**; S. 353–394: Blackburn, Barry, L.: The **Miracles** of Jesus; S. 395–422: Horsley, Richard A.: The **Death** of Jesus; S. 423–442: Perkins, Pheme: The **Resurrection** of Jesus of Nazareth; S. 443–478: Evans, Craig A.: Jesus in Non-Christian Sources; S. 479–533: Charlesworth, James H. / Evans, Craig A.: Jesus in the **Agrapha** and **Apocryphal Gospsels;** S. 535–545: Koester, Helmut: The Historical Jesus and the Historical Situation of the Quest: An Epilogue; S. 547–565: Evans, Craig A.: Appendix: The Recently Published **Dead Sea Scrolls** and the Historical Jesus

Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden, hg. v. Reinhard Feldmeier / Ulrich Heckel. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XVIII, 449 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 70), geb. DM 288,00 ISBN: 3-16-146147-9: S. IX–XVIII: Hengel, Martin: Einleitung; S. 3–21: Marinkovic, Peter: „Geh in Frieden" **(2 Kön 5,19).** Sonderformen legitimer JHWHverehrung durch ‚Heiden' in ‚heidnischer' Mitwelt; S. 22–51: Umemoto, Naoto: Juden, „Heiden" und das Menschengeschlecht in der Sicht **Philons** von Alexandria; S. 52–58: Siegert, Folker: Die Heiden in der pseudo-philonischen Predigt *De Jona*; S. 59–91: Deines, Roland: Die Abwehr der Fremden in den Texten aus **Qumran.** Zum Verständnis der Fremdenfeindlichkeit in der **Qumrangemeinde;** S. 92–107: Lichtenberger, Hermann: „Im Lande Israel zu wohnen wiegt alle Gebote der Tora auf". Die Heiligkeit des Landes und die Heiligung des Lebens; S. 108–157: Schwemmer, Anna Maria: **Elija** als Araber. Die haggadischen Motive in der Legende vom Messias Menahem ben Hiskija im Vergleich mit den **Elija- und Elischa-Legenden** der Vitae Prophetarum; S. 158–176: Ego, Beate: „Denn die Heiden sind der Umkehr nahe". Rabbinische Interpretationen zur Buße der Leute von Ninive; S. 177–208: Avemarie, Friedrich: Esaus Hände, Jakobs Stimme. **Edom** als Sinnbild **Roms** in der frühen rabbinischen Literatur; S. 211–227: Feldmeier, Reinhard: Die Syrophönizierin **(Mk 7,24–30)** – Jesu „verlorenes" Streitgespräch?; S. 228–268: Frey, Jörg: Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zur Gestalt und Funktion der Rede von den **Heiden im 4. Evangelium**; S. 269–296: Heckel, Ulrich: Das Bild der Heiden und die Identität der Christen bei **Paulus;** S. 297–316: Schimanowski, Gottfried: „Abgrenzung und Identitätsfindung". Paulinische Paränese im **1. Thessalonicherbrief;** S. 317–324: Salzmann, Jörg Christian: Vorbildliche Heiden. Überlegungen zum **1. Clemensbrief 55,1;** S. 325–377: Markschiess, Christoph: „Leben wir nicht alle unter dem selben Sternenzelt?" Übersetzung und Bemerkung zu dem Traktätchen *Contra Paganos*; S. 381–399: Rehn, Arnd: Vomunt ut edant, edunt ut vomant. Beobachtungen zur Epikurpolemik in der römischen Literatur

Brandenburger, Egon: Studien zur **Geschichte und Theologie des Urchristentums.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1993. 381 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 15), kart. DM 79,00 ISBN: 3-460-06151-0: S. 9–44: Text und Vorlagen von **Hebr. V 7–10.** Ein Beitrag zur Christologie des Hebräerbriefs; S. 45–94: Paulinische Schriftauslegung in der Kontroverse um das Verheißungswort Gottes **(Röm 9)**; S. 95–130: Taten der Barmherzigkeit als Dienst gegenüber dem königlichen Herrn **(Mt 25,31–46)**; S. 133–153: Die **Auferstehung** der Glaubenden als historisches und theologisches Problem; S. 154–184: Σταυρός, **Kreuzigung** Jesu und Kreuzestheologie; S. 185–208: Perspektiven des **Friedens** im Neuen Testament; S. 209–250: Alter und neuer Mensch, erster und letzter **Adam-Anthropos**; S. 251–288: **Pistis** und **Soteria.** Zum Verstehenshorizont von „Glaube" im Urchristentum; S. 289–338: Gerichtskonzeptionen im Urchristentum und ihre Voraussetzungen. Eine Problemstudie; S. 341–359: **Einheit** der Kirche – Einheit der Menschheit. Eine neutestamentliche Untersuchung; S. 360–368: Der **Leib-Christi-Gedanke** bei Paulus; S. 369–381: **Hebräer 11,** (2.32b–38)**39–40; 12,1–3**

Maass, Hans: **Qumran.** Texte kontra Phantasien. – Stuttgart / Karlsruhe: Calwer / Evangelischer Presseverband für Baden e.V. 1994. 240 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-7668-3317-0 / 3-87210-349-0

Kirchen- und Dogmengeschichte

RBén 104, 1994, S. 7–18: Dekkers, E.: Dom Pierre-Patrick **Verbraken** [et] Bibliographie de Dom P.-P. Verbraken; S. 19–33: Verbraken, P.-P. (†): Le Sermon de saint Augustin sur les Béatitudes selon saint Matthieu; S. 34–76: Dolbeau, Fr.: Sermons inédits de saint **Augustin** prêchés en 397 (5e série) (a suivre); S. 77–83: Demeulenaere, R.: Le sermon 100 de saint Augustin sur le renoncement; S. 84–87: Fransen, P.-I.: Le sermon 68 de saint Augustin chez Florus de Lyon. Identification d'un nouveau fragment; S. 88–105: Olivar, A.: Les exordes des sermons de saint **Pierre Chrysologue;** S. 106–122: Munier, Ch.: La Chronique pseudo-hiéronymienne de **Sélestat.** Un schéma de catéchèse baptismale?; S. 123–147: Leroy, Fr.: Vingt-deux homélies africaines nouvelles attribuables à l'un des anonymes du **Chrysostome** latin (PLS 4); S. 148–190: Étaix, R.: L'homéliaire carolingien d'Angers; S. 191–203: Lemarié, J.: Nouveaux fragments de sermons attribuables à un **Pseudo-Fulgence;** S. 204–230: Huglo, M.: **D'Helisachar** à Abbon de Fleury; S. 201*–264*: Aymes, É.: Bulletin d'histoire bénédictine. T. XII/6

RevMab 65, 1993 (Übersicht 1993), S. 49–82: Bougerol, Jacques Guy: La nouvelle édition critique des sermons de saint **Bonaventure.** Un bilan; S. 177–213: Bratu, Anca: Du pain pour les âmes du purgatoire. A propos de quelques images de la **fin du Moyen Age**; S. 5–47: Buc, Philippe: *Vox clamantis in deserto*? **Pierre la Chantre** et la prédication laïque; S. 231–263: Damongeot, Marie-Françoise: Pauvres sous le regard du Père . . . Moines et convers de **Cîteaux** dans les années 1470, d'après vingt-cinq inventaires de leurs biens personnels; S. 83–107: Delcorno, Carlo: La predicazione volgare in Italia (sec. XIII–XIV). Teoria, produzione, ricezione; S. 133–176: L'Hermite-Leclercq, Paulette: **Roseline, Jeanne** et **Jeanne-Diane,** trois bienheureuses chez les Villeneuve en un siècle?; S. 265–289: Meyer, Frédéric: Les débuts de la province **Saint-François** de Lyon des Récollets au XVIIe siècle; S. 215–229: Neiske, Franz: Eine Visitation deutscher, **'cluniacensischer'** Klöster im Jahre 1418; S. 109–132: Oudart, Hervé: **Marmoutier** au IVe siècle, un exemple de vie érémitique?; S. 291–300: Fontaine, Jacques: Nouvelles perspectives sur saint **Jérôme** et sur les origines du monachisme occidental

RivAC 69, 1993, S. 7–24: Bisconti, F.: Cristo e S. Paolo in un frammento di sacrofago dalla tricora orientale di **S. Callisto;** S. 25–30: Bosio, P.: Frammenti di rilievo con scene agropastorali dal comprensorio callistiano; S. 31–46: Del Moro, M. P.: Lastre di un relievo con armi dall'area di **S. Agnese** sulla via Nomentana; S. 47–61: Ramieri, A. M.: Ritratti femminili nella **catacomba di Priscilla;** S. 63–88: Salvetti, C.: Su alcuni frammenti di sacrofagi nella basilica di **S. Silvestro a Priscilla;** S. 91–123: Campese Simone, A.: Un nuovo sepolcreteto paleocristiano nell'area di Lampapopoli a Canosa; S. 129–159: Ferrua, A.: Iscrizioni del lapidario Armellini; S. 161–177: Calgagnini, D.: Nuove osservazioni sulla lastra di *Pontiana* del Museo Pio Cristiano; S. 179–203: Engemann, J.: Der Skulpturenschmuck des ‚Fastigiums' Konstantins I. nach dem Liber Pontificalis und der ‚Zufall der Überlieferung'; S. 205–222: Mennella, G.: Cristianesimo e latifondi tra *Augusta Bagiennorum e Forum Vibi Caburrum*; S. 223–314: Pani Ermini, L. et alii: Recenti indagini nel complesso martiriale di S. Felice a Cimitile; S. 315–350: Zimmermann, B.: Der sogenannte kontinuierende Stil in der frühchristlichen Kunst Roms: die Darstellungsweise in Funktion der intendierten Bildaussage; S. 351–359: Pergola, Ph.: Louis **Reekmans** (1925–1992)

RQ 87, 1993, S. 124–135: Meyer, Andreas: **Bischofswahl** und päpstliche Provision nach dem Wiener Konkordat; S. 136–158: Maier, Konstantin: Der **Archidiakon** in der Reichskirche. Zur Typologie des Amtes im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit; S. 159–192: Schmid, Alois: **Humanistenbischöfe.** Untersuchungen zum vortridentinischen Episkopat in Deutschland; S. 193–235: Christ, Günter: Bischof und Domkapitel von der Mitte des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts; S. 236–251: Aschoff, Hans-Georg: Dynastische Interessen in **westfälischen** und **niedersächsischen Bistümern** während des 15. und 16. Jahrhunderts; S. 252–281: Ziegler, Walter: Die Hochstifte des Reiches im konfessionellen Zeitalter 1520–1618; S. 282–305: Noflatscher, Heinz: **Österreichische Familien** in der Reichskirche (1448–1803); S. 306–326: Weitlauf, Manfred: Die bayerischen **Wittelsbacher** in der Reichskirche; S. 327–337: Greipl, Egon Johannes: Das Haus des Bischofs. Der Wandel von der Burg zur Residenz

L'Augustinisme à l'ancienne Faculté de Théologie de Louvain. Sous la direction de M. Lamberigts. Avec la collaboration de L. Kenis. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1994. 455 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 111) ISBN: 90-6186-590-5 / 90-6831-573-0: S. 7–18: Vercruysse, J. E.: Die Stellung Augustins in Jacobus **Latomus'** Auseinandersetzung mit Luther; S. 19–61: Gielis, M.: L'augustinisme anti-érasmien des premiers controversistes de Louvain; S. 63–98: Schrama, M.: Ruard **Tapper** über die Möglichkeit gute Werke zu verrichten. «Non omnia opera hominis mala»; S. 99–122: Lamberigts, M.: The Place of Augustine in the First and the Second Books of **Hessels'** *Catechismus*; S. 123–166: Vanneste, A.: Le «De prima hominis justitia» de M. **Baius.** Une relecture critique; S. 167–178: Biersack, M.: **Bellarmin** und die «Causa Baii»; S. 179–205: Ceyssens, L.: Bellarmin et Louvain (1569–1576); S. 207–282: Van Eijl, E. J. M.: La controverse louvaniste autour de la **grâce** et du **libre arbitre** à la fin du XVIe siècle; S. 283–298: Ceyssens, L.: Jacques **Jansonius** (1547–1625) et l'augustinisme à Louvain; S. 299–308: Pranger, M. B.: Augustinianism and Drama: Jansenius' Refutation of the Concept of *Natura pura*; S. 309–331: Hillenaar, H.: **Fénelon,** Louvain et l'augustinisme; S. 333–360: Roegiers, J.: L'augustinisme de l'école de Louvain au XVIIIe siècle; S. 361–370: Clemens, T.: L'influence de l'augustinisme louvaniste sur la **mission hollandaise** au XVIIIe siècle; S. 371–397: Mijnlieff, E. M.: The Pursuit of a Phantom or a Disguised Heresy? **Jansenism** in the Two Editions of the *Journal de Trévoux*, 1701–1715; S. 399–417: Kenis, L.: The Faculty of Theology in the 19th Century on Augustine and Augustinism; S. 419–442: Kenis, L. / Lamberigts, M.: L'ancienne Faculté de théologie de Louvain 1432–1797. Bibliographie des années 1977–1992

Mentalität und Gesellschaft im Mittelalter. Gedenkschrift für Ernst **Werner**, hg. v. Sabine Tanz. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 349 S. (Beiträge zur Mentalitätsgeschichte, 2), kart. DM 105,00 ISBN: 3-631-45545-3: S. 9: In memoriam Ernst Werner; S. 21–70: Scalfati, Silio P. P.: Pia fraus? Benediktinische Rechtskniffe und **Urkundenfälschungen** in Pisa im Zeitalter der Kirchenreform; S. 71–94: Müller, Daniela: Die **Giovanalli** – Eine Spurensuche nach Verschollenen; S. 95–106: Erbstösser, Martin: Strukturen der **Waldenser** in Deutschland im 14. Jahrhundert; S. 107–125: Tanz, Sabine: St. Michel contra St. Denis. Mentalitäts- und nationalgeschichtliche Aspekte spätmittelalterlicher Heiligenverehrung; S. 127–154: Segl, Peter: Der **Hexenhammer** – eine Quelle der Alltags- und Mentalitätsgeschichte; S. 155–223: Matschke, Klaus Peter: Die spätbyzantinische Öffentlichkeit; S. 225–235: Ullmann, Ernst: Ecclesia und Himmlisches Jerusalem – Gedanken zum Wandel der **Jenseitsvorstellungen** im Mittelalter; S. 237–260: Hoyer, Siegfried: Der Alltag an einer Universität des 15. Jahrhunderts. Magister und Scholaren an der **Alma Mater Lipsiensis;** S. 261–270: Šmahel, František: Primat des Glaubens im **hussitischen Böhmen;** S. 271–300: Pánek, Jaroslav: Der böhmische Vizekönig Wilhelm von **Rosenberg** und seine deutschen Ehen; S. 301–319: Klaar, Frank: Die „Krise" als Gegenstand der Mentalitätsforschung und ihre Möglichkeiten; exemplifiziert am Beispiel František **Graus;** S. 321–348: Schriftenverzeichnis Ernst Werners

Juden in Südniedersachsen. Geschichte, Lebensverhältnisse, Denkmäler. Beiträge zu einer Tagung am 10. November 1990 in Göttingen, hg. v. Rainer Sabelleck. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1994. 227 S. (Schriftenreihe des Landschaftsverbandes Südniedersachsen, 2), geb. DM 64,00 ISBN: 3-7752-5882-5: S. 11–56: Ries, Rotraud: Strukturen frühneuzeitlicher Judenpolitik in Braunschweig-Calenberg; S. 57–82: Schütz, Siegfried: Das Judenrecht im Kurfürstentum und Königreich Hannover; S. 83–99: Sabelleck, Rainer: Aufenthalt auf Abruf – Zur Praxis der **Schutzbriefgewährung** im Kurfürstentum und im Königreich Hannover; S. 101–135: Dietert, Eike: Hessische Judenpolitik und ihre Auswirkungen auf Südniedersachsen; S. 137–170: Ebeling, Hans-Heinrich: Die Juden in Duderstadt im Zeitalter der Emanzipation 1850–1918; S. 171–177: Aufgebauer, Peter: Lebensbedingungen des letzten Göttinger Rabbiners und seiner Gemeinde. Die Erinnerungen des Zwi Hermon; S. 179–184: Schaller, Berndt: Probleme und Ergebnisse der Erforschung jüdischer **Friedhöfe** und ihrer **Grabinschriften.** Bericht aus der Arbeit im Göttinger Umfeld; S. 185–189: Hampe, Heinrich: **Judenbäder** in Hedemünden und Münden; S. 191–204: Hass-Zumkehr, Ulrike: **Mahnmaltexte** in Südniedersachsen; S. 205–208: Herbst, Detlev: Auf den Spuren ehemaliger jüdischer Einwohner in Uslar (Bericht über ein Schülerprojekt . . . 1989 an der Orientierungsstufe Uslar); S. 209–224: Sabelleck, Rainer: Bibliographie zur Geschichte der Juden im Gebiet des heutigen Südniedersachsen

Jaspert, Bernd: Theologie und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, Bd 2. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 486 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie, 476), kart. DM 108,00 ISBN: 3-631-45888-6: S. 15–36: Wozu Geschichte? Theorien deutscher Historiker zwischen **Historismus** und **Postmoderne;** S. 34–53: **Mystik** – eine unentbehrliche Bestimmung des christlichen Glaubens?; S. 57–126: Internationale Bibliographie zur **Regula Benedicti** 1971–1981; S. 127–162: **Benedikts** Botschaft am Ende des 20. Jahrhunderts; S. 165–179: Die kirchengeschichtliche Bedeutung von **Höxter** und **Corvey;** S. 181–219: Leid und Trost bei Heinrich **Seuse** und Dag **Hammarskjöld;** S. 223–232: Martin **Schallings** Lied „Herzlich lieb hab ich dich, o Herr"; S. 233–267: Gerhard **Tersteegen** als ökumenischer Theologe; S. 271–305: Sachkritik und Widerstand – Das Beispiel Rudolf **Bultmanns**; S. 307–355: Existenz – Mythos – Theologie – Fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns **Entmythologisierungsprogramm;** S. 337–363: Dietrich **Bonhoeffers** Vorlesung „Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts" in der Nachschrift Winfried Zellers; S. 365–404: Christ sein heute; S. 407–433: Das Kreuz Jesu als symbolische Realität – Ein Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog; S. 435–451: Der **Absolutheitsanspruch** des Christentums – Hindernis auf dem Weg zu einer Theologie der Religionen?; S. 453–460: Die **Regula Benedicti** in der **Ökumene der Religionen**

Alte Kirchengeschichte

Trevijano Etcheverría, R.: **Bibliografía Patrística**. Hispano-Luso-Americana, VIII (1991–1992). – Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 1994, 84–139 (Separata de Salmanticensis, Vol. XLI, Fasc. 1. Enero-Abril 1994)

Overbeck, Franz: Werke und Nachlaß. Bd 1: Schriften bis 1873. In Zusammenarbeit mit Marianne Stauffacher-Schaub, hg. v. Ekkehard W. Stegemann und Niklaus Peter. – Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler 1994. X, 337 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-476-00962-9: S. 1–37: Ueber die **Anfänge des Mönchthums** 1867; S. 39–73: Ueber ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας 1869; S. 75–106: Ueber Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der Neutestamentlichen Schriften in der Theologie 1871; S. 107–153: Ueber das Verhältniss **Justins** des Märtyrers zur Apostelgeschichte 1872; S. 155–256: Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie 1873; S. 257–318: Einleitung und Nachwort zur 2. Auflage der «Christlichkeit» von 1903; Bd 2: Schriften bis 1880. IX, 576 S., geb. DM 128,00 ISBN: 3-476-00963-7: S. 1–219: Studien zur Geschichte der alten Kirche 1875; S. 21–78: I Ueber den pseudojustinischen Brief an **Diognet;** S. 79–92: II Nachtrag zur Abhandlung über den pseudojustinischen Brief an Diognet; S. 93–143: III Ueber die Gesetze der römischen Kaiser von **Trajan** bis **Marc Aurel** gegen die Christen und ihre Auffassung bei den Kirchenschriftstellern; S. 144–219: IV Ueber das Verhältniss der alten Kirche zur **Sclaverei** im römischen Reiche; S. 221–334: Ueber die Auffassung des Streits des **Paulus** mit **Petrus** in Antiochien (Gal. 2,11ff.) bei den Kirchenvätern 1877; S. 335–377: Aus dem Briefwechsel des **Augustin** mit **Hieronymus** 1879; S. 379–538: Zur Geschichte des **Kanons** 1880; S. 393–461: I Die Tradition der alten Kirche über den **Hebräerbrief;** S. 462–538: II Der neutestamentliche **Kanon** und das **Muratorische Fragment**

Ritter, Adolf Martin: Charisma und Caritas. Aufsätze zur **Geschichte der Alten Kirche** [FS A. M. Ritter zum 60. Geburtstag]. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 375 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-525-58160-2: S. 13–30: Erwägungen zum **Antisemitismus** in der Alten Kirche. **Johannes Chrysostomus,** Acht Reden wider die Juden; S. 31–67: Die Gnadenlehre **Gregors** von **Nyssa** nach seiner Schrift „Über das Leben des Mose"; S. 69–91: Die Theologie des **Basileios** im Kontext der Reichskirche am Beispiel seines Charismaverständnisses; S. 93–101: Zum Thema „Die Last des augustinischen Erbes": Das Beispiel der Naturtheologie; S. 103–115: **Dionysios Areopagites;** S. 117–136: Das frühchristliche Alexandrien im Spannungsfeld zwischen **Judenchristentum, „Frühkatholizismus"** und **Gnosis;** S. 139–160: **Gregor** von **Nyssa** „In suam ordinationem". Eine Quelle für die Geschichte des Konzils von Konstantinopel, 381?; S. 161–179: Zum **Homousios** von Nizäa und Konstantinopel. Kritische Nachlese zu einigen neuen Diskussionen; S. 181–193: Die Einberufung des Konzils in seinem geschichtlich-lehrmäßigen Zusammenhang; S. 197–214: Die frühchristliche Gemeinde und ihre Bedeutung für die heutigen Strukturen der Kirche; S. 215–226: Patristische Anmerkungen zur Frage **„Lehrverurteilungen – kirchentrennend?"** Am Beispiel des Konzils von Chalkedon; S. 227–247: Grundlagen und Grundfragen der **Kirchengemeinschaft** in vorkonstantinischer Zeit; S. 249–264: **„Orthodoxie", „Häresie"** und die Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit; S. 265–280: Zur **Kanonbildung** in der Alten Kirche; S. 283–307: Christentum und Eigentum bei **Clemens** von **Alexandrien;** S. 309–330: Zwischen „Gottesherrschaft" und „Einfachem Leben". **Dio Chrysostomus, Johannes Chrysostomus** und das Problem einer Humanisierung der Gesellschaft; S. 333–334: Hermann **Doerries** (Nachruf); S. 335–338: Carl **Andresen** (Nachruf); S. 339–342: Albrecht **Peters** (Nachruf); S. 343–346: Hans von **Campenhausen** (Nachruf); S. 349–358: Bibliographie Adolf Martin Ritter (1965–1993)

Kranz, Gisbert: **Augustinus.** Sein Leben und Wirken. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1994. 164 S. (Topos Taschenbücher, 244), kart. DM 14,80 ISBN:3-7867-1795-8

Mittelalter

Flanagan, Sabina: **Hildegard** of Bingen, 1098–1179. A Visionary Life. – London, New York: Routledge 1990. XIV, 224 S., kart. £ 9,99 ISBN: 0-415-05793-0

Molnár, Amedeo: Die **Waldenser.** Geschichte und europäisches Ausmaß einer Ketzerbewegung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 456 S. (Spektrum, 4233), kart. DM 29,80 ISBN: 3-451-04233-9

Burger, Maria: Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes **Duns Scotus** und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen. – Münster: Aschendorff 1994. XIX, 271 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 40), kart. DM 78,00 ISBN: 3-402-03935-4

Schönberger, Rolf: Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes **Buridan** im Kontext seines Denkens und der Scholastik. – Leiden, New York: E. J. Brill 1994. X, 489 S. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 43), geb. Nlg. 190,00 ISBN: 90-04-09854-2 (München, Univ., Habil.-Schr., 1990)

Ackermann Smoller, Laura: History, Prophecy, and the Stars. The Christian Astrology of Pierre **D'Ailly,** 1350–1420. – New Jersey: Princeton University Press 1994. XII, 233 S., geb. £ 26.50 ISBN: 0-691-08788-1

Beckwith, Sarah: Christ's Body. Identity, culture and society in late medieval writings. – London: Routledge 1993. XII, 212 S., kart. £ 37,50 ISBN: 0-415-04420-0

Boockmann, Hartmut: Fürsten, Bürger, Edelleute. Lebensbilder aus dem späten Mittelalter. – München: C. H. Beck 1994. 238 S., Leinen DM 48,00 ISBN: 3-406-38534-6

Reformation und Neuzeit

Calvin-Studienausgabe, Bd. 1: Reformatorische Anfänge (1533–1541), Teilbd. 1/1 / 1/2, hg. v. Eberhard Busch. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1994. VI, 261 / 263–526 S. (Calvin-Studienausgabe), kart. DM 34,00 / DM 34,00 ISBN: 3-7887-1483-2 / 3-7887-1484-0

Opitz, Peter: **Calvins theologische Hermeneutik.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1994. X, 303 S., kart. DM 64,00 ISBN: 3-7887-1489-1

Neuzeit

Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation, Vol. I: Structures and Assertions. Ed. by Thomas A. Brady jr / Heiko A. Oberman / James D. Tracy. – Leiden: E. J. Brill 1994. XXIV, 709 S., geb. NLG 87,50 ISBN: 90-04-09760-0: S. 1–50: Vries, Jan de: Population; S. 51–78: Wiesner, Merry E.: **Family, Household,** and **Community;** S. 79–112: Robisheaux, Thomas, W.: The World of the **Village;** S. 113–145: Yun, Bartolomé: **Economic Cycles** and Structural Changes;

S. 147–195: Munro, John H.: Patterns of **Trade, Money,** and Credit; S. 197–229: Rowan, Steven: **Urban Communities:** The Rulers and the Ruled; S. 231–262: Scribner, Robert W.: Elements of **Popular Belief;** S. 263–302: Bonfil, Robert: Aliens Within: The **Jews** and **Antijudaism;** S. 305–330: Van Engen, John: The **Church** in the Fifteenth Century; S. 331–367: Marino, John A.: The **Italian States** in the „Long Sixteenth Century"; S. 369–401: Chevalier, Bernard: France from **Charles VII** to **Henry IV;** S. 403–435: Loades, David M.: England under the **Tudors;** S. 437–466: Press, Volker: The **Habsburg** Lands: the Holy Roman Empire; S. 467–498: Kamen, Henry: The Habsburg Lands: **Iberia;** S. 499–533: Schepper, Hugo de: The **Burgundian-Habsburg Netherlands;** S. 535–562: Mallett, Michael E.: The Art of **War;** S. 563–588: Tracy, James D.: **Taxation** and **State Debt;** S. 589–635: Kafadar, Cemal: The **Ottomans** and Europe; S. 637–664: Reinhard, Wolfgang: The **Seaborne Empires**

Hersche, Peter: L'eco del **sinodo di Pistoia** nel mondo germanico. – Il sinodo di Pistoia del 1786. Atti del Convegno internazionale per il secondo centenario. Pistoia-Prato 25–27 settembre 1986, a cura die Claudio Lamioni, Roma, 1991, S. 393–396

Hersche, Peter: Tracce del **Tamburini** nel mondo germanico. – Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo. Atti del Convegno internazionale in occasione del 250° della nascita, a cura di Paolo Corsini e Daniele Montanari, Brescia, 1993, S. 205–225

Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das **katholische Milieu** als Forschungsaufgabe, hg. v. Karl Teppe. – Münster: Aschendorff, 1993, Sonderdruck S. 588–654 (Westfälische Forschungen. Zeitschrift des Westfälischen Instituts für Regionalgeschichte des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe, 43)

Neueste Zeit

Lauterer, Heide-Marie: Liebestätigkeit für die Volksgemeinschaft. Der **Kaiserswerther Verband** deutscher Diakonissenmutterhäuser in den ersten Jahren des NS-Regimes. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 240 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, 22), geb. DM 58,00 ISBN: 3-525-55722-1 (Heidelberg, Univ., Diss., 1989)

Frieling, Christian: **Priester** aus dem Bistum **Münster** im **KZ.** 38 Biographien. – Münster: Aschendorff 1994. VIII, 228 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-402-05427-2

Trilling, Wolfgang: „Trauer gemäß Gott" Leiden in und an der **Kirche in der DDR.** Hg. v. Klemens Richter. – Altenberge: Oros Verlag 1994. 167 S. (MThA, 33), kart. DM 30,00 ISBN: 3-89375-101-7

Fundamentaltheologie

Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. Festschrift für Heinrich **Döring,** hg. v. Armin Kreiner / Perry Schmidt-Leukel. – Paderborn: Bonifatius 1993. 402 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-87088-772-9: S. 13–27: Schwaiger, Georg: Katholische Kirche und **Aufklärung.** Erfahrungen einer Zeitenwende; S. 29–58: Loichinger, Alexander: Zur rationalen Begründungsfunktion religiöser Erfahrung; S. 59–70: Neuner, Peter: Glaubenserfahrung und **weltliche Mystik;** S. 71–86: Petri, Heinrich: Der Gottesglaube als Voraussetzung und Gegenstand der Theologie; S. 87–101: Gründel, Johannes: Strukturen einer **theologischen Ethik** – gewonnen aus der Erfahrung; S. 103–111: Heinzmann, Richard: An der Grenze befreienden Denkens. Zum Ursprung religiöser Erfahrung bei **Thomas** von **Aquin;** S. 113–123: Pannenberg, Wolfhart: Religiöse Erfahrung und christlicher Glaube; S. 125–132: Fries, Heinrich: Die Bedeutung der Erfahrung in der Theologie von John Henry **Newman;** S. 133–143: Biser, Eugen: Das Wagnis der Weisheit. Der wahrheitstheoretische Ansatz Peter **Wusts;** S. 145–162: Scheele, Paul-Werner: Glaubensbekenntnis mit Hilfe spiritueller Erfahrung. Das Zeugnis der Schwester Maria Julitta **Ritz** CSR; S. 163–174: Müller, Gerhard Ludwig: Selbsterfahrung und Christusbegegnung. Christologie im Horizont neuzeitlicher Anthropozentrik; S. 175–194: Beinert, Wolfgang: **Angst** – Macht – Kirche. Kirche macht Angst. Oder: Glaube als Zumutung zum Mut; S. 195–210: Kaczynski, Reiner: Heilserfahrung durch die erneuerte Feier der **Sakramente;** S. 211–228: Voss, Gerhard: Ein spätmittelalterliches Zeugnis kosmischer Erfahrungstheologie; S. 229–242: Ullrich, Lothar: „Der Knecht ist nicht größer als sein Herr" (Joh 15,20). Kirche in säkularer Diaspora. Mittel- und **ostdeutsche Erfahrungen;** S. 243–265: Stobbe, Heinz-Günther: „Barbaren" und „Menschenmörder". Ein theologischer Beitrag zum Problem der **Fremdenfeindlichkeit;** S. 267–281: Nikolaou, Theodor: Positionen in den **orthodox-katholischen** Beziehungen; S. 283–290: Klein, Aloys: Der **reformiert/katholische Dialog** als Begegnung mit kirchlichen Erfahrungen; S. 291–300: Urban, Hans Jörg: Der ekklesiologische Charakter der **„kirchlichen Gemeinschaften".** Eine Relecture von **Lumen Gentium;** S. 301–319: Schütz, Georg: Ökumenisches Lernen – eine Kategorie im Rezeptionsprozeß; S. 323–335: Kreiner, Armin: Die Erfahrung religiöser Vielfalt. Zur gegenwärtigen Diskussion einer Theologie der Religionen; S. 337–349: Bürkle, Horst: Dialog als Ausdruck der Sendung. Zur Einheit von **Nostra Aetate** und **Redemptoris Missio;** S. 351–369: Brück, Michael von: Die U-topia der Ursprünglichen Einheit; S. 371–393: Schmidt-Leukel, Perry: Mystische Erfahrung und logische Kritik bei **Nâgârjuna.** Zum Verhältnis von meditativer, begrifflicher und existenzieller Weltexistenz im **Buddhismus;** S. 395–400: Kattner, Gerda: Bibliographie der Veröffentlichungen von Heinrich Döring: 1969 bis 1993

Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten. Ein deutsch-russisches Symposion, hg. v. Peter Ehlen. – München: Kindt 1994. 223 S. (Fragen einer neuen Weltkultur, 11), kart. DM 36,00 ISBN: 3-925412-16-6: S. 13–33: Kutschera, Franz von: Die Frage nach dem Absoluten in Metaphysik und Religion; S. 35–57: Ricken, Friedo: Möglichkeiten und Grenzen der religiösen Sprache; S. 59–77: Gussejnow, Abdussalam A.: Die Idee des Absoluten als Bedingung der Möglichkeit von Moral; S. 79–107: Haeffner, Gerd: Aufgrund wovon kommt einem Menschen die Würde einer Person zu?; S. 109–128: Solowjow, Erich: Unbedingte Gültigkeit des Rechts. Von einer nicht ganz expliziten Idee Kants; S. 129–155: Kritschewskij, Andrej: Zum Problem des absoluten Selbstbewußtseins bei Hegel; S. 157–184: Splett, Jörg: Wie absolut ist der Hegelsche «Absolute Geist»?; S. 185–208: Wenzler, Ludwig: Das Unendliche im Endlichen: Geschichtlichkeit und Absolutes; S. 209–218: Motroschilowa, Nelly: Die Suche nach dem Absoluten im Zeitalter des moralischen Relativismus

Memoria – Vergessen und Erinnern, hg. v. Anselm Haverkamp / Renate Lachmann unter Mitwirkung von Reinhart Herzog. – München: Wilhelm Fink 1993. XXX, 536 S. (Poetik und Hermeneutik, 15), kart. DM 78,00 ISBN: 3-7705-2737-2: S. IX–XVI: Haverkamp, Anselm: Hermeneutischer Aspekt; S. XVII–XXVII: Lachmann, Renate: Kultursemiotischer Aspekt; S. XVIII–XXX: Haverkamp, Anselm / Lachmann, Renate: Vorwort 1992: Übersicht und Rückblick; S. 3–8: Herzog, Reinhart: Zur Genealogie der memoria; S. 9–16: Beaujour, Michel: Memory in Poetics; S. 17–27: Haverkamp, Anselm: Die Gerechtigkeit der Texte – *Memoria:* eine ‚anthropologische Konstante' im Erkenntnisinteresse der **Literaturwissenschaften?;** S. 31–46: O'Daly, Gerhard: Remembering and Forgetting **Augustine,** *Confessions X;* S. 47–66: Haverkamp, Anselm: Lichtbild – Das Bildgedächtnis der **Fotografie:** Roland Barthes und Augustinus; S. 67–77: Koch, Gertrud: Der Engel des Vergessens und die black box der Faktizität – Zur Gedächtniskonstruktion in Claude **Lanzmanns** Film *Shoah;* S. 81–116: Herzog, Reinhart: Aeneas' episches Vergessen – Zur Poetik der memoria; S. 117–159: Stierle, Karlheinz: Die Unverfügbarkeit der Erinnerung und das Gedächtnis der Schrift – Über den Ursprung des Romans bei **Chrétien** de **Troyes;** S. 160–194: Warning, Rainer: Vergessen, Verdrängen und Erinnern in **Proust**s *A la recherche du temps perdu;* S. 197–219: Chase, Cynthia: Die Übertragung übersetzen – Psychoanalyse und die Konstruktion von Geschichte; S. 220–238: Stempel, Wolf-Dieter: In den Wind geredet – und was davon bleibt; S. 239–259: Jacobs, Carol: Forgetting Anthropology: **Lévi-Strauss's** *Tristes Tropiques* – Das Vergessen der Anthropologie; S. 263–282: Kemp, Wolfgang: Memoria, Bilderzählung und der mittelalterliche esprit de système; S. 283–304: Graevenitz, Gerhart: Memoria und Realismus – Erzählende Literatur in der **deutschen ‚Bildungspresse'** des 19. Jahrhunderts; S. 305–312: Motzkin, Gabriel: Gedächtnis – Tradition – Geschichte. Zeitstrukturen im **Katholizismus des 19. Jahrhunderts;** S. 315–337: Schlaeger, Jürgen: Das Ich als beschriebenes Blatt – Selbstverschriftlichung und Erinnerungsarbeit; S. 338–358: Preisendanz, Wolfgang: Memoria in der Dimension lyrischer Selbstrepräsentation in **Heines** *Jehuda ben Halevy;* S. 359–382: Assmann, Aleida: Die Wunde der Zeit – **Wordsworth** und die romantische Erinnerung; S. 385–405: Moses, Stéphane: Eingedenken und Jetztzeit – Geschichtliches Bewußtsein im Spätwerk Walter **Benjamins;** S. 406–424: Trabant, Jürgen: Memoria-fantasia-ingegno; S. 425–429: Jauss, Hans Robert: Die Kritik der Erinnerung in **Valérys** *Cahiers;* S. 433–455: Neumann, Gerhard: „L'inspiration qui se retire" – Musenanruf, Erinnern und Vergessen in der Poetologie der Moderne; S. 456–491: Jauss, Hans Robert: Ein Abschied von der Poesie der Erinnerung – Yves **Bonnefoy**s *Ce qui fut sans lumière;* S. 492–519: Lachmann, Renate: Gedächtnis und Weltverlust – Borges' *memorioso* – mit Anspielungen auf Lurijas *Mnemonisten*

Bösch, Michael: Søren **Kierkegaard:** Schicksal – Angst – Freiheit. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1994. 421 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, NF 47), kart. DM 48,00 / öS 375 / sFr 52,80 ISBN: 3-506-70197-5 (Paderborn, Univ., Diss., 1993 [Theol. Fak.])

Dogmatik

Werbick, Jürgen: **Kirche.** Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 440 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-451-23493-9

AB 111, 1993, S. 249–258: Devos, Paul: «Lumière et lumière» dans trois Vies de saints: Étienne le Jeune, Constantin-Cyrille, Clément d'Ochrida; S. 259–290: Efthymiades, Stéphane: Le **Panégyrique** de S. **Théophane** le **Confesseur** par S. **Théodore Stoudite;** S. 291–299: Luzzi, Andrea: Il tipicosinassario *Vat. Barb. Gr.* 500 e una notizia agiografica marginale per S. **Filippo** di **Agira;** S. 301–384: Platelle, Henri / Godding, Robert: Vita Hugonis **Marchianensis** († 1158). Présentation, édition critique et traduction française; S. 385–400: Callahan, Daniel F.: **Ademar** of Chabannes and his Insertions into Bede's *Expositio Actuum apostolorum*

Ökumenische Theologie und Konfessionskunde

Irén 66, 1993, S. 163–178: De Halleux, André: **Nestorius,** Histoire et Doctrine; S. 179–198: Egender, Nicolas: **Dorothée** de **Gaza** et **Benoît** de **Nursie,** S. 451–474: Hannick, Christian: Annexions et reconquêtes byzantines. Peut-on parler d'un **uniatisme** byzantin?; S. 475–489: Limouris, Gennadios: Le **COE,** Foi et Constitution et la question des **Églises orientales catholiques;** S. 490–493: Lanne, Emmanuel: «Le Mont **Athos,** hier, aujourd'hui, demain». Thessalonique, 29 octobre – I^er^ novembre 1993; S. 494–498: Lanne, Emmanuel: Un Moine de l'Église d'Orient: le Père **Lev Gillet.** Un ourage et un colloque à sa mémoire

Bunge, Gabriel: Der andere Paraklet. Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Malermönchs Andrej **Rubljov.** Mit einem Geleitwort von Sergej S. Averintsev. – Würzburg: Der Christliche Osten 1994. 127 S., geb. DM 45,80 ISBN: 3-927894-13-3

Russische Religionsdenker. **Tolstoi, Dostojewski, Solowjew, Berdjajew.** Hg. v. Wolfgang Dietrich. – Gütersloh: Ch. Kaiser 1994. 160 S. (KT, 132), kart. DM 29,80 ISBN: 3-579-05132-6

Pro Ecclesia 3, 1994, S. 5–10: Shipps, Harry W.: That They May All Be One; S. 11–18: Tjørhom, Ola: The **Porvoo-Statement** – a Possible Ecumenical Breakthrough?; S. 18–22: Braaten, Carl E.: A **Chalcedonian Hermeneutic;** S. 22–24: Braaten, Carl E. / Jenson, Robert W.: The Youth and Age of Theological Journals; S. 24–36: Meyer, Harding: The Ecumenical Dialogues: Situation – Problems – Perspectives; S. 36–56: Wilken, Robert: Not a Solitary God: the **Triune God** of the Bible; S. 56–68: Wainwright, Geoffrey: The **Church** as a Worshipping Community; S. 68–89: Mason, John R.: Seven Theses Toward as **Ecumenical Economic Ethic** for the 1990s; S. 89–110: Wesche, Kenneth Paul: St. **Ignatius** of **Antioch:** the Criterion of Orthodoxy and the Marks of Catholicity; S. 110–113: Martinson, Paul Varo: Joseph Augustine DiNoia: *The Diversity of Religions* (Review Essay)

Dumbarton Oaks Papers, 45. – Washington DC: Dumbarton Oaks 1991. XI, 176 S. ISBN: 0-88402-196-3: S. vii–xi: Belting, Hans: Otto **Demus,** 1902–1990; S. xiii–xv: Maguire, Henry: André **Grabar,** 1896–1990; S. 1–22: Kazhdan, Alexander / Maguire, Henry: Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art; S. 23–33: Dagron, Gilbert: Holy **Images** and Likeness; S. 35–44: Oikonomides, Nicolas: The Holy **Icon** as an Asset; S. 45–57: Patterson Sevcenko, Nancy: **Icons** in the **Liturgy;** S. 59–68: Nelson, Robert S. / Lowden, John: The **Palaeologina** Group: Additional Manuscripts and New Questions; S. 69–85: Hunt, Lucy-Anne: Art and Colonialism: The Mosaics of the Church of Nativity in Bethlehem (1169) and the Problem of **„Crusader Art"**; S. 87–96: Bassett, Sarah Guberti: The Antiquities in the Hippodrome of Constantinople; S. 97–120: Elm, Susanna: **Evagrius Ponticus'** *Sententiae ad Virginem*; S. 121–127: Papazotos, Thanasis: The Identification of the Church of „Profitis Elias" in Thessaloniki; S. 129–140: McGeer, Eric: Tradition and Reality in the *Takita* of **Nikephoros Ouranos;** S. 141–148: Wagstaff, J. M.: Further Observations on the Location of Grand Magne; S. 149–158: Ronchey, Silvia: An Introduction to **Eustathios'** *Exegesis in Canonem Iambicum*; S. 159–172: Olster, David M.: The Date of **George** of **Pisidia's** *Hexaemeron*

Ökumenisches und interkulturelles Lernen. Eine theologische und pädagogische Herausforderung, hg. v. Richard Schlüter. – Paderborn / Frankfurt a. M.: Bonifatius / Otto Lembeck 1994. 128 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-87088-810-5 / 3-87476-296-3: S. 9–25: Becker, Ulrich: Ökumenisches Lernen auf dem Prüfstand; S. 27–53: Schlüter, Richard: Dem **Fremden** begegnen – eine (religions-)pädagogische Problemanzeige; S. 55–65: Stobbe, Heinz-Günther: **Spiritualität** als Voraussetzung ökumenisch-konziliaren Lernens; S. 67–85: Weisse, Wolfram: Ökumenisches Lernen und Erneuerung der Kirche; S. 87–100: Stöhr, Martin: Vom **Judentum** lernen. Überlegungen zur Beziehung zwischen zwei biblischen Religionen; S. 109–113: Baldermann, Ingo: Zur Notwendigkeit ökumenischen Lernens im schulischen **Religionsunterricht;** S. 115–127: Leimgruber, Stephan: Lernprozeß **Christen – Muslime**

Gruppe von Dombes: Für die **Umkehr** der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der **Kirchengemeinschaft.** – Frankfurt am Main: Otto Lembeck / Josef Knecht 1994, kart. DM 22,00 ISBN: 3-87476-298-X (Lembeck) / 3-7820-0706-9 (Knecht)

Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre. Gemeinsame römisch-katholische / evangelisch-lutherische Kommission. – Frankfurt / Paderborn: O. Lembeck / Bonifatius 1994. 151 S., kart. DM 26,80 ISBN: 3-87476-299-8 / 3-87088-828-8

Liturgiewissenschaft

Weyers, Heinrich: **Stundengebet** als Gemeindeliturgie. Das Zeugnis der Diözesangesangbücher und des „Gotteslob". – Trier: Paulinus 1994. XLVIII, 301 S. (Trierer theologische Studien, 55), kart. DM 98,00 ISBN: 3-7902-1283-0 (Trier, Univ., Diss., 1992)

Kirchenrecht

Dahl-Keller, Ulrike Marga: Der **Treueid der Bischöfe** gegenüber dem **Staat.** Geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige staatskirchenrechtliche Bedeutung. – Berlin: Duncker & Humbolt 1994. 231 S. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, 23), kart. DM 98,00 ISBN: 3-428-07769-5 (Bonn, Univ., Diss., 1992 [Rechts- u. Staatswiss. Fak.])

Gratian. The Treatise on Laws. **Decretum DD. 1–20** with the Ordinary Gloss. Translated by Augustine Thompson / James Gordley / Katherine Christensen. – Washington, DC: Catholic University of America Press 1993. XXVII, 131 S. (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law, Vol. 2), kart. £ 13,50 ISBN: 0-8132-0786-X

Christliche Sozialethik

La justicia social. Homenaje al Prof. Julio de la **Torre.** Ediciòn preparada por: Lorenzo Alvarez Verdes / Marciano Vidal. – Madrid: Ed. El Perpetuo Socorro 1993. 527 S. (Estudios de Etica Teologica, 11) ISBN: 84-284-0468-2: S. 21–35: Lage, Francisco: La remisión de las deudas en la legislacion del Antiguo Testamento; S. 37–58: Alvarez, Lorenzo: La estratificación social en la familia segun S. **Pablo;** S. 59–77: Billy, Dennis J.: La analogia „paz" en „La Ciudad de Dios" de S. **Agustin;** S. 79–93: González, Ignacio: La justicia en la literatura (Siglos XII–XVII); S. 95–109: Moreno, Francisco: Hecho, derecho y justicia: antecedentes del primer tratado teológico-moral contra la esclavitud; S. 111–135: Andreu, José María: La justicia en Baltasar **Gracián;** S. 137–159: Gómez Mier, Vicente: La prehistoria de la moral social en el siglo XIX; S. 161–166: Giménez, Rafael: Marxismo y justicia social; S. 167–201: Bullón, José: Compromiso cristiano desde la **„Octogesima Adveniens";** S. 203–218: Kennedy, Terence: Teorías sobre la justicia y el concepto de **„bien";** S. 221–245: Rubio, Miguel: Raíces antropológicas de la justicia social; S. 247–267: Flecha, José-Román: Justicia social y **esperanza eschatológica;** S. 269–286: Vidal, Marciano: Justicia y solidaridad en la **ética social actual;** S. 287–296: Castelli, Vicenzo: La complejidad desafía la ética. Itinerarios para una moral de la emergencia; S. 297–307: Lorenzetti, Luigi: Persona y sociedad. Problemática de su relación en la doctrina social de la iglesia; S. 309–328: Villa, Norberto: Interdependencia-indivisibilidad de los **derechos humanos fundamentales.** Un paradigma para la justicia social; S. 329–338: Demmer, Klaus: **Tolerancia** y cooperacoón. Una pregunta a la ética del derecho; S. 341–356: Johnstone, Brian: El pensamiento actual sobre la paz y la guerra: ¿ se debe ab andonar la **teoría de la guerra justa**?; S. 357–388: Campo, José Luis Martín del: Neoliberalismo y moral sociopolitica desde América Latina; S. 389–414: Valle, Carlos del: Deuda externa en América Latina y relaciones Norte-Sur; S. 415–437: Galindo, Angel: Justicia y compromiso político; S. 439–445: Higuera, Gonzalo: Disenso y objeción de conciencia; S. 447–454: Moser, Antonio: La objeción de conciencia ante la nueva situación político-militar; S. 455–466: Elizari, F. Javier: La objeción de cinciencia en el ámbito sanitario; S. 467–482: Ruiz-Mateos, Alfonso Mª: Mujer: naturaleza y cultura. Reflexiones antropológicas para la justicia social; S. 483–492: Autiero, Antonio: Fronteras de la justicia interespecífica; S. 493–516: Guerra, Jesús: Justicia y orden social a la luz del mensaje evangélico de la caridad: retos para la **acción educativo-pastoral** de la nueva evnagelización

Bucher, Anton A.: Einführung in die **empirische Sozialwissenschaft.** Ein Arbeitsbuch für TheologInnen. – Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1994. 144 S., kart. DM 34,00 ISBN: 3-17013174-5

Fraling, Bernhard: Vermittlung und Unmittelbarkeit. Beiträge zu einer existentialen **Ethik.** Hg. v. Andreas-P. Alkofer. – Freiburg (Schweiz) / Freiburg: Universitätsverlag / Herder 1994. 449 S. (Studien zur theologischen Ethik, 59), kart. DM 78,00 ISBN: 3-7278-0935-3 / 3-451-23482-3

Schramm, Michael: Der Geldwert der Schöpfung. **Theologie – Ökologie – Ökonomie.** – Paderborn: F. Schöningh 1994. 302 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-506-78132-4 (Würzburg, Univ., Habil.-Schr., 1994)

Sicherheit. Ein mißbrauchtes Bedürfnis. Rainer Isak mit Beiträgen von T. Bauriedl, I. Bubis, P. Eicher, J. Garstecki, L. Rathenow, J. Seifert. – Freiburg: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 1994. 112 S., kart. DM 15,00 ISBN: 3-928698-05-2: S. 13–38: Bauriedl, Thea: «Innere Sicherheit» aus psychoanalytischer Sicht; S. 39–51: Seifert, Jürgen: Helfen Sicherheitskampagnen? Öffentliche Sicherheit zwischen Strafen und Heilen; S. 52–77: Eicher, Peter: «In den Augen der Welt habt ihr Angst, fürchtet euch nicht.» Von der Sicherheit zur Zuversicht; S. 78–87: Bubis, Ignatz: Gewalt und Kriminalität in der Gesellschaft; S. 88–97: Garstecki, Joachim: Verlorene Sicherheiten? Zur Situation in den neuen Bundesländern; S. 98–110: Rathenow, Lutz: Texte nicht nur zum Thema Sicherheit

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Müller, Josef: **Pastoraltheologie.** Ein Handbuch für Studium und Seelsorge. – Graz: Styria 1993. 215 S., Leinen DM 39,80 ISBN: 3-222-12225-3

Bloth, Peter C.: **Praktische** Theologie. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1994. 214 S. (Grundkurs Theologie, 8), kart. DM 26,00 ISBN: 3-17-010026-2

Emeis, Dieter: **Bibelarbeit** praktisch. Orientierung – Methoden – Impulse. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 144 S. (Biblische Bücher, 3), kart. DM 19,80 ISBN: 3-451-23480-7

Wahl, Heribert: Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische **Symboltheorie.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 630 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-451-23153-0 (München, Univ., Habil.-Schr., 1993)

Glaubenszeugnis im Kontext bewegter Zeiten. Beiträge von Hans Werners. Hg. v. Rose-Marie Dütz / Reinhold Waltermann. – Altenberge: Oros 1994. XIV, 546 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 31), kart. DM 56,00 ISBN:3-89375-098-3

Eine **Jugend in Deutschland**? Orientierungen und Verhaltensweisen der Jugend in Ost und West. – Opladen: Leske & Budrich 1994. 211 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-8100-1213-0: S. 7–12: Veen, Hans-Joachim: Einleitung: Annäherung oder Auseinanderdriften?; S. 13–37: Jaide, Walter: Dimensionen der Lebensgrundstimmungen bei Jugendlichen; S. 39–48: Hille, Barbara: Jugend und Familie; S. 49–71: Hille, Barbara: Jugend und Beruf; S. 73–100: Veen, Hans-Joachim / Jaide, Walter: Jugend und Politik; S. 101–118: Hille, Barbara: Einstellungen und Lebensperspektiven weiblicher Jugendlicher; S. 119–152: Friedrich, Walter / Förster, Peter: Jugendliche in den neuen Bundesländern

Missionswissenschaft

NZM 49, 1993, S. 1–35: Kim Chinh, Vu: Zu einer **Befreiungstheologie** im **chinesischen Kontext;** S. 37–48: Küster, Volker: Priesterschaft des Han. Betrachtungen zu einem Holzschnitt von Hong-Song Dam; S. 49–69: Bonfils, Jean: La Mission Catholique en République du **Bénin.** La préfecture apostolique du **Dahomey,** de 1895 à 1901; S. 81–102: Kollbrunner, Fritz: **Bekehrung** in missionstheologischer Perspektive; S. 103–122: Bonfils, Jean: La Mission

Catholique en République du **Bénin.** L'épiscopat de Mgr. Louis Dartois, 1901–1905; S. 123–132: Silva, José Antunes da: African Contributions to the Debate on *Ad Gentes*; S. 133–136: Koschorke, Klaus: Neue Impulse kirchengeschichtlicher Arbeit in **Korea;** S. 137–138: Geisser, Franz: Hundert Jahre Missionsschule der **Schwestern vom heiligen Paul von Chartres** in **Morioka/Japan**

NZM 50, 1994, S. 1–32: Amstutz, Josef: Beni-Abbès. Das Klösterchen von Charles de **Foucauld.** Modell der missionarischen Präsenz? (1. Teil); S. 33–53: Bonfils, Jean: La Mission Catholique en République de **Bénin.** L'épiscopat de Mgr Louis **Parisot** (1935–1945); S. 55–75: Willeke, Bernward H.: The Franciscan Mission of **Yenanfu** (1911–1973), S. 81–127: Amstutz, Josef: Beni-Abbès. Das Klösterchen von Charles de **Foucauld.** Modell der missionarischen Präsenz? (2. Teil); S. 131–136: Koschorke, Klaus: Kirchliche Unabhängigkeitsbestrebungen im kolonialen **Ceylon.** Eine Denkschrift einheimischer Christen aus dem Jahre 1878, S. 163–175: Schelbert, Georg: Vom traditionellen zum heutigen **Missionsverständnis.** Am Beispiel der Dokumente der SMB-Generalkapitel; S. 177–187: Crottogini, Jakob: Equipeneinsätze in **Kolumbien;** S. 189–205: Estermann, Josef: **Andine Philosophie.** Ansätze zur Rehabilitierung kolonisierten Denkens; S. 207–222: Baumgartner, Jakob: Gottes Wohlgefallen an den Armen. **Las-Casas-Rezeption** heute; S. 223–233: Immos, Thomas: Der Dreibaum. Die Rezeption der Religionen in **Japan;** S. 237–249: Plangger, Albert B.: Catholic Reactions to the Liberation War in **Zimbabwe**

500 Jahre Lateinamerika: Kolonisierung – Wirtschaft – Politik – Religion, hg. v. Hans Waldenfels. – Bonn: Borengässer 1993. XIV, 181 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 3) ISBN: 3–923946–23–6: S. 1–7: Valadés de Moulines, Adriana: Erwartungen der Neuen an die Alte Welt; S. 8–20: Dussel, Enrique: Kritik des »Mythos der Moderne«; S. 21–34: König, Hans-Joachim: Die Konquista als wirtschaftliches und geistliches Unternehmen; S. 35–45: Assmann, Hugo: Lateinamerika 1492–1992: 500 Jahre Strukturanpassung an die Heilslogik des Westens; S. 46–64: Pietschmann, Horst: Die Bedeutung des iberischen Kolonialismus für die Entwicklung und/oder Unterentwicklung Lateinamerikas; S. 65–78: Hinkelammert, Franz J.: Die Ausschlußlogik des kapitalistischen Weltmarktes und das Projekt der **Befreiung;** S. 79–119: Elsenhans, Hartmut: Zur Genese und Funktionsweise von Kapitalismus Der Zusammenhang zwischen Wirtschaft, Religion und Kultur; S. 120–126: Wolff, Luciano André: Wechselbeziehungen zwischen **Ökonomie** und **Ökologie;** S. 127–145: Suess, Paulo: Lateinamerika zwischen Konquista und Befreiung. Freiheit, Sklaverei, Zivilisation: zur Sache der **Indios** und **Afroamerikaner;** S. 146–156: Ortega, Ofelia: **Wirtschaftsethik, Umweltverantwortung** und **religiöse Normgebung.** Analyse aus der Sicht der lateinamerikanischen Frau; S. 157–176: Hengsbach, Friedhelm: **Ökodemokratischer Kapitalismus:** Konvergenz ethischer und wirtschaftlicher Vernunft; S. 177–178: Waldenfels, Hans: Zum Abschluß des Symposiums

Boff, Leonardo: Christentum mit dunklem Antlitz. Wege in die **Zukunft** aus der Erfahrung **Lateinamerikas.** Aus dem Portugiesischen übersetzt von Karel Hermans. – Freiburg: Herder 1993 (America Latina: Da Conquista à Nova Evangelizaçao, 1992), 157 S., kart. DM 22,80 ISBN: 3–451–23094–1

Manus, Ukachukwu Chris: Christ, the **African** King. New Testament **Christology.** – Frankfurt: Peter Lang 1993. 280 S. (Studies in the Intercultural History of Christianity, 82), kart. DM 79,00 ISBN: 3–631–45211–X

Rivinius, Karl Josef SVD: Traditionalismus und Modernisierung: Das Engagement von Bischof Augustin **Henninghaus** auf dem Gebiet des Bildungs- und Erziehungswesens in **China** (1904–1914). – Nettetal: Steyler 1994. 244 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, 44), kart. DM 35,00 ISBN: 3–8050–0326–9

Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltweiten Austausch. Festgabe für Ludwig **Bertsch** SJ zum 65. Geburtstag, hg. v. Monika Pankoke-Schenk / Georg Evers. – Frankfurt a. M.: Josef Knecht 1994. 344 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3–7820–0705–0: S. 17–36: Schatz, Klaus: Inkulturation und Kontextualität in der Missionsgeschichte am Beispiel des **Ritenstreits;** S. 37–49: Collet, Giancarlo: Vom theologischen Vandalismus zum theologischen Romantizismus? – Fragen nach einer **multikulturellen Identität** des Christentums; S. 50–64: Sievernich, Manfred: Politik, Recht und Mission in den Jungen Kirchen **Mexikos** – Zur Missionstheorie des Juan **Focher** († 1572); S. 65–86: Stoll, Georg: «Väter» und «Kinder». Zur Konzeptionalisierung eigener und fremder Identität in Berichten deutschsprachiger **Jesuiten-Missionare** aus dem 18. Jahrhundert am Beispiel Südamerikas; S. 87–99: Suermann, Harald: Kultur und Kircheneinheit im Nahen Osten; S. 100–113: Fornet-Betancourt, Raúl: Das Christentum: Zukunftsperspektiven an der Schwelle zum dritten Jahrtausend aus der Erfahrung Lateinamerikas; S. 114–123: Waldenfels, Hans: Gottes Wort in der Fremde – Inkulturation oder Kontextualität?; S. 124–137: Kehl, Medard: Die jüngste Kontroverse zum **Verhältnis** von **Universalkirche** und **Einzelkirchen;** S. 138–149: Zauner, Wilhelm: Zeichen der Hoffnung – Überlegungen zur Inkulturation der Sakramentenpastoral; S. 150–162: Furger, Franz: **Christliche Soziallehre** und **Theologie der Befreiung** – Gedanken eines Sozialethikers zu einem uferlosen Thema; S. 163–176: Bitter, Gottfried: Weitergabe des Glaubens in Europa und in der Dritten Welt; S. 177–185: Eiff, August Wilhelm von: Ethische Probleme von **AIDS;** S. 186–199: Heinemann, Gerd: **Priesterausbildung in Mitteleuropa** – Ein Testfall der Inkulturation; S. 200–220: Schneider, Michael: Zur theologischen und pastoralen Grundlegung des priesterlichen Dienstes heute; S. 221–230: Janssen, Hermann: Der pastorale Zirkel – eine Einführung; S. 231–240: Wiedenmann, Ludwig: Missionswissenschaft oder **kontextuelle Theologie?** – Orientierungen des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen; S. 241–253: Abeng, Nazaire Bitoto: Meine Erfahrungen als Stipendiat, Mitarbeiter und Partner des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen; S. 254–272: Evers, Georg: «Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen» (**Hebr 1,1**) – Hermeneutische Fragen zum **Interreligiösen Dialog;** S. 273–281: Beutler, Johannes: An den Ursprüngen der Kirche – **Afrika;** S. 282–298: Emmanuel, S. J.: Church, Politics, and War in **Sri Lanka;** S. 299–307: Lumbala, François Kabalese: Célébrer le Reconfort des Malades en Afrique; S. 308–320: Sahi, Jyoti: Der **Heilige Raum** im indischen Denken – Seine Bedeutung für Mission und Ekklesiologie; S. 321–332: Wilfred, Felix: The Postmodern with Teeth: Opportunity for a Creative Western Theology; S. 333–342: Moerschbacher, Marco: Literaturverzeichnis – Ludwig Bertsch SJ

Doppelfeld, Basilius: In der Mitte: Der Mensch. Wie **Afrika Entwicklung** versteht. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1994. 399 S. (Münsterschwarzacher Studien, 43), kart. DM 58,00 ISBN: 3–87868–502–5

Neckebrouck, V.: Paradoxes de l'**Inculturation.** Les Nouveaux Habits des Yanomami. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1994. 214 S. (Annua Nuntia Lovaniensia, 36) ISBN: 90–6186–611–1 / 90–6831–599–4

Religionswissenschaft

Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen, hg. v. Horst Bürkle. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 221 S. (Religionswissenschaft, 6), kart. DM 74,00 ISBN: 3–631–44740–X: S. 9–17: Hutter, Manfred: **Sündenbewußtsein** als Spiegel ethischer Werte im **hethitischen Kleinasien;** S. 19–30: Auffarth, Christoph: Der **Schutz** des **Fremden.** Begründung eines Grundwertes in den Religionen des **Alten Orients** und **Griechenlands;** S. 31–41: Rüpke, Jörg: Du sollst nicht töten. **Hierarchisierung** von **Normen** und ihre rituelle Sanktionierung am Beispiel Roms; S. 43–52: Laube, Johannes: Das Ideal des mahâyâna-buddhistischen **Bodhisattva** bei Shinran; S. 53–68: Klaes, Norbert: Grundwerte menschlichen Verhaltens im **Hinduismus;** S. 69–76: Cheng, Linshu: The Cultural-historical Merit of **Taoist** Ethics; S. 77–88: Baumann, Martin: Interpretation **buddhistischer** Normen (sîla) im Abendland; S. 89–100: Zeller, Dieter: Die **Worte** der **Sieben Weisen** und die neutestamentliche Paränese; S. 101–110: Schnider, Franz: Die Behandlung der **Feinde** im frühen Juden- und Christentum; S. 111–121: Arat, Mari Kristin: **Toleranz** und Intoleranz bei den armenischen Theologen im Mittelalter; S. 123–129: Nanko, Ulrich: **Gehorsam** als Grundwert. Aspekte seiner Vermittlung durch das religiöse Liedgut der Zwischenkriegszeit; S. 131–139: Gerlitz, Peter: „Mein Mann arbeitet im Reisfeld seiner Mutter". Zur Problematik der **Alltagsethik** in **mütterrechtlichen** Gesellschaften; S. 141–152: Först, Dietmar: **„Respect One Another".** Ein Grundwert **indianischer** Religionen und seine Rezeption; S. 153–157: Gorshunova, Olga V.: Childessness and Religious Rites of **Uzbek** People; S. 159–169: Kippenberg, Hans G.: Wenn **Religion zur Ethik** wird; S. 171–178: Lawson, E. Thomas: Rewriting Culture. **Recent Trends** in the Study of Culture; S. 179–186: Zhuo, Xinping: Der kulturelle Wert der Religion im Verständnis der **Chinesen** in der Gegenwart; S. 187–193: Stephenson, Gunther: Der Grundwert **‚Gerechtigkeit'** im säkularen Umfeld; S. 195–206: Pahnke, Donate: **Geschlechterverhältnis** und Ethik in neuen religiösen Orientierungen; S. 207–221: Murken, Sebastian: Religiöse Werte und Normen einer nichtreligiösen Gemeinschaft. Zum Programm der **Anonymen Alkoholiker**

Eliade, Mircea: **Geschichte** der **religiösen Ideen.** Bd 1: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis Bd 2: Von Guatama Buddha bis zu den Anfängen des Christentums Bd 3/1: Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit Bd 3/2: Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart Bd 4: Quellentexte. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 2. Aufl. (Sonderausgabe) 433 / 463 / 326 / 496 / 456 S. (Herder / Spektrum, 4200), kart. DM 168,00 ISBN: 3–451–04200–2 (Histoire des croyances et des idées religieuses, 1976, 1992)

Interreligiöse Beziehungen. Konflikte und Konvergenzen, hg. v. Hans Christoph Stoodt / Edmund Weber. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 177 S. (Theion – Jahrbuch für Religionskultur, 2), kart. DM 59,00 ISBN: 3–631–46508–4: S. 7–11: Benad, Matthias: Martin **Niemöller** und **Indien;** S. 13–16: Benad, Matthias: **Fundamentalism** and **Hinduism;** S. 17–21: Huth, Fritz: Die Auswirkungen **indischer** Kultur und Religiosität auf das Geistesleben in **Deutschland;** S. 23–38: Mastra, I Wayan: **Christologie** im Kontext des Lebens und der Religion der **Balinesen;** S. 39–54: Stoodt, Dieter: **Fundamentalismus** – sozialwissenschaftliche und theologische Einschätzungen; S. 55–70: Stoodt, Dieter: Heil als Hoffnung. Ein Beitrag zum Verhältnis des **christlichen Erlösungsverständnisses** zu dem **Schopenhauers;** S. 71–86: Stoodt, Hans Christoph: Zu Entwicklungsgeschichte und Funktionswandel der **Reinkarnationslehre** im Westen; S. 87–100: Stoodt, Hans Christoph: **Volkskirche** oder was sonst? Das Problem des **Protestantismus** heute; S. 101–116: Weber, Edmund: Martin **Luthers Obrigkeitslehre** und die **politische Mystik** Thomas **Müntzers;** S. 123–133: Weber, Edmund: Religion, Weltanschauung und **Existenzphilosophie** in der Theologie Rudolf **Bultmanns;** S. 135–141: Weber, Edmund: ‚Camminare Insieme!' Zur Ethik interreligiöser Beziehungen; S. 143–153: Weber, Edmund: Moderne **Hindukultur.** Eine religions- und kulturpolitische Studie zur Modernisierung des Hinduismus unter Berücksichtigung der Parallelen im modernen Christentum; S. 155–167: Weber, Edmund: **Freie**

Liebe und **bahkti.** Zur Konvergenz der Gottesliebe Martin Luthers und Krsna Caitanyas; S. 169–176: Weber, Edmund: Die Gegenwart des Heiligen im **lîlânukarana.** Zur Theologie des Spiels in der Religion des Braj

Paul d'Antioche: Traités théologiques. Édition critique, traduction, introduction par Paul Khoury. – Würzburg / Altenberge: Echter / Oros 1994. 345 S. (Corpus Islamo-Christianum, Series Arabica-Christiana, 1), kart. DM 89,80 ISBN: 3–89375–088–6

Die Wahrheit der Religionen, hg. v. Walter Kerber. – München: Kindt 1994. 248 S. (Fragen einer neuen Weltkultur, 10) ISBN: 3–925412–15–8: S. 15–43: Seiwert, Hubert: Das Spezifische religiöser Wahrheit: Diskursive und pragmatische Begründung religiöser Wahrheitsansprüche; S. 73–109: Schaeffler, Richard: Die Vielfalt der Weisen religiöser Wahrheit und ihres sprachlichen Ausdrucks; S. 139–157: Schwarz, Hans: Wie wahr sind **Glaubensbekenntnisse**? Die Bedeutung des Glaubensbekenntnisses für das Wahrheitsbewußtsein der Religion; S. 183–214: Gladigow, Burkhard: Kollektive Verbindlichkeiten und **religiöse Identität** in polytheistischen und monotheistischen Religionen

Naming God Today. Ed. by Herman-Emiel Maertens and Lieven Boeve. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1994. 103 S. (Annua Nuntia Lovaniensia, 38), kart. BEF 380 ISBN: 90–6186–614–6 / 90–6831–603–6: S. 9–13: Delobel, Joël: Homage B. **Willaert;** S. 14–18: Boeve, Lieven: Naming God Today and the Theological Project of Prof. Dr. Benjamin Willaert; S. 19–30: Mertens, Herman-Emiel: Re-Thinking God Today; S. 31–61: De Schrijver, Georges: Changes in Understanding of the Attributes of God in **Deism, Newton** and **Spinoza:** The Influence of Cosmological Reflection on Religious Thought; S. 63–78: Vergote, Antoon: God beyond the Seduction of Deism; S. 79–98: Boer, Theo de: The God of the Philosophers and the God of **Pascal**

Höhn, Hans-Joachim: Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 150 S. (Quaestiones disputatae, 154), kart. DM 38,00 ISBN: 3–451–02154–4

Hufnagel, Cordula: Die kultische Gebärde. Kunst, Politik, Religion im Denken Franz **Rosenzweigs**. – Freiburg, München: K. Alber 1994. 175 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3–495–47790–X (Berlin, Univ., Diss., 1993)

Khoury, Paul: Jean **Damascène** et l'Islam. – Würzburg / Altenberge: Echter / Oros 1994 (Deuxième édition corrigée et augmentée). 77 S. (Religionswissenschaftliche Studien, 33), kart. DM 24,80 ISBN: 3–429–01595–2 / 3–89375–093–2

Pieris, Aloysius: Feuer und Wasser. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in **Buddhismus** und **Christentum.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 268 S. (Theologie der Dritten Welt, 19), kart. DM 39,80 ISBN: 3–451–23495–5

Philosophie

Aletheia. An International Yearbook of Philosophy, Vol V: Truth and Value. The Philosophy of Dietrich von **Hildebrand,** hg. v. Josef Seifert. – Frankfurt: Peter Lang 1992. 438 S., kart. DM 106,00 ISBN: 3–261–04451–9: S. 4–5: Husserl, Edmund: Urteil über [Dietrich von] Hildebrands Doktorarbeit; S. 6–33: Schuhmann, Karl: Husserl über Hildebrand; S. 34–58: Seifert, Josef: Dietrich von Hildebrands philosophische Entdeckung der ‚Wertantwort' und die Grundlegung der Ethik; S. 59–76: Schwarz, Stephen D.: The Right and the Good: Two Fundamental Dimensions of Morality; S. 77–94: Bello, Rafael E. †: Dietrich von Hildebrand's „Christian Ethics" and the Problem of the Ultimate Foundation of Morality; S. 95–126: Wenisch, Fritz: A Defense of Dietrich von Hildebrand's Approach to Ethics (A Dialogue); S. 127–140: Waldstein, Wolfgang: Das **Naturrecht** bei Dietrich von Hildebrand; S. 141–152: Schmucker-Von Koch, Josef: Wertblindheit als Signatur der Moderne – Zum Verhältnis von Recht und Sittlichkeit bei Dietrich von Hildebrand; S. 153–159: Stewart Shank, Judith: Von Hildebrand's Theory of the Affective Value Response and Our Knowledge of God; S. 160–169: Gorczyca, Jakub: Zur Metaphysik der Liebe bei Dietrich von Hildebrand; S. 170–184: Buttiglione, Rocco: The Philosophy of History of Dietrich von Hildebrand; S. 186–214: Roberts, Mark: Dietrich von Hildebrand and St. Thomas **Aquinas** on Ideal Essences; S. 215–236: Fedoryka, Damian: Authenticity: The Dialectic of Self-Procession; S. 237–249: Muller, Ronald P.: Dietrich von Hildebrand, the **Aristotelian-Thomistic Tradition,** and the Phenomenology of Happiness; S. 250–257: Miceli, Vincent: Von Hildebrand and Marcel: Philosophers of Communion; S. 258–264: Laun, Andreas: Die mitwirkende Freiheit bei Dietrich von Hildebrand und die geistliche Lehre des hl. **Franz** von **Sales;** S. 265–278: Scheffczyk, Leo: Die Phänomenologie des Todes bei Dietrich von Hildebrand und die neuere **Eschatologie;** S. 279–289: Wymore, John: **Nietzsche,** Von Hildebrand, and Human Fulfillment; S. 290–320: White, John R.: **Kant** and von Hildebrand on the Synthetic A Priori: A Contrast; S. 321–332: Crosby, John F.: The Philosophical Achievement of Dietrich von Hildebrand. Concluding Reflections on the Symposium; S. 334–347: Wenisch, Ernst: Der Kampf gegen den Totalitarismus: Das Zeugnis Dietrich von Hildebrands 1933–1938; S. 348–351: Laun, Andreas: Zum 100. Jahrestag des Philosophen und **Kämpfers gegen** den **Nationalsozialismus;** S. 352–357: Rivero, Francis H.: Dietrich von Hildebrand. Master and Witness; S. 358–361: Crosby, John / Seifert, Josef: Dietrich von Hildebrand (1889–1977); S. 363–430: Preis, Adolf: Hildebrand-Bibliographie; S. 432–438: Seifert, Josef: Die Philosophie Adolf **Reinachs**. Bemerkungen anläßlich der Veröffentlichung einer neuen kritischen Ausgabe der Schriften Reinachs

Grabner-Haider, Anton: Kritische Religionsphilosophie. Europäische und außereuropäische Kulturen. – Graz, Wien, Köln: Styria 1993. 367 S., geb DM 59,00 ISBN: 3–222–12200–8

Röd, Wolfgang: Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert, I. Band: Altertum, Mittelalter, Renaissance. – München: C. H. Beck 1994. 525 S., Leinen DM 49,80 ISBN: 3–406–38388–2

Sturlese, Loris: Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von **Bonifatius** bis zu **Albert** dem Großen (748–1280). Aus dem Ital. übers. von Johanna Baumann. – München: C. H. Beck 1993 (Storia della filosofia tedesca nel medioevo, 1990), 439 S., Ln DM 128,00 ISBN: 3–406–37749–1

Beyer, Uwe: Christus und Dionysos. Ihre widerstreitende Bedeutung im Denken **Hölderlins** und **Nietzsches**. – Münster, Hamburg: Lit 1992. VII, 542 S. (Philosophie, 11), geb. DM 78,80 ISBN: 3–88660–772–0 (Hamburg, Univ., Diss., 1991)

Stein, Edith: Der Aufbau der menschlichen **Person.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 200 S. (Edith Steins Werke, XVI), geb. DM 48,00 ISBN: 3–451–23223–5

Braine, David: The Human **Person.** Animal and Spirit. – London: Duckworth 1993. XXV, 555 S., geb. 35,00 ISBN: 0–7156–2452–0

Habbel, Thorsten: Der Dritte stört. Emmanuel **Levinas** – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie. Mit einem Exkurs zum Verhältnis zwischen E. Levinas und M. Buber. – Mainz: M. Grünewald 1994. 217 S., kart. DM 42,00 ISBN: 3–7867–1753–2

Westberg, Daniel: Right Practical Reason. **Aristotle,** Action, and Prudence in **Aquinas.** – Oxford: Clarendon Press 1994. XII, 283 S. (Oxford Theological Monographs), geb. £ 30.00 ISBN: 0–19–826731–2

Guéhenno, Jean-Marie: Das Ende der Demokratie. – Zürich, München: Artemis & Winkler 1994. 179 S., geb. DM 36,00 ISBN: 3–7608–1952–4

Habisch, André: Autorität und moderne Kultur. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Staatstheorie zwischen Carl **Schmitt** und James M. **Buchanan.** – Paderborn: F. Schöningh 1994. XII, 282 S. ISBN: 3–506–73603–5

Grenzfragen

Balke, Fred: „Vom Verlust der Kosmologie . . ." „. . . und den Versuchen, sie wiederzugewinnen". – Frankfurt: Peter Lang 1993. 269 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 478), kart. DM 79,00 ISBN: 3–631–45966–1 (Frankfurt/Main, Univ., Diss., 1992)

Theologie und Literatur / Kunst

Dohmen, Christoph: Das Neue Jerusalem. Der **Ezechiel-Zyklus** von Schwarzrheindorf. – Bonn: Bouvier 1994. 96 S., kart. DM 25,00 ISBN: 3–416–02527–X

Föcking, Marc: Rime Sacre und die Genese des **barocken** Stils. Untersuchungen zur Stilgeschichte geistlicher Lyrik in Italien 1536–1614. – Stuttgart: F. Steiner 1994. 324 S. (Text und Kontext. Romanische Literaturen und allgemeine Literaturwissenschaft, 12), kart. DM 114,00 ISBN: 3–515–06352–8 (Berlin, Freie Univ., Diss., 1992)

Kächler, Uwe: Die **Jesusgestalt** in der Erzählprosa des deutschen Naturalismus. Mit einem bibliographischen Anhang: Primärtexte, zeitgenössische Rezensionen, Sekundärliteratur. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 263 S. (Tübinger Studien zur deutschen Literatur, 14), kart. DM 74,00 ISBN: 3–631–46004–X (Tübingen, Univ., Diss., 1992)

Hurth, Elisabeth: Der literarische Jesus. Studien zum **Jesusroman.** – Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms 1993. VII, 231 S. (Theologische Texte und Studien, 3), kart. DM 49,80 ISBN: 3–487–09764–8 (Mainz, Univ., Diss., 1992)

Bleicher, Joan Kristin: Literatur und Religiosität. Untersuchungen zu deutschsprachiger **Gegenwartsliteratur.** – Frankfurt: Peter Lang 1993. 238 S. (Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, 35), kart. DM 65,00 ISBN: 3–631–45184–9 (Siegen, Univ., Diss., 1990)

Araki, Emiko Dorothea: Jochen **Klepper** – Aufbruch zum ewigen Haus. Eine Motivstudie zu seinen Tagebüchern. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 230 S. (Christliche deutsche Autoren des 20. Jahrhunderts, 3), kart. DM 65,00 ISBN: 3–631–46127–5 (Bochum, Univ., Diss., 1992)

Menozzi, Daniele: Les images. L'Église et les arts visuels. – Paris: Éd. du Cerf 1991. 305 S. (Textes en main), kart. FF 129,00 ISBN: 2–204–04220–X

Gian Lorenzo **Bernini.** Gesammelte Beiträge zur Auslegung seiner Skulpturen, hg. v. Rudolf Kuhn. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 196 S. (Ars faciendi. Beiträge und Studien zur Kunstgeschichte, 5), kart. DM 65,00 ISBN: 3–631–46152–6

Auge, Christl: Zur Deutung der **„Darmstädter Madonna".** – Frankfurt: Peter Lang 1993. XI, 194 S. (Bochumer Schriften zur Kunstgeschichte, 19), kart. DM 59,00 ISBN: 3–631–45590–9 (Bochum, Univ., Diss., 1992)

Schneider, Hans-Helmuth: Rollen und Räume. Anfragen an das Christentum in den Filmen Ingmar **Bergmanns**. – Frankfurt: Peter Lang 1993. VIII, 376 S. (Forschungen zur praktischen Theologie, 12), kart. DM 89,00 ISBN: 3–631–45946–7 (München, Univ., Diss., 1992)

Steiger, Johann Anselm: Bibel-Sprache, Welt und Jüngster Tag bei Johann Peter **Hebel.** Erziehung zum Glauben zwischen Überlieferung und Aufklärung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 380 S. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, 25), kart. DM 88,00 ISBN: 3–525–62334–8 (Heidelberg, Univ., Diss., 1992)

Jürgenbehring, Heinrich: Liebe, Religion und Institution. Ethische und religiöse Themen bei Heinrich **Böll.** – Mainz: Matthias-Grünewald 1994. 217 S. (Theologie und Literatur, 2), kart. DM 42,00 ISBN: 3–7867–1758–3 (Bochum, Univ., Diss., 1990)

Goldstein, Horst: Leonardo **Boff.** Zwischen Poesie und Politik. – Mainz: Matthias-Grünewald 1994. 136 S. (Theologische Profile), kart. DM 24,80 ISBN: 3-7867-1754-0

Wohmann, Gabriele: Erzählen Sie mir was vom Jenseits. Gedichte, Erzählungen und Gedanken. – Mainz: Matthias-Grünewald 1994. 189 S. (Religion und Ästhetik), kart. DM 32,00 ISBN: 3-7867-1756-7

Spiritualität

Vinçon, Herbert: Du verstehst meine Gedanken von Ferne. Gebete für den Gottesdienst. – Stuttgart: Betulius 1994. 144 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-89511-010-8

Golub, Ivan: Ich suche Dein Antlitz. Gedanken fürs Leben. – Graz, Wien, Köln: Styria 1992. 175 S. ISBN: 3-222-12059-5

Hemmerle, Klaus: Gottes Zeit – unsere Zeit. Gedanken für jeden Tag, hg. v. Erich Strick. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1994. 395 S. (Saatkörner) ISBN: 3-87996-321-5

Schmiedl, Joachim: Marianische Religiosität in Aachen. Frömmigkeitsformen einer katholischen Industriestadt des 19. Jahrhunderts. – Altenberge: Oros 1994. XII, 357 S. (MThA, 30), kart. DM 69,80 ISBN: 3-89375-097-5

Habilitationen im akademischen Jahr 1993/94

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Stimpfle, Alois Dr.: Pontius Pilatus. Geschichte und Historie. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte als rezeptororientierter Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments – Teil 1 und Teil 2 (Herbert Leroy / Walter Radl)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Aimone Braida, Pier Virginio Dr.: La dottrina politica della decretistica (Ernst Ludwig Grasmück / Rudolf Weigand)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Raguse, Hartmut Dr.

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Bräuer, Johannes Dr.: Umhabilitation von der kirchlichen Hochschule Naumburg

Degen, Johannes Dr.: Umhabilitation von der Ruhr-Universität Bochum

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

Lichtenberger, Hans Peter Dr.: Wie kommt der Christus in die Philosophie? Gotteslehre und Christologie bei Immanuel Kant (Ch. Link / A. Graeser)

Kirchl. Hochschule Bethel

Klessmann, Michael Dr.: Erinnerung und Erwartung. Dimensionen christlicher Praxis aus pastoralpsychologischer Sicht (Klaus Winkler / Traugott Stählin / Richard Riess)

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

Bruns, Peter Dr.: Den Menschen mit dem Himmel verbinden – Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia (Wilhem Geerlings / Georg Langemeyer / Gerhard Endreß [Philologie])

Ev.- Theol. Fak. der Univ. Bonn

Koenen, Klaus Dr.: Heil den Gerechten – Unheil den Sündern. Ein Beitrag zur Theologie der Prophetenbücher (Horst Seebaß / Werner H. Schmidt)

Maurer, Ernstpeter Dr.: Der Mensch im Geist. Untersuchungen zur Anthropologie bei Hegel und Luther (Gerhard Sauter / Martin Honecker)

Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Dirscherl, Erwin Dr.: Selbstmitteilung Gottes als Nähe? Ein transzendentaltheologisch-phänomenologischer Dialog zwischen K. Rahner und E. Levinas (Josef Wohlmuth / Karl-Heinz Menke)

Durst, Michael Dr.: Studien zum „Liber de Synodis" des Hilarius von Poitiers (Ernst Dassmann / Josef Wohlmuth)

Lenzen, Verena Dr.: Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddush HaSchem) (Gerhard Höver / Frank-Lothar Hossfeld)

Ruster, Thomas Dr.: Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Über die Begegnung von Katholizismus und Moderne in der Theologie der Weimarer Republik (Hans Waldenfels / Hans Jorissen)

Scholten, Clemens Dr.: Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift „De opificio mundi" des Johannes Pholoponos (Ernst Dassmann / Karl-Heinz Menke)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Erlangen

Kraus, Wolfgang Dr.: Freut euch ihr Heiden mit Seinem Volk! (Röm 15,10). Untersuchungen zur Gottesvolkthematik bei Paulus (Jürgen Roloff / Otto Merk)

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

Krauss-Siemann, Jutta Dr. phil.: Arbeit mit Alleinerziehenden als Herausforderung an religiöse Erwachsenenbildung (Hans-Günter Heimbrock / Dieter Stoodt / Henning Schroer)

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

Freitag, Josef Dr.: Geist-Vergessen – Geist-Erinnern. Die Eigenständigkeit der Ökonomie des Geistes in der Theologie Vladimir Losskys und die westliche Pneumatologie. Eine Suchbewegung (Greshake / Walter)

Müller, Klaus Dr.: Wenn ich ‚Ich' sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität (Verweyen / Casper)

Thönissen, Wolfgang Dr.: Gemeinschaft durch Teilhabe an Christus. Eine Studie zum Verhältnis von Eucharistie und Kirchengemeinschaft im Lichte der Ekklesiologie des zweiten Vatikanischen Konzils (Walter / Greshake)

FB Ev. Theol. der Univ. Göttingen

Gutmann, Hans-Martin Dr.: Vaterbild und Opfervorstellungen. Praktisch-theologisch interessierte Untersuchungen zu ‚Gestalt'und ‚Subjekt' in der theologischen Arbeit an der symbolischen Ordnung

Kaufmann, Thomas Dr.: Die Rostocker Theologieprofessoren im konfessionellen Zeitalter

Löhr, Gebhard Dr.: Verherrlichung Gottes durch Philosophie. Der hermetische Traktat II im Rahmen der antiken Philosophie- und Religionsgeschichte

Ohst, Martin Dr.

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

Reichert, Eckhard Dr.

Theol. Fak. der Univ. Heidelberg

Dingel, Irene Dr.: Concordia und Kontroverse. Das Ringen um konfessionelle Pluralität und bekenntnismäßige Einheit im Spiegel der öffentlichen Diskussion um Konkordienformel und Konkordienbuch (G. Seebaß / A. M. Ritter / E. Wolgast / V. Sellin)

Erlemann, Kurt Dr.: Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung (K. Berger / G. Theißen / K. Beyer / D. Hagedorn)

Klinghardt, Matthias Dr.: Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Sozialgeschichte und Gestalt frühchristlicher Mahlfeiern (K. Berger / Ch. Burchard / D. Hagedorn / F. Gschnitzer)

Podella, Thomas Dr.: Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt (B. Janowski / M. Weippert / J. Assmann / A. Braun-Holzinger)

Schäfer, Gerhard Karl Dr.: „. . . daß wir uns nicht lassen können noch fliehen voneinander.' Studien zur diakonischen Dimension christlicher Gemeindepraxis (Th. Strohm / Ch. Möller / M. Brumlik / V. Sellin)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Banning, Jozef H. A. van Dr.: „Buchstabe und Geist." Zur Rezeption der Exegese des „Opus Imperfectum in Matthaeum" im Mittelalter, Studien über Claudius von Turin, Hrabanus Maurus, Paschasius Radbertus, die ‚Glossa Ordinaria, Hugo von St. Cher, Meister Eckhart und Guino Terreni von Perpignan (Bauer / Lies)

Meßner, Reinhard Dr.: ‚Feiern der Umkehr und Versöhnung' mit einem Beitrag von Robert Oberforcher. In: Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Hg. von H. B. Meyer (u. a.), Band 7/2. Sakramentliche Feiern I/2. Regensburg 1992. (Meyer / Gerhards)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Steiger, Johann Anselm Dr.: Johann Ludwig Ewald (1748–1822). Rettung eines theologischen Zeitgenossen (Gottfried Seebaß / Helmar Junghans / Kurt Nowak)

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

Niemand, Christoph Dr.: Die Fußwaschungserzählung des Johannesevangeliums. Untersuchungen zu ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum (Albert Fuchs / Martin Hasitschka)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. München

Axt-Piscalar, Christine Dr.: Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde (Wolfhart Pannenberg)

Bannach, Klaus Dr.: Natur als Geist. Eine systematische Interpretation der Anthroposophie (Wolfhart Pannenberg)

Hausschild, Eberhard Dr.: Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuchs (Wolfgang Steck)

Huizing, Klaas Dr.: Homo Legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen (Hermann Timm)

Schieder, Rolf Dr.: Religion im Radio 1924–1939. Eine mentalitätsgeschichtliche Untersuchung der protestantischen Rundfunkarbeit und eine Diskursanalyse der protestantischen Morgenfeiern in Bayern (Wolfgang Steck)

Zschoch, Hellmut Dr.: Reformatorische Existenz und konfessionelle Identität. Urbanus Rhegius als evangelischer Theologe in den Jahren 1520 bis 1530 (Reinhard Schwarz)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. München

Haunerland, Winfried Dr.: Die Primiz. Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas (Reiner Kaczynski)

Heim, Manfred Dr.: Ludwig Joseph Freiherr von Welden. Fürstbischof von Freising (1769–1788) (Georg Schwaiger)

Lachner, Raimund Dr.: Zwischen Rationalismus und Traditionalismus. Offenbarung und Vernunft bei Jakob Frohschammer (Peter Neuner)

Landersdorfer, Anton Dr.: Gregor von Scherr (1804–1877). Erzbischof von München und Freising in der Zeit des Ersten Vatikanums und des Kulturkampfes (Georg Schwaiger)

Schröer, Christian Dr.: Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin (Richard Heinzmann)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Münster

Meyer-Blanck, Michael Dr.: Leben, Leib und Liturgie; Die Praktische Theologie Wilhelm Stählins (F. Merkel / H. Schmidt)

Pilhover, Peter Dr.: Philippi. Die erste christliche Gemeinde Europas. Mit einem Katalog der Inschriften von Philippi (D.-A- Koch / A. Suhl)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster

Backhaus, Knut Dr.: Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte (K. Kertelge / K. Löning)

Heimbach-Steins, Marianne Dr.: Unterscheidung der Geister als Element einer Hermeneutik christlicher Sozialethik. Exemplarisch untersucht am Leben und Werk Madeleine Delbrêls (F. Furger / G. Collet)

Kranemann, Benedikt Dr.: Sakramentliche Liturgie im Bistum Münster. Eine Untersuchung handschriftlicher und gedruckter Ritualien und der liturgischen Formulare vom 16. bis zum 20. Jahrhundert (K. Richter / A. Angenendt)

FB 3 der Univ. Oldenburg

Bröking-Bortfeld, Martin Dr.: Ökumene und Pädagogik – Ökumenisches Lernen als religionspädagogisches Paradigma (S. Vierzig / F. Busch / H. Heinemann)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Angel, Hans-Ferdinand Dr.: Der religiöse Mensch in Zeiten von Seuchen und Katastrophen. Die Religionspädagogik vor kollektiven Elendsphänomenen (Wolfgang Nastainczyk / Karl Hausberger)

Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Hirnsperger, Johann Dr.: Die Statuten des Salzburger Domkapitels (1514–1806). Eine rechtshistorische Untersuchung zur inneren Verfassung des weltgeistlichen adeligen Domkapitels (Hans Paarhammer / Joseph Listl)

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

Eckstein, Hans-Joachim Dr.: Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15–4,7

Ego, Beate Dr.: Israel und Amalek. Übersetzung und Kommentierung von Targum Scheni

Hermle, Siegfried Dr.: Reformation und Gegenreformation in der Herrschaft Wiesensteig unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags von Jakob Andreae

Janowski, Christine Johanna Dr.: APOKATASTASIS PANTON – ALLERLÖSUNG. Annäherung an eine entdualisierte Eschatologie

Lüpke, Johannes von: Menschlich und göttlich zugleich. Johann Georg Hamanns Beiträge zu einer theologischen Lehre vom Menschen im Gespräche mit Goethe und Nietzsche

Markschies, Christoph Dr.: Ganz Italien zum rechten Glauben bekehren. Kirchen- und theologiegschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381)

Volf, Miroslav Dr.: Wir sind die Kirche! Eine ökumenische Untersuchung über Kirche als Communio

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Fonk, Peter Dr. Dr.: Glauben, handeln und begründen. Theologische und anthropologische Bedingungen ethischer Argumentation (Fraling / Ganoczy / Schöpf)

Schramm, Michael Dr.: Natur – Aisthetik – Geld. Theologische Ethik und ökosoziale Marktwirtschaft (Fraling / Homann)

Ev.- Theol. Fak. der Univ. Zürich

Brush, Jack Dr.: Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis: Luthers Verständnis des 51. Psalms

Dissertationen im akademischen Jahr 1993/94

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Breuer, Clemens: Person von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens (Joachim Piegsa / Anton Rauscher)

Feiter, Reinhard: Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich (Klaus Kienzler / Alois Halder)

Hacker, Wolfgang: Geheimnisvolle Existenz. Ein Beitrag zur Interpretation des Gesamtwerkes von M. Heidegger und K. Rahner (Klaus Kienzler / Severin Müller)

Nieborak, Stefan: Homo Analogia. Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der ‚Analogia Entis' im Rahmen der existentiellen Frage bei Erich Przywara S.J. (1889–1972) (Anton Ziegenaus / Klaus Kienzler)

Thumfart, Stefan: ‚Der Leib' in Nietzsches Zarathustra. Zur Überwindung des Nihilismus in seiner Radikalisierung (Alois Halder / Severin Müller)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Schleinzer, Annette: „Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe". Theologische Deutung des Lebenszeugnisses von Madeleine Delbrêl (1904–1964) (Ottmar Fuchs / Georg Kraus)

Unger, Ulrich: Die Krankenhausseelsorge am Psychiatrischen Landeskrankenhaus Weinsberg (Ottmar Fuchs / Volker Eid)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Hyatt, Douglas T.: C. Lewis: A Theological Assessment of His Propagation of the Faith (J. M. Lochmann)

Lee, Won-Jae: Transzendenzerfahrung bei Karl Jaspers und Gotteserfahrung bei Choe Su Un im Hinblick auf die Religionstheologie in Korea (H. Ott)

Lim, Hee-Kuk: ‚Jesus ist Sieger!' bei Christoph Blumhardt. Keim einer kosmischen Christologie (J. M. Lochmann)

Weber, Beat: Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie (K. Seybold)

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Bobert-Stützel, Sabine: Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie. Theologenausbildung im Widerstand zum ‚Dritten Reich'. Dargestellt anhand der Finkenwalder Vorlesungen (1935–1937) (Jürgen Henkys / Peter C. Bloth)

Ehrmann, Michael Gerhard: Klagephänomene in zwischentestamentlicher Literatur (Peter Welten / Rüdiger Liwak)

Finke, Anne-Kathrin: Die Rezeption Karl Barths in Großbritannien (Christof Gestrich / Rolf Kramer)

Herzer, Jens: Tradition und Redaktion in den Paralipomena Jeremiae (Christian Wolff / Günther Baumbach / Nikolaus Walter [Jena])

Holtz, Gudrun: Der Herrscher und der Weise im Gespräch. Studien zu Form, Funktion und Situation der neutestamentlichen Verhörgespräche und der Gespräche zwischen jüdischen Weisen und Fremdherrschern (Peter von der Osten-Sacken / Cilliers Breytenbach)

Jericke, Detlef: Die Landnahme im Süden. Archäologische und exegetische Studie (Peter Welten / Rüdiger Liwak)

Johann, Peter: Zonke iintlanga Zalo Mhlaba Mazizuze Usindiso. Von Gottes Verheißung der „Erlösung aller Nationen dieser Welt" zur Geschichte des Xhosa Reverend Tiyo Sani Soga (1829–1871) und seiner schottischen Frau Janet (Burnside) Soga (1827–19..). Eine missionswissenschaftliche Studie über Zusammenprall und Zusammenleben von Afrikanern und Europäern in Südafrika während des 19. Jahrhunderts (Karl-Wolfgang Tröger / Heinrich Balz / Gideon Thom [University of Fort Hare – Südafrika])

Kasparick, Hanna: Lehrgesetz oder Glaubenszeugnis? Der Kampf um das Apostolikum und seine Auswirkungen auf die Revision der Preußischen Agende (1892–1895) (Rudolf Mau / Kurt-Victor Selge / Peter C. Bloth)

Kim, Young-Dong: Der Schamanismus und das Christentum in Korea (Heinrich Balz / Christof Gestrich)

Marchlowitz, Birgit: Freikirchlicher Gemeindeaufbau. Eine empirisch-soziologische Untersuchung anhand von drei Berliner Baptistengemeinden (Christian Grethlein / Klaus-Peter Jörns / Peter C. Bloth)

Metzner, Rainer: Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief. Studien zum traditionsgeschichtlichen und theologischen Einfluß des 1. Evangeliums auf den 1. Petrusbrief (Christian Wolff / Peter von der Osten-Sacken)

Noller, Annette: Der Paradigmenwechsel der feministischen Hermeneutik (Christof Gestrich / Jürgen Henkys / Klaus-Peter Jörns)

Plisch, Uwe-Karsten: Die Auslegung der Erkenntnis (NHC XI, 1), herausgegeben, übersetzt und erklärt (Hans-Martin Schenke / Hans-Gebhard Bethge)

Seifert, Brigitte: „ICH nahm Ephraim auf meine Arme ...“ Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch (Matthias Köckert / Rüdiger Liwak / Richard Schröder)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

Breitmaier, Isa: Das Thema der Schöpfung in der ökumenischen Bewegung 1948 bis 1988 (L. Vischer / Ch. Link)

Opitz, Peter: Calvins theologische Hermeneutik (Ch. Link / E. Saxer)

Suter, Christoph: Das religiöse Kinderlied im 19. Jahrhundert im deutschsprachigen reformierten Raum der Schweiz (A. Marti / R. Dellsperger)

Kirchl. Hochschule Bethel

Böhlemann, Peter: Jesus und Johannes. Motive lukanischer Theologie (Andreas Lindemann / Francois Vouga)

Noack, Jürgen: Der Anspruch Gottes auf das ganze Leben: Samuel Jaeger (1864–1927). Theologische Schule – soziale Arbeit – christliche Politik (Gerhard Ruhbach / Matthias Benad)

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

Fechner, Bernd: Mission in der Industrie. Die Geschichte kirchlicher Industriearbeit in Großbritannien (Günter Brakelmann / Konrad Raiser)

Klein, Martin: Ergon Teleion. Vollkommenheit, Gesetz und Gericht Gottes als theologische Themen des Jakobusbriefes (Horst Balz / Klaus Wengst)

Kluck, Thomas: Protestantismus und Protest in der Weimarer Republik. Zwei Fallbeispiele: Der Protestantismus und die Volksbewegung zur Fürstenenteignung 1925/26 und die Haltung von Deutschem Evangelischem Kirchenbund und Innerer Mission zur Aufwertungsgesetzgebung und Kleinrentnernot (Günter Brakelmann / Dietmar Wyrwa)

Sassmann, Christiane Karin: Die Opferbereitschaft Israels. Anthropologische und theologische Voraussetzungen des Opferkults (Henning Graf Reventlow / Winfried Thiel)

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

Brauer, Markus: Theologie im Horizont der Geschichte. Fortgang und Schwerpunkt geschichtstheologischen Denkens in der Theologie des 20. Jahrhunderts und weiterführende Perspektiven einer geschichtstheologischen Systematik (Hermann Josef Pottmeyer / Wendelin Knoch)

Broszio, Gabriele: Die Stammbäume Jesu in der Auslegung der christlichen Schriftsteller der ersten fünf Jahrhunderte (Wilhelm Geerlings / Peter Dschulnigg)

Felbecker, Sabine: Procedamus in pace. Studien zur Prozession als liturgischer Ausdruckshandlung (Albert Gerhards (Bonn) / Wilhelm Geerlings)

Ziebertz, Günter J.: Berthold Altaner (1855–1964). Leben und Werk eines schlesischen Kirchenhistorikers (Wilhelm Geerlings / Johannes Meier)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bonn

Bendemann, Reinhard von: Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie (Wolfgang Schrage / Gerhard Sauter)

Cheong, In Gyo: Die Auferstehung Jesu. Ein Vergleich zwischen Osterpredigten aus Korea und Deutschland (Friedrich Wintzer / Henning Schröer)

Ernst, Alexander: Weisheitliche Kultkritik. Zu Theologie und Ethik des Sprüchebuches und der Prophetie des 8. Jahrhunderts (Werner H. Schmidt / Horst Seebaß)

Fischer, Rainer: Die Kunst des Bibellesens. Theologische Ästhetik am Beispiel des Schriftverständnisses (Gerhard Sauter / Henning Schröer)

Sass, Gerhard: Leben aus den Verheißungen. Traditionsgeschichtliche und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes Verheißungen im Frühjudentum und beim Apostel Paulus (Erich Gräßer / Wolfgang Schrage)

Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Brakmann, Heinrich Gerhard: Τὸ παρὰ τοῖς βαρβάροις ἔργον θεῖου. Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum (Ernst Dassmann / Albert Gerhards)

Brüggemann, Ernst Dr. rer. pol.: Die menschliche Person als Subjekt der Arbeit. Das „Prinzip des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital“ und seine Umsetzung in der heutigen Gesellschaft (Lothar Roos / Gerhard Höver)

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

Frevel, Christian: Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (Frank-Lothar Hossfeld / Heinz-Josef Fabry)

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

Knieps, Thomas: Die Unvertretbarkeit von Individualität. Der wissenschaftsphilosophische Ort der Theologie nach Karl Rahners „Hörer des Wortes“ (Hans Jorissen / Karl-Heinz Menke)

Kursawa, Wilhelm: Impotentia coeundi als Ehenichtigkeitsgrund. Eine kanonische Untersuchung zur Auslegung und Anwendung von Canon 1084 des Codex Iuris Canonici 1983 (Gerd Höver / Rudolf Weigand)

Odenthal, Andreas: Der älteste Liber Ordinarius der Stiftskirche St. Aposteln in Köln. Historisches Archiv der Stadt Köln, Geistliche Abteilung 18, Ende 13. Jahrhundert. Untersuchungen zur Liturgie eines mittelalterlichen Kölnischen Stifts (Albert Gerhards / Norbert Trippen)

Petzel, Paul: Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen (Hans Waldenfels / Josef Wohlmuth)

Rentrop, Jürgen: Elija aus Tischbe. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung von 1 Kön 17–19 (Frank-Lothar Hossfeld / Heinz-Josef Fabry)

Sieger, Marcus: Die Heiligsprechung. Eine kirchenrechtliche Untersuchung (Gabriel Adriányi / Albert Gerhards)

Taxacher, Gregor: Trinität und Sprache. Dogmatische Erkenntnislehre als Theologie der Sprache. Eine systematische Befragung Karl Barths (Hans Jorissen / Josef Wohlmuth)

Zander, Helmut Dr. phil.: Reinkarnation und Christentum. Dialog im europäischen Kontext: Rudolf Steiners Reinkarnationsmodell (Hans Waldenfels / Gottfried Bitter)

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

Freudenthaler, Christoph: Die Auseinandersetzung um die Telekommunikations-Infrastruktur. Ein sozialethischer Beitrag (Werner Krämer / R. Kalbitz [Soziologie])

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

Konrad, Barbara: Die „partizipative Interaktion“ nach George H. Mead und ihre theologische Signifikanz (Alfred Gläßer / Ludwig Mödl)

Oelsmann, Markus: Kuhns Versuch einer Vermittlung zwischen Philosophie und Theologie in der Auseinandersetzung mit Aufklärung und Idealismus (Alfred Gläßer / Philipp Kaiser)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Erlangen

De Valerio, Karolina: Altes Testament und Judentum im Frühwerk Rudolf Bultmanns (Otto Merk / Udo Schnelle)

Hohenberger, Thomas: Evangeliumstreue und Christusglaube. Die Rezeption der lutherischen Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre um Worms 1521/1522 (Berndt Hamm / Hanns Christof Brennecke)

Moos, Thorsten: Konfirmandenarbeit im Rahmen des missionarischen Gemeindeaufbaus (Manfred Seitz / Günter R. Schmidt)

Schindler, Ulrich: Von der Macht im bayerischen Luthertum. Ideologiekritische Analysen zur Entstehungsgeschichte des lutherischen Konfessionalismus in Bayern (1825–1838) (Friedrich Mildenberger / Horst Weigelt)

Sons, Rolf: Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge im letzten Vierteljahrhundert (Manfred Seitz / Günter R. Schmidt)

Torrance, Alan J.: Triune Personhood, Human Participation and Theological Description: with special reference to Volume One of Karl Barth's Church Dogmatics (Alasdair Heron / Reinhard Slenczka)

Wappmann, Volker: Durchbruch zur Toleranz. Die Religionspolitik des Pfalzgrafen Christian August von Sulzbach (reg. 1645–1708) (Berndt Hamm / Horst Weigelt)

Weinbrenner, Volker: Observanz und Privileg. Observanzideal und Reformpraxis im 15. Jahrhundert dargestellt am Beispiel des Augustinervikars Andreas Proles (Berndt Hamm / Hanns Christof Brennecke)

Wenz, Armin: Das Wort Gottes – Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche (Reinhard Slenczka / Alasdair Heron)

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

Kim, Kee Ryun: Das Reich Gottes in der Theologie Thomas Müntzers. Eine systematische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der alternativen Anschauungen Martin Luthers (Edmund Weber / Heinz Röhr / Karl Dienst)

Mangold, Sylvia: Zur Rezeption des Adi Sankaracaryah in G. V. Iyers gleichnamigen Sanskritfilm (Edmund Weber / Heinz Röhr / Martin Mittwede)

Reis, Achim: Die Jugendbewegung als religiöses Phänomen (Dieter Stoodt / Heinz Röhr)

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

Heller, Andreas: Der Einstellungsbeschluß der Katholischen Wochenzeitung Publik durch die deutsche Bischofskonferenz. Eine Untersuchung anhand der offiziellen Gutachten im Spiegel der deutschsprachigen Presse (Johannes Hoffmann)

Henkel, Annegret: Die Ignatianischen Exerzitien in ökumenischer Relevanz. Eine Gegenüberstellung von geistlicher Erfahrung und theologischen Inhalten bei Ignatius von Loyola mit Martin Luther (Hans Kessler)

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

Gärtner, Heribert: Vom Ort caritativer Liebestätigkeit zum diakonischen Unternehmen. Corporate Identity: Ein methodischer Beitrag zur Identitätsfindung des katholischen Krankenhauses (Müller)

Gesigora, Gerd: Studium zur humanistischen Psalmenexegese des 15. und 16. Jahrhunderts (Riedlinger)

Heidrich, Christian: Leszek Kolakowski zwischen Skepsis und Mystik (Walter)

Hörnemann, Wolfgang: Die Figur des Mose als Typus eines Helfers und Begleiters. Das Exodusbuch als Ermutigung für Pastorales und Diakonisches Handeln (Pompey)

Kiefer, Thomas: Ehekatechese als lebenslanges Lernen. Entwurf eines katechetisch-didaktischen Modells zur Ehevorbereitung und -begleitung (Biemer)

Lee, Seong-Woo: Das Wesen der Religion und ihr Verhältnis zu Wissenschaft und Sittlichkeit bei Wilhelm Herrmann (Greshake)

Niekamp, Gabriele: Lernprozeß für eine Christologie nach ‚Auschwitz'. Kritische Sichtung christologischer Entwürfe zur Erstellung eines Kriterienrasters für die Religionsdidaktik (Biemer)

Njoku, Mark Chiaka: The Image of the Prophet Jeremiah in the ‚So-Called Baruch Biography' and Cognate Prose Texts: A Theological Consideration of the Canonical Text (Ruppert)

Schuster, Raymund: Das kirchliche Amt bei John Henry Newman. Eine historisch-systematische Untersuchung der Genese seines Priesterbildes im Kontext (Biemer)

Wieneke, Josef: Luther und Petrus Lombardus. Martin Luthers Notizen anläßlich seiner Vorlesung über die Sentenzen des Petrus Lombardus Erfurt 1503/11 (Bäumer)

Zeljko, Ivan: Theologische und psychologische Problematik von Privatoffenbarungen in Form von Marienerscheinungen. Dargestellt am Beispiel der Erscheinungen der Muttergottes in Medjugorje (Greshake)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Gebhardt, Günther: Die Friedenserzieherische Tätigkeit religiöser Friedensbewegungen. Historisch-pädagogische Analysen in religionsvergleichender Typik (R. Friedli)

Lufuende, Jean: L'anthropologie sous-jacente à la théologie du mariage en Vatican II (gaudium et spes) avec un intérêt spécial pour la vision négro-africaine de l'homme, du mariage et de la famille (S.Pinckaers)

McGoldrick, Terence A.: The Sweet and Gentle Struggle of Friendship St. Francis of Sales. Friendship as Important If Not Necessary for Salvation (G. Bedouelle)

Morerod, Charles: Les opuscules de Cajetan consacrés à Luther, en 1518 (L. Walsh)

Munono Muyembe, Bernard: Eglise, évangélisation et promotion humaine. Enjeux ecclésiologiques et éthiques du discours social des évêques africain du Concil Vatican II au Synode africain (C. J. Pinto de Oliveira)

Noti, Odilo: Kant: Publikum und Gelehrter. Theologische Erinnerung an einen abgebrochenen Diskurs zum Theorie-Praxis-Problem (J. B. Brantschen)

Somme, Luc: La filiation divine par adoption dans la théologie de saint Thomas d'Aquin (J. P. Torrell)

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

Müller, Christoph: „Ihr seid Gottes Planzung – Gottes Bau – Gottes Tempel" Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeindetheologie in 1 Kor 3,5–17 (Zmijewski / Willmes)

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen

Brendle, Albert: Im Prozess der Konfliktüberwindung. Eine exegetische Studie zur Kommunikationssituation zwischen Paulus und den Korinthern in 2 Kor 1,1–2, 13; 7,4–16 (Norbert Baumert / Johannes Beutler)

Brosse, Richard: Jesus, L'Histoire de Dieu. Historicité et devenir comme notions-clés de la théologie de Karl Rahner (Erhard Kunz / Karl H. Neufeld)

Echema, Austin: Corporate Personality in Traditional Igbo Society and the Sacrament of Reconciliation (Ludwig Bertsch / Michael Sievernich)

Fernández Beret, Guillermo: El Pueblo en la Teologia de la Liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiologia y la pastoral latinoamericanas (Michael Sievernich / Johannes Beutler)

Joest, Christoph: Spiritualität evangelischer Kommunitäten. Altkirchlich-monastische Tradition in evangelischen Kommunitäten von heute (Werner Löser / Günter Switek)

Nuss, Berthold: Der Kampf der Katholischen Kirche in Deutschland von 1869 bis 1992 für den Sonntag als kollektive Zeitstruktur. Anliegen – Hintergründe –Perspektiven (Friedhelm Hengsbach / Klaus Schatz)

Siedlaczek, Kornelia: Die Qualität des Sittlichen. Die neuscholastische Moraltheorie Viktor Cathreins in der Spannung von Natur und Norm (Philipp Schmitz / Jörg Splett)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Barones, Siegfried: Gewalt und Gewaltverzicht. Eine Untersuchung des Phänomens und der Chancen einer gewaltlosen Überwindung der Gewalt (Valentin Zsifkovits / Peter Inhoffen)

Naglis, Josef: Die nachkonziliare Synodalbewegung in Mitteleuropa vom Zweiten Vatikanum bis 1975. Ein Vergleich der verschiedenen Synodenmodelle, ihre Arbeiten und Ergebnisse (Hugo Schwendenwein / Hubert Windisch)

Unger, Michael: Die Paradieserzählung Gen 2/3. Eine exegetische Untersuchung (Johann Marböck / Irmtraud Fischer)

Weirer, Wolfgang: Aktuelle Chancen und Problemfelder der außerschulischen Kinderkatechese am Beispiel der Katholischen Jungschar Österreichs. Eine empirische Untersuchung (Edgar Korherr / Valentin Zsifkovits)

FB Ev. Theol. der Univ. Göttingen

Beyer, Gudrun: Kerygmatheologie als rechtfertigungstheologischer Denkweg. Untersuchung zu Bultmanns Grundlegung der Kerygmatheologie in genetischer, systematisch-theologischer und exegetischer Perspektive (Hans Hübner / Eberhard Busch)

Gertz, Christian: Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz (Lothar Perlitt / Rudolf Smend)

Kees, Jakob: Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der oratio catechetica Gregors von Nyssa (Ekkehard Mühlenberg / Jouko Martikainen)

Osthövener, Claus-Dieter: Die Lehre von Gottes Eigenschaften bei Friedrich Schleiermacher und Karl Barth (Joachim Ringleben / Dietz Lange)

Schlüter, Christiane: Konsekration der Welt. Die universale Eucharistie in den frühen Schriften Pierre Teilhards de Chardin (Dietz Lange / Hans-Walter Schütte)

Theol. Fak. der Univ. Halle-Wittenberg

Bergunder, Michael: Wiedergeburt der Ahnen. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung zur Reinkarnationsvorstellung (H. Obst / Sundermeier / Ahrens)

Rein, Matthias: Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9) – Tradition und Redaktion (U. Schnelle / T. Holtz / H. Weder)

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

Ahrens, Matthias: Arm und Reich im Jakobusbrief – eine sozialgeschichtliche Untersuchung (Henning Paulsen / Eckhard Rau)

Eisen, Ute: Epigraphische Untersuchungen zu Amtsträgerinnen der frühen Kirche (Henning Paulsen / Henneke Gülzow)

Ekem, John David Kwamena: Priesthood in Context. A study of Akan traditional priesthood in dialogical relation to the Priest-Christology of the Epistle to the Hebrews and its implications for a relevant functional priesthood in selected churches among the Akan of Ghana (Theodor Ahrens / Henning Paulsen)

Lobe, Matthias: Die Prinzipien der Ethik Emanuel Hirschs (Hermann Fischer / Traugott Koch)

Schubert, Britta von: Auf der Suche nach neuen Wegen der Integration. Das Aktionsprogramm der Europäischen Gemeinschaft HELIOS zur Integration von Menschen mit Behinderungen und seine Bedeutung für die diakonisch-soziale Arbeit in Europa (Wolfgang Grünberg / Th. Strohm)

Wiefel-Jenner, Katharina: Die Liturgik Rudolf Ottos (Peter Cornehl / Wolfgang Grünberg)

Theol. Fak. der Univ. Heidelberg

Bauer, Steffen: Karfreitag predigen. Wirklichkeit und Möglichkeit der Karfreitagspredigt in unserer Zeit dargestellt an exemplarischen Predigten über 2 Kor 5,14b–21 (Chr. Möller / W. Eisinger)

Braungart, Karl: Heiliger Geist und politische Herrschaft bei den Neopfingstlern in Honduras (Th. Sundermeier / K. Hungar)

Brinkmann, Gert Ulrich: Ernst Wolf und die Institutionslehre. Eine Untersuchung zur Institutionendiskussion in der evangelischen Kirche nach 1945 (W. Huber / Th. Strohm)

Conrad, Joachim: Die Bedeutung des Gottesdienstes bei Richard Gölz im Spiegel seines Lebens (Chr. Möller / W. Eisinger)

Dierk, Heidrun: Das kanonische Recht in reformatorischen Flugschriften. Eine Untersuchung zur Beurteilung des Kirchenrechts in der Frühphase der Reformation (1518–1530) (G. Seebaß / A. M. Ritter)

Ettemeyer, Jörg: Gustav W. Heinemanns Weg im evangelischen Kirchenkampf 1933–1945 (W. Huber / J. Thierfelder)

Finsterbusch, Karin: Thora als Lebensweisung bei Paulus. Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik (Chr. Burchard / G. Theißen)

Föller, Oskar: Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich (W. Eisinger / G. Schnurr)

Freiwald, Jan: Das Verhältnis von allgemeinem Priestertum und besonderem Amt bei Luther (G. Seebaß / A. M. Ritter)

Galbreath, Paul: Doxology and theology: An investigation of the Apostles creed in light of Ludwig Wittgenstein (D. Ritschl / H. Hofmeister)

Grote, Christof: Ortsgemeinden und Diakoniestationen: Überlegungen zur diakonischen Gemeinde anhand der Arbeit der westfälischen Diakoniestationen (Th. Strohm / G. Rau)

Grotefeld, Stefan: Opposition gegen den Nationalsozialismus und Schweizer Exil. Friedrich Siegmund-Schultze, ein deutscher Ökumeniker und christlicher Pazifist (W. Huber / G. Besier)

Hartlieb, Elisabeth: Natur als Schöpfung. Zum Begriff der Natur in der jüngsten protestantischen Theologie (D. Ritschl / J. Hübner)

Hochschild, Ralph: Sozialgeschichtliche Exegese. Zur Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung (G. Theißen / Ch. Burchard)

Kaiser, Jürgen: Ruhe der Seele und Siegel der Hoffnung. Die Sabbatdeutung der Reformation (G. Seebaß / A. M. Ritter)

Kaiser, Thomas: Versöhnung und Gerechtigkeit. Das Konzept der Versöhnung und seine Kritik im Kontext Südafrika (W. Huber / Th. Sundermeier)

Klein, Michael: Leben, Werk und Nachwirkung des Genossenschaftsgründers Friedrich Wilhelm Raiffeisen (1818–1888). Dargestellt im Zusammenhang mit dem deutschen sozialen Protestantismus. Eine diakoniewissenschaftliche Untersuchung (Th. Strohm / J. Thierfelder)

Küster, Volker: Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über die Minjung-Theologie (Th. Sundermeier / H.-W. Gensichen)

Lee, Kwan Jin: Die theologischen Anliegen der Gemeindebriefe in Apk 2–3 (K. Berger / Ch. Burchard)

Leiner, Martin: Grundfragen einer textpsychologischen Exegese des Neuen Testaments (G. Theißen / Ch. Burchard)

Leppin, Volker: Geglaubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham (G. Seebaß / A. M. Ritter)

Lewerenz, Olaf: Zwischen Reich Gottes und Weltreich. Friedrich Naumann in seiner Frankfurter Zeit unter Berücksichtigung seiner praktischen Arbeit und seiner theoretischen Reflexion (Th. Strohm / J. Thierfelder)

Meireis, Torsten: Theologiestudium im Kontext (W. Huber / K. Hungar)

Meissner, Stefan: Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus (Ch. Burchard / K. Berger)

Plonz, Sabine: Theologie im veränderten Kontext. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive (K. Hungar / M. Welker)

Schell, Karl-Heinz: Christus für Japan. Das soziale und politische Wirken von Kagawa Toyohiko (1888–1960) (Th. Sundermeier / H.-W. Gensichen / Ogawa)

Vögele, Wolfgang: Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland (W. Huber / M. Welker)

Wüstenberg, Ulrich: Karl Bähr (1801–1874). Ein badischer Wegbereiter der kirchlichen Einheit und der Erneuerung des Gottesdienstes (W. Eisinger / Ch. Möller)

You-Martin, Choon-ho: Die Starken und Schwachen in 1. Kor 8,1–11,1 im Licht der griechisch-römischen Antithese ‚Frömmigkeit/Aberglaube' und ‚Vernunft/Emotion' (K. Berger / G. Theißen)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Baar, Johannes: Weltschmerz und Erlösungssucht; Das Erlösungsthema in Richard Wagners Weltanschauung (Schwager / Rotter)

Bucher-Gillmayr, Susanne: „. . . siehe, Rebekka kommt heraus!" Eine textlinguistische Untersuchung zu Gen 24 (Gamper / Oberforcher)

Gmainer-Pranzl, Franz: Transzendentale und hermeneutische Theologie. Studien zum Verhältnis von Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling (Lies / Darlap)

Huber, Konrad: Jesus in Auseinandersetzung. Exegetische Untersuchungen zu den sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen des Markusevangeliums im Blick auf ihre christologischen Implikationen (Hasitschka / Gamper)

Häselhoff, Rudolf: Sinn unterwegs. Eine Grundlegung zur Wallfahrt (Rotter / Lies)

Kerschbaumer, Florian: Die Erzpfarre Lajen und ihre Geschichte (Darlap / Schaupp)

Kure, Josef Dr. phil. fac. theol.: Reifen zur Freiheit, Darstellung und kritische Auseinandersetzung mit der Freiheitsauffassung von John Stuart Mill (Coreth / Battisti)

Onwuchekwe, Samuel: Ogbanje. A Pastoral Challenge to Igbo Church (Schaupp / Schwager)

Otte, Beate Christiane: Zeit in der Spannung von Werden und Handeln bei Victor Emil Freiherr von Gebsattel (Rotter / Schmidinger)

Scheiber, Edith-M.: Inkarnation im Geheimnis der immanenten und ökonomischen Trinität (Lies / Darlap)

Sedmak, Clemens Dr. phil. fac. theol.: Kalkül und Kultur; Werkgeschichtliche Untersuchungen zur Entwicklung des Sprachspielmodells in Wittgensteins Umbruchsjahren (1928–1932) mit besonderer Berücksichtigung des „Big Typescript" (Richter / Leibold)

Strassmann, Bruno: Bovets Ehetheologie im Kontext seines Denkens und seiner Biographie (Rotter / Schaupp)

Varga-Berta, Józef: Opfer als Weg und Wesen ökumenischer Koinonia (Lies / Vass)

Theol. Fak. der Univ. Jena

Danz, Christian: Die philosophische Christologie im Spätwerk F. W. J. Schellings (Udo Kern / Klaus-Michael Kodalle / Michael Trowitzsch)

Mikosch, Hans: Systematisch-theologische Überlegungen zur Zeit- und Wirkungsgeschichte der Luther-Akademie (Sondershausen) unter besonderer Berücksichtigung ihrer Wissenschaftlichen Leiter Carl Stange und Rudolf Hermann von 1932 bis 1962 (Horst Beintker / Martin Seils / Joachim Rogge)

FB I der Gesamthochschule/Univ. Kassel

Henze, Dagmar: Chancen und Grenzen von Frauenemanzipation in der Zeit von 1900 bis 1933. Eine feministisch-befreiungstheologische Analyse von Leben und Wirken der protestantischen Theologin Carola Barth (Luise Schottroff / Hannelore Erhart)

Schulz, Petra: Versuche dialogischen Denkens in einer feministisch orientierten religionspädagogischen Praxis (Luise Schottroff / Horst Heinemann)

Schwendemann, Wilhelm: Die erkenntnistheoretische und anthropologische Funktion des platonischen Leib-Seele-Dualismus in Calvins Theologie (ausgeführt an Texten aus der Psychopannyhia, der Institutio von 1536/59, dem Genesiskommentar) (Luise Schottroff / Christian Gremmels)

Sutter Rehmann, Luzia: „Geh, frage die Gebärerin . . . " Feministisch-befreiungstheologische Untersuchungen zum Gebärmotiv in der Apokalyptik (Luise Schottroff / Christian Gremmels)

Ev.-Theol. Fak. Univ. Kiel

Andresen, Bernd: Im Dienst von Thron und Altar: Ernst von Dryander – Oberhofprediger Wilhelms II. Eine biographische Studie zu einer Epoche preußisch-deutscher Kirchengeschichte (Gottfried Maron / Reinhart Staats)

Blöchle, Herbert: Luthers Stellung zum Heidentum im Spannungsfeld von Tradition, Humanismus und Reformation (Gottfried Maron / Johannes Schilling)

Haese, Bernd-Michael: Erleben und Erfahren. Freizeiten als Methode kirchlicher Jugendarbeit (Reiner Preul / Reinhard Schmidt-Rost)

Paap, Carolin: Die Josephsgeschichte Genesis 37–50. Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Herbert Donner / Stefan Timm)

Schmid, Dirk: Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie 1810–1813 (Günter Meckenstock / Hartmut Kreß)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Amberg, Peter: Kirche als sakramentale Gemeinschaft. Die Bedeutung von Taufe und Abendmahl für die Kirche heute (Martin Petzoldt / Ulrich Kühn / Christian Möller)

Winter, Christian: Die Auseinandersetzungen um die Universitätskirche St. Pauli zu Leipzig: Vorgeschichte und Umstände der Zerstörung (Günther Wartenberg / Kurt Nowak / Heinrich Magirius)

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

Deisenberger, Hermann: Schuld und Gewissen bei Dissozialen. Eine literarische und pastoraltheologische Untersuchung (Wilhelm Zauner / Alfons Riedl)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Mainz

Finzer, Michael: Verstehen im Gesprächsprozeß. Hermeneutische Perspektiven der seelsorglichen Begegnung (Gert Otto / Rainer Volp)

Schwinge, Gerhard: Jung Stilling als Erbauungsschriftsteller der Erweckung (Gustav Adolf Benrath / Gerhard May)

Tilly, Michael: Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten. Die synoptische Überlieferung von Johannes dem Täufer im Lichte des Pro-

phetenbildes des zeitgenössischen palästinensischen Judentums (Otto Böcher / Egon Brandenburger)

FB Kath. Theol. der Univ. Mainz

Neugebauer, Johannes: Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden. Textlinguistische Untersuchungen zu Joh. 13–17 (L. Schenke / M. Reiser)

FB Ev. Theol. der Univ. Marburg

Fechtner, Kristian: Konturen volkskirchlichen Christentums. Das Kirchenverständnis von Ernst Troeltsch und seine Bedeutung für die Ausbildung einer praktisch-theologischen Theorie der Volkskirche (K.-F. Daiber)

Krause, Helmut: Theologie, Physik und Philosophie im Weltbild Karl Heims (W. Nethöfel)

Lückhoff, Martin: Das protestantische Bistum in Jerusalem (1841–1886) (H. Schneider)

Lüder, Andreas: Historie und Dogma. Ein Beitrag zur Genese und Entfaltung von Johann Semlers Verständnis des Alten Testamentes (O. Kaiser)

Süss, Joachim: Eigene Erfahrungen vor feste Strukturen setzen ... Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Meister und Schüler, Heilsverständnis und religiöses Leben von Neo-Sannyasin in Deutschland (H.-J. Greschat)

Witte, Markus: Vom Leiden zur Lehre – Der dritte Redegang (Hi 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (O. Kaiser)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. München

Anselm, Reiner: Zwischen Strafgericht und Jüngstem Gericht (Trutz Rendtorff)

Fenske, Wolfgang: Die Funktion des Gebetes in zwischenmenschlicher Kommunikation und der funktionale Einsatz des Gebetes als Ausdruck der Frömmigkeit (Heinz-Wolfgang Kuhn)

Hoegen-Rohls, Christina: Im Rückblick. Zur Funktion der Abschiedsreden für das Johannesevangelium (Ferdinand Hahn)

Kennel, Gunter: Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit (Ferdinand Hahn)

Knöppler, Thomas: Die Theologia Crucis des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur Frage nach dem Verständnis des Todes Jesu im vierten Evangelium (Ferdinand Hahn)

Kruttschnitt, Jörg A.: Europa: Christentum im Vollzug. Eine theologische Analyse der Stellung der Evangelischen Kirche in Deutschland im Recht der Europäischen Gemeinschaft (Trutz Rendtorff)

Nüssel, Friederike: Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus (Wolfhart Pannenberg)

Oberdorfer, Bernhard: Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Verbindung von Sozialtheorie, Individualitätstheorie und Ethik als Ausgangsproblem der Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers, untersucht an den „Schriften und Entwürfen" bis 1799 (Jan Rohls)

Rothgangel, Martin: Antisemitismus als religionspädagogische Herausforderung. – Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung von Röm 9–11 (Sturm)

Saal, Holger: Tiefenpsychologie im Dienste der Theologie? Eine rezeptionsgeschichtlich-methodologische Untersuchung anhand der Psychologie S. Freuds und C. G. Jungs im Hinblick auf Exegese, Symboldidaktik und Symbolbegriff (Hans-Jürgen Fraas)

Schulz-Rauch, Martin: Die Rezeption der Verkündigung Hoseas durch Jeremia (Jörg Jeremias)

Schwahn, Barbara: Die Arbeit des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen von 1946 bis 1975 (Wolfhart Pannenberg)

Tai, Nicholas Ho Fai: Traditionsgeschichtliche Studien zu Sach 9–14 (Jörg Jeremias)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. München

Böttigheimer, Christoph: Der Mensch im Spannungsfeld von Sünde und Freiheit. Die ökumenische Relevanz der Erbsündenlehre (Peter Neuner)

Dimpflmaier, Anton: Neues Testament und Glaubensweitergabe. Zum Problem der Begründung theologischer Inhalte in der Religionspädagogik (Alfred Gleißner)

Filser, Hubert: Ekklesiologie und Sakramentenlehre des Kardinals Johannes Gropper. Eine Glaubenslehre zwischen Irenik und Kontroverstheologie im Zeitalter der Reformation (Peter Neuner)

Haubenthaler, Reinhard: Einübung von Freiheit. Romano Guardini und die Wiederentdeckung und Neuinterpretation der Askese (Johannes Gründel)

Keller, Klaus: Die Liturgie der Eheschließung in der katholischen Aufklärung. Eine Untersuchung der Reformentwürfe im deutschen Sprachbereich (Reiner Kaczynski)

Knupp, Josef: Das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomos (Reiner Kaczynski)

Mittermeier, Otto: Evangelische Ordination im 16. Jahrhundert. Eine liturgiehistorische und liturgietheologische Studie zu Ordination und kirchlichem Amt (Reiner Kaczynski)

Oppel, Dagmar: Möglichkeiten synchroner Textbetrachtung zur Erschließung der Narrativität markinischer Wundererzählungen (Joachim Gnilka)

Prügl, Thomas: Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens in der Auseinandersetzung mit dem Basler Konziliarismus (Ulrich Horst)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Münster

Cho, Byoung-Soo: ‚Mehr als ein Prophet.' Studien zum Bild Johannes des Täufers im Neuen Testament auf dem Hintergrund der Prophetenvorstellungen im zeitgenössischen Judentum (M. Rese / D.-A. Koch)

Dziewas, Ralf: Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme (K.-W. Dahm / M. Beintker)

Geck, Albrecht: Schleiermacher als Kirchenpolitiker. Sein Anteil an den Auseinandersetzungen um die Reform der Kirchenverfassung in Preußen (1799–1823) (W. Neuser / M. Brecht)

Schmid-Tempel, Ulrich: Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe (B. Aland / D.-A. Koch)

Weiling, Christoph: Die ‚Christlich-deutsche Bewegung'. Eine Studie zum konservativen Protestantismus in der Weimarer Republik (W.-D. Hauschild / E. Lessing)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster

Boschert-Kimmig, Reinhold: Der Schrei. Theologie und Anthropologie im Werk von Elie Wiesel (J. B. Metz / H. Vorgrimler)

Bödege-Wolf, Johanna: Konflikte bei der Ansiedlung von Abfallentsorgungsanlagen. Ein Beitrag zur politischen Ethik der Risikogesellschaft (F. Furger / A. Autiero)

Essen, Georg: HISTORISCHE VERNUNFT UND AUFERWECKUNG JESU. Erkenntnistheoretische und methodologische Analysen zur theologischen Verantwortung des Osterglaubens (H.-G. Stobbe / T. Pröpper)

Fahnroth, Martin: Das Verhältnis von Papst und Gesamtheit der Gläubigen am Beispiel von Filippo Maria Guidi und der nachtridentinischen Tradition (M. Garijo Guembe / H. Vorgrimler)

Fösges, Gerd: Das Menschenbild bei Aelred von Rievaulx (A. Angenendt / H. Vorgrimler)

Kösters, Christoph: Zwischen Aufbruch und Neuanfang – Katholische Verbände im Bistum Münster 1918 bis 1945 (A. Angenendt / H.-U. Thamer)

Manemann, Jürgen: „Weil es nicht nur Geschichte ist" (H. Sherman). Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht (J. B. Metz / E. Zenger)

Scholz, Matthias: Streit um die Freiheit in der Moderne. Kirche, Katholiken und die FDP 1948–1976 (A. Angenendt / F. Furger)

Schröten, Jutta: LOBT JHWH: JA, GUT IST ER! Psalm 118 im Kontext des Hallel. Untersuchungen zu seiner Entstehung, Komposition und Wirkungsgeschichte (E. Zenger / L. Schwienhorst-Schönberger)

Söling, Caspar: Das Gehirn-Seele-Problem. Neue Einblicke in eine alte Diskussion (H. Vorgrimler / D. Kuhlmann)

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

Bierlein, Karl-Heinz: Lebensbilanz und Zukunftsperspektive. Ein Beitrag zu einer Seelsorge mit älteren Menschen (R. Riess / Hansjürgen Fraas)

Busch, Roger J.: Bekennend Christ sein. Eine Untersuchung zu Selbstverständnis, Anspruch und Bedeutung Bekennender Christen in einer pluralistischen Gesellschaft. Durchgeführt unter besonderer Berücksichtigung der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium" (Gal 1,6) (R. Riess / Eberhard Winkler)

Mayer-Schärtel, Bärbel: „Die Frau ist in jeder Hinsicht schwächer als der Mann". Eine sozialgeschichtliche und kulturanthropologische Untersuchung zum Frauenbild des Josephus (I–VIII und 415 Seiten) (W. Stegemann / H. Lichtenberger)

FB Erziehungs- und Kulturwiss. der Univ. Osnabrück

Ammermann, Norbert: Zur Konstruktion von Seelsorge. Radikaler Konstruktivismus u. Praktische Theologie (R. Mokrosch u. a.)

Becker, Rudolf: H. Küngs Modell einer „Evangelischen Katholizität" als wahrer Katholizität (F. Krüger u. a.)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

Gnan, Michael: „Rezeptionsgeschichtliche Beiträge zum Sirachbuch" Synagogale, evangelische und katholische Musiktraditionen zu Sir 51,12a–o; 50,24–26 (Lutherbibel); 44,16.20 (Vulgata) (Johannes Marböck / Ludger Schwienhorst-Schönberger / Peter Thenhaef)

Hauke, Reinhard: „Die lobpreisende Memoria." Die ökumenische Dimension der Christusanamnese in doxologischer Gestalt (Karl Schlemmer / Rudolf Hoppe)

Inst. f. Ev. Theol. der Univ. Regensburg

COLDITZ, Jens Dietmar: Kosmos als Schöpfung. Die Lehre von der creatio ex nihilo als Orientierungsparameter im Dialog mit der modernen Kosmologie (H. Schwarz / E. Prokop)

ROTHGANGEL, Martin: Antisemitismus als religionspädagogische Herausforderung. Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung von Röm 9–11 (W. Sturm / H.-J. Fraas / F. Hahn)

WORTHING, Marl William: Foundations and Functions of Theology as Universal Science: Theological Method and Apologetic Praxis in Wolfhart Pannenberg and Karl Rahner (H. Schwarz / J. Rohls)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

DASCHER, Dominik Michael: Vom Diözesanmeßbuch zum Missale Romanum Pius V. (1570). Die gedruckten Meßbücher Süddeutschlands (August Jilek / Karl-Josef Benz)

PREMSTALLER, Volkmar Maria: Gericht und Strafe im Buch der Weisheit. Rezeption und Neugestaltung eines alttestamentlichen Themas in hellenistischem Kontext (Armin Schmitt / Georg Schmuttermayr)

SCHRÜFER, Werner Konrad: Der opferbereite Hirte. Leben, Werk und Bedeutung von Joseph Amberger (1816–1889). Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoraltheologie (Konrad Baumgartner / Karl Hausberger)

Theol. Fak. der Univ. Salzburg

ACHLEITNER, Wilhelm: Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg (IV, 407 Seiten) (Gottfried Bachl / Erika Weinzierl)

KREIER, Johannes Joachim: Eunuchie und Reich Gottes. Eine Studie zum Eunuchen-Spruch Mt 19,12 (Wolfgang Beilner / Werner Wolbert)

FB 1 der Univ./Gesamthochschule Siegen

LOHMEYER, Monika: Der neutestamentliche Apostelbegriff auf dem Hintergrund der synoptischen Aussendungsreden (Broer)

Theol. Fak. Trier

THOMAS, Michael: Der Teilhabegedanke in den frühen Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430–1450) (Klaus Kremer / Klaus Reinhardt)

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

ACHIMESCU, Nicolae: Die Vollendung des Menschen im Buddhismus. Bewertung aus orthodoxer Sicht (P. Beyerhaus / J. Moltmann)

ASKANI, Hans-Christoph: Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig. Teil I: Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen (E. Jüngel / S. Schreiner)

BECHT, Dieter: Offenbarungsschrift und Offenbarungsträger. Der Beitrag indischer Christen in der Auseinandersetzung mit dem Islam (P. Beyerhaus / S. Raeder)

BEDFORD, Nancy Elisabeth: Jesus Christus und das gekreuzigte Volk: Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino (J. Moltmann / B. J. Hilberath)

BOCH, Uwe: Katechetische Literatur im fünfzehnten Jahrhundert. Stephan von Landskron († 1477): ‚Die Hymelstrasz' (Ch. Burger / Ulrich Köpf)

GOSSWEILER, Christian: Die Diskussion um die Integration von Kirche und Mission im 20. Jahrhundert. Untersucht am Beispiel der Rheinischen Missionsgesellschaft (1918–1973) (P. Beyerhaus / J. Mehlhausen)

KUCHARZ, Thomas: Kultur und Religion bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich: untersucht am Beispiel der Literatur (J. Moltmann / J. Mehlhausen)

SCHWEMER, Anna Maria: Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden. Vitae Prophetarum. Die Viten der großen Propheten, Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Daniel. Einleitung, Übersetzung und Kommentar (M. Hengel / M. Lichtenberger)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen

ANGSTENBERGER, Pius: Der reiche und der arme Christus. Die Rezeptionsgeschichte von 2 Kor 8,9 zwischen dem 2.–6. Jahrhundert (Vogt / Hilberath)

BECKMANN-HUEBER, Dorothee: Hippokratisches Ethos und ärztliche Verantwortung. Zur Genese eines anthropologischen Selbstverständnisses griechischer Heilkunst im Spannungsfeld zwischen ärztlichem Können und moralischer Wahrnehmung (Hunold / Wieland)

BERRIOS MEDEL, Fernando: La problemática moderna de trabajo como desafío a la teología. Una evaluación del conjunto y perspectivas para una reflexión sistemática desde América Latina (Hünermann / Mieth)

HABISCH, André: Autorität und moderne Kultur. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Staatstheorie zwischen Carl Schmitt und James M. Buchanan (Hünermann / Puza)

MALKOVSKY, Bradley: The Role of Divine Grace in the Soteriology of Sri Sancaracarya (Hünermann / Winkler / von Stietencron)

MUKOMA KAMBUI, Sebastian: Die negro-afrikanische Ekklesiologie am Beispiel der Basisgemeinden in Zaire (Greinacher / Biesinger)

MÜNCH-LABACHER, Gudrun: Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien. Die verschiedenen Betrachtungsweisen der Heilsverwirklichung in seinem Johanneskommentar (Vogt / Hünermann)

PAGANO FERNANDEZ, Pablo Maria: ESPIRITU SANTO – EPLICESIS – IGLESIA. Aportes para una comprensión eucarístico-pneumatologica del Puebla de Dios (Hünermann / Hilberath)

PETER, Benedikt: Das kirchliche Amt bei den altgläubigen Kontroverstheologen des frühen 16. Jahrhunderts: Johannes Eck, Johannes Cochläus und Heinrich VIII. (Köhler / Hilberath)

POLONYI, Andrea: Römische Katakombenheilige – Signa authentischer Tradition. Zur Wirkungsgeschichte einer Idee zwischen karolingischer Reform und ultramontaner Publizistik (Reinhardt / Winkler)

SAILER, Joachim: Politik als praktisch angewandte Religion. Eine kritische Darstellung katholischer Grundsätze in der Zentrumspolitik von Eugen Bolz (1881–1945) (Köhler / Greinacher)

SAUP, Berthold: Zur Freiheit berufen – Zur Dimension des Ethischen im Marchtaler Plan (Hunold / Biesinger)

SCHNIERTSHAUER, Martin: Consummatio caritatis. Eine Untersuchung zu Richard von St. Victors De Trinitate (Hünermann / Hilberath)

VAN VLIETH, Cornelis: Communio Sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar O.P. – genetisch und systematisch betrachtet (Hünermann / Hilberath)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

MBACHU, Hilary I.: Inculturation Theology of the Jerusalem Council in Acts 15: An Inspiration for the Igbo Church today (Alfons Weiser / H.-J. Gräf)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien

DASEK, Thomas: Evangelische Jugendarbeit im Wandel – Ein Beitrag zur Geschichte des Evangelischen Jugendwerkes in Österreich von seinen Anfängen bis zur Gegenwart (Peter Barton / Gustav Reingrabner / Gottfried Adam)

REINMUTH, Olaf Christian: Religion und Spekulation. A. E. Biedermann (1819–1885). Entstehung und Gestalt seines Entwurfs im Horizont der zeitgenössischen Diskussion (Falk Wagner / Ulrich Körtner)

WRIGHT, Paul Arthur: EXODUS 1–24 (A Canonical Study) (Georg Sauer / Siegfried Kreuzer)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

FREISTETTER, Werner: Internationale Ordnung und Menschenbild. Anthropologische Grundlagen der Ordnung der Völkergemeinschaft in der Naturrechtslehre von Johannes Messner (Weiler / Zulehner)

FRIEDL, Alfred: Das eschatologische Gericht in Bildern aus dem Alltag. Eine exegetische Untersuchung von Mt 24,40f par Lk 17,34f (Kremer / Kühschelm)

GÖNNER, Johannes: Die Stunde der Wahrheit (Zulehner / Frankl)

KAMPER, Robert: Spiel und Transzendenz. Eine Untersuchung über den Transzendenzbezug des Phänomens Spiel (Figl / Langer)

METZ, Christian: Herausforderungen für die Jugendpastoral. Das Jugendhaus der Caritas: Ein diakonales Sozial-Modell als institutionelle Provokation und die Prinzipien seiner Übertragbarkeit (Langer / Zulehner)

PAUSER, Georg: Die Geschichte der Pfarre und Kirche St. Georg-Kagran (Röhrig / Frankl)

PLATTIG, Karl-Heinz: Gebet als Lebenshaltung (Weismayer / Röhrig)

SPINDELBÖCK, Josef: Aktives Widerstandsrecht. Die Problematik der sittlichen Legitimität von Gewalt in der Auseinandersetzung mit ungerechter staatlicher Macht. Eine problemgeschichtliche und prinzipielle Darstellung (Weiler / Laun)

VOLGGER, Ewald: Ad memoriam reducimus suam passionem ad nostram imitationem (LOff 1,13,6). Die Feier des Karfreitags bei Amalar von Metz (775/780–850) (Auf der Maur / Röhrig)

Kirchl. Hochschule Wuppertal

AMANO, Yu: Die politische Ethik der Versöhnungslehre Karl Barths. Ihre theologische Rezeption in Japan und ihre Bedeutung für die kirchlich-gesellschaftliche Situation in Japan (Bertold Klappert / Jürgen Fangmeier)

FEDERSCHMIDT, Karl: Theologie aus asiatischen Quellen. Der theologische Weg Choan-Seng Songs vor dem Hintergrund der asiatischen ökumenischen Diskussion (Lothar Schreiner / Friedrich Huber)

GENEST, Hartmut: Karl Barth und die Predigt, Darstellung und Deutung von Predigtwerk und Predigtlehre Karl Barths (Reimund Blühm / Jürgen Fangmeier)

SCHROVEN, Brigitte: „. . . sie ist es, die von mir zeuget" (Joh 5,39). Christologische Auslegung des Alten Testaments im Kontext von Theologie und Zeitgeschichte zwischen den beiden Weltkriegen (Jochen Boecker / Jürgen Fangmeier)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Bettinger, Armin: Leben im Alltag der Gegenwart: Herausforderung an die Christliche Spiritualität (Bernhard Fraling / Rolf Zerfaß)

Fischer, Hans-Friedrich: Die Wiedererrichtung des Bistums Meißen 1931 und ihre Vorgeschichte (Klaus Wittstadt / Klaus Ganzer)

Heinen, Guido: Mit Christus und der Revolution. Geschichte und Wirken der ‚iglesia popular' im sandinistischen Nicaragua (1979–1990) (Klaus Wittstadt / Bernhard Fraling)

Kues, Wolfgang: Die Exerzitiendeutung Karl Rahners in der Perspektive der Psychologie C. G. Jungs (Bernhard Fraling / Josef Schwermer)

Kuhlkamp, Placidus (Tilman): Die erste Glossenkomposition zu C.27 bis C.32 des Dekret Gratians (Rudolf Weigand / Klaus Ganzer)

Rüttiger, Gabriele: Die Maria-Ward-Realschule in Bayern. Eine qualitative Interviewanalyse zur Profilfrage der katholischen Schule in freier Trägerschaft (Rolf Zerfaß / Bernhard Fraling)

Schraut, Barbara: Gründungsauftrag Antonia Werrs und die Geschichte der Dienerinnen der hlg. Kindheit Jesu (Oberzell) (Klaus Wittstadt / Bernhard Fraling)

Trunk, Dieter: Der messianische Heiler. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium (Hans-Josef Klauck / Karlheinz Müller)

Volgger, David: Psalm 89. Die Gnadentaten YHWHs will ich für immer besingen (Theodor Seidl / Karlheinz Müller)

Zapff, Burkhard: Schriftgelehrte Prophetie – Jes 13 und die Komposition des Jesajabuches (Josef Schreiner / Theodor Seidl)

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8–10, D-48163 Münster; Henryk Anzulewicz, Albertus-Magnus-Institut, Adenauerallee 19, D-53111 Bonn; PD-Dr. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-60594 Frankfurt; Lic. theol. Andrej Danilov, Ostkirchliches Institut, Ostengasse 31, D-93074 Regensburg; Prof. Dr. Detlev Dormeyer, FB 21, Scharnhorststr. 103–109, D-48151 Münster; Prof. Dr. Dr. Dieter Emeis, Fritz-Berend-Str. 9, D-49090 Osnabrück; Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Gillian R. Evans, Faculty of History, West Rd., Fitzwilliam College, GB-Cambridge; Prof. Dr. Dr. Franz Furger, Inst. f. Christl. Sozialw. Hüfferstr. 27, D-48149 Münster; Dr. André Habisch, Lehrstuhl für Wirtschafts- und Unternehmensethik, Kath. Universität Eichstätt, Auf der Schanz 49, D-85049 Ingolstadt; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, D-48308 Senden; Prof. Dr. William J. Hoye, Inst. f. Lehrerausbildung, Scharnhorststr. 103, D-48151 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Heinrich-König-Str. 38, D-44801 Bochum; PD. Dr. Anne Jensen, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Kath.-Theol. Fak., Inst. für ök. Theologie, Nauklerstr. 37a, D-72074 Tübingen; Dekan Dr. Manfred Kießig, Christuskirche, Pfaffengasse 17, D-63739 Aschaffenburg; Dr. Gisbert Kranz, Erster-Rote-Haag-Weg 31, D-52076 Aachen; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Cornelius Mayer, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2a, D-97082 Würzburg; Prof. Dr. Dr. Ernst J. Nagel, Institut für Theologie und Frieden, Postfach 12 46, D-22882 Barsbüttel; Prof. Dr. Karl Heinz Neufeld, Sillgase 6, A-6020 Innsbruck; Prof. Dr. Dr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-80336 München; 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; Prof. Dr. Josef Römelt, Kloster Geistingen, Waldstr. 9, D-53760 Hennef/Sieg; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3a, D-80638 München; Prof. Dr. Hugo Schwendenwein, Schubertstr. 23, A-8010 Graz; Prof Dr. Hermann-Josef Stipp, Universiteit van Stellenbosch, Dept. Ou Nabye Oosterse Studie Privaatsak X5018, ZA-Stellenosch, 7599; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-80639 München; Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster; Prof. Dr. Peter Trummer, Bürgergasse 2/II, A-8010 Graz; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, D-7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Berthold Wald, Philosophisches Seminar, Domplatz 23, D-48143 Münster; Prof. Dr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, D-40489 Düsseldorf; Prof. Dr. Gunther Wenz, Himmelreichstr. 2/I, D-80538 München; Dr. Dieter Witschen, Hauptstr. 20, D-4517 Hilter 2; Prof. Dr. Wilhelm Wittenbruch, FB 9, Bispinghof 5/6, D-48143 Münster; Prof. Dr. Hans Zirker, Blumenstr. 29, D-41564 Kaarst.

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 251,– / sFr 31,–	DM 178,– / öS 1317,– / sFr 165,–	DM 142,40 / öS 1053,– / sFr 132,–	7 % MwSt. inkl.

© 1995 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, 1995

ISSN 0040-568X

ASCHENDORFF
VERLAG

Im Gespräch mit Nikolaus von Kues

Gerda von Bredow

Das Buch bietet Aufsätze von Gerda von Bredow zur Philosophie des Nikolaus von Kues. Sie spiegeln das über mehrere Jahrzehnte andauernde Gespräch der Autorin mit diesem Denker. Thematisch kommt die ganze Vielfalt des Cusanischen Philosophierens darin zur Sprache. Den Begriffen „docta ignorantia“ und „coincidentia oppositorum“ ist jeweils eine Abhandlung gewidmet. Ein immer wiederkehrendes Thema ist die von Cusanus hochgeschätzte „singularitas“. Eng damit verbunden ist die Idee des Menschen als „viva Dei imago“; damit zusammen hängt der Begriff der Person. Deshalb wurde auch eine Abhandlung „Über die personale Existenz des Menschen und ihr Fortleben nach dem Tod“ in die Sammlung aufgenommen, die zwar nicht eigens Bezug nimmt auf Nikolaus von Kues, aber selbständig dessen Gedanken aufgrund heutiger Problematik weiterdenkt. Zwei Indices, ein Namensindex und ein Verzeichnis der Stellen aus den Werken des Nikolaus von Kues, die interpretiert werden, geben dem Leser eine Hilfe, seine Lektüre ganz individuell zu gestalten.

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung



Das Bild geht zurück auf einen Kupferstich der münsterischen Künstlerin Christine Scholz. Es stellt den Kardinal Nikolaus von Kues dar vor dem von ihm erfundenen Globusspiel.

Gerda v. Bredow: Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993. 1995, 288 Seiten, gebunden,
DM 58,– / öS 429,– / sFr 53,–
ISBN 3–402–03496–6

Kirche zwischen zwei Welten

Die Obrigkeitsproblematik bei Heinrich Melchior Mühlenberg und die Kirchengründung der deutschen Lutheraner in Pennsylvania

Von **Thomas J. Müller**

1994. 302 Seiten (Transatlantische Historische Studien, Band 2). Kart. DM 120,–

Im Mittelpunkt der Monographie steht die Verpflanzung frühneuzeitlicher Obrigkeitsvorstellungen aus Europa nach Nordamerika am Beispiel der lutherischen Kirche. Der hallesche Pietist Mühlenberg (1711-1787) gilt heute als Gründer der lutherischen Kirche Nordamerikas. In einem jahrzehntelangen mühsamen Prozeß gelang ihm die Anpassung der überkommenen obrigkeitsabhängigen Strukturen der europäischen Mutterkirche an die veränderten rechtlichen, sozialen und ökonomischen Bedingungen in der Neuen Welt. Die vergleichende Studie analysiert Mühlenbergs europäische Wurzeln und seine Vorgehensweise in Nordamerika ebenso wie die Voraussetzungen und Erwartungen der deutschsprachigen Siedler im Zusammenhang mit dem kirchlichen Neubeginn. Die Ergebnisse dieser Aufbauarbeit wirken bis heute nach.

Aus dem Inhalt:
Rechtliche Voraussetzungen für die lutherische Kirche in der Alten und in der Neuen Welt — Der lutherische Pietismus und seine Wirkung auf Mühlenberg — Mühlenbergs Werdegang — Beispielhafte Gemeindestreitigkeiten — Einflußnahme der Gemeindelaien auf die kirchliche Organisation — Mühlenbergs Verhältnis zu seinen geistlichen Vorgesetzten und zur pennsylvanischen Obrigkeit — Soziale Stellung der Pastoren in Pennsylvania — Das Werden einer verbindlichen Kirchenorganisation

Sündenzucht und sozialer Wandel

Earls Colne (England), Ipswich und Springfield (Neuengland) c. 1524-1690 im Vergleich

Von **Robert von Friedeburg**

1993. 312 Seiten mit 72 Tabellen und 2 Karten. Kart. DM 120,–

Die puritanische Besiedlung der Neuen Welt ermöglicht das historische Experiment des transatlantischen Vergleichs. Die minutiöse Rekonstruktion der sozialen Karrieren und religiösen Normen von rund 1400 Daheimgebliebenen und 2900 Übersiedlern erlaubt, Wirkungen und Folgen der „puritanischen Sittenreform" in ihren verschiedenen Kontexten zu beschreiben. Während in der entstehenden englischen Klassengesellschaft Puritanismus und Quäkertum den traditionellen Konflikten ein neues Gesicht gaben, gewannen in Neuengland mit der erneuerten lebenszyklischen Mobilität traditionelle Verhaltensweisen ihre in England schon verlorene Respektabilität zurück. Konfessionalisierung und sozialer Wandel blieben eng verflochten.

Aus dem Inhalt:
I. Sozialer Wandel, Mobilität und soziale Differenzierung: Earls Colne im Wandel von Bevölkerung und Nahrungsspielraum; Soziale und geographische Mobilität im transatlantischen Vergleich; Sozialer Wandel, Mobilität und soziale Differenzierung — II. Puritanische Sittenreform und Wandel der Konfliktformen: Earls Colne und seine Sünder; Die Sünderin der Neuen Welt; Sozialer Wandel und ländliche Gemeinde im Spiegel der Sündenzucht — Anhang: Methodisches Vorgehen; Quellenbeschreibung; Prosopographische Probleme u.a.

Franz Steiner Verlag Stuttgart
Postfach 10 10 61 — D-70009 Stuttgart

ASCHENDORFF
VERLAG

Artur Michael Landgraf (Hg.)

Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton

2. Auflage, unveränderter fotomechanischer Nachdruck der 1. Auflage 1952 mit einem Vorwort von Ludwig Hödl

Der Sentenzenkommentar des Stephan Langton († 1228) war ursprünglich Marginalglosse (Erklärung) der Sentenzen des Petrus Lombardus und ist in einer einzigen (Neapeler) Handschrift als Stichwortglosse überliefert. Es bedurfte der profunden Kenntnisse der frühscholastischen Theologie und des lebenslangen Umgangs mit scholastischen Texten und Handschriften, um dieses wichtige Zeugnis der Tradition in kritischer Edition veröffentlichen zu können.

Aus Anlaß der Wiederkehr des 100. Geburtstages des verdienten Gelehrten, Forschers und Editors (1895 bis 1958), des Professors und Weihbischofs von Bamberg, haben Herausgeber und Verleger der „Baeumker-Beiträge" das Editionswerk im Nachdruck neu erscheinen lassen. Ludwig Hödl würdigt in der Einleitung das Leben und Werk Landgrafs, eines der Altmeister der mediävistischen Forschung, der längst international anerkannt ist. Fast ein Jahrzehnt (von 1949 bis 1958) hat A. M. Landgraf in der Nachfolge von Martin Grabmann die Reihe der „Baeumker-Beiträge" als Herausgeber fortgeführt.

1995, XXXIX und 158 Seiten, kartoniert,
DM 65,– / öS 481,– / sFr 60,–
ISBN 3-402-03167-1

Band 37/1 der Reihe
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters

Avencebrolis (Ibn Gebirol)

Fons vitae

Translationem ex Arabico in Latinum edidit Clemens Baeumker

2. Auflage, unveränderter fotomechanischer Nachdruck der 1. Auflage 1895

Clemens Baeumkers Edition der lateinischen Übersetzung des Fons Vitae des jüdischen Religionsphilosophen aus Malaga, Ibn Gebirol (1. Hälfte des 11. Jh.s) ist für die Forschung immer noch unentbehrlich. Für die Scholastik des 13. Jahrhunderts ist das Werk eine wichtige Quelle: Besonders für die Diskussion über die Begriffe von Materie und Form, die bei Ibn Gebirol (Avencebrol) als Universalprinzipien des Seienden erscheinen, aber auch für die Schöpfungslehre, da hier der „Wille" in einen neuplatonisch strukturierten Gesamtentwurf eingeführt wird. Die um die Mitte des 12. Jahrhunderts gefertigte lateinische Übersetzung hat eine eigene Bedeutung, weil das arabische Original verloren ist und nur Teile in hebräischer Übersetzung vorliegen.

Zum 100. Jahr nach der Erstveröffentlichung macht der (unveränderte) Nachdruck diese grundlegende Edition Baeumkers wieder verfügbar.

1995, XXII und 558 Seiten, kartoniert,
DM 95,– / öS 703,– / sFr 88,–
ISBN 3-402-03166-3 Band 1/2–4 der Reihe
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters

275 JAHRE INFORMATION
VERLAG ASCHENDORFF

ASCHENDORFF
VERLAG

Paul Hoffmann

Tradition und Situation

Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien

Die redaktions- und traditionsgeschichtliche Evangelienforschung der letzten 40 Jahre hat uns die soziokulturellen Faktoren sehen gelehrt, die den Rezeptionsprozeß der Jesusüberlieferung von den Anfängen bis zur Verschriftlichung in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts bestimmten. Die Tradenten haben die „Jesusstoffe" nicht nur gesammelt, sondern als Autoren und Theologen in einem schöpferischen Umgang mit der Überlieferung zugleich auch unter den Herausforderungen ihrer gesellschaftlichen Situationen interpretiert.

Die in diesem Band veröffentlichten Aufsätze, vor allem zur Spruchüberlieferung, lassen sich als „Fallstudien" verstehen, die zusammengenommen zugleich einen Einblick in die entscheidenden Stadien dieses Transformationsprozesses ermöglichen:

- **Jesus** – der prophetische Bote des sich dem Marginalisierten zuwendenden Gottes;
- in der Zeit zunehmender jüdisch-römischer Konflikte die frühe Israelmission charismatischer **Wanderpropheten,** deren Ende die Logienquelle markiert;
- **Matthäus,** der in seiner Jesusgeschichte die heilsgeschichtliche Wende von Israel zur Völkerkirche begründet, zugleich aber diese auf das jüdisch-christliche Erbe bleibend verpflichtet;
- **Lukas** schließlich, der dieses Erbe für die in hellenistischer Stadtgesellschaft lebenden christlichen Minderheiten aktualisiert.

1995, VI und 390 Seiten, kartoniert,
DM 93,– / öS 688,– / sFr 86,–
ISBN 3-402-04776-4
Neue Folge, Band 28 der Reihe
Neutestamentliche Abhandlungen

275 JAHRE INFORMATION
VERLAG ASCHENDORFF

12. JULI 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 1317,– / sFr 165,–**

Nummer 2 **1995** **91. Jahrgang**

Arens, Edmund: Religion und Ritual . . . . . Sp. 105

Vorgrimler, Herbert: Rahner-Literatur rund um das Gedenk-Jahr 1994 . . . . . Sp. 115

Karl Rahner in Erinnerung. Hg. v. Albert Raffelt (Willi Oelmüller) . . . . . Sp. 121

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 124

Alonso-Schökel, Luis: „Steh auf, meine Freundin, meine Schöne, und komm!" Gedanken zum Hohenlied (Herbert Haag)

Berger, Klaus / Vouga, François / Wolter, Michael / Zeller, Dieter: Studien und Texte zur Formgeschichte (Thomas Söding)

Broadhead, E. K.: Teaching with Authority. Miracles and Christology in the Gospel of Mark (Klaus Scholtissek)

Vogt, Thea: Angst und Identität im Markusevangelium (Klaus Scholtissek)

Zeilinger, Franz: Krieg und Friede in Korinth. Kommentar zum 2. Korintherbrief des Apostels Paulus. Teil 1 (Anacleto de Oliveira)

Weiser, Alfons: Theologie des Neuen Testaments II. Die Theologie der Evangelien (Jürgen Roloff)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 135

Aubin, Paul: Plotin et le Christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne (Maria-Barbara von Stritzky)

Savvidis, Petra: Hermann Bonnus, Superintendent von Lübeck (1504–1548) (Erich Weichel)

V.D.M.I.AE. Gottes Wort bleibt in Ewigkeit. 450 Jahre Reformation in Osnabrück, hg. v. Karl Georg Kaster / Gerd Steinwascher (Erich Weichel)

Wilhelm Löhe: Abendmahlspredigten (1866), hg. v. Martin Wittenberg (Gunther Wenz)

Blömeke, Sigrid: „Nur Feiglinge weichen zurück" (Franz-Josef Stegmann)

Gabriel, Karl: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Wilhelm Damberg)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 142

Türk, Hans Joachim: Postmoderne (Jürgen Kroth)

Griffin, David Ray / Smith, Huston: Primordial Truth and Postmodern Theology (Armin Kreiner)

Nordhofen, Eckhard: Der Engel der Bestreitung. Über das Verhältnis von Kunst und negativer Theologie (Gustav Schmiz)

Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung (Edmund Arens)

Martens, Gottfried: Die Rechtfertigung des Sünders – Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament? (Gunther Wenz)

Webb, Stephen H.: Re-Figuring Theology. The Rhetoric of Karl Barth (Georg Pfleiderer)

Rood, Wim: Rom und Moskau (Günter Schulz)

Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie Sp. 158

Probst, Manfred: Bibliographie der katholischen Ritualiendrucke des deutschen Sprachbereichs (Benedikt Kranemann)

Müller, Gerhard Ludwig: Laßt uns mit ihm gehen. Eucharistiefeier als Weggemeinschaft (Klemens Richter)

Adam, Adolf: Ostern alle Jahre anders? Zur Geschichte und Verbesserung des Kalenders (Manfred Probst)

Liturgia e adattamento. Dimensioni culturali e teologico-pastorali (Reiner Kaczynski)

Tebartz-van Elst, Franz-Peter: Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika (Balthasar Fischer)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 167

Guth, Hans-Jürgen: Ehescheidung oder Ehenichtigkeit? Das Eheprozeßrecht der römisch-katholischen Kirche in den USA seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 169

Herr, Edouard: Sauver la paix. Qu'en dit l'Église? (Franz Furger)

Brüggemann, Ernst: Die menschliche Person als Subjekt der Arbeit (Franz Furger)

Engin-Deniz, Egon: Vergleich des Utilitarismus mit der Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls (Joachim Wiemeyer)

Missionswissenschaft, Religionswissenschaft . . . . . Sp. 171

Rzepkowski, Horst: Lexikon der Mission (Werner Promper)

Hummel, Reinhart: Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum (Hans Waldenfels)

Zirker, Hans: Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen (Ludwig Hagemann)

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke . . . Sp. 179

Religion und Ritual

von Edmund Arens, Frankfurt a. M.

Im Schnittpunkt der Interessen von Sozialwissenschaften, Religionswissenschaften und Theologie liegt das Phänomen des Rituals. Während es in der anglo-amerikanischen Forschung seit Jahrzehnten große Aufmerksamkeit auf sich zieht, beginnen sich diverse Wissenschaften hierzulande erst in letzter Zeit für das Ritual sowie den Zusammenhang von Religion und Ritual zu interessieren.

Im folgenden werden mit A. van Gennep und V. Turner zunächst zwei Klassiker der ethnologisch-anthropologischen Ritualforschung vorgestellt; anschließend wird deren Rezeption in neueren religionswissenschaftlichen sowie systematisch-theologischen Arbeiten angesprochen. In einem dritten Abschnitt steht die Analyse von Ritualen in sprachwissenschaftlicher und praktisch-theologischer Perspektive zur Debatte. Schließlich erfolgt viertens eine Auswertung der Ritualforschung im Blick auf eine interdisziplinär orientierte, systematisch-praktische Religionstheorie und -theologie.

1. Es hat nahezu achtzig Jahre gedauert, ehe das 1909 veröffentlichte Hauptwerk des französischen Ethnologen A. van Gennep über die „Übergangsriten"[1] auf deutsch erschienen ist. Der Bd enthält ein instruktives Nachwort von S. M. Schomburg-Scherff (233–255), in dem sie das intellektuelle Klima sowie die Tradition beleuchtet, in der und gegen die van Gennep schrieb; zudem faßt sie dessen heute noch gültigen, zentralen Einsichten zusammen und zeigt seine Rezeptions- und Wirkungsgeschichte innerhalb der Ethnologie auf.

Van Gennep verfolgt das Ziel, aus der Fülle ethnologischen Materials zu rituellen Praktiken deren für alle Gesellschaften geltenden, universalen Strukturen zu eruieren, was ihm dadurch gelingt, daß er ein dreiphasiges „Strukturschema der Übergangsriten" (183) herausarbeitet, das er an einer Vielfalt räumlicher, sozialer sowie zeitlicher Übergänge nachweist, womit er zugleich die soziale Funktion von Übergangsriten erklärt, die er darin sieht, die Statik der sozialen Ordnung mit der Dynamik des sozialen Lebens zu vermitteln.

Ausgehend von räumlichen Übergängen, die ihm als Modell für andere Arten von Übergängen dienen, interessiert v. G. zunächst der „magisch-religiöse Aspekt der Grenzüberschreitung" (25). Die räumlichen Übergangsriten liefern ihm ein Schema der rituellen Abfolgeordnung, das aus den drei Phasen der Trennung, der Schwelle bzw. der Umwandlung sowie der Angliederung besteht. Die damit gefundene Dreiphasenstruktur belegt der Vf. dann zum

[1] **van Gennep**, Arnold: **Übergangsriten.** Mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff. – Frankfurt / New York: Campus; Paris: Edition de la Maison des Sciences de l'Homme 1986, 261 S., kart. DM 48,00

BS: theol A 425

J210

einen am Umgang mit Fremden und Reisenden und v. a. an einer Vielzahl ritueller Vollzüge, die im Kontext lebensgeschichtlicher Übergänge erfolgen.

Im einzelnen werden behandelt: Schwangerschaft und Niederkunft (c. 4), Geburt und Kindheit (c. 5), Initiationsriten, die im Zusammenhang der „sozialen Pubertät" (71) sowie der Aufnahme in religiöse Bünde, Kulte und Orden erfolgen, Verlobung und Heirat (c. 7), Bestattung (c. 8) und schließlich andere Arten von Übergangsriten (c. 9) wie z. B. jahreszeitliche Riten oder auch Pilgerfahrten.

All diese Übergangsriten sind formal durch die Dreiphasenstruktur gekennzeichnet: Auf die Trennungsphase, die vom bisherigen Ort bzw. Status löst, folgt die Schwellen- bzw. Umwandlungsphase, in der man sich „zwischen zwei Welten" (27) bewegt, um in der Angliederungsphase schließlich an einem neuen Ort bzw. in einem neuen Zustand in die Gesellschaft reintegriert zu werden. Laut v. G. wäre es „ein Leichtes zu zeigen, daß auch das Ritual der Messe aus einer Abfolge von Trennungs-, Umwandlungs- und Angliederungsriten besteht" (96). Im Mittelpunkt der Untersuchungen steht die Schwellenphase; v. G. sieht eines seiner Ziele eben darin herauszustellen, „daß man diese räumliche oder symbolische Transitionsphase mehr oder weniger ausgeprägt in allen Zeremonien wiederfinden kann, die den Übergang von einer magisch-religiösen oder sozialen Situation zu anderen begleiten" (28). Die Funktion von Übergangsriten erkennt er darin, Menschen so über die Schwellen des sozialen Lebens zu geleiten, daß die soziale Ordnung möglichst wenig gestört wird und angesichts der unvermeidlichen Dynamik des Lebens intakt bleibt.

Das Interesse des britischen Anthropologen V. Turner gilt vor allem dem, was er den „rituellen Prozeß" nennt. In seinem 1969 erschienenen und seit 1989 auch in deutscher Übersetzung vorliegenden Werk „Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur"[2] macht er im Anschluß an van Gennep drei Phasen des rituellen Prozesses aus, in denen zugleich die religiöse Dimension und Bedeutung des Rituals hervortritt.

In den Übergangsritualen, die T. in ausgiebigen Feldstudien zunächst sorgfältig beim zentralafrikanischen Volk der Ndembu studiert und verschiedentlich dokumentiert hat (vgl. 9–93), um dann deren generelle Merkmale herauszuarbeiten, geht es immer erstens um die Herauslösung aus einer gegebenen Position in der Gruppe, Gemeinschaft bzw. Gesellschaft, zweitens um einen Zwischenzustand, in dem das rituelle Subjekt die alte verlassene Position nicht mehr und den neuen Status noch nicht hat, und drittens um den Zustand, in dem der Übergang vollzogen, ein neuer Ort oder Status eingenommen, eine neue, fixierte Position innerhalb der Gruppe, Gemeinschaft bzw. Gesellschaft gewonnen ist.

Den Schlüssel zum Verständnis des rituellen Prozesses liefert die mittlere Phase, der Schwellenzustand. T. bezeichnet ihn als „Liminalität" (vom lateinischen *limes*). Die Eigenschaften des Schwellenzustands oder von Schwellenpersonen sind notwendigerweise unbestimmt; Schwellenwesen sind weder hier noch da, sie befinden sich zwischen den gesellschaftlich fixierten Positionen, sie sind nicht in die Sozialstruktur integriert. Aus deren Perspektive erscheinen sie als Außenseiter, als Grenzgänger. Im Zustand der Liminalität aber, und das ist die Pointe von T.s Untersuchungen, machen die rituellen Subjekte die Erfahrung einer alternativen Form menschlicher Sozialbeziehungen, die T. als „Communitas" bezeichnet. Diese stellt er der Sozialstruktur entgegen. Während die Sozialstruktur ein strukturiertes, differenziertes, hierarchisch gegliedertes System fixierter politischer, rechtlicher und wirtschaftlicher Positionen darstellt, ist die Communitas eine unstrukturierte und relativ undifferenzierte „Gemeinschaft Gleicher, die sich gemeinsam der allgemeinen Autorität der rituell Ältesten unterwerfen" (96). In der rituellen Communitas wird egalitäre Gemeinschaft erfahren und praktiziert. Der Schwellenzustand der spontanen, unmittelbaren, konkreten Communitas tritt in Gegensatz zum Statussystem der normenregulierten Sozialstruktur.

T. entdeckt in der Schwellenphase eine religiöse, sakrale Qualität. Ihm zufolge hat sich die religiöse Qualität des Schwellenzustands in komplexeren Gesellschaften in bestimmten religiösen Vollzügen und Institutionen erhalten, wenngleich hier das Liminale zunehmend durch das säkulare Liminoide[3] ersetzt wird. Laut T. tritt die Übergangsqualität religiösen Lebens nirgends „klarer zutage als im Kloster- und Bettelmönchsleben, das die großen Weltreligionen hervorgebracht haben" (106). Die Mönchs- und Ordensgemeinschaften sind so etwas wie institutionalisierte Liminalität, d. h. Versuche, Communitas auf Dauer zu stellen. T. weist etwa auf die Ordensregel des heiligen Benedikt hin, und er behandelt die Armutsbewegung des Franz von Assisi unter dem Stichwort der „permanenten Liminalität" (140). Für Franziskus war ihm zufolge Religion Communitas. An der franziskanischen Bewegung lassen sich auch die Grenzen und das paradigmatische Schicksal spontaner Communitas aufzeigen. Was dem Gründer als ideale Communitas vorschwebt, braucht zum Überleben eine Struktur, braucht Normen und Regeln, konkret eine Ordensregel und -organisation, über die es bald nach dem Tod des Franziskus zum Streit und zu einer Spaltung des Ordens in Spirituale und Konventuale kommt.

Die existentielle oder spontane Communitas, wie sie im rituellen Prozeß zutage tritt, läßt sich eben nicht auf Dauer stellen. Sie geht über entweder in normative oder ideologische Communitas. Beide aber gehören bereits zur Sozialstruktur. In apokalyptischen und millenarischen Bewegungen ist laut T. immer wieder versucht worden, Formen existentieller Communitas gesellschaftlich zu realisieren. Es gilt aber, der Versuchung der Utopisten zu widerstehen und unter den jeweiligen Umständen das richtige Verhältnis zwischen alltäglicher Struktur und außeralltäglicher Communitas zu finden.

Communitas kommt nach T. auch heute noch vor in Vollzügen, die den Schwellencharakter und die Übergangsqualität religiösen Lebens zum Ausdruck bringen und realisieren. Es sind dies rituelle Handlungen wie die religiösen Übergangsriten, z. B. der christlichen Sakramente und die vielen anderen, sei es lebensphasenbestimmten, sei es kalendarischen Riten aller Religionen, die in allen Weltreligionen vorkommende Praxis der Wallfahrt[4] und insbesondere die Liturgie.[5]

2. Der amerikanische Theologe B. C. Alexander unterzieht das Werk V. Turners einer Relektüre,[6] um erstens dessen in einigen Punkten problematische Definition des Rituals zu erweitern, zweitens seine zentralen Einsichten in die Dialektik von Ritual und Sozialstruktur zu unterstreichen und drittens T.s Verständnis des Rituals als eines ebenso elementaren wie transformatorischen menschlichen Handelns gegenüber falschen und verkürzenden Interpretationen zur Geltung zu bringen. Seine im Anschluß an T. formulierte These bezüglich des subversiven sowie innovatorischen Potentials des Rituals sucht der Vf. dabei anhand von zwei Fallstudien zur rituellen Geistesergriffenheit in einer pfingstkirchlichen Gemeinde und zum rituellen Theater J. Grotowskis zu untermauern.

A. begreift das Ritual als ein Handeln „that transcends the limitations of social distinction by creating community and that infuses everyday social life with communitarian values" (2). Das Ritual steht damit der Sozialstruktur antithetisch gegenüber und darf daher nicht als auf die Bestätigung und Bestärkung des Status quo ausgerichtet aufgefaßt werden. Das innovatorische Potential des Rituals ist laut A. für Turners Ritualtheorie bestimmend, die allerdings zu restriktiv sei, indem sie das Ritual zum einen als auf übernatürliche Wesen bzw. Mächte bezogen sehe, zum zweiten es als notwendig formalisiertes, vorgeschriebenes Verhalten definiere und zum dritten die Rolle verkenne, die der Ideologie in der rituellen Innovation bzw. Transformation zukomme. Alle drei Beschränkungen haben A. zufolge mit T.s Konzentration auf Stammesrituale zu tun und widersprechen zudem T.s eigenen Analysen. A. geht es entscheidend darum, den generativen Charakter des Rituals herauszustellen, was T. eben dadurch tut, daß er die Liminalität und die Communitas als Dimensionen betrachtet, in denen die bestehende Sozialstruktur suspendiert, kritisiert und mit der alternativen Sozialform egalitärer Beziehungen konfrontiert wird, die den bestehenden Verhältnissen gegenüber ein innovatorisches Potential möglichen Zusammenlebens erschließen und erfahrbar machen. Eben deshalb stellen Rituale ein Potential gesellschaftlicher Transformation dar; sie sind potentiell subversiv und dürfen nicht, wie dies die strukturfunktionalistische Interpretation tut, als kathartische Phänomene begriffen werden, die aufgrund ihrer Ventilfunktion den gesellschaftlichen Status quo stützen und stärken. Diese Auffassung erliegt, wie A. im Anschluß an R. Grimes[7] vermerkt, einer „conservative fallacy" (127).

[2] **Turner**, Victor: **Das Ritual.** Struktur und Anti-Struktur. Mit einem Nachwort von Eugene Rochberg-Halton. – Frankfurt / New York: Campus 1989, 216 S. (Theorie und Gesellschaft, 10), kart. DM 48,00

[3] Vgl. dazu V. Turner, Das Liminale und das Liminoide in Spiel, „Fluß" und Ritual. Ein Essay zur vergleichenden Symbologie, in: ders., Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels, Frankfurt 1989, 28–94.

[4] Vgl. V. Turner, Pilgrimage and Communitas, in: Studia missionalia 23, 1974, 305–327; ders. / E. Turner, Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives, New York 1978.

[5] Vgl. T.s Kritik an der Liturgiereform des II. Vatikanums, das s. E. den rituellen Charakter der römischen Messe zerstört hat: ders., Ritual, Tribal, and Catholic, in: Worship 50, 1976, 504–526.

[6] **Alexander**, Bobby C.: **Victor Turner Revisited.** Ritual as Social Change. – Atlanta (Georgia): Scholars Press 1991, 191 S. (American Academy of Religion academy series, no. 74) geb. $ 24,95

[7] Vgl. R. L. Grimes, Beginnings in Ritual Studies, Lanham (MD) 1982, eine Sammlung von 15 Aufsätzen, die das rituelle Feld abstecken (I), rituelle Prozesse untersuchen (II), ausgewählte Ritualtheorien – u. a. die Turners – diskutieren (III) und schließlich das Verhältnis von Ritual und Theater thematisieren (IV); vgl. auch ders., Research in Ritual Studies: A programmatic essay and bibliography, Metuchen (NJ) 1985.

Von seinem Ritualverständnis aus untersucht A. dann die gottesdienstliche Praxis in einer schwarzen Pfingstgemeinde in Brooklyn; in den Gemeindegottesdiensten und den darin wie in den Pfingstkirchen überhaupt auftretenden ekstatischen Phänomenen der rituellen Geistesergriffenheit erkennt er aus T.scher Perspektive jene rituelle Liminalität und Communitas, die ihm zufolge weder unpolitisch ist, noch im Sinne einer Ventilfunktion gegen den gesellschaftlichen Status quo zwar rituell protestiert, ihn eben dadurch aber gerade noch konserviert. Das pfingstkirchliche Ritual ist vielmehr „itself redressive activity that makes concrete opposition to a problematic social structure" (83).

Die Theaterexperimente des Polen J. Grotowski[8] begreift und untersucht A. schließlich als im Entstehen begriffene säkulare Rituale, die auf menschliche Transformation und spirituelle Heilung aus sind und zugleich deutlich vor Augen führen, welche Rolle rituelle Kreativität in bezug auf die kulturelle und letzten Endes gesellschaftliche Transformation spielt.

Der langjährige „Paul Tillich Prof. of Theology and Culture" am Union Theological Seminary in New York, T. Driver, Alexanders Lehrer und Doktorvater, hat zeitgleich mit A.s Buch sein Werk „The Magic of Ritual. Our Need for Liberating Rites that Transform Our Lives and Our Communities"[9] vorgelegt. Ihm geht es wesentlich darum, das tiefe menschliche Verlangen nach Ritualen aufzuzeigen, Ritualisierung als eine grundlegende menschliche Tätigkeit zu explizieren und (religiöse) Rituale als menschliche Vollzüge zu analysieren, die zusammen mit konfessorischen und ethischen Vollzügen Grundformen menschlicher Performanz ausmachen. Im Ritual erkennt D. eine soziale Gabe, die erstens auf Ordnung, zweitens auf Gemeinschaft und drittens auf heilende bzw. befreiende Transformation aus ist und eben diese spielerisch bewerkstelligt.

D. stellt in einem ersten Teil die Bedeutung und den Ort heraus, die Rituale im menschlichen Leben sowie als Teil des religiösen Lebens einnehmen, woraus sich angesichts der mit ihrer Verkennung einhergehenden rituellen Verarmung im Westen die dringliche Forderung nach ihrer Revitalisierung ergibt. D. zeigt die Ritualisierung als eine elementare Tätigkeit auf, die Tieren und Menschen gemeinsam ist und zudem unsere erste Sprache darstellt. Rituale weisen ihm zufolge auch ethisch belangreiche Pfade, deren Verlust gerade zu den modernen Perversitäten des totalen Krieges, grenzenloser Gier und Gewalt geführt habe. An aus eigener teilnehmender Beobachtung gewonnenen Beispielen aus Haiti stellt er dann zwei Pfade, die religiöse Rituale einschlagen können, einander gegenüber: einen priesterlichen sowie einen schamanischen.

Der zweite Teil behandelt, ausgehend von einer Skizzierung des Rituals, des Theaters und des Opfers als dreier verwandter Formen von Performanz verschiedene Modalitäten von Performanz. Von einem Verständnis der Rituale als performativer Handlungen aus, die freilich, wie die Opferrituale zeigen, religiös und moralisch zweideutig sind, plädiert er für eine Verbindung der rituellen Performanz mit der konfessorischen und ethischen. „The confessional mode transcends the ritual mode inasmuch as the performers recognize and speak out (confess) their moral responsibility for the rituals they perform" (113). Der s. E. wesentlich existentielle, die eigene Identität anderen erschließende und aussprechende konfessorische Modus treibt laut D. auf den ethischen Modus hin, den er als bezeugend auffaßt und der selbst sowohl gemeinschaftlich, gesellschaftlich, als auch politisch sei und auf unmittelbar politisches Handeln ziele.

Die sozialen Gaben des Rituals beleuchtet D. im dritten Teil. Als solche entfaltet er erstens die der Ordnung, die von der liturgischen bis hin zur Ordnung einer gemeinsam geteilten „Welt" reicht – in diesem Zusammenhang kommt D. auch auf die jüdischen Ritualvorschriften zu sprechen.[10] Eine zweite Gabe ist die von Gemeinschaft und Solidarität, die D. entlang von Turners Begriffen der Liminalität und Communitas entfaltet (157–164; vgl. im Anhang „Some Points in Criticism of Victor Turner" 227–238). Schließlich hebt er drittens die Transformation von Individuen, Gesellschaft und der Natur als etwas hervor, das religiöse Rituale intendieren und bewirken, weshalb er sie „magisch" nennt. Denn „without magic, religion is powerless" (172). Als zwei Beispiele „magischer Transformation" führt er eine miterlebte magische Heilung in Korea sowie eine „magische Austreibung" der Apartheid in Südafrika an.

Im Schlußkapitel behandelt D. die christlichen Sakramente im Anschluß an Turner, dessen Option für die römische Messe er zugleich als Verwechslung des Liminalen mit dem Esoterischen kritisiert, und anknüpfend an J. L. Segundo als Performanz der Freiheit. Sie geben der Gegenwart Gottes Raum und Zeit, lassen sie zu Wort kommen und verkörpern sie. Ein christliches Sakrament definiert D. als „an action of God together with the people of God, ritually performed to celebrate freedom and to hasten the liberation of the whole world" (207).

Eine methodologische Studie zur Ritualtheorie und rituellen Praxis hat die amerikanische Religionswissenschaftlerin C. Bell veröffentlicht.[11] Darin unternimmt sie erstens eine kritische Rekonstruktion bisheriger Ritualbegriffe und -theorien, stellt deren Zirkularität heraus und sucht dann zweitens einen Zugang zu rituellen Handlungen über den Begriff der Ritualisierung. Aus der Perspektive der Ritualisierung als einer Weise strategischen Handelns analysiert sie drittens in Auseinandersetzung mit Theorien, die Rituale als Formen sozialer Kontrolle auffassen, den Zusammenhang von Ritual und Macht, wobei es ihr darauf ankommt, Ritualisierung als eine körperliche Strategie des Umgangs mit Macht aufzuzeigen, die sowohl machtvoll und machtförmig als auch ermächtigend ist.

B.s äußerst materialreiche Arbeit geht in Teil I. den Ritualbegriffen und -theorien nach, die seit dem 19. Jh. dieses als eine universale Kategorie menschlicher Erfahrung konstruieren. Von Durkheim[12] bis Turner und Geertz[13] ist B. zufolge bei diesen Konstruktionen eine Dichotomie von Denken und Handeln leitend, die selbst in der performativen Ritualtheorie Tambiahs[14] nicht überwunden werde. Die theoretische Konstruktion des Rituals spiegele die jeweilige Methode des Theoretikers wider und werde zum Motor eines Diskurses, in dem seine Interessen eine zentrale Rolle spielten. Eben daraus resultiert B. zufolge die Zirkularität der meisten Ritualtheorien. Um ihr zu entgehen, sucht die Vf. statt eines theoretisch-begrifflichen einen praktischen Zugang, den sie in Teil II entfaltet. Im Anschluß an Bourdieu und Gramsci versteht sie Praxis als situativ, strategisch, eingebettet in ein Verkennen dessen, was sie wirklich tut sowie als fähig, eine Vision der Ordnung der Macht in der Welt zu reproduzieren bzw. zu rekonfigurieren und damit eine „redemptive hegemony" (83) zu schaffen. Genau diese vier Charakteristika gelten ihr zufolge auch für die rituelle Praxis, d. h. die Praxis der Ritualisierung. Diese ist eine körperliche Tätigkeit, die durch binäre Opposition, Hierarchisierung und Integration in ein Ganzes auf die Produktion eines ritualisierten Körpers zielt. Ritualisierung ist demnach, auch wo sie mit Tradition umgeht, ein kreativer Akt der Produktion und Reproduktion der Vergangenheit. Ritualisierung als Produktion ritueller Akte ist für B. eine strategische Handlungsweise, die darauf abzielt, ihre Handlungsträger selbst zu ritualisieren, indem sie diese mit unterschiedlichen Graden der Ritualbeherrschung ausstattet. „This mastery is an internalization of schemes with which they are capable of reinterpreting reality in such a way as to afford perceptions and experiences of a redemptive hegemonic order." (141)

In Teil III thematisiert B. den Zusammenhang von Ritual und Macht. Gegenüber Positionen, die Rituale als Mittel sozialer Kontrolle ansehen, betont sie, daß das Ritual nicht kontrolliere, sondern vielmehr eine bestimmte Dynamik sozialer Ermächtigung konstituiere. Rituale seien auch kein Transporteur von Glaubensüberzeugungen, Ideologien und Legitimationsfiguren; vielmehr sei das Ritual selbst eine Macht, und es habe an Machtbeziehungen teil. Die Ritualisierung ermächtige, so B. im Anschluß an Foucault, nicht nur die, die das Ritual kontrollieren, sie begrenze zugleich deren Macht und gebe den Beherrschten Raum für Protest und Widerstand. Ritualisierung erfordere und erzeuge sowohl Zustimmung wie Widerstand. Genau das habe sich z. B. an der USA-Reise des Papstes von 1987[15] gezeigt: „Catholicism is a consent to papal power and a resistance to it at the same time. Moreover, those seen as controlled by ritual authority are not simply able to resist or limit this power; they are also empowered by virtue of being participants in a relationship of power." (214)

3. I. Pauls sprachwissenschaftliche Arbeit[16] untersucht mit diskursanalytischen Mitteln die rituelle Kommunikation des Gottesdienstes. Anhand einer genauen Analyse des evangelischen Gottesdienstes[17] liefert sie einen zugleich theoretisch auf-

[8] Vgl. R. L. Grimes, Beginnings 165–191; vgl. auch V. Turner, Vom Ritual zum Theater, Frankfurt 1989.

[9] **Driver**, Tom F.: **The Magic of Ritual.** Our Need for Liberating Rites that Transform Our Lives and Our Communities. – San Francisco: Harper 1991, 270 S., geb. $ 19,95

[10] Vgl. dazu J. Neusner, The Enchantments of Judaism. Rites of transformation from birth through death, New York 1987.

[11] **Bell**, Catherine: **Ritual Theory, Ritual Practice.** – New York, Oxford: Oxford University Press 1992, 270 S., kart. $ 19,95

[12] Vgl. E. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt 1981, 403–555.

[13] Vgl. C. Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt ^{2}1991, 44–260.

[14] Vgl. S. J. Tambiah, A Performative Approach to Ritual, in: Proceedings of the British Academy 65, 1979, 113–169.

[15] Auf eben diese Reise bezieht sich auch die soziologische Untersuchung des Reiserituals Johannes Pauls II. von H.-G. Soeffner, Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2, Frankfurt 1992, 120–130.

[16] **Paul**, Ingwer: **Rituelle Kommunikation.** Sprachliche Verfahren zur Konstitution ritueller Bedeutung und zur Organisation des Rituals. – Tübingen: Gunter Narr 1990, 308 S. (Kommunikation und Institution, 18), kart. DM 78,00

[17] Vgl. die ebenfalls sprachwissenschaftliche Arbeit von I. Werlen, Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen, Tübingen 1984, der, von einer Handlungstheorie der Sprache ausgehend, eine linguistisch-ritualanalytische Untersuchung der von ihm als „römische Messe" (148–228) bezeichneten nachkonziliaren katholischen Messe unternimmt.

schlußreichen Beitrag zur empirischen Ritualforschung, indem sie detailliert rekonstruiert und belegt, daß und wie die verschiedenen Akteure im Vollzug ritueller Kommunikation „wirklich handeln" (11) und eben darin rituelle Bedeutung konstituieren, die P. als „ein Produkt subjektgebundenen Handelns" (ebd.) auffaßt.

In einem einleitenden ersten Teil diskutiert der Vf. einige methodische und theoretische Probleme bei der Analyse ritueller Kommunikation. Gegenüber einer die Teilnehmerperspektive ausklammernden formalen Ritualbeschreibung à la Leach[18] plädiert er für eine an der Ethnomethodologie orientierte, interpretative Ritualbeschreibung. P. erkennt in der Ritualität eine anthropologische Konstante; Rituale sind eine Kommunikationspraxis, ihre Bedeutung ist ein gesellschaftliches Konstrukt und als solches Teil des Alltagswissens, wobei die alltagsweltliche Orientierung im Ritual latent aufgehoben wird. Geht es in der Kommunikationssituation des Gottesdienstes um vertikale Kommunikation der Gemeinde mit Gott, um dessen WORT, sowie um horizontale Kommunikation des Pfarrers mit der Gemeinde und dieser untereinander, um das Wort, so ist die Linguistik nur für letzteres zuständig.

Im zweiten Teil steckt P. die Reichweite des Ritualbegriffs anhand von fünf Beispielen aus dem säkularen und religiösen Bereich ab. Er zeigt daran zum einen die Symbolisierung, das kanonische Wissen sowie die rituelle Kompetenz als Merkmale des Rituals auf, und er liefert eine chronologische Detailanalyse der Rituale einer standesamtlichen Eheschließung und kirchlichen Trauung, deren Institutionalität und Ritualität er vergleichend gegenüberstellt. Fazit: „Das charakteristische Moment, in dem sich die kirchliche Trauung von der standesamtlichen Eheschließung unterscheidet, ist die Verbindung von ritueller Kommunikation mit einem konventionalen Verfahren." (80) Bei letzterer handelt es sich s. E. um Ritualzitat, dem sowohl die agendarische Verdichtung wie die normative Basis des religiösen Rituals fehlt. Für das Ritual ist laut P. eine Einheit der drei konstitutiven Elemente ritueller Kommunikation: des kanonischen Wissens, der Hingabe und des Kasus kennzeichnend, die er als „rituelle Mechanik" bezeichnet.

Der Gottesdienst steht im Mittelpunkt der übrigen Teile drei bis sechs. P. konfrontiert zunächst kultisches und kommunikatives Ritualverständnis. Während ersteres auf die Macht der Form sowie auf deren kultische Überhöhung gerichtet sei, orientiere sich ein kommunikatives Ritualverständnis an Grundannahmen alltagsweltlicher, dialogischer, partizipatorischer Kommunikation, die es in den Gottesdienst einbringen wolle. Ein im Detail transkribierter ev. Hauptgottesdienst dient P. als Material zur Analyse des Gottesdienstes als rituelle Kommunikation, die im Blick auf die Teilnehmer vor dem latenten Widerspruch zwischen Verstehen und Vollziehen steht und zum Gelingen der rituellen Kompetenz aller rituellen Subjekte bedarf. Zugleich macht P. deutlich, daß Gottesdienst veranstaltete Kommunikation ist, die als solche auf seiten der amtlichen Träger des Dramatisierens bedarf, die P. am ehesten in einer Kasualisierung gewährleistet sieht, damit die Gemeinde nicht vom rituellen Subjekt zur Zuschauergemeinde degeneriert.

Als Ergebnis seiner Analysen unterstreicht P., daß es in der Praxis kein vollkommen kommunikatives Ritual gibt, weil jedes Ritual einen Sprung aus der Alltagswirklichkeit vorschreibt. Die zunehmende Moderation des Rituals erscheint ihm nicht nur als Krisenbarometer, sondern kann auch produktiv auf die rituelle Mechanik einwirken. Freilich führe der im Ritual selbst geführte Diskurs über das Ritual dazu, daß der rituelle Vollzug eher behindert als gefördert wird, weshalb P. für den Einsatz und die Aktivierung der „Symbolischen Modalität" (224f; 294), d. h. für den poetisierenden Umgang mit Symbolen ohne pastoralen Jargon, plädiert.

Mit dem Gottesdienst beschäftigt sich mit Rückgriff auf sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse auch H.-G. Heimbrock.[19] Ihm ist daran gelegen, den Gottesdienst gegen dessen pädagogische Verzweckung als einen Ort darstellenden Handelns zu begreifen, welcher den Teilnehmern einen anthropologisch bestimmbaren innerpsychischen und interaktiven Spielraum anbietet, in dem sie ihre Zeitlichkeit erfahren und im körperlichen Ausdrucksverhalten kreativ vollziehen.

H. zeichnet zunächst zwei Typen pädagogischer Interpretation des Gottesdienstes als Lehr- bzw. Lernort nach, gegenüber denen er eine kulturanthropologische Sichtweise einklagt, die den Gottesdienst wesentlich als Ritual begreift. Wie dieser anthropologisch zu verstehen ist, macht H. dann entlang der kulturanthropologischen Ritualforschung v. a. von Geertz und Turner deutlich, die s. E. „bisherige Engführungen liturgietheologischer Forschung in einer Zentrierung auf verbales Handeln aufsprengen" (29) und die Aufmerksamkeit der theologischen Arbeit stärker auf das expressive Handeln als integralem Bestandteil von Religion lenken könne. Neben soziologischen zieht H. psychologische Forschungsansätze (E. Erickson, A. Lorenzer, S. Langer, F. Oser) heran. Auf dieser Basis bestimmt er Rituale „als formalisierte symbolische Ausdruckshandlungen . . ., in welchen einerseits institutionalisierte Bedeutungsvorgaben der jeweiligen Gruppe präsentiert werden; sie stellen damit andererseits Angebote zur Ausgestaltung subjektiver Bedeutungsgebung dar" (38). Theologisch will H. an Schleiermacher, Cornehl und Josuttis[20] anknüpfend gegen die traditionell protestantische Abwehr von Gottesdienst als menschlicher „actio" diesen in handlungstheoretischer Perspektive als „inter-actio" (43) verstehen. Dabei sieht er das symbolische Handeln im Ritual des Gottesdienstes allerdings nicht nur als interaktives Wechselspiel der Teilnehmer, sondern verschränkt dieses mit der „inneren" Kommunikation. H. greift W. C. Winnicotts entwicklungspsychologische Konzepte des Spiels, der „Übergangsobjekte" sowie des „intermediären Raumes" auf, um religiöse Rituale als Übergangsobjekte aufzufassen, die einen „intermediären Bereich" zwischen Ich und Welt identifizieren, den es in „kreativer Wahrnehmung" spielerisch zu gestalten gelte. Rituale sind ihm zufolge zugleich symbolischer Ausdruck von sowie Umgang mit Zeit, wobei die Erfahrungsqualitäten einer rituellen Sonderzeit heute durch Vermarktung bedroht seien. Gottesdienst ist laut H. wesentlich Feier geschenkter Zeit; er begleitet die Lebenszeit und enthält zugleich eine „Zeit-Ansage" (73). Das Verstehen als Zulassungsbedingung zu religiösen Ritualen wird problematisiert, wobei H. gegenüber den kognitiven Theorien Ericksons Theorie der „Ontogenese der Ritualisierung" (86) für weiterführend hält. Ritualverstehen, so macht H. anhand zweier Interviews mit Kindern deutlich, ist nicht nur eine Durchgangsstufe der religiösen Entwicklung, sondern wesentlich für symbolisch-religiöse Praxis überhaupt.

Gegenüber der traditionell protestantisch-liturgischen Insistenz auf Kontrolle plädiert H. für einen „leib-haftigen Gottesdienst" (104), der sich insbesondere die feministische Diskussion um Körpererfahrungen mit Ritualen zu eigen macht und der Rituale als Verkörperungen von Erfahrungen und Sehnsüchten, als Raum von „Inkarnation" (122) und zum kreativen Umgang mit der eigenen Leiblichkeit wahrnimmt. Schließlich geht der Vf. angesichts der Forderung nach einer Wiederverzauberung der Welt und des Wiedererwachsens des Magischen und Okkulten auf die Beziehung von Ritual und Magie ein. Mit Berufung auf die neuere sozialwissenschaftliche Forschung hält er eine Trennung von Magie und Religion für empirisch nicht haltbar und fordert eine neue theologische Würdigung des Magischen, die in der sakramentalen Perspektive Tillichs geschehen könne. Der Protestantismus habe die Magie der Gestik faktisch durch die Magie des Wortes ersetzt; es komme nun darauf an, die Wirklichkeit und Wirkmächtigkeit des Gottesdienstes neu zu entdecken und theologisch-praktisch wahrzunehmen.

4. Van Genneps Analyse der Übergangsriten und Turners Explikation des rituellen Prozesses erweisen sich m. E. religionstheoretisch wie theologisch als äußerst wichtig und fruchtbar. Sie lenken die Aufmerksamkeit nämlich auf Rituale, die verändern bzw. das an ihnen, was deren innovatorisches Potential primär ausmacht: die Liminalität und Communitas. Durch die Betonung des Prozesses wie der Leistung der Übergangsriten wird zugleich eine einseitige, anthropologisch wie theologisch problematische Inanspruchnahme von Opferriten vermieden, wie sie etwa bei R. Girard und seinen theologischen Rezipienten festzustellen ist.[21] Van Gennep wie Turner stellen zu Recht die rituelle Praxis in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen. Riten werden getan, bevor über sie – wie über die Religion im allgemeinen – nachgedacht wird. Rituelle Praxis ist eine

[18] Vgl. E. Leach, Ritual, in: International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. XIII, New York 1968, 520–526; ders., Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge, Frankfurt 1978.

[19] **Heimbrock**, Hans-Günter: **Gottesdienst**: Spielraum des Lebens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse. – Kampen: J. H. Kok, Weinheim: Deutscher Studien Verlag 1993, 165 S. (Theologie & Empirie, 15), kart. DM 48,00; vgl. auch ders. / B. Boudenwijnse (eds.), Current Studies on Rituals. Perspectives for the Psychology of Religion, Amsterdam, Atlanta 1990.

[20] Vgl. M. Josuttis, Zu einigen handlungstheoretischen Anfragen an die Liturgiewissenschaft, in: H. U. von Brachel / N. Mette, Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Fribourg, Münster 1985, 231–239. Inzwischen hat Josuttis eine große, handlungs- und ritualtheoretisch orientierte Darstellung des Gottesdienstes vorgelegt, die H. noch nicht berücksichtigt; vgl. M. Josuttis, Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, München 1991. Der Untertitel ist m. E. irreführend, denn das Werk bietet eine der Teilnehmerperspektive verpflichtete umfassende Darstellung liturgisch-rituellen Handelns und betreibt gerade keine ethologische Verhaltensforschung aus der Beobachterperspektive.

[21] Vgl. R. Girard, Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987, dessen Kap. XI die Überschrift trägt: „Die Einheit aller Riten" (402–456). Darin behauptet Girard: „Jedes religiöse Ritual hat seinen Ursprung im versöhnenden Opfer, und die großen menschlichen Institutionen, religiöse wie profane, entspringen dem Ritual" (452); zur theologischen Rezeption vgl. R. Schwager, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990; dazu: J. Niewiadomski / W. Palaver (Hg.), Dramatische Erlösungslehre, Innsbruck 1991.

Form gemeinsamen, gemeinschaftlichen Handelns, das eine intensive Erfahrung und Praxis von Gemeinschaft darstellt.

Die Frage, ob Rituale per se transformatorisch sind, ist eindeutig zu verneinen. Übergangsriten sind dies in bestimmter Weise natürlich per definitionem, insofern sie lokale, soziale oder andere Veränderungen vollziehen, begleiten und tragen. Aber ob, wie Alexander behauptet, alle Rituale das gesellschaftliche Alltagsleben mit kommunitären Werten imprägnieren, muß bezweifelt werden. D. J. Kertzer hat in einer klarsichtigen politologischen Analyse herausgearbeitet, daß politische Rituale sowohl in revolutionärer wie in reaktionärer Absicht eingesetzt und vollzogen werden können.[22] Gegen Alexander ist mit Driver von einer Dialektik von ritueller Ordnungsmacht und ritueller Transformation auszugehen. Daß Rituale nicht nur ermächtigen, sondern auch Macht ausüben, macht insbesondere Bell mit ihrem durch Foucault geschärften Blick deutlich. Auch sie nimmt zu Recht die rituelle Praxis zum Ausgangspunkt. Eine besondere Stärke ihrer Arbeit sehe ich in der kritischen Analyse der Implikationen vorliegender Ritualtheorien. Nicht einverstanden bin ich hingegen mit der einseitig strategischen Auffassung der Ritualisierung. Wenn rituelle Praxis auf strategisches Handeln reduziert wird, bleibt ihre kommunikative Dimension aus dem Blick. Außer Ritualen der Macht und der Ermächtigung gibt es auch Rituale der Verständigung, in denen sich, sei es vor- oder nachdiskursiv, ein Einverständnis, eine gemeinsame Überzeugung dokumentiert und manifestiert. Zudem bleiben bei Bell die religiösen Dimensionen und Implikationen ritueller Praxis weitgehend ausgespart.[23]

Drivers Trias von Ordnung, Gemeinschaft und Transformation bringt die Intentionen und Leistungen von Ritualen auf den Punkt. An Drivers erfahrungsgesättigter Darstellung beeindruckt die Verbindung des Rituellen mit dem Konfessorischen und Ethischen. Zu kritisieren habe ich allerdings seine Ausführungen über das expressive Bekennen sowie das ethische Bezeugen. Ich halte es für verkürzt, das Konfessorische als expressiv und das Bezeugen als ethisch zu verstehen. Beide haben eine ethische Dimension. Das expressive Moment tritt m. E. zudem beim Bezeugen hervor, wobei damit immer zugleich etwas bezeugt wird. Für das Bekennen ist demgegenüber das Konsensmoment des Ausdrucks einer erzielten gemeinsamen Überzeugung, die im Bekenntnis öffentlich bekannt wird, entscheidend.[24]

Paul zeigt aus linguistischer Sicht die Reichweite einer interpretativen Ritualbeschreibung auf und macht deutlich, daß und wie sehr die rituelle Kompetenz und Praxis aller am Ritual Beteiligten für dessen Gelingen relevant sind. Er belegt zudem, daß der pastoraltheologische Diskurs qua Reflexion den rituellen Vollzug zwar anregen und dazu Denkanstöße geben kann, daß aber die Diskursivierung des Rituals durch verbalisierte Regieanweisungen und Verstehenshilfen die rituelle Praxis mehr stört, als daß sie deren Verständnis und Vollzug fördert. Was Paul unter kommunikativem Ritualverständnis versteht, das er mit ein paar Hinweisen auf protestantische liturgiewissenschaftliche Arbeiten, aber ohne Einbeziehung der handlungstheoretischen Diskussion entwickelt, greift zu kurz.

Heimbrock ist zuzustimmen, wenn er die Zentrierung auf das verbale Handeln aufsprengen und den Gottesdienst in umfassender Weise handlungstheoretisch verstehen will. Seine Orientierung ist indessen eher religionspsychologisch als handlungstheoretisch; es werden zwar eine Reihe von Ansätzen angesprochen und ausgewertet, aber eine konsistente Ritualtheorie kann ich bei ihm nicht erkennen. Theologisch problematisch ist seine Adaption eines sozialwissenschaftlichen Magieverständnisses.[25] Zwar mag die Trennung von Magie und Religion empirisch schwierig sein, doch daß sie nicht haltbar sei, bezweifle ich. Jedenfalls muß theologisch m. E. strikt zwischen Magie als instrumentellem menschlichen Handeln und Gottesdienst bzw. Sakrament als kommunikativem Handeln, in dem Menschen dem Handeln Gottes Raum und Zeit geben, das sie in ihrem sakramentalen Handeln zur Sprache bringen und wirksam werden lassen, unterschieden und getrennt werden. Bei Heimbrock sehe ich die Schwierigkeit, daß er im Anschluß an Schleiermacher und Cornehl einerseits auf die Expressivität des Gottesdienstes abhebt, andererseits die Effektivität der Magie retten will. Beidem ließe sich m. E. mit einer handlungstheoretisch erweiterten Sprechakttheorie besser gerecht werden. Richtig ist: Rituale sind nicht nur expressiv, sondern auch effektiv. Es handelt sich dabei freilich um keine magische (kausale) Effektivität, sondern um eine performative bzw., sprechakttheoretisch formuliert, perlokutive Wirksamkeit. Das theologische und das sozialwissenschaftliche Verständnis müssen hierbei auseinandergehalten werden: aus der sozialwissenschaftlichen Außenperspektive empirisch beobachtete magische Effektivität und aus der Teilnehmerperspektive erfahrene, im Rahmen einer Glaubensgemeinschaft geglaubte und theologisch reflektierte sakramentale Effektivität sind nicht identisch!

Die Ritualforschung, darauf sei abschließend hingewiesen, ist für eine Religionstheorie und -theologie von entscheidender Bedeutung. Sie macht nämlich einmal mehr deutlich, daß Religion primär kein Konglomerat von Ideen, keine theoretisch-kontemplative Weltanschauung, sondern eine Lebenspraxis ist, die sich immer auch und zu einem Gutteil rituell vollzieht. Gerade für die interreligiöse Forschung und für das Gespräch der Religionen ist die Ritualforschung erheblich und ergiebig.[26] Es gibt keine Religion ohne Rituale und wahrscheinlich keine Rituale ohne eine, wie immer inhaltlich näher zu bestimmende, religiöse Dimension. Beide, Religion wie Ritual, sind aber genau deswegen ambivalente Phänomene; sie sind offen für und werden faktisch verwendet in Kontexten von Macht und Ermächtigung, von kommunitärer Kommunikation wie der Zelebrierung von Herrschaft.

Eine interdisziplinär arbeitende, systematisch-praktisch orientierte theologische Religionstheorie[27] kann von der Ritualtheorie und -forschung lernen, Religion als wesentlich rituelle Praxis in den Blick zu nehmen, um deren kommunikative, kommuniale und innovatorische Dimensionen, deren Potential der Ermächtigung wie ihre Anfälligkeit für Vermachtung zu begreifen. Im Gespräch und in Auseinandersetzung mit der sozial- und religionswissenschaftlichen Ritualforschung kann eine solche Religionstheorie zu einer theologischen Theorie ritueller Praxis gelangen, die die Ritualität als eine ebenso grundlegende wie ambivalente und darum immer mit der – jedenfalls in der jüdisch-christlichen Tradition mit jener Praxis einhergehenden – prophetischen Ritualkritik zu konfrontierende Dimension von Religion herausstellt.

[22] Vgl. D. J. Kertzer, Ritual, Politics, and Power, New Haven 1988; ders., Ritual and Politics, in: Journal of Ritual Studies 4, 1990, 349–355.

[23] Auf dem Umschlag von Bells Buch wird ein m. W. noch nicht erschienenes Werk mit dem Titel „The Ritual Dimension of Religion" als „forthcoming" angekündigt.

[24] Vgl. E. Arens, Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens, Düsseldorf 1989; ders., Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie (QD 139), Freiburg 1992.

[25] Vgl. dazu H. G. Kippenberg / B. Luchesi (Hg.), Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt 1987.

[26] Vgl. das Themenheft „Ritual in the World's Religions", in: Dialogue and Alliance 4, 1990, No. 1; vgl. auch den beeindruckenden Bildband von D. Cohen (ed.), The Circle of Life. Rituals from the Human Family Album, San Francisco 1991.

[27] Vgl. E. Arens, Konturen einer praktischen Religionstheorie, in: ders. (Hg.), Anspruch auf Anerkennung. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation (QD 156), Freiburg 1995, 138–166.

Rahner-Literatur rund um das Gedenk-Jahr 1994

von Herbert Vorgrimler, Münster

Das herausragende literarische Ereignis im Zusammenhang mit dem 90. Geburtstag und 10. Todestag Karl Rahners ist das Erscheinen der großen *Biographie der Brüder Hugo und Karl Rahner* von Karl H. Neufeld SJ, Fundamentaltheologe und Leiter des Karl-Rahner-Archivs in Innsbruck, der, 1939 geb., 1971–1973 Assistent bei dem Emeritus K. Rahner und auch danach ihm noch mannigfaltig behilflich war.[1] Das Werk will eine Biographie, nicht eine inhaltliche Darstellung des Lebenswerkes der beiden Brüder sein. Im Rahmen dieser Selbstbegrenzung ist es ein gewissenhaft erstelltes Dop-

[1] **Neufeld**, Karl H.: **Die Brüder Rahner.** Eine Biographie. – Freiburg: Herder 1994. 415 S., geb. DM 78,00.

pel-Lebensbild, dem es um das Zusammenwirken der beiden Brüder in einem gemeinsamen Dienst und innerhalb der gleichen Ordensgemeinschaft zu tun ist.

Im folgenden seien die 38 Kap. des Buchs mit gelegentlichen Zwischenfragen vorgestellt. N. geht (1.) von der theologischen Situation der 50er Jahre aus; er skizziert die Geltungszeit der neuscholastischen Lehrbücher (und des alle Theologen bedrohenden Index der verbotenen Bücher), in der K. Rahner begann, als „Schulmeister" an der Erneuerung der Theologie zu arbeiten. Daß er in seiner Innsbrucker Zeit nie über ein anderes Sakrament als die Buße Vorlesung gehalten habe, ist so nicht richtig; z. B. las er im Studienjahr 1951/52 außer De poenitentia auch De extrema unctione und De ordine (zu 23). In guten Recherchen trug N. Informationen zur Familiengeschichte der Rahner zusammen, wobei er sich zuerst einer Charakteristik der mütterlichen Seite zuwandte (2.). Da der Rez. die Mutter Rahner und fünf ihrer sieben Kinder gut kannte, sind alle Schilderungen N.s zu bestätigen. Etwas zu positiv wird der vom Germanicum geprägte Religionslehrer der Rahnerbrüder, Dr. Meinrad Vogelbacher, dargestellt, bei dem auch der Rez. noch Religionsunterricht hatte (zu 52f). Ein besonderer Blick gilt den bis ins 17. Jh. zurückverfolgten Ahnen, von denen der Name Rahner stammt (3.). Ähnlich bemüht sich N. um die Vorfahren mütterlicherseits (4.). Über Jugend- und Schulzeit der beiden Brüder weiß der Vf. viele Einzelheiten zu berichten (5.).

Sodann geht es um erste Schritte in die „Gesellschaft Jesu", ein Kap., das auch für die Geschichte der SJ sehr wichtig ist (6.). Letzteres gilt ebenso für den Überblick über die philosophischen Studien der beiden, in dem die Dozenten einzeln vorgestellt werden (7.). Der jesuitenübliche „praktische Einsatz" mehr pädagogischer Art findet Beachtung (8.). Bei der Behandlung der theol. Studien in Innsbruck und Valkenburg referiert der Vf. auch über die von K. Rahner sorgfältig notierte theol. Lektüre (9.). Unter „Übergänge" stellt er die Studienabschlüsse beider dar (10.). Danach wendet sich N. den Studien K. Rahners in Freiburg 1934–1936 zu, dem Eindruck Heideggers und dem mißlungenen phil. Doktorat bei dem Katholiken M. Honecker, der 1941 in der Freiburger Straßenbahn in der Uniform des „Führers" starb. N. läßt sich nicht auf die Polemik des Wirtschaftshistorikers(!) H. Ott im Zusammenhang mit dem Verhältnis Rahner–Honecker ein, obwohl Otts von Emotionen verzerrte Darstellung eine Replik verdient gehabt hätte. Statt dessen bietet N. interessante Seitenblicke auf den Mitstudenten G. Siewerth[2] (11.). In der Folge schildert N. den Beginn der Lehrtätigkeit H. Rahners in Innsbruck 1934–1939 (12.), danach den Beginn der Arbeit K. Rahners in Innsbruck 1936–1939 (13.). Das Ende des „Jesuiteneinsatzes" in Innsbruck 1938/39 kommt in Sicht (14.). Die Lebenswege der beiden in der Kriegszeit werden verfolgt: Ein Rahner in der Schweiz 1938–1945 (15.), ein Rahner in Wien 1939–44 (16.). Die Ausführungen N.s zur Zeitgeschichte sind hochinteressant und spannend geschrieben. Auf die Frage des „Wiener Memorandums" ist weiter unten einzugehen. Gleichsam exkursorisch spricht N. mit bisher so nicht bekannten Einzelheiten über das Projekt einer Dogmatik, an dem K. Rahner und H. U. von Balthasar gemeinsam interessiert waren (17.). Danach geht es dem Vf. um den Neuanfang in Innsbruck (18.).

Hier, wo Hugo Rahner vor seinem Bruder tätig werden konnte, wäre wohl Gelegenheit gewesen, auf die besonderen Beziehungen Hugos zur österreichischen Aristokratie einzugehen. Unter anderem hatte er die regelmäßige Seelsorge am „Hof" des Erzherzogs Eugen in Igls übernommen. Seine schäbige Ausbootung aus dem schweizerischen Eranos-Kreis hätte erwähnt werden können, die ihm seelisch schwer zu schaffen machte (zu 155ff, 197). Der Kontrast zwischen dem stark extrovertierten, meist zu geistreichen Plaudereien aufgelegten Hugo, der immer wieder eher zu traditionellen Formen der Spiritualität zurückkehrte, und dem introvertiert schweigsamen Karl, zwischen dem eher höchst diszipliniert auf weitreichende Projekte konzentrierten Hugo und dem von immer neuen Ideen und Anfragen stimulierten Karl kommt vielleicht nicht genau genug zur Geltung. Daß sich N. affirmativ zu Hugos Satz „Ein Mensch ist Gott" stellt (192), ist angesichts der Auffassung Karl Rahners (304) schwer verständlich. (Zu einem Druckfehler: es muß Schuman statt Schuhmann heißen, 195). Wesentliche Aktivitäten Karl Rahners sind in den folgenden Kap.n (19. und 20.) festgehalten.

Bei diesem zentralen Teil der Biographie K. Rahners sind einige Lücken zu konstatieren.

Die wesentlichen Freunde fand Rahner außerhalb der „Gesellschaft Jesu". Die Konflikte Rahners innerhalb seines Ordens und mit amtlichen Stellen werden aus der abgeklärten Sicht N.s etwas verharmlost: jedenfalls stellten sie sich für Rahner anders dar. Übergangen wird die Denunziation in Rom durch spanische Jesuiten-Hörer und die darauf folgende Visitation der Rahner-Veranstaltungen; nicht erwähnt werden die kleinen Tricks, durch die erreicht wurde, daß der Niederländer Felix Malmberg diese Visitation vornahm, der dafür die Nr. 9 in den „Quaestiones disputatae" beisteuern durfte. Nicht erwähnt wird ein so wesentlicher Gesprächspartner Rahners wie Adolf Darlap, ein bester Kenner Hegels, Kierkegaards, der heilsgeschichtlichen Theologie. Keine Erwähnung findet ein erneuter Impuls für Rahner, sich mit Christologie zu befassen, die Angst seiner Frankfurter Mitbrüder, bei dem großen Chalkedon-Werk (1951) Schwierigkeiten in Rom wegen Weltes Beitrag „Homoousios hemin" zu bekommen, samt dem „Gegensteuern" Rahners gegen diese Befürchtungen. Die Tagung der Dogmatiker in Würzburg 1961 war durch einen heftigen Zusammenstoß zwischen Rahner und dem Alttestamentler H. Haag gekennzeichnet (zu 232). Die Arbeiten für das LThK stellten eine Quelle ständiger Konflikte und Machenschaften dar; sie verliefen viel dramatischer, auch durch Probleme, die A. Bea SJ bereitete, als der Vf. erkennen läßt (etwa zu 234f). Die Hilfen, die Rahner anderen angedeihen ließ, um sich auch mittels ihrer Arbeiten zu Wort melden zu können, z. B. Walter Strolz oder Anita Röper, werden nicht genannt. Die Geschichte der großen Liebe zu Luise Rinser wird vielleicht mit Recht nicht erwähnt. Da das Kap. bis zum II. Vaticanum hin reicht, könnte zur Vorzensur (234f) und zur Ehrenrettung Kardinal Ottavianis ergänzt werden, daß dieser sich bitter beklagte, sein Assessor P. Parente habe ihm, dem völlig Erblindeten, den Brief an den Jesuitengeneral mit der Anweisung zur Vorzensur Rahners zur Unterschrift untergeschoben, ohne ihn darüber zu informieren. Was Rahner das Leben verbitterte und sein Arbeiten behinderte, wird bei N. sehr friedlich umschrieben (z. B. 127, 214, 253). Festgehalten gehörte in der Biographie auch, daß Rahner fast 10 Jahre lang im Innsbrucker Universitätsgottesdienst gepredigt hat.

Die Biographie geht sodann (21.) zum Zweiten Vaticanum, gegliedert nach dessen Perioden, über, verbunden mit Berichten über Rahners anderweitige Aktivitäten in dieser Zeit. Es verwundert etwas, daß N. auf die zum großen Teil veröffentlichten Gutachten Rahners für Kardinal König nicht Bezug nimmt, obwohl Rahner darin auch auf Gemeinsamkeiten mit seinem Bruder Hugo hinweist. Bei der Erwähnung des „Handbuchs der Pastoraltheologie" hätte wohl registriert werden müssen, wie tief Rahner durch die Verweigerung der Zusammenarbeit seitens der Franzosen, allen voran M.-D. Chenu OP, getroffen war, auf die er so viel Hoffnung gesetzt hatte. Die Biographie wendet sich dem Weggang Rahners von München nach Münster (22.) und seiner Tätigkeit in Münster (23.) zu. Die Verletzungen, die ihm von seiten der Politischen Theologie, z. B. bei einem Podiumsgespräch in Darmstadt, zugefügt wurden und die ihn stufenweise in die Resignation trieben, bleiben unerwähnt. Technisch merkwürdig ist, daß Bd IX seiner Schriften (281) vor Bd III (283) präsentiert wird und dann (301) wiederkehrt. Über Unruhen und Umbrüche handelt das folgende Kap. (24.). Gewiß war Rahner über studentische Aggressivitäten entrüstet, als man ihm z. B. einmal in Münster das Vorlesungsmanuskript entriß. Aber er teilte die Reformwünsche der Studenten und die Abneigung gegen die professorale Hierarchie viel mehr, als N. erkennen läßt. Nach einem schönen Ausspruch J. Ratzingers war es damals zweckmäßig, „beim Umgang mit deutschen Universitätsprofessoren noch etwas die Spielregeln für den Umgang mit Gottheiten einzuhalten" (344); Rahner hat kräftig an deren Abbau mitgewirkt. Eine kleine Korrektur: Das vatikanische Sekretariat für die Nichtglaubenden wurde 1965, nicht 1968 errichtet (zu 285).

Wichtig wäre gewesen, die „Königsteiner Erklärung" zu „Humanae vitae" und Rahners Beitrag dazu zu erwähnen (287). Rahners Drängen zu dem Lexikon „Sacramentum Mundi" rührte primär von seinen Auseinandersetzungen mit den Historikern beim LThK her (zu 290). Rahners Umtriebe in dem Wunsch, doch noch gehört zu werden, führten in der Tat, wie N. zutreffend schildert, zu „zerrissenen Tagen" (25.). Davon war auch die Vorbereitungszeit der Deutschen Synode charakterisiert (26.). Die Würzburger Synode kommt zusammen mit Rahners Konzept des „Strukturwandels" zu Wort (27.). Beim Thema des Ausklangs der Lehrtätigkeit berichtet der Vf. über die Bußgeschichte und den Grundkurs (28.). Rahners Abschied aus der Internationalen Theologenkommission war nicht so friedlich und abgeklärt (317, vgl. aber 323). Die Vorgänge, warum die Festschrift zu Rahners 70. Geburtstag scheiterte, habe ich in der Festschrift für Ludwig Kaufmann dokumentiert.[3] Ein mit

[2] Die instruktiven Ausführungen zu Siewerth ebd., 115–119. Zu der Polemik Otts vgl. unten Anm. 13.

[3] N. Klein u. a. (Hg.): Biotope der Hoffnung, Olten-Freiburg 1988, 288–299.

„Auseinandersetzungen und Suchen" überschriebenes Kap. (29.) enthält schöne Passagen über Otto Karrer (325ff).

Im Zusammenhang mit Rahners Abschied von München (30.) spricht N. über Rahners Jesuitsein (333); im Kontext des 75. Geburtstages (31.) meint er, die ignatianisch-jesuitische Lebensform Rahners sei über all die Jahre merkwürdig unbeachtet geblieben (347). Mit Deutung und Wirkung befaßt sich das folgende Kap. (32.). Das von Rahner und mir in Gemeinschaftsarbeit verfaßte „Kleine Theologische Wörterbuch" ist außer in den bei N. genannten Sprachen auch in Polnisch, Ungarisch, Kroatisch und Arabisch erschienen (zu 355ff). Abermals wendet sich N. Rahners Zugehörigkeit zur SJ als „entschiedene Vertiefung der eigenen Herkunft" zu (33.), wo er das Ordensleben als verläßliche Basis darstellt; leise Zweifel melden sich bei dieser wiederholten Betonung des Rahnerschen Jesuitismus an (zu 367). Rahners Umzug nach Innsbruck und seinem Lebensrhythmus im Alter sind die folgenden Seiten gewidmet (34.), weitere einer erneuten Zuwendung zur Jugend (35.). Das Jahr 1983 sieht das Erscheinen des „Grundkurses" in Frankreich und Ungarn (36.). Die Aktivitäten der letzten Monate werden geschildert (37.). Das Buch endet mit dem Tod Rahners (38.).

Was hier kritisch angemerkt wurde, das läßt die Frage nach den Quellen der Biographie aufkommen. N. hat das Leben Rahners nicht sehr lange Zeit mitverfolgen können; so stützte er sich stark auf Materialien des Rahner-Archivs, u. a. auf Rahners hinterlassene Terminkalender. Dadurch kommt es z. B. zu folgender Mitteilung: „Ein kurzer Besuch ... in Innsbruck bildet gewissermaßen den Auftakt zu einer großen Asienreise, die er im September 1969 unternimmt. Sie führt zuerst nach Indonesien, dann auf die Philippinen und nach Japan sowie schließlich nach Indien" (294). Diese Asienreise hat wegen einer Erkrankung Rahners nie stattgefunden.

Die kleinen Fragen sollen das Urteil nicht übertönen, daß es sich um eine sehr gute, stellenweise spannend zu lesende Biographie der Rahner-Brüder handelt, die hoffentlich auch ihr Ziel erreicht, Hugo Rahner aus dem Schatten seines Bruders heraustreten zu lassen, und die über das Biographische hinaus hervorragende Ausführungen zur theologischen und spirituellen Geschichte dieses Jh.s bietet. Dafür hat der Vf. alle Anerkennung verdient.

Ein kleines Büchlein hatte Karl H. Neufeld zusammen mit anderen kurz zuvor den beiden Brüdern Rahner gewidmet.[4]

Es enthält außer zwei Beiträgen N.s. das „Eucharisticon fraternitatis", das Hugo Rahner mir für die Festschrift Karl Rahner 1964 schrieb, zwei Texte Karls über seinen Bruder Hugo und bewegende Erinnerungen an Hugo Rahners Persönlichkeit und Krankheit von seinem 1962–1965 tätigen Assistenten Roland Fröhlich.

Das Bändchen ist durch die große Biographie nicht ganz entbehrlich gemacht worden.

Kurzfristige Beachtung fand auf dem Büchermarkt die Ausgabe der *Briefe* Luise Rinsers *an Karl Rahner*,[5] wobei angesichts des riesigen Übergewichts der Briefe von 1962–1967 (es folgen für 1968–1984 nur noch vier Briefe) die Angabe im Untertitel irreführend ist. Hier geht es nicht um die in den Rezensionen erörterte Frage nach Taktgefühl und Diskretion und auch nicht um die schriftstellerischen Qualitäten R.s, sondern nur um die Karl Rahner betreffenden Aspekte. Daß er die Höhen und bitteren Vergeblichkeiten von „Liebe" erfahren hat, ist denen, die sich wirklich in seine Schriften vertieften, auch ohne diese Veröffentlichung nicht verborgen geblieben. Daß er in dieser „dreieckigen" Beziehung mit R. und dem von ihr einzigartig erstgeliebten Benediktinerabt, dem Rahner in einem masochistischen Anflug den VIII. Bd seiner Schriften widmete, sehr gelitten hat, gehört zu diesem Erfahrungshintergrund seiner düster-dunklen Lebensäußerungen. Über die Theologie Karl Rahners geben R.s Briefe keinerlei Aufschluß. Die Veröffentlichung könnte Anlaß sein, über die Vereinsamung und Gesprächssehnsucht Rahners in einer angeblich brüderlichen Gemeinschaft und über die Ideologie des „ungeteilten Herzens" bei den Zölibatsverteidigern nachzudenken, aber eine solche Besinnung wird vermutlich nicht einsetzen.

Kritische Bemerkungen hat sich die *Edition des „Wiener Memorandums"* durch den Frankfurter Prof. der Kirchengeschichte Hubert Wolf (geb. 1959) zugezogen.[6] Der Anlaß jenes Memorandums ist bekannt: Der Brief des Freiburger Erzbischofs Conrad Gröber vom 18. Januar 1943 an den „hochwürdigsten großdeutschen Episkopat", die berüchtigten 17 Punkte, wurde von Th. Maas-Ewerd vollständig veröffentlicht, wobei er auch auf das im Wiener Seelsorgeamt erstellte Gegenmemorandum einging.[7]

W. brachte dessen Text unter dem Verfassernamen Karl Rahner heraus. Dagegen setzten sich Jesuiten energisch zur Wehr.[8] In meinem kleinen Buch „Karl Rahner – Leben Denken Werke", das zuerst in einer flämischen Ausgabe 1962 erschien, habe ich auf Rahners ausdrücklichen Wunsch hin von drei Ereignissen, die für ihn wichtig waren, berichtet: von seiner Begegnung mit P. G. Frassati, von seinem verunglückten Doktorat bei Honecker und von seiner Verfasserschaft am „Wiener Memorandum". Ich habe damals vermerkt, daß mir das Material vorliege und fügte eine knappe Inhaltsangabe bei.[9] Rahner hätte es begrüßt, wenn ich den ganzen Text wiedergegeben hätte, weil er ihn für die Programmatik seiner theologischen Sicht für sehr relevant hielt, aber die Proportionen der kleinen Schrift wären damit gesprengt worden. Die Kritik der gen. Jesuiten bezweifelt, daß Rahner der einzige Vf. des Wiener Memorandums gewesen war. Wie erheblich die Beiträge anderer Mitarbeiter/innen des Wiener Seelsorgeamts gewesen sein mögen, Rahner hat jedenfalls die Urheberschaft für sich in Anspruch genommen. Dementsprechend sagte er in einem nachkontrollierbaren ZDF-Interview: „Und ich bekam dann also von Kardinal Innitzer, beziehungsweise von dem Wiener Seelsorge-Institut unter Karl Rudolf den Auftrag, ein Gegenmemorandum zu verfassen. Das habe ich dann getan."[10] Mit dieser Äußerung setzten sich die Jesuiten nicht auseinander. Richtig ist natürlich die Feststellung, daß Rahner das Memorandum nicht in seine Bibliographie aufgenommen hat, da es als Amtspapier ja keinen Verfassernamen trägt. Die für die Jesuiten maßgeblichen Gründe ihres Einspruchs liegen auf der juristischen und hinter ihr auf der ökonomischen Ebene: „Aber wenn schon Karl Rahner als Verfasser genannt wird, hätte der Text nur mit Zustimmung der Träger der Urheberrechte Rahners veröffentlicht werden dürfen. Diese wurde aber nicht erteilt."[11]

Abgesehen von dieser Verfasserfrage bietet die W.-Edition genug Anlaß zu höchst kritischen Beanstandungen. Sie enthält zunächst eine Einleitung in Geschichte und Probleme (17–77) und danach den im hektographierten Original 55 S. umfassenden Memorandumstext, wobei in Fußnoten bio- und bibliographische Angaben zur Erläuterung dieses Textes gemacht werden (81–190). Für heutige Interessenten stellen diese Fußnoten zweifellos eine nützliche Orientierungshilfe dar; sie sind vor allem aus Lexika fleißig zusammengetragen. Die Einleitung W.s geht auf Reaktionen auf das Gröber-Schreiben ein (28–62). Hier benützt W. ausgiebig die o. a. Arbeit von Maas-Ewerd, ohne dessen Anteil genügend zu kennzeichnen (die wenigen Bezugnahmen erfolgen zu spät und betreffen nicht das Ganze). Um eine eigenständige Forschungsarbeit handelt es sich auf keinen Fall.[12]

Im einzelnen sei folgendes festgehalten. W. unterstellt Maas-Ewerd ein Urteil über das Gröber-Schreiben, das durch dessen Kontext so nicht gedeckt ist; gewissenhafte Lektüre hätte diese Verhaltensweise unmöglich gemacht (27). Zu der Behandlung des Ordo auf dem Konzil von Trient gibt W. in der Fußnote einfach die vier Bde Jedins zum Tridentinum an (25 Anm. 33); in einem Unterseminar wäre das nicht hingenommen worden. Er wirft Rahner vor, seine Zugehörigkeit zur „Heidegger-Schule" „geflissentlich zu verschweigen" (67). W. behauptet, Rahner sträube sich „gegen eine Historisierung des theologisch-philosophischen Bewußtseins", womit er „den Anteil geschichtli-

[4] **„Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe."** Hugo und Karl Rahner. Dokumente und Würdigung ihrer Weggemeinschaft. Hg. v. Abraham Peter Kustermann / Karl H. Neufeld. – Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1993. 86 S., kart. DM 12,50.

[5] **Rinser**, Luise: **Gratwanderung.** Briefe der Freundschaft an Karl Rahner 1962–1984. Hg. v. Bogdan Snela. – München: Kösel 1994. 470 S., geb. DM 58,00.

[6] **Rahner**, Karl: **Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943).** Hg. v. Hubert Wolf. – Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 198 S., geb. DM 36,00.

[7] Theodor Maas-Ewerd: Die Krise der liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich, Regensburg 1981. Der Gröber-Brief: 540–569. Zum Wiener Memorandum: 313–338.

[8] Vgl. Rezension v. Wolfgang Seibel, in: StZ 119 (1994), 573f; Andreas Batlogg: Wessen Memorandum? Einspruch gegen eine sogenannte Rahner-Edition, in: ZKTh 116 (1994), 330–334. Zum Wiener Memorandum in diesem Sinn auch K. H. Neufeld (s. o. Anm. 1), 167.

[9] Deutsch, München 1963, hier 31 u. 33–40. W. notiert zu meinem Hinweis: „freilich ohne Quellenangabe" (a.a.O. 65). Der mir von Rahner überlassene Text trug weder einen Namen noch die Angabe des Wiener Seelsorge-Instituts.

[10] Karl Rahner: Erinnerungen im Gespräch mit Meinold Krauss, Freiburg 1984, 56.

[11] W. Seibel, a.a.O., 573.

[12] Vgl. die Rezension W.s von Theodor Maas-Ewerd, in: Klerusblatt 74 (1994), 213.

chen Denkens in der Theologie überhaupt" meint (68). Fassungslos liest man diese Identifizierung bei einem Historiker! Seine eigenen Qualitäten kommen dann vollends zum Vorschein, wenn er auf Rahners menschliche und theologische Grenzen zu sprechen kommt: Er bezichtigt ihn „einer gewissen Arroganz" (weil Rahner sich 1943 über die auch 50 Jahre danach nicht völlig behobene Trostlosigkeit des Seelsorgeklerus in theologischer Hinsicht beklagt). Er sieht bei Rahner eine „latente Tendenz zum Zwanghaften" und dahinter vielleicht ein „etwas naives Modell wissenschaftlich-theologischen Arbeitens"; im Urteil sei er „mitunter recht parteiisch" (70). Weiter wirft W. Rahner vor, er habe M. Laros totgeschwiegen und (den römischen Inquisitor) Garrigou-Lagrange OP nicht beachtet. Zu den polemischen Auslassungen des Freiburger Wirtschaftshistorikers H. Ott gegen Rahner und Rahner-Schüler,[13] der meint, mit Diffamierungen Honeckers Andenken einen Dienst zu erweisen, bekennt W. sich ausdrücklich (71). Karl Rahner nehme, so W., die Verkündigungstheologie in Schutz, „weil sein Bruder Hugo sie vertritt"; „er stellt sich vor die Arbeit von Seelsorgeämtern, weil er in Wien mit einem solchen sein Brot verdient" (72). Des weiteren behauptet W. die positive Nähe Rahners zu Index, Präventivzensur und CIC. Er unterstellt ihm die hanebüchene These: „Anstelle von Exegese und Kirchengeschichte muß biblische und historische Theologie betrieben werden. Diese Auffassung spiegelt sich auch in der Konzeption der zweiten Auflage des ‚Lexikon für Theologie und Kirche'" (73). Ignoranz allein macht ein solches Fehlurteil nicht verständlich. W. wird nicht im Ernst glauben, daß die Fachberater des LThK – hier vor allem J. Schmid, R. Schnackenburg, H. Jedin, Th. Klauser, H. Tüchle, F. Stegmüller – oder ein Vorkämpfer für die Freiheit der historisch-kritischen Methode in der Exegese wie A. Vögtle sich von Rahner in eine solche Konzeption hätten drängen lassen. Seine Unterstellungen dienen einzig der Diffamierung und fallen demaskierend auf ihn selber zurück. Wo immer W. polemisiert – Rahner sei „von manchen fast zur Ehre der Altäre erhoben worden" (74) –, bleibt er jeglichen Nachweis schuldig. Das Wiener Memorandum hätte einen der Sache wirklich kundigen und menschlich anständigen Hg. verdient gehabt. W. erwähnt eine großzügige finanzielle Unterstützung seiner „Leistung" durch die Fritz-Thyssen-Stiftung. Es ist unerfindlich, wie eine solche Stiftung ihren guten Namen aufs Spiel setzen kann, indem sie auf Qualitätskontrolle verzichtet.

Ein kleines, von fünf Jesuiten gestaltetes Buch beschäftigt sich mit *Person und Theologie K. Rahners.*[14] Es handelt sich um Akademievorträge für ein breiteres Publikum, deren Ziel die Verteidigung Rahners nach zwei Richtungen hin ist:

Das Blatt „30 Tage in Kirche und Welt" hatte im Oktober 1992 mit einer Reihe von Angriffen gegen Rahner begonnen, in deren Verlauf er als Nachfahre Luthers, Hegels, als Freimaurer bezeichnet und der Auflösung des Christentums in pantheistische Kosmologie usw. bezichtigt wurde. Gegen die Verunglimpfung des Toten vor allem durch den zweifelhaften Journalisten Guido Horst, die Siewerth-Schülerin Alma von Stockhausen und den über 90jährigen Konvertiten Theobald Beer hatten sich öffentlich der Dekan der Kath.-Theol. Fak. in Münster, M. Garijo-Guembe, Bischof K. Lehmann und Prof. K. H. Neufeld gewandt. Auf der anderen Seite führte E. Drewermann seine besonders im „Kleriker"-Buch verbreitete Beschimpfung Rahners als „Ideologe", der seine wahren Meinungen versteckt, Allgemeinplätze von sich gibt, von Psychologie, Soziologie, Physik usw. keine Ahnung hat, in „Tiefenpsychologie und Dogmatik" weiter. Die in diesem Bändchen vertretenen Jesuiten nehmen Rahner gegen beide Seiten in Schutz, wobei sich fragen läßt, ob es einen Sinn hat, sich gegen solche Angriffe überhaupt mit rationalen Argumenten zu wehren.

Neufeld spricht über den Zeitgenossen K. Rahner (13–35). J. Sudbrack stellt das Verhältnis K. Rahners zur Theologie der Exerzitien dar (37–61). Beachtlich ist der Hinweis auf den Rahnerschen Umgang mit Ignatius, den er „neu versteht" (59 Anm. 10). Sudbrack, der Drewermann wie kaum ein anderer wohlwollend zu verstehen sucht, verteidigt Rahner gegen dessen Angriffe (60 Anm. 25). M. Kehl befaßt sich mit der Kirchlichkeit Rahners (63–80); als zentrale Aspekte der Ekklesiologie Rahners legt er die Betonung des allgemeinen Heilswillens und die Konzeption der zugleich heiligen und sündigen Kirche dar. Schwerpunkte im Beitrag K.-H. Wegers über die Theologie Rahners (81–96) sind der Adressat der göttlichen Offenbarung, die transzendentale Erfahrung, die Gnadenauffassung und die suchende Christologie. Der Hg. des kleinen Buches H.-D. Mutschler steuert den Aufsatz bei, der am ehesten auf bisher weniger Beachtetes aufmerksam macht: Karl Rahner und die Naturwissenschaft (97–119). Temperamentvoll handelt er von der gegenwärtigen desolaten Situation der Auseinandersetzung, der Überwindung der klassischen Seinslehre durch Rahner, von dessen neuer, stark vom Begriff der Selbsttranszendenz bestimmter Sicht der empirisch faßbaren Wirklichkeit, mit einer vehementen Auseinandersetzung mit Drewermann (113f).

Von dieser Publikation aus sei noch einmal ein Rückblick auf das in den bisher gen. Veröffentlichungen so stark betonte Jesuitsein Karl Rahners (und seines Bruders Hugo) versucht.

Gewiß waren beide mit allen Kräften bemüht, der „Gesellschaft Jesu" treu zu sein und ursprüngliche Intentionen bei Ignatius aufzudecken und spirituell wie theologisch zu verifizieren. Die konkreten Realitäten sahen jedoch anders aus als die stets neu und mühsam errungenen Vergewisserungen, und dafür sind auch noch weitere Zeugnisse erhalten. In der SJ mit ihrem christo- und hamartiozentrischen Individualismus herrschte Kälte bis zur Kommunikationslosigkeit. Die „Oberen" waren beiden Brüdern Rahner gegenüber meist verständnislos; die Gespräche, auch mit Arrupe, erschöpften sich in Belanglosigkeiten. Anders als die kleinen und einfachen Mitglieder, die K. Rahner gelegentlich zu den konsumtiven (statt produktiven) Jesuiten rechnete, setzten sich Karl und Hugo, so oft sie konnten, von der Kommunität ab. Die Kommentare und Äußerungen beider zu den Exerzitien des Ignatius sprechen diesem mehr Tiefsinn zu, als er faktisch hatte. Wenn die Jesuiten im Gedenk-Jahr Rahner ausschließlich für sich in Anspruch zu nehmen versuchen, sollten sie solche Sachverhalte selbstkritisch zum Anlaß weitreichender Besinnung nehmen.

Die Referate einer von M. Lutz-Bachmann organisierten *Rahner-Gedenk-Reihenvorlesung* sammelt ein umfangreicherer Bd.[15]

Das Geleitwort schrieb, keine bare Selbstverständlichkeit, der Berliner Kardinal Sterzinsky, der Rahner einen überzeugten und überzeugenden Christ nennt (9). K. H. Neufeld handelt von K. Rahner im Kontext der kath. Theologie des 20. Jh. (11–25). Der um die Erkenntnis der hermeneutischen Funktion der Exerzitien für die Theologie Rahners hochverdiente K. P. Fischer skizziert das Verhältnis von Spiritualität und Theologie (26–33). In einer akribischen und umfangreich dokumentierten Studie geht R. Siebenrock dem Neuen in der Gnadentheologie Rahners gegenüber der Schultheologie nach (34–71). Umsichtig und auf Einwände eingehend handelt N. Schwerdtfeger vom „anonymen Christen" in Rahners Theologie (72–94). B. Schlegelberger zeichnet die Auffassungen Rahners und des II. Vaticanums zu den nichtchristlichen Religionen nach und geht danach auf die pluralistische Religionstheorie ein (95–120). F. Gruber erörtert Probleme der theol. Wahrheitstheorie im Anschluß an K. Rahner (121–141). Nach der Darlegung mehrerer phil. und theol. Konzepte plädiert der Vf. eher für die Diskurstheorie. (140f muß es Kreiner statt Krainer heißen.) Von evangelischer Seite beleuchtet Ch. Gestrich die Trinitätstheologien K. Barths und K. Rahners in ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden (142–158). Die inzwischen leider verstorbene H. Pissarek-Hudelist bezieht in ihrer Frage nach der Aktualität der Gotteslehre Rahners stark die Gottesfrage der Feministischen Theologie ein (159–177). Unter dem Stichwort „Antizipation vollkommener Erlösung" zeichnet M. Burger Aspekte Rahnerscher Mariologie nach (178–197). A. Lob-Hüdepohl wendet sich Rahners Logik existentieller Entscheidungen im Lichte der moraltheologischen Gegenwartsdiskussion zu (198–232) und registriert, inwieweit die Existentialethik rezipiert ist oder noch einen Aufgabenüberschuß enthält. M. Delgado bringt den Eurozentrismus Rahners in kritische Diskussion mit Metz und Pannenberg (233–266). R. Kampling stellt das Verhältnis K. Rahners zur Exegese sachkundig und kritisch dar (267–283). Rahners Axiom „Die Theologie bedarf der Philosophie" treibt M. Lutz-Bachmann problematisierend in die Richtung des übernatürlichen Existentials (284–298).

Der wohlgelungene Sammelbd dokumentiert mit großer Ehrlichkeit gegenüber Aporien und offengebliebenen Fragen die bleibende Aktualität Rahners in der heutigen theol. Landschaft.

Ein kleines, aber inhaltsreiches Bändchen hat Rahners Schüler Elmar Klinger, Fundamentaltheologe in Würzburg, der *Spiritualität* Rahners gewidmet.[16] Nach Hinweisen auf die Relevanz biographischer Momente für die Theologie erörtert er Gotteserfahrungen und die Unsagbarkeit Gottes, um sich schließlich im Kontext des bekannten Mystik-Wortes Rahners heutigen mystagogischen Herausforderungen zu stellen.[17]

Eine didaktisch sehr gut aufbereitete, empfehlenswerte Einführung in die *Anthropologie* K. Rahners einschließlich ihres Verhältnisses zur Theologie konnte der Augsburger Theologe Anton Losinger schon in 2. Aufl. vorlegen.[18]

Zum Abschluß sei registriert, daß die *Tübinger KThQ* das Gedenk-Jahr zum Anlaß nahm, in H. 4 Rahner in besonderer Weise ihre Aufmerksamkeit zu schenken.[19]

[13] H. Ott: Die Weltanschauungsprofessuren (Philosophie und Geschichte) an der Universität Freiburg – besonders im Dritten Reich, in: HJ 108 (1988), 157–173, bes. 169.

[14] **Gott neu buchstabieren.** Zur Person und Theologie Karl Rahners. Hg. v. Hans-Dieter Mutschler. – Würzburg: Echter 1994. 120 S., kart. DM 22,80.

[15] **Theologie aus Erfahrung der Gnade.** Annäherungen an Karl Rahner. Hg. v. Mariano Delgado / Matthias Lutz-Bachmann. – Berlin: Morus 1994. 302 S. (Schriften der Diözesanakademie Berlin 10), kart. DM 48,00.

[16] **Klinger**, Elmar: **Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken.** Zur spirituellen Theologie Karl Rahners. – Würzburg: Echter 1994. 60 S., kart. DM 12,80.

[17] Vgl. dazu auch H. Vorgrimler: Der Christ von morgen – ein Mystiker?, in: W. Rück (Hg.): Gott finden. Auf dem Weg zu einer Spiritualität des Alltags, Würzburg 1994, 11–21.

[18] **Losinger**, Anton: **Orientierungspunkt Mensch.** Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners. – St. Ottilien: EOS ²1992. 164 S., kart. DM 14,80.

[19] **Theologische Quartalschrift** 174 (1994), 257–336.

Während sich J. Splett dem Thema des mystischen Christentums und damit der Zukunft des Glaubens in der Sicht Rahners zuwendet (258–271), haben die einander korrespondierenden Beiträge von Th. Pröpper (272–287) und H. Verweyen (288–303) nur in indirekter, philosophische Defizite aufnehmender Weise mit Rahner zu tun. B. J. Hilberath und B. Nitsche legen einen Forschungsüberblick über die Rahner-Diskussion 1984–1994 vor (304–315). Aus der von Polemik nicht freien Darstellung[20] ergibt sich, daß im Zeitraum des Berichts sich 161 Diss.en ganz oder zu ansehnlichen Teilen mit Rahner befaßten, darunter über die Hälfte, nämlich 86, in den USA.

[20] Hier wird die unsachliche, zentrale Inhalte übergehende Kritik an der vorzüglichen Diss. von R. Miggelbrink durch B. J. Hilberath (ThRv 89, 1993, Sp. 134–136) wiederaufgenommen; in einer merkwürdigen Logik wird hier (311) dieser Arbeit zugleich Überflüssigkeit und Wert zugesprochen.

Karl Rahner in Erinnerung. Hg. v. Albert Raffelt. Mit Beiträgen von Franz Kardinal König, Karl Lehmann, Johann Baptist Metz, Karl H. Neufeld, Albert Raffelt, Karl Rahner, Roman Siebenrock, Herbert Vorgrimler. – Düsseldorf: Patmos 1994. 206 S. (Freiburger Akademieschriften 8), kart. DM 29,80

Was kann ein Philosoph, der kein Theologe ist, dessen Denken jedoch auch durch die Anregungen, die Kritik und die Herausforderungen einiger Theologen mitgeprägt ist und der nicht vergessene Gespräche mit Rahner geführt hat – vor allem während der Zusammenarbeit mit ihm im Direktorium der Zeitschrift ‚Concilium' während und nach dem Zweiten Vatikanum und während seiner Lehrtätigkeit in Münster –, was kann der zu einem Buch mit Beiträgen bedeutender Schüler, Mitarbeiter und Freunde „in Erinnerung" an Karl Rahner sagen?

Der Bd enthält sehr verschiedene Beiträge, auch biographische, bibliographische, ordens-, theologie- und kirchengeschichtliche. Angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen wirkt einiges historisch, anderes jedoch kann Theologen und Nichttheologen herausfordern und nachdenklich machen.

Lehmann berichtet in seinem ersten Beitrag darüber, was Rahner, anders als Thomas von Aquin, Kant, Fichte, Maréchal und Heidegger, unter transzendental und Transzendentalphilosophie verstand und was einige erste Kritiker dazu gesagt haben. Nach meinen Erfahrungen waren die Diskussionen und Auseinandersetzungen mit Rahner über diese und andere Fragen, z. B. im Direktorium von ‚Concilium' mit Schillebeeckx, Congar, Küng, Metz und anderen, sachlich ergiebiger, offener, weniger akademisch.

Neufeld berichtet über das mehr als 60jährige Ordensleben von Rahner. Warum muß man die bekannten Konflikte Rahners mit seinen Ordensbrüdern und mit Rom so verschweigen? „Auf Konflikte ist nicht besonders hinzuweisen" (39). „Da ist wie anderswo Gott das letzte Wort zu überlassen" (42).

König erzählt von der Zusammenarbeit mit dem Konzilstheologen Rahner während des Zweiten Vatikanischen Konzils und von dessen Arbeit während des Konzils.

Die Karl-Rahner-Sekundärliteratur 1984–1993 (165–205) nennt Arbeiten in fast allen europäischen Sprachen. Die Bibliographie in Rahners Festschrift vor zehn Jahren enthielt nach dem Vorwort 3998 Titel. Diese Bibliographien zeigen nicht nur die ungewöhnlich große Wirkung und Verehrung Karl Rahners bis heute, sondern auch die große Ratlosigkeit vieler Menschen, nicht nur innerhalb der Kirchen, ihre Suche nach geistiger Orientierung und einem glaubwürdigen „Vater im Glauben" (Jüngel) (169).

Viele Probleme, die in Zustimmung und Kritik Rahnerscher Thesen bis heute für Theologen und Nichttheologen nicht bzw. nicht befriedigend gelöst sind, behandeln die jeweils zwei Beiträge von Vorgrimler und Metz, die sich zu Rahner und diesen Problemen schon öfter in gleicher oder ähnlicher Weise geäußert haben.

Vorgrimler beschreibt vier Grundüberzeugungen Rahners mit eigenen Worten kurz so (57–66):

1. Jeder Mensch hat prinzipiell „die Möglichkeit einer Gotteserfahrung ... vorgängig zu jeder Christlichkeit, Kirchlichkeit oder auch innerkirchlicher Kompetenz" (57). Vorgrimler begründet dies an Rahners Deutung der entsprechenden Konzilserklärung durch das Erste Vatikanum und vor allem durch seinen zweiten Beitrag zu Rahners „Gotteserfahrung im Alltag". – Daß diese von Rahner verteidigte traditionelle katholische Grundüberzeugung trotz der Schwierigkeiten naturrechtlicher ‚Gottesbeweise' und der transzendentalphilosophischen Sprechversuche über Gott nach der Enzyklika ‚Veritatis splendor' (1993) nicht nur von Theologen, sondern auch von denjenigen Philosophen, für die das Sprechen über und zu Gott nicht einfach zur erledigten Vergangenheit gehört, verteidigt werden muß, könnte eine Diskussion der Enzyklika zeigen. Nach dieser sind nach dem Sündenfall und nach der Aufklärung die Erkenntnis Gottes und die der wahren Moral dann unmöglich, wenn die menschliche Vernunft ihre „Abhängigkeit" von der Offenbarung vergißt und sich auf das „persönliche Gewissen" und die „Souveränität der Vernunft" beruft. Notwendig sei die „vorherige Anerkennung" der „Abhängigkeit der menschlichen Vernunft von der göttlichen Weisheit und – im gegenwärtigen Zustand der gefallenen Natur – der Notwendigkeit und Tatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung für die Kenntnis auch natürlicher sittlicher Wahrheiten" (36). Was kann hiernach im gefallenen Zustand das natürliche Licht der menschlichen Vernunft von Gott erkennen, wenn sie sich orientiert an dem Lehramt der Kirche, das „die Notwendigkeit und Tatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung" auslegt und festschreibt, was sie ja bekanntlich in der Geschichte dieses Lehramts sehr unterschiedlich getan hat?

2. Die zweite Grundüberzeugung Rahners formuliert Vorgrimler so: „Wenn vom ‚Glauben der Kirche' gesprochen wird, dann muß damit primär der faktische Glaube – Rahner nannte ihn auch den ‚Katechismus des Herzens' – gemeint sein und nicht das kirchenamtliche Bekenntnis" (59).

3. „Auch Wahrheiten lassen sich nicht aufoktroyieren" (60). – Wenn man unter Wahrheit trotz aller Widerlegung und Wiederkehr von Skepsis in der Geschichte der Religionen und Philosophien und in der eigenen menschlichen Lebensgeschichte die letzte Überzeugung versteht, die Menschen nicht beliebig zur Disposition stellen, sondern von denen sie zu denken, zu handeln, zu hoffen und zu sterben versuchen, dann sind natürlich ausführlichere theologisch-philosophische Erörterungen über die Wahrheit notwendig, als sie die hier veröffentlichten Beiträge von Vorgrimler und Metz liefern. Eines ist jedoch bei der Erörterung des Wahrheitsbegriffs in der Theologie und Kirche notwendig: Es genügt nicht, einfach eine bestimmte historisch-philosophische, traditionelle oder heute übliche ‚Wahrheitstheorie' zu verwenden, etwa eine naturrechtliche, transzendentalphilosophische, werttheoretische, diskurstheoretische oder eine der analytischen Philosophie. Der Umgang mit der Wahrheit muß ferner nicht nur unterschieden werden von einem heutigen sog. historischen oder kulturellen Relativismus oder einer postmodernen Beliebigkeit. Der Umgang mit der Wahrheit muß heute auch von einem fundamentalistischen Gebrauch der Wahrheit unterschieden werden.

4. Die kirchliche Autorität hat „Legitimitätsdefizite". „Im Kompromiß leben bedeutet dann, unter grundsätzlicher Bejahung der faktisch existierenden Autorität deren nicht konsensfähige Erklärungen nicht zur Kenntnis zu nehmen" (63).

Vorgrimler faßt nicht nur einige Grundüberzeugungen Rahners zusammen, er formuliert auch überzeugend einige kritische Anfragen an die auch von Rahner geteilten Auffassungen über die Kirche und über schwere Sünde.

Hintergrund für Vorgrimlers Kritik sind die Untersuchungen, die er in seiner bedeutenden ‚Geschichte der Hölle' (München 1993) veröffentlicht hat. Diese macht an den Darstellungen der Hölle, nicht nur in der Geschichte der Juden und Christen, sowie an Spekulationen über das Schon und Noch-Nicht der Erlösung einige Gründe für die Entstehung und die Ausmalungen der bis heute lebendigen Höllenängste sichtbar. An zwei Sätzen wird das Ergebnis seines kritischen Durchschauens der Projektion von Höllenängsten und Höllenvorstellungen im Namen der griechischen und jüdischen Aufklärung und des biblischen Bilderverbots deutlich: „Ganze Generationen (litten) unter dem seelischen Terror von Psychopathen" (52). „Es ist gar nicht so leicht, wie höchstamtliche Texte und Reden vorgeben und wie in der Tradition stets behauptet wurde, eine schwere Sünde zu begehen" (54). Eine erlösende Botschaft für all die katholischen Frauen, die Höllenängste erleiden könnten, wenn sie die letzte Enzyklika des Papstes zur Kenntnis nehmen würden, der als drittes Beispiel für eine schwere Sünde neben Völkermord und Folter ohne Differenzierung die Empfängnisverhütung nennt! Hoffentlich schreibt Vorgrimler bald eine ebenso kritische und aufklärende Geschichte des Himmels.

Auch Metz verteidigt in seinem ersten Beitrag wie Rahner mit Berufung auf das Erste Vatikanum „die Gottesbegabung des Menschen" und kritisiert wie Rahner am Zweiten Vatikanischen Konzil, daß es „nicht mehr von Gott spricht, wie das noch im Ersten Vatikanum der Fall ist, sondern nur noch von dem in der Kirche und durch die Kirche verkündeten Gott ..., gewissermaßen eine ekklesiologische Verschlüsselung der Gottesrede" (72).

Der Beitrag enthält im Anschluß an Rahner auch seine von vielen anerkannten Thesen zur Theodizee und zum Leiden, die er an anderer Stelle als ‚Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie' angesichts der Leiden, für die der Name Auschwitz steht, ausgeführt hat.

Wie fast alle, die Rahners Denken und Sprechen direkt erfahren haben, sprechen auch Vorgrimler und Metz, die zu den engsten Schülern und Freunden Rahners gehörten, von der Faszination und Überzeugungskraft seiner gedanklichen Analysen und seinem für ihn selbstverständlichen Mut zur Kritik ohne jegliche Eitelkeit, ohne jegliche Publikums- und Mediensucht sowie von der großen Glaubwürdigkeit dieses „Vaters im Glauben".

Metz glaubt in seiner Sprache vom „Zweiten Mut der Reformer" (88), zu denen er auch Rahner zählt, sagen zu können: „Leben und Werk ... waren

bei Rahner eins" (94). „In Rahners Lebenswerk ist nun meines Erachtens ein Versuch gelungen, das lang Gezweite, ja Entzweite zusammenzuführen, also das Schisma zwischen Theologie und Lebensgeschichte zu beenden" (96). „Freilich, die Zusammenführung von Glaubenswelt und Lebenswelt, von Mystik und profaner Alltäglichkeit kann heute immer weniger von einem einzelnen Theologen ‚vorgemacht' werden" (97).

Im Anschluß an Rahner behandeln Vorgrimler und Metz kurz, viel zu kurz, auch ein ungelöstes Problem, das gegenwärtig nicht nur bei Theologen und Intellektuellen, sondern überall, auch beim einfachen katholischen Volk, immer drängender wird: die Verteidigung des gewissenhaft handelnden Menschen, der mit Verantwortung für den anderen sowie mit Urteilskraft und Mut das tut, was er tun kann, und die Kritik der Instanzen Staat und Kirche und der entsprechenden Staats- und Kirchentheorien, die beanspruchen, für die Menschen, die als endliche Menschen nur eine nicht irrtumsfreie Vernunft haben, ein nicht irrendes Gewissen zu besitzen.

Die bisherigen Gewissensvorstellungen der bürgerlichen und sozialistischen Aufklärer und der Gegenaufklärer sind sicher viel zu simpel. Aber woran soll sich ein Katholik und das einfache katholische Volk bei einem Streit zwischen den südwestdeutschen Bischöfen und der Glaubenskongregation über die Kompetenz des Gewissens orientieren? Gibt es überhaupt eine Alternative zu Newmans Verteidigung des Gewissens? Nach Newman ist das Gewissen des einzelnen „die innere Begrenzung des Prinzips Kirche": „Es gibt also, so scheint es, außergewöhnliche Fälle, in denen das Gewissen mit dem Wort eines Papstes in Widerspruch geraten kann und man dem Gewissen trotz jenes Wortes folgen muß. . . . Deshalb ist es niemals erlaubt, gegen unser Gewissen zu handeln, wie das Vierte Laterankonzil sagt. . . . Wenn ich genötigt wäre, bei den Trinksprüchen nach dem Essen ein Hoch auf die Religion auszubringen (. . .), dann würde ich trinken – freilich auf den Papst, jedoch zuerst auf das Gewissen und dann auf den Papst."

Die bis heute für Theologen und Nichttheologen bei weitem interessantesten und überzeugendsten Aussagen des Bdes sind einige zitierte Aussagen Rahners und vor allem die von Rahner in seinem Vortrag in Freiburg an seinem 80. Geburtstag einige Wochen vor seinem Tod gemachten Aussagen ‚Erfahrungen eines katholischen Theologen'.

Rahner versteht darunter weder „persönliche und intime Erfahrungen" – hiermit beschäftigen sich ja inzwischen viele – noch „kirchliche, kirchenpolitische und klerikale Erfahrungen" – auch hiervon sind die öffentlichen Medien voll. Rahner will sprechen über Erfahrungen „eines Menschen, der beauftragt war, ein Theologe zu sein, aber nicht so recht weiß, ob er diesem Auftrag gerecht geworden ist, wobei sich der Zweifel darüber nicht einmal so sehr von einer allgemeinen menschlichen Unzulänglichkeit nährt, als vielmehr von der Überforderung, die jedem theologischen Bemühen wesentlich innewohnt, weil es von der Unbegreiflichkeit Gottes reden muß" (134). Rahner geht es nicht um Vorletztes, nicht um schnell wechselnde theologische Methoden und Moden, etwa um transzendentalphilosophische, politische oder feministische Theologie. Ihm geht es in diesem Vortrag zunächst einmal um die philosophisch-theologische Grundfrage, die in Traditionen seit der griechischen und jüdischen Aufklärung sowie in Traditionen des Bilderverbots, der negativen Theologie und der großen Mystik immer wieder erörtert wird: Wie können endliche Menschen mit ihrer endlichen Vernunft über und zu dem einen Gott sprechen nach der Einsicht in die Grenzen aller von Menschen geschaffenen und auf Gott projizierten Begriffe, Bilder, Mythen und Geschichten, wenn sie um den im Vierten Laterankonzil formulierten Satz wissen, daß die Unähnlichkeit allen menschlichen Sprechens und aller Darstellungen mit Gott stets größer ist als alle Ähnlichkeit? „Ich meine, dieser Satz wird faktisch doch immer wieder bei den einzelnen theologischen Aussagen vergessen, und das Erschrecken über dieses Vergessen ist die Erfahrung, von der ich reden will." (135) „Im praktischen Betrieb der Theologie vergessen wir das immer wieder. Wir reden von Gott, von seiner Existenz, von seiner Persönlichkeit, von drei Personen in Gott, von seiner Freiheit, seinem verpflichtenden Willen usf.; wir müssen dies selbstverständlich, wir können nicht bloß von Gott schweigen, weil man dies nur kann, wirklich kann, wenn man zuerst geredet hat." (135–136) Eine zweite Erfahrung, von der Rahner am Schluß seines Vortrags spricht, ist das Zerbrechen aller „Verharmlosungen" angesichts der Erfahrungen von Tod und Untergang, mit denen wir uns die „Erwartungen des Kommenden" auspinseln. „Ich fürchte, die radikale Unbegreiflichkeit dessen, was mit Ewigem Leben wirklich gemeint ist, wird verharmlost und was wir unmittelbare Gottesschau in diesem Ewigen Leben nennen, wird herabgestuft zu einer erfreulichen Beschäftigung neben anderen, die dieses Leben erfüllen; die unsagbare Ungeheuerlichkeit, daß die absolute Gottheit selber nackt und bloß in unsere enge Kreatürlichkeit hineinstürzt, wird nicht echt wahrgenommen. Ich gestehe, daß es mir eine quälende, nicht bewältigte Aufgabe des Theologen von heute zu sein scheint, ein besseres Vorstellungsmodell für dieses Ewige Leben zu entdekken, das diese genannten Verharmlosungen von vornherein ausschließt" (147–148). Bei gegenwärtigen Diskussionen von Philosophen und Theologen darüber, wie Menschen angesichts von Leiden, Tod und Untergang noch sprechen können (s. z. B. Oelmüller, Willi (Hg.), Worüber man nicht schweigen kann, München ²1994), wird oft das von Walter Dirks berichtete Wort des sterbenden Guardini zitiert. Man sollte in diesem Zusammenhang auch diese und andere Worte Rahners aus diesem Vortrag kurz vor seinem Tode zitieren.

Metz überschreibt seinen zweiten Beitrag mit der rhetorischen Frage ‚Fehlt uns Karl Rahner?' Man kann diese Frage – sicher in der Intention von Metz – nicht wie heute bei Theologen, Priestern und Laien üblich als unkritische Erinnerung an vergessene und verdrängte Aufbruchshoffnungen und Aufbruchsillusionen während des Zweiten Vatikanums verstehen. Diese Hoffnungen und Illusionen hatten ja nicht nur innertheologische und innerkirchliche Gründe, sondern auch solche, die damals gesellschaftlich, politisch und geschichtlich von Restbeständen bürgerlicher und sozialistischer Aufklärungs- und Fortschrittsutopien lebten. Am Ende des Jahrtausends haben diese angesichts der neuen weltweiten Herausforderungen weithin ihre Glaubwürdigkeit verloren; sie waren über sich und ihre Folgen sowie über ihre Grundannahmen über Gott und Welt, Natur und Geschichte, die Größe und das Elend des Menschen und seiner Möglichkeiten des menschlichen Zusammenlebens selbst nicht aufgeklärt. Ein Ausstieg aus dem Gegenwartsproblem in die Gegenaufklärung und Gegenmoderne sowie in die Prä- oder Postmoderne löst mit Sicherheit keine Probleme, auch keine theologischen, er verschärft sie nur. Die Frage von Metz kann man deshalb heute auch so formulieren: Fehlen uns nicht Theologen, die sich nicht resigniert allein auf Innertheologisches und Innerkirchliches zurücknehmen oder bei ihrer Totalkritik der Gegenwart mit viel zu simplen Modellen von Gegenaufklärung und Gegenmoderne arbeiten? Fehlen uns nicht Theologen wie Rahner ohne Selbst- und Fremdbetrug und ohne „Trug für Gott" (Hiob), die die geistige Kraft und den Mut haben, auf wirklich letzte Fragen der gegenwärtigen Menschen glaubwürdige Antworten zu suchen? Etwa auf diese Fragen: Wie sprechen über Widerfahrnisse von Leiden, wenn man darüber nicht schweigen kann? Wie sprechen über und zu Gott in einer Welt, als ob es Gott nicht gäbe?

Auf den bis heute nicht verstummten Vorwurf, seine Theologie sei nur existentiell und anthropozentrisch, antwortete Rahner: „Es gibt zu wenig Menschen, die daran denken, daß im letzten Verstand nicht Gott für sie, sondern sie für Gott da sind. So im allgemeinen theologischen Geschwätz des Alltags gehöre ich gerade zu den ‚anthropozentrischen' Theologen. Das ist *letztlich* ein absoluter Unsinn. Ich möchte ein Theologe sein, der sagt, daß *Gott* das Wichtigste ist, daß wir dazu da sind, in einer uns selbst vergessenden Weise ihn zu lieben, ihn anzubeten, für ihn dazusein, aus unserem eigenen Daseinsbereich in den Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes zu springen. Daß eine Theologie sagen muß, daß der *Mensch* der ist, welcher, letztlich auf Gott bezogen, sich über Gott vergessen muß, das ist natürlich selbstverständlich." „Dort, wo in einer letzten Weise es doch einem Menschen gelingt, selbstlos zu sein, selbstlos zu lieben, treu zu sein, wo die Treue nicht mehr belohnt wird, den Tod gelassen und willig anzunehmen in einem steril anonymen Krankenhaus von heute, dort, wo ein Mensch eben doch an irgendeinem Eck aus dem verschlossenen Kerker seines Egoismus ausbricht, dort geschieht das, was ich als die letzte fundamentale Aufgabe des Menschen betrachte." „Man kann nur wirklich von sich selber wegkommen, wenn eine Bewegung eingeleitet ist, die keinen Halt mehr hat und nicht bloß beim Nächsten, sondern schließlich und endlich bei Gott ankommt)" (zit. von Vorgrimler, 113–114).

Münster Willi Oelmüller

Alonso-Schökel, Luis: **„Steh auf, meine Freundin, meine Schöne, und komm!" Gedanken zum Hohenlied**. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1991. 134 S. (Saatkörner), geb. DM 17,80 / sfr 17,80 / öS 139,00

Das Hohelied (Hld) bleibt im Gespräch. Dabei ist auf katholischer Seite ein immer dezidierteres Abrücken von der säkularen Tradition der allegorischen Deutung festzustellen. Daß diese freilich noch nicht völlig ausgedient hat, macht die vorliegende Veröffentlichung deutlich. Schon die Illustrierung des Buches mit zwölf leider wenig aussagekräftigen, einer spätgotischen *Historia et prophetia vitae Beatae Mariae Virginis ex Canticu Canticorum* (Original Nationalbibliothek Paris) entnommenen Holzschnitten, worin Christus die Rolle des Bräutigams, Maria die der Braut übernimmt, zeigt, in welche Richtung die Sympathien des Vf.s gehen.

Im 1. Teil des Buches finden wir eine vollständige deutsche Übersetzung des Hld. Sie weist Vorzüge, aber auch Schwächen auf.

Mehrfach sind dem Übersetzer gute Treffer gelungen. „Darum verlieben sich junge Frauen in dich" (1,3, statt des üblichen „lieben dich die Mädchen");

die „jungen Frauen" stehen freilich auch für die „Töchter Jerusalems" (1,5; 2,7; 3,5.10; 5,8.16; 8,4); „verrauscht ist der Regen" (2,11 mit Einheitsübersetzung); „die Liebe meines Lebens" (3,1–4, für „den meine Seele liebt"); „alle im Paar" (4,2; 6,6). Dagegen kontrastieren Abgleitungen ins Banale: „Mein Geliebter ist rot und weiß im Gesicht" (5,10); „deine Figur gleicht einer Palme" (7,8); „deine Gebärerin" (8,5); und was soll man sich wohl unter „kostbaren Hüften" (7,2) vorstellen? – Durch zu freie Übersetzung können wichtige Nuancen verlorengehen: „Was ist denn so überaus liebenswert an deinem Geliebten" (5,9), wo das Vergleichsmoment „Was hat dein Geliebter mehr als sonst ein Geliebter" entfällt. Unnötige Korrekturen und Ergänzungen entstellen den Text: „Mit seines Mundes Küssen bedecke (statt küsse) er mich" (1,2); „bei den Sternbildern des Himmels und bei den Hinden(?) der Flur" (3,5); „Stört nicht auf meine Liebe" (2,7; 3,5; 8,4).

A.-Sch. wollte keinen Kommentar zum Hld schreiben, lediglich „Gedanken" dazu. Dennoch spricht er wiederholt von seinem „Kommentar" und wird der 2. Teil des Buches, der auf die Übersetzung folgt, groß als „Kommentar" überschrieben. Dieser, so heißt es, diene der Erläuterung und Rechtfertigung der vorgeschlagenen Übersetzung, und statt Vers für Vers auszulegen, behandele er in einer Gesamtschau wesentliche Themen des Buches. In Wirklichkeit ist die Anlehnung an den Hld-Text sehr lose. Dieser wird zum bloßen Anlaß genommen, um – in stetem Bezug auf Spr 30,19 „der Weg des Mannes bei der jungen Frau" – Meditationen über Mann und Frau, Vereinigung und Ehe, Schönheit und Liebe, Wein und Tanz, Leib und Geist, Natur und Fruchtbarkeit anzustellen. Dabei werden Bilder gedeutet, Motive eingekreist, Entwicklungen aufgezeigt, Zusammenhänge und Assoziationen entwickelt. Quelle ist die Bibel insgesamt, ihre Lebensphilosophie, für die das Hld als Hintergrund dient. Von seinem eigenen Sinn und Ziel ist kaum die Rede, seiner Deutung dient ein kurzes Schlußkapitel (128–132).

Vf. nennt sie eine „neue Deutung", und sie erfolgt im Lichte von Offb 22,17–20: „Die Braut ‚Kirche', bewegt von der Liebe, die der Geist eingibt, bittet den Bräutigam zu kommen ... Ausgehend von diesem und ähnlichen Texten hat die christliche Überlieferung ... das Hohelied durch die Jh.e hindurch auf die Kirche gedeutet" (131). Dieses „gemeinschaftliche" Verständnis scheint dem Vf., im Unterschied zum „individuellen", das richtige zu sein, wobei sich freilich wieder ein ganzes Spektrum von Interpretationsschlüsseln anbietet: Vermählung des Sohnes Gottes mit der menschlichen Natur, des Messias mit der Kirche, Maria als Modell der Kirche, der Messias als Bräutigam der Seele des Christen, die Glied der Kirche ist, aber in besonderer Weise auch der Menschen, die sich Christus geweiht haben. Ja selbst der Bischof als Stellvertreter Christi(!) kommt als Bräutigam seiner Kirche oder Diözese in Frage. Damit wachsen freilich die Schwierigkeiten ins Uferlose. Man müßte ja dann vom Bischof zum Beispiel sagen können: „Alles an ihm ist Wonne" (Hld 5,16). Aber wer möchte sich so weit vorwagen?

Luzern Herbert Haag

Berger, Klaus / **Vouga**, François / **Wolter**, Michael / **Zeller**, Dieter: **Studien und Texte zur Formgeschichte.** – Tübingen und Basel: Francke 1992. VIII, 233 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 7), kart. DM 78,00

Der Band stellt an Beispielen das Konzept einer erneuerten Formgeschichte des Neuen Testaments vor, das den vier Hg.n der „Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter" vorschwebt. Klaus Berger orientiert in einer Einführung (1–5) über das methodologische Programm. Die Stichworte sind deutlich genug zu hören: Aufnahme literaturwissenschaftlicher Fragestellungen; Ausrichtung auf den historischen Religionsvergleich; Integration des traditionell soziologischen Ansatzes der Formgeschichte in eine umfassende kulturwissenschaftliche Fragestellung. Viel mehr als Stichworte fallen freilich nicht. Der Band selbst läßt eine klare Profilierung des angekündigten neuen Ansatzes (noch) missen. Wer nach deutlicheren Hinweisen sucht, ist vorläufig auf die grundlegenden Monographien Bergers zur „Exegese des Neuen Testaments" ([3]1991) und zur „Einführung in die Formgeschichte" (1987) verwiesen. Er wird dann auf die unbestrittenen Stärken des Konzepts aufmerksam, die u. a. einerseits in der Kritik problematischer literaturwissenschaftlicher Vorurteile der alten Formgeschichte (Fixierung auf Diachronie; „Genie-Ästhetik"; liberales Jesus-Bild), andererseits in der umfassenden Berücksichtigung des religionsgeschichtlichen, insbesondere auch des hellenistischen Vergleichsmaterials liegen; er wird aber auch die Schwächen sehen können, die u. a. in der weitgehenden Ausblendung der Diachronie sowie in der allzu unkritischen Heranziehung zeitlich und räumlich weit abliegender Parallelen bestehen.

Die vier Beiträge des Sammelbandes thematisieren ein breites Spektrum formgeschichtlicher Probleme im Neuen Testament.

F. Vouga („Der Brief als Form der apostolischen Autorität", 7–58) bestimmt die kommunikative Kompetenz eines apostolischen Briefes, indem er insbesondere (vom 2 Kor geleitet) über die Mündlichkeit und Schriftlichkeit der Beziehungen zwischen dem Apostel und seiner Gemeinde reflektiert.

D. Zeller (Geburtsankündigung und Geburtsverkündigung. Formgeschichtliche Untersuchung im Blick auf Mt 1f, Lk 1f, S. 59–134) stellt neue exegetische Überlegungen zur Gattung der „Geburtsankündigung und Geburtsverkündigung" vor, die insbesondere durch großen Materialreichtum und zurückhaltende Auswertung überzeugen. Erstens klärt er die Rahmengattung der sog. „Kindheitsevangelien", indem er sie (mit Berger) als Teil ekonomastischer Biographien faßt (63); zweitens belegt er die Entwicklungsgeschichte der Gattung „Geburtsankündigung" und ordnet ihr die beiden neutestamentlichen Beispiele zu; drittens untersucht er die Gattung „Geburtsverkündigung" im paganen wie im jüdischen Hellenismus, aber auch in indischen Mythen; dadurch kann er eine Reihe von Hinweisen für die Auslegung von Lk 2 und Mt 2 gewinnen: die Zurückhaltung gegenüber einer politisierenden Interpretation der lukanischen Geburtserzählung etwa und die Aufdeckung des hellenistischen, letztlich mythologischen Hintergrundes der Szenenfolge von Mt 2.

M. Wolter (Inschriftliche Heilungsberichte und neutestamentliche Wundererzählungen. Überlieferungs- und formgeschichtliche Beobachtungen, 135–175) informiert in einem lehrreichen Aufsatz über Gattung und „Sitz im Leben" hellenistischer Heilungsberichte, die als Inschriften erhalten sind, und urteilt, daß sie einerseits schwerlich als gattungsgeschichtlicher Ursprung der neutestamentlichen Heilungsberichte in Frage kommen, daß sie aber andererseits Skepsis gegenüber der These begründen, die neutestamentlichen Heilungserzählungen könnten wenigstens z. T. aus Berichten der Geheilten hervorgegangen sein. – Beide Schlußfolgerungen scheinen mir indes, so gewichtig ihre Argumente sind, nicht völlig überzeugend zu sein. Sie resultieren aus einer Reduktion auf bestimmte formgeschichtliche Aspekte der Texte, klammern aber andere aus. Im ersten Fall fragt sich, ob die unbestrittene Differenz zwischen dem Interesse am Heilort in den Inschriften und dem Interesse am Heiland im Neuen Testament schon ausreicht, um Beeinflussungen auszuschließen. Im zweiten Fall fragt sich (ohne jedes historisierend-apologetische Interesse), ob nicht die zahlreichen hellenistischen Votivtafeln mit Namens-Nennungen eher die Ansicht bestärken könnten, bei einigen (sicher nicht allen) Heilungsberichten, zumal jenen, die Orte und Namen nennen, seien vielleicht doch individuelle Erinnerungen im Spiel.

K. Berger (Visionsberichte. Formgeschichtliche Bemerkungen über pagane hellenistische Texte und ihre frühchristlichen Analogien, 177–225) präsentiert nicht weniger als 56 hellenistische Visionsberichte (vor allem aus Plutarch); er weist en detail den gemeinsamen mantischen Hintergrund wie die enge strukturelle Verwandtschaft paganer, jüdischer und christlicher Visionsberichte auf – und belegt dadurch die alte Glaubens-Einsicht in die Ambivalenz spektakulärer und extra-ordinärer, aber eben immer kontingenter Offenbarungs-Erfahrungen, die nicht schon per se, sondern nur durch ihren Inhalt Verbindlichkeit beanspruchen können.

Alle Beiträge bewegen sich, wie bei den Autoren nicht anders zu erwarten, auf höchstem wissenschaftlichem Niveau. Der Band ist eine Fundgrube exegetischer Detailforschungen; die Programmschrift einer neuen Ära der Formgeschichte ist er nicht.

Wuppertal Thomas Söding

Broadhead, Edwin K.: **Teaching with Authority**. Miracles and Christology in the Gospel of Mark. – Sheffield: Academic Press 1992, 235 S. (JSNT. SS 74)

Die hier vorzustellende Studie greift eine klassische Frage der Markusforschung erneut auf: die Wunder Jesu und ihre christologische Relevanz im Markusevangelium. Dabei sucht der Vf. von seinem methodischen Ansatz her neue Antworten auf alte Fragen zu geben.

Nach einem äußerst knappen Überblick über die bisherige Forschung (13–21: bes. W. Wrede, M. Dibelius, R. Bultmann, W. Marxsen, J. Schreiber, L. Schenke, K. Kertelge, D.-A. Koch, T. J. Weeden, N. Perrin, J. D. Kingsbury) benennt er sein Ziel, die narrative Rolle der Wundererzählungen und ihre christologische Interpretation zu rekonstruieren (21–25). Dabei grenzt er sich von form- und redaktionsgeschichtlichen Analysen ab, die um geschichtlicher Interessen willen (historische Rückfrage, Sitz im Leben vormarkinischer Sammlungen) die textimmanente, d. h. synchrone Interpretation vernachlässigt hätten.

Im 2. Kap. (26–55) bespricht der Vf. (nicht unkritisch) neuere erzähltheoretische Ansätze und stellt auf dieser Basis das eigene Programm vor.

B. betont unter dem Leitgedanken „From Language to Literature", daß es in der erzählerischen Analyse literarischer Texte nicht nur um die linguistische Analyse von Wörtern (Substantiv, Verb) bzw. Sätzen gehen könne, son-

dern „inductive narrative analysis must move from the sentence to larger units – motifs, thematic genres, narrative systems" (35). Als relevante erzählerische Elemente identifiziert er „actions", „agents (roles and characters)", „motifs", „thematic genres", „narrative systems": „These systems form a type of narrative world and serve as the source and means for articulation of narrative significance" (46). Im Blick auf seine Textanalysen unterscheidet er zwischen „narrative morphology", d. h. dem Motivgerüst von „agents" und „actions" innerhalb einer Wundergeschichte, und „narrative syntax", d. h. der konkreten narrativen Gestalt und Vermittlung solcher Erzählelemente.

In den Kap.n 3–7 (56–179) bespricht der Vf. 21 „miracle stories": 1,21–29.29–31.32–39.39–45; 2,1–13; 3,1–7a; 3,7–13a; 4,35–5,1; 5,1–21a; 5,21–6,1a; 6,32–46.47–53.53–56; 7,24–31.31–37; 8,1–10.22–27a; 9,2–14a.14–30; 10,46–52; 11,12–27a. Dabei stellt er zunächst die jeweilige Motivfolge in den drei Teilen: „introduction", „body" und „conclusion" vor, unterscheidet jeweils zwischen „narrative morphology" und „narrative syntax" und faßt abschließend seine Ergebnisse zusammen.

Seine Ausführungen zu den einzelnen Perikopen sind sehr knapp, aber nicht ohne Präzision. Sie verzichten fast ganz auf eine Auseinandersetzung mit der Forschung. In den Zusammenfassungen begegnet immer wieder die gleiche Argumentationsfigur: Die narrative Syntax des Markusevangeliums generiert eine neue inhaltliche Bestimmung der Wundergeschichten. Sie dienen (wie Mk 1,21f programmatisch ausführt) der erzählerischen Porträtierung Jesu, der Charakterisierung Jesu als vollmächtigem Lehrer, der durch seine Gegner zu Tode gebracht wird (vgl. Mk 3,6).

Im 8. Kap. (180–187) zeigt der Vf. auf, daß es in der markinischen Passionsgeschichte 14,1–16,8 zwar keine Wundergeschichten mehr gebe, den vorhandenen zwölf „miracle elements" in 14,8f.12–16.17–21.27–31; 15,30–32.33.34–37.38; 16,4.5.6.7 jedoch die gleiche Funktion zukomme wie den vorausgehenden Wundergeschichten.

„In the absence of formal miracle stories, particulary of resurrection appearences, Mk 14.1–16.8 makes the intense focus on Jesus as ‚the Crucified One' the center of the Gospel narrative. . . . At the same time the extensive use of miracle elements maintains the divine authority which surrounds Jesus" (186).

Abschließend (188–219) bilanziert der Vf.: „Thus, the central focus of the miracle stories in the Gospel of Mark is characterization. The miracle stories provide the Early Church with a vivid christological portrait of Jesus" (207). Die Wundergeschichten zeigen Jesus als Lehrer und Wundertäter, dessen Vollmacht „is not self-serving, but redemptive. The miracle stories employ the authoritative ministry of Jesus to overcome disease, demons and fear" (209). Vf. schlußfolgert zu Recht: „. . . the Gospel of Mark avoids the christological dichotomy between the Jesus of the miracles and the Jesus of the cross. Instead, the narrative grammar constructs an integrated portrait: Jesus is the powerful proclaimer whose wondrous teachings lead to his death" (213).

Kritisch hinzuweisen ist auf den vielfach thetischen Charakter seiner Ausführungen, auf die Frage, wie überzeugend im einzelnen die Motivfolge der Perikopen erkannt und identifiziert wird, und ob die narrative Kohärenz der Wundergeschichten in ihrer Gesamtheit mit der Passionsgeschichte wirklich so gradlinig verläuft, wie es der Vf. annimmt. Sodann hätte das Gewicht und der spezifische Zusammenhang von narrativer und theologischer Linienführung im Markusevangelium eine ausdrücklichere Reflexion verdient. Diese hätte eventuell auch der Tendenz des Vf. gewehrt, die narrative Syntax des Markusevangeliums als autosemantische Größe zu überschätzen. (Zur diachronen und synchronen Interpretation der markinischen Vollmachts-Christologie vgl.: K. Scholtissek, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie [NTA 25], Münster 1992.)

Die Stärke der vorliegenden Arbeit liegt sicher darin, nachdrücklich auf die erzählerische Integration der Wundererzählungen aufmerksam zu machen und insbesondere eine Dichotomie von Vollmachts-Christologie und Passions-Christologie im Markusevangelium zu vermeiden.

Würzburg Klaus Scholtissek

Vogt, Thea: **Angst und Identität im Markusevangelium**. Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag. – Freiburg/Schweiz, Göttingen: Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht 1993, XIV und 271 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 26), geb. DM 95,00

Mit „Angst und Identität im Markusevangelium" legt die Vf.in ihre bei Prof. Dr. G. Theißen verfaßte Heidelberger Diss. der interessierten Öffentlichkeit vor. Der Schwerpunkt ihrer interdisziplinären Ausführungen liegt bei textpsychologischen und sozialgeschichtlichen Analysen und Interpretationen ausgewählter Abschnitte des Markusevangeliums.

Th. Vogt gliedert ihre Arbeit in drei Hauptkapitel: „1. Teil: Einführung in die Methodik, psychologische und theologische Theorien" (5–61); „2. Teil: Interpretation des Angst- und Identitätserlebens in exemplarischen Texten des Markusevangeliums" (62–223); „3. Teil: Angstbefähigung und Identitätsbildung im Gesamttext. Eine Interpretation des Markusevangeliums". Abschließend faßt die Autorin das Ergebnis ihrer Studien als „Beitrag zur Methodenkritik und zur theologischen Angstforschung" (241–243), sowie als „Beitrag zur Markusforschung" (243–250) zusammen.

Der erste Hauptteil dient der Klärung und Grundlegung des methodischen und hermeneutischen Rahmens, in dem die Autorin psychologisch, theologisch und exegetisch urteilt: Zunächst unterscheidet sie innerhalb der psychologischen Textauslegung zwischen text*immanenter* und text*externer* ‚Psychologie': Erstere bejaht sie nicht nur, sondern fordert sie (vgl. 9ff), letztere hingegen weist sie m. E. zu Recht als spekulativ zurück.

Eingewoben in ihre Arbeit ist eine *methodische* und *inhaltliche* Auseinandersetzung mit E. Drewermann: Methodisch weist sie seinen Versuch zurück, ein genetisches Psychogramm der handelnden Personen in historisierender Unmittelbarkeit zu konstruieren und zugleich die zeit- und sozialgeschichtliche Situierung der Texte mittels transgeschichtlicher Universalien auszublenden. Inhaltlich wendet sie sich gegen die Funktionalisierung des Glaubens als angstreduzierendes Mittel: Vf.in stellt dieser Entgegensetzung von Angst und Glaube die Bedeutung des Glaubens als angstbefähigende Kraft entgegen (vgl.: 12–16.29f.60f.125ff.208f).

Für ihre Auslegung betont Th. Vogt die *Geschichtlichkeit* nicht nur der Texte (11; hier liegt der Ansatzpunkt der sozialgeschichtlichen Auslegung), sondern auch der Theorien (11f) und der Psyche (12f; gegen die Archetypenlehre von C. G. Jung, die ein kollektives Unbewußtes postuliert). Die Autorin führt dann in mehreren Anläufen ein in verschiedene Definitionen und Theorien über ‚Angst' und ‚Identität' in der (sozio-)psychologischen (17–22.31–33.39–55; bes. R. S. Lazarus; E. Goffman; L. Krappmann; F. Riemann; E. Erikson) und theologischen Forschung (22–30.33–36; bes. S. Kierkegaard; O. Pfister; P. Tillich; E. Drewermann). In kritischer Auseinandersetzung mit ihnen bestimmt sie ihre eigene Position (30f.36–39), für die sie in den exegetischen Urteilen von E. Stegemann, D. Lührmann, E. Drewermann und erzähltheoretischen Ansätzen Anknüpfungs- bzw. Kritikpunkte sucht (56–61).

Das Schwergewicht der Arbeit liegt im zweiten Hauptteil, d. h. auf der Auslegung von Mk 4,35–41; 5,25–34; 10,17–31; 14,32–42:

Vf.in begründet eröffnend die Auswahl der Perikopen mit dem gehäuften Vorkommen von Begriffen, „die je verschiedene Nuancen von Angsterleben zum Ausdruck bringen" (62; vgl. 62–69). Hier hätte die Studie zu den markinischen Sprachmerkmalen von P. Dschulnigg (Sprache, Redaktion und Intention des Markusevangeliums [SBB 11], Stuttgart 1984) berücksichtigt werden können. Th. Vogt legt die vier exemplarisch ausgewählten Abschnitte jeweils zunächst historisch-kritisch und daran anschließend psychologisch aus:

Mk 4,35–41 ist in Verbindung mit 4,1–34 als Aufforderung an die Gemeinde zu verstehen, die Ambiguität zwischen verheißenen und gegebenem Reich Gottes einerseits und konkreter Not und Bedrängnis andererseits auszuhalten (vgl. 84). Aus textpsychologischer Sicht werden die Leser dieser Perikope eingeladen, aufgrund einer Neubewertung Jesu (97: „Sie können also in Jesus Gott erkennen") ihre krisenhafte und bedrohliche Situation durch Hoffnung und Glaube zu bewältigen. Damit rehabilitiert die Vf.in die in der historisch-kritischen Interpretation eher heruntergespielte christologische Aussage des Epiphaniewunders.

In Mk 5,25–34 erweist sich die kranke Frau als „Glaubensvorbild", konkret „als Vorbild für den Umgang mit einem Stigma" (123). Glaube („Befähigung zur Handlungskompetenz") und Handeln („Eigeninitiative in Veränderungsprozessen"; „Stigmamanagement") der Frau sowie das Verhalten Jesu (seine „Empathie", seine „Akzeptanz" und sein Charisma) führen zur Überwindung der Not durch „Interaktion" (141).

Die Auslegung von Mk 10,17–31 führt zu dem Ergebnis, daß Markus hier den Zusammenhang von Nachfolge und Loslassen thematisiere: „Motivation und Legitimation für das Aufgeben von Besitz und familiären Beziehungen kann allein das Evangelium als die Verkündigung Jesu vom Reich Gottes sein", an dem die Jünger Jesu „in dem Modell eines herrschaftsfreien und solidarischen Miteinanders" schon jetzt partizipieren (173). In der textpsychologischen Interpretation ordnet Vf.in den reichen Mann dem zwanghaften Strukturtyp der Riemannschen Angsttheorie zu (179ff; vgl. 52ff): „Der Mann fällt vor Jesus nieder und nennt ihn ‚guter Meister'. Dies kann als Zug zur Korrektheit interpretiert werden. Er will alles perfekt machen."

Jesu Gebet in Getsemane Mk 14,32–42 zeige „Jesus als Mensch in Angst und Unsicherheit, der mit seinen Nachfolgern und im Gegenüber zu Gott die Situation zu bewältigen versucht. Die Angst, die von dieser Situation ausgeht, überwältigt ihn nicht, sondern wird bewältigt." (208). Jesus sei nicht nur als der Wundermächtige (vgl. Mk 4,35–41), sondern auch als der seiner Angst Ausgelieferte eine Identifikationsfigur für die Gemeinde. Dies erläutert Vf.in sodann mit Hilfe der kognitions- und sozialpsychologischen sowie psychoanalytischen Begrifflichkeit.

Im dritten Hauptteil weitet die Autorin ihre Beobachtungen aus den Einzeluntersuchungen auf das gesamte Markusevangelium aus und erläutert die „Rollenangebote" im Evangelium: „Neben- und Hintergrundfiguren" (Jünger, Frauen und einzelne Gestalten, die Menge) und die Hauptfigur (Jesus).

„Fazit: Gelingende Nachfolge impliziert Ich-Identitätsbildung" (240) – nicht nur als isolierte Leidensnachfolge, „sondern als angstbefähigende Gemeinschaftsnachfolge" (245).

Methode und Inhalt der Arbeit von V. geben Anlaß zu kritischen Rückfragen:

1. Methode: Psychologische Exegese in ihrem Verständnis bezieht sich auf die „implizite Psychologie" eines Erzähltextes, d. h. auf die Rollen und Handlungssequenzen einer Erzählung, die „verhaltens- und erlebnisbestimmende Wirkung" entfalten, d. h. eine textexterne Situierung einbeziehen. M. E. betont sie zurecht, daß (1.) ein genetisches Psychogramm der handelnden Personen als geschichtlicher Personen methodisch nicht abzusichern ist, und daß (2.) ein Text immer einen zeit- und sozialgeschichtlichen Kontext hat, der für eine annäherungsweise treffende Auslegung und Interpretation konstitutiv ist. Ihr Vorschlag jedoch, (1.) sich textintern auf die Psychologie der literarischen Rollen zu beziehen und zugleich (2.) deren „verhaltens- und erlebensbestimmende Wirkung" auf eine historische Situation bzw. die Leser oder Hörer hin zu befragen, scheint mir doch weiterer differenzierender und absichernder Schritte bedürftig: Mit der (an sich wertvollen) Unterscheidung von geschichtlicher und erzählter Person allein ist es noch nicht getan. Auch eine literarische Person kann den Prokrustesbetten psychologischer Deuteschemata anheimfallen.

Diese Möglichkeit sieht Vf.in selbst, wenn sie eine „gegenstandskritische Psychologie" (241) fordert: „Die Texte sind auf ihre eigene Thematik und Dynamik hin zu überprüfen, bevor geeignete psychologische Schemata zur Interpretation gefunden werden können" (241). Der Gegenstand bestimmt also die Methode. Eben diese Einsicht (bes. der ersten Hälfte des zitierten Satzes) gilt es streng anzuwenden, eventuell strenger als es die Autorin selbst getan hat.

Darüberhinaus ist mit den Beiträgen von K. Berger (Historische Psychologie [SBS 146/147], Stuttgart 1991) und A. A. Bucher (Bibelpsychologie, Stuttgart 1992) genauer zu unterscheiden zwischen der Wirkung eines Erzähltextes auf die ursprünglichen Adressaten und den heute beschreibbaren Rezeptionswegen (vgl. 241f), die nicht mittels eines hermeneutisch unzureichend reflektierten Konzeptes der Gleichzeitigkeit identifiziert werden dürfen.

Methodisch scheint es mir problematisch, ausgefeilte psychologische Theorien, die untereinander eher nicht kompatibel sind, an die Texte heranzutragen. Welche methodischen Kriterien gibt es, der Neigung, ein vermeindliches „passendes" Raster, Paradigma oder Psychogramm in den Text hineinzulesen (vgl. bes. ihre Interpretation des reichen Mannes; 179ff), zu widerstehen? M. E. müßte noch stärker in Rechnung gestellt werden, daß vom Text her und seinen (meist bescheidenen!) Aussagen über ein Persönlichkeitsprofil nach psychologischen Wertungen gefragt werden muß.

2. Inhalt: Die interpretative Hauptlinie der Vf.in zielt auf die Aussage, daß die Rollenangebote des Evangeliums (vgl. Einzelpersonen, die Jünger, Jesus) der Identitätsgewinnung des Einzelnen wie der Gemeinde dienen: Das Markusevangelium, das auf dem Weg der (Leidens-)Nachfolge den Prozeß der Identitätsgewinnung darstelle, werbe insgesamt für Ambiguitätstoleranz, Empathie und Rollendistanz: Diese wiederum führten zu Ich-Identität und Angstbefähigung (vgl. u. a. 141). Der Aufweis dieser Grundlinie ist sicher treffend gesehen und verdient grundlegende Beachtung: Die Nachfolge Jesu, wie sie Markus dargestellt hat, entfremdet die Nachfolgenden nicht von sich selbst, sondern begründet und ermöglicht eine gereifte Ich-Identität, die jedoch grundlegend aus dem Verhältnis zu Jesus Christus und seinem Evangelium erwächst.

Der Rez. kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Verfasserin, so klar und selbständig sie in der Markusforschung und vielen Einzelfragen Stellung bezieht, wichtige Themen der theologischen Konzeption des Markusevangeliums nicht umfassend genug aufarbeitet und rezipiert: So sind die Ausführungen u. a. zu „Glaube" (vgl. bes. 92.99.109), „Basileia" (165f), zum „Messiasgeheimnis" (das durch die Stigmatheorie E. Goffmans nun wirklich nicht erklärt wird; 229–234.248) und zur Parabeltheorie (234f) im Markusevangelium unzureichend und theologisch unterbelichtet.

Gerade der markinische Glaubensbegriff, wie er von Th. Söding (Glaube bei Markus [SBB], Stuttgart ^{2}1987) umfassend dargestellt wird, hat für das gewählte Gesamtthema erhebliche Relevanz (Vf.in verweist zwar auf diese Studie, rezipiert sie aber nicht). Formulierungen wie: „Glaube ist eine Kognition und Emotion, die ein Handeln freisetzen. ... Die Menschen bedingen die Wunder mit der dynamis des Glaubens selbst mit" (92; vgl. 99.109f.130) sind zudem sehr ungeschützt.

Eine eingehendere Beschäftigung mit dem markinischen Nachfolgeverständnis hätte sie auch vor einer ungeschützten Interpretation der identifikatorischen „Hauptrolle" Jesu bewahren können: Nachfolgetheologisch ist die gedankliche Figur nicht diejenige der Identifikation der Jünger mit Jesus (vgl. 228f), sondern diejenige der Partizipation der Jünger Jesu an seinem Geschick. Zur Kennzeichnung des Verhältnisses zwischen Jesus und den Nachfolgenden verwendet sie zwar immer wieder auch den Terminus Partizipation, unterscheidet ihn aber nicht wirklich von der Identifikation.

Im Unterschied zu manchen anderen psychologischen „Ex-"egesen ist der Beitrag von Th. Vogt unpolemisch, sachlich und durchaus selbstkritisch. Sie anerkennt den unverzichtbaren Stellenwert der historisch-kritischen Exegese und kann sie produktiv einsetzen. Ihre Kritik an der Verabsolutierung eines einzigen psychologischen Ansatzes als exklusivem Universalschlüssel für jede Exegese und ihr Plädoyer für einen Methodenplural öffnen ein weites Feld für eine sachlich interessierte Diskussion, die exegetische, hermeneutische, theologische und psychologische Überzeugungen aufeinander beziehen und in ein vermittelndes Gespräch führen kann. Dieses interdisziplinäre Gespräch einzufordern und am Beispiel des Markusevangeliums exemplarisch anzugehen, scheint mir die entscheidende Leistung der vorliegenden Studie zu sein.

Der vorliegenden Textfassung hätte eine durchgreifende Korrektur der Zeichensetzung bes. in den Anmerkungen, der Einheitlichkeit der Schreibweise von Autoren, der Formatierung und der Tippfehler sichtlich gut getan. S. 132f finden sich z. B. noch fußnotenverdächtige Literaturverweise im Text.

Würzburg Klaus Scholtissek

Zeilinger, Franz: **Krieg und Frieden in Korinth**. Kommentar zum 2. Korintherbrief des Apostels Paulus. Teil 1: Der Kampfbrief, der Versöhnungsbrief, der Bettelbrief. – Köln, Wien: Böhlau 1992. 339 S., kart. DM 98,00

In diesem Teil seines Kommentars über 2 Kor befaßt sich Z. der Reihe nach mit 2 Kor 10–13 (Kampfbrief); 1,1–2,13; 7,5–16 (Versöhnungsbrief) und 8–9 (Bettelbrief). Die sogenannte Apologie des Apostolats (2,14–7,4) soll im 2. Band erörtert werden.

Die Erklärung für diesen Kommentaraufbau legt Z. in der Einleitung (17–30) dar, und zwar im Zusammenhang mit dem Problem der Einheitlichkeit des kanonischen Briefes. Dies wird in drei Schritten besprochen: vom literarkritischen Befund her, unter Berücksichtigung der Endredaktion der angenommenen Briefsammlung und schließlich im Rahmen des geschichtlichen Hintergrunds der Korintherkorrespondenz.

Literarkritisch nimmt Z. vor allem die Brüche und Spannungen unter die Lupe, welche sich in Form und Inhalt zwischen den erwähnten Briefteilen feststellen lassen, hält aber nur die ursprüngliche Selbständigkeit von 10–13 und 1,1–2,13; 7,5–16 für relativ sicher. Im Falle von 2,14–7,4 würden noch die Rahmentexte 2,14–17 und 6,11–7,4 jeweils als Eingangsdanksagung und Briefschluß dafür sprechen. Er hält jedoch die Frage für unlösbar, ob die Apologie ursprünglich die Korrespondenz als unabhängiges Schreiben eröffnete, oder ob man sie nicht lieber als Zentralteil des Versöhnungsbriefs ansehen soll. An diesen letzten Brief wären Kap. 8–9 ebenfalls angeschlossen. Daß beide Kap. bereits in ihrem Ursprung wahrscheinlich keine getrennten Briefe waren, dafür spreche vorerst die Tatsache, daß sich beide als Anweisungen über die Beendigung der Kollekte in Korinth gut erklären lassen.

Was die Endredaktion angeht, gibt Z. als Erklärung für die vorliegende Textanordnung der Briefsammlung das Grundthema „Trost/Rettung in Not und Bedrängnis" an, das dem vorangestellten Versöhnungsbrief zugrunde liegt. Von dort her werden alle anderen Schreiben interpretiert und angeordnet: die Apologie wird dort eingeschoben, wo Paulus sich am Rande einer Niederlage zu befinden scheint (2,12f), Kap. 10–13 gelten als Abschlußparänese, Kap. 8–9 stellen die positive Folge der Versöhnung dar. Der daraus entstandene „einzige Brief" weise außerdem „eine Art geographischer Fiktion" auf: von Ephesus ausgehend (1,15f) geht der Apostel Mazedonien durchquerend (2,12f; vgl. 8–9) den Korinthern (12,14; 13,1.10) entgegen, um bei ihnen während des 3. Besuchs „Trost in aller Not" zu erfahren.

Im Rahmen der geschichtlichen Situation, die den gesamten Briefverkehr von 1 Kor ausgehend und in der erwähnten Reihenfolge chronologisch veranlaßt hat, spricht Z. auch von den Gegnern des Paulus. Er hält sie für „Nachmissionare", deren „Herkunft im Umfeld von Antiochia" zu suchen sei. Ansonsten beschränkt er sich bei der Beschreibung ihrer Auffassungen auf die Angaben des 2 Kor, ohne dabei zu versuchen, ihren religionsgeschichtlichen Hintergrund genauer zu bestimmen.

Unmittelbar vor der Exegese der drei Briefteile (31–155. 157–245.247–315) bringt er noch einige spezifische Vorfragen zur Sprache, und zwar jeweils von literarkritischer, historisch-kritischer, rhetorisch-stilistischer und textstruktureller Ordnung. Es sind im allgemeinen Erörterungen und Lösungen, die in der vorhandenen Fachliteratur bereits zu finden sind. Ansonsten fällt mir dabei die Strukturanalyse von dem Versöhnungs- und dem Bettelbrief auf.

So sei in 1,1–2,13; 7,5–16 vor allem auf die Abwechslung zwischen Berichts- und Reflexionstexten zu achten: die drei Reiseberichte 1,15–17; 1,23–2,2 und 2,12f; 7,5 bilden „das Grundgerüst der Textkomposition"; in den ihnen jeweils folgenden Texten werden ihre Themen theologisch entfaltet.

Die Kap. 8 und 9 werden zunächst getrennt analysiert und dann hinsichtlich der Funktion ihrer Teile miteinander verglichen. Beide weisen drei Teile auf, die, wie folgt, analog angelegt sind: 8,1–6 und 9,1–5 stellen jeweils eine Information über das Faktum der Kollekte und über das Quantum an Spenden dar; die damit verbundenen Anliegen werden dann in 8,7–15 und 9,6–10 an-

hand von Schriftzitaten theologisch begründet; schließlich kommt die ekklesiologische Perspektive der Kollekte sowohl in 8,16–24 (V. 24) als auch in 9,11–15 (Vv. 13f) zur Sprache. Somit erscheint die theologisch und ekklesiologisch begründete Empfehlung der paulinischen Delegation als formales Zentrum der Gesamtanlage. Für Z. spricht diese Struktur ziemlich eindeutig dafür, daß beide Kap. ursprünglich eine Einheit bildeten.

Die einzelnen Perikopen, die dann interpretiert werden, erscheinen in der griechischen Fassung und in deutscher Übersetzung, und zwar beide graphisch so angelegt, daß man dadurch leicht einen Überblick über den jeweiligen Textaufbau und -sinn gewinnen kann. Einige Schreibfehler, die dabei vor allem in der Zeichensetzung auffallen, sind zwar korrekturbedürftig, beeinträchtigen aber im allgemeinen das Verständnis der Texte nicht.

Die Auslegung ist laut Einleitungswort „einer vereinfachten Form der historisch-kritischen Methode verpflichtet" (18) und umfaßt in diesem Sinne folgende drei Schritte: 1. Analyse der Struktur und/oder der Form des Textes und manchmal auch des Stils sowie (obwohl viel seltener) der Gattung; 2. Texterklärung, vor allem unter Berücksichtigung der Wortsemantik und des geschichtlichen Hintergrunds der paulinischen Korrespondenz; Fragen der Textkritik werden auch hier (meistens in Fußnoten) besprochen; 3. Abschließende Zusammenfassung der Interpretation sowohl von einzelnen Abschnitten als auch von größeren Segmenten, dies mit dem Versuch, „die Aussagen von damals den Fragen von heute anzunähern" (18). In dieselbe Richtung gehen auch die drei theologischen Ausblicke am Ende der drei Kommentarteile sowie der Epilog am Schluß des Buches (317–320). Dieses schließt mit dem Literaturverzeichnis (321–327) und einem Schriftstellenregister (329–339).

Im ganzen folgt Z. also einer exegetischen Methode, die in Entsprechung zu neueren Erkenntnissen der Sprachwissenschaft die Brücke zwischen den beiden Polen des hermeneutischen Dialogs zu schlagen versucht: zwischen dem Text in seinem ursprünglichen Kommunikationsgeschehen und dem Leser in seiner existentiellen Situation von heute. Der Vorrang wird qualitativ und quantitativ dem Text gegeben. Ihm hat man ja nicht zuletzt aus Glaubensgründen zu gehorchen. Damit erklärt sich die Bedeutung, die man in der heutigen Bibelexegese der Sprachgestaltung des Textes beimißt. Denn als Organisation von sprachlichen Zeichen ist der Text bereits in sich selbst sinnvoll.

Das ist es aber, was Z. m. E. in seinem Kommentar zuwenig berücksichtigt. Er gibt wohl der Textanalyse viel Raum. Die Ergebnisse aber bleiben praktisch außerhalb des Kommunikationsprozesses des Textes. D. h., er wertet die Aussagekraft der strukturellen und stilistischen Elemente im Sinne der Einheit von Form und Inhalt zuwenig aus; vor allem führt er keine systematische Analyse der pragmatischen Funktion des Textes durch. Und gerade in einem Schreiben wie 2 Kor, wo in erster Linie auf den Einfluß auf die Empfänger durch eine bestimmt sorgfältige Argumentationsstrategie abgezielt wird, hätte eine solche Analyse zu einer vollständigen Interpretation sicherlich viel beigetragen, wenn das auch den Umfang des Kommentars vergrößert hätte.

Alles in allem bahnt Z. eigentlich keine neuen Wege in der exegetischen Untersuchung des 2 Kor. Vielleicht war das auch nicht seine Absicht. Als aktualisierte, kritisch sichere und systematisch dargelegte Auseinandersetzung mit den in der Forschung schon erreichten Ergebnissen ist der Kommentar sowohl für Studenten als auch für Seelsorger bereits zu empfehlen.

Coimbra (Portugal) Anacleto de Oliveira

Weiser, Alfons: **Theologie des Neuen Testaments II.** Die Theologie der Evangelien. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1993. 237 S. (Studienbücher Theologie 8), kart. DM 34,00

Diese neue Darstellung der neutestamentlichen Theologie ist offensichtlich stark an praktischen Gesichtspunkten orientiert. Sie präsentiert sich als handliches Lehrbuch, das Anfängern eine erste Orientierung auf einem kaum mehr überschaubaren Gebiet verschaffen soll. So dürften vor allem praktische Gründe für die Aufteilung des Projektes auf zwei Autoren verantwortlich sein: Alfons Weiser behandelt im vorliegenden Band, der als „Bd. II" firmiert, die drei synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte, Johannesevangelium und -briefe sowie die Johannesoffenbarung. (Der Untertitel ist also als irreführend, weil zu eng). Der noch ausstehende Bd. I, als dessen Vf. die Verlagsankündigung Helmut Merklein benennt, soll demnach wohl die übrige ntl. Briefliteratur behandeln. Praktische Anforderungen an ein Lehrbuch bestimmen auch die inhaltliche Darstellung. Die einzelnen Kap. bringen ausführliche Informationen über Inhalt, Entstehungsgeschichte und literarische Struktur der biblischen Schriften, wobei zahlreiche Schaubilder und Tabellen ein hohes Maß an Übersichtlichkeit garantieren. Gattungsmäßig entspricht dieses Buch von daher weniger dem Typus der klassischen *Theologie* als dem der *theologischen Einleitung*.

Eine Beschäftigung mit neutestamentlicher Theologie kommt heute an grundsätzlichen Erwägungen zu Inhalt und Methodik nicht vorbei. Weiser liefert hierzu einige knappe Bemerkungen in der Einführung (13–15). Diese geben zwar dem Fachmann Hinweise auf die zugrundeliegenden Vorentscheidungen, reichen jedoch kaum aus, um den Studierenden die hier vorliegende Problematik zu erschließen. So wäre eine ausführlichere Einführung ein dringendes Desiderat für Bd. I. Abgelehnt wird die Ersetzung neutestamentlicher Theologie durch eine Religionsgeschichte des Urchristentums im Sinne von W. Wrede ebenso wie deren Beschränkung auf die großen, reflektierten Gesamtentwürfe des Paulus und Johannes bei R. Bultmann. Nach der Sicht Weisers ist Theologie vielmehr überall da vorhanden, wo die innerhalb des Urchristentums verlaufenden Traditions- und Gestaltungsprozesse „mit reflektierender, und das heißt: im eigentlichen Sinn *theologischer* Arbeit verbunden sind". Um sie zu erheben, ist danach zu fragen, *„wovon die Texte sprechen"* (14). Da aber deren Inhalte in bestimmte sprachliche Formen gefaßt und in einem bestimmten sozio-kulturellen Umfeld beheimatet sind, sind auch diese Faktoren im Rahmen einer Theologie mitzubedenken.

Solche Orientierung an den Texten, d. h. an den ntl. Schriften, bedeutet, daß die Verkündigung Jesu zunächst nur *als in den Texten beschriebene und gedeutete* vorkommen kann; ein eigenständiges Thema der ntl. Theologie ist sie hingegen nicht. Da die Theologie dieser Texte jedoch „ihren Hauptimpuls vom irdischen und auferweckten Jesus her" erhalten hat, kann auf die Rückfrage nach Jesus nicht verzichtet werden. Ähnlich ist auch die diachrone Fragestellung nach dem Bezug auf die religiöse Geschichte Israels einzubringen (14).

Dieser Ansatz bei der Synchronebene der Texte ermöglicht einen bemerkenswerten innovativen Schub. Soweit ich sehe, ist dies die erste neutestamentliche Theologie, in der alle vier Evangelien als eigenständige literarisch-theologische Größen thematisiert werden. Bislang waren die Synoptiker – wenn überhaupt – lediglich mehr oder weniger anhangsweise im Zusammenhang mit der Verkündigung Jesu als deren Träger und Interpreten behandelt worden. (Die einzige markante Ausnahme bildete L. Goppelt, der immerhin Matthäus und Lukas eigene Kap. widmete, aber auf Markus völlig verzichtete).

Ein nicht unerhebliches Manko dieses Ansatzes scheint mir hingegen darin zu bestehen, daß er der Frage nach der inneren Einheit des NT zu wenig Raum läßt. Geschichte und Verkündigung Jesu werden zwar in einem Schlußkapitel (VII) als der „tragende Einheitsgrund" vorgestellt. Doch dies geschieht letztlich nur in der Weise einer summarischen Gegenkontrolle: Man erfährt hier, daß die Theologie der Evangelisten in Person und Geschichte Jesu von Nazaret ihren festen Bezugspunkt hat, sowie daß einzelne ihrer Themen von Jesus ausgehende Impulse weiterführen. Aber leider erfährt man das erst am Schluß. So sind Leserinnen und Leser der Möglichkeit beraubt, bereits in den Kap.n über die Evangelien diesen Bezug in actu zu verfolgen und kritisch nachzuvollziehen. Vieles des dort Gesagten hängt so gleichsam in der Luft. Der zentrale Anspruch der Evangelisten, Interpreten Jesu zu sein, scheint mir damit nicht hinreichend beim Wort genommen zu sein. Das hat dann auch zur Folge, daß die Frage nach der Einheit der ntl. Theologie zu kurz kommt. Weiser stellt die Theologien der vier Evangelien in ihrer Eigenständigkeit und inneren Konsistenz überzeugend vor Augen. Aber gibt es zwischen ihren Interpretationen des Heilsgeschehens in Jesus von Nazaret – über alle Differenzen hinweg – eine Konvergenz, die diese als Teile einer „Theologie des Neuen Testamentes" ausweisen könnte? Und, wenn ja, worin besteht diese Konvergenz? Oder bleibt es doch innerhalb des Neuen Testaments bei dem Nebeneinander unterschiedlicher Theologien (die dann erst jenseits des Kanons in der altkirchlichen Lehre zu einer Synthese zusammengeführt worden wären)?

Ausdrücklich sei vermerkt, daß Weiser an diesem Punkt eine extreme Gegenposition zu P. Stuhlmacher einnimmt, der in seiner jüngst erschienenen „Biblische(n) Theologie des Neuen Testaments" (Göttingen 1992) die Einheit des NT auf den Nachweis einer auf Jesus zurückgehenden lückenlosen Kontinuität in zentralen theologischen Vorstellungen, Themen und Aussagekomplexen gründen

möchte. Der Vorzug des Ansatzes von Weiser scheint mir darin zu bestehen, einen offeneren, unbefangeneren Umgang mit den Texten zu ermöglichen und – frei von jedem Harmonisierungsdruck – das ihnen jeweils Eigene und Spezifische in den Blick nehmen zu können. Trotzdem sollte die von Stuhlmacher mit so bohrender Intensität gestellte Frage nach der Einheit nicht mehr von der Tagesordnung neutestamentlicher Theologie verschwinden.

Weiser setzt ein mit einem Kap. über die „Theologie der Redenquelle" (I.). Das ist insofern nicht ganz konsequent, als Q ja kein vorliegender biblischer Text ist, der als solcher synchronisch auf seine Theologie hin befragt werden könnte, sondern die vermöge diachronischer Fragestellung erschlossene Grundlage vorhandener Texte. Aber hier werden viele für das Verständnis von Entstehungsgeschichte und Struktur synoptischer Texte wichtige Informationen gegeben.

Das Kap. über Markus (II.) unterrichtet zunächst eingehend über Inhalt, Aufbau und Struktur des ältesten Evangeliums. Auf Herkunft und Datierung wird jedoch mit keinem Wort eingegangen, obwohl diese Fragen bei den übrigen Schriften eingehend behandelt sind. Sollte dieses Schweigen der nach wie vor offenen Forschungsdiskussion Rechnung tragen? In diesem Fall wäre man für einen kleinen Hinweis dankbar gewesen. Bei der inhaltlichen Darstellung wird der Einsicht Rechnung getragen, „daß Markus sein *erzählerisches Konzept* in den Dienst seiner *theologischen Aussageabsichten* gestellt hat" (48). Wichtig sind dabei vor allem die Beobachtungen hinsichtlich der Zeitstruktur des Evangeliums: Die relativ kurze erzählte Zeit wird durch die Weise des Erzählens „einem viel *umfassenderen* zeitlichen und räumlichen Rahmen zugeordnet" (53). Dieser umfaßt drei Zeitperspektiven: die dem Erscheinen Jesu vorausliegende Vergangenheit (Mk 1,2.15), die diesem nachfolgende Geschichte (Mk 9,1; 13,62; 14,25) und die noch während der erzählten Zeit der Geschichte Jesu eingetretenen Ereignisse. Exemplarisch wird die Überschneidung dieser drei Zeitebenen an der Winzerparabel (Mk 12,1–11) dargestellt (55f). Als besondere Schwerpunkte treten die Basileia-Botschaft, die Christologie sowie die Passionsgeschichte hervor. Die Basileia-Botschaft wird anhand der Gleichnisse von Mk 4 und der Wundererzählungen behandelt. Die Darstellung der Christologie orientiert über die zentralen Würdetitel sowie über die Deutung des Todes Jesu als stellvertretendem Sühnetod. Was die Passionsgeschichte betrifft, so findet Weiser in ihr einen beachtlichen redigierenden und komponierenden Gestaltungsanteil des Mk, der überwiegend in den Texten von Kap. 14 liegt und das markinische Anliegen der Jesusnachfolge und des Christusbekenntnisses zum Ausdruck bringt (78).

Das Matthäusevangelium (III.) wird als „kerygmatisches, an atl.-jüd. Geschichtsdarstellung orientiertes Geschichtswerk in betont lehrhafter Form" beurteilt (83). Grundlegend ist dessen Bezug auf die Heiligen Schriften Israels, wie er vor allem in den Erfüllungszitaten zum Ausdruck kommt (87f). Die *Christologie* wird anhand der vom Evangelisten verwendeten Hoheitstitel entfaltet. Dabei wird mit Recht dem Gottessohn-Titel besonderes Gewicht zugemessen. Etwas überbetont erscheint mir hingegen die Bedeutung des Menschensohn-Titels in Anbetracht der Tatsache, daß Mt diesen an der weitaus überwiegenden Zahl der Stellen ohne größere Veränderung aus seinen Quellen übernommen hat. Daran, daß Mt 28,16–20 „vom matthäischen Menschensohnverständnis her mitgeprägt" sei (103), scheinen mir doch erhebliche Zweifel angebracht zu sein. Weiser geht auch auf die matthäische Sicht Jesu als des „endzeitlichen Mose" ein (105), obwohl diese nur in erzählerischer Form und nicht durch einen Hoheitstitel eingebracht ist. Damit wird eine wesentliche Komponente matthäischer Christologie erfaßt. Warum aber bleibt die – ebenfalls nur narrativ zum Ausdruck kommende – Lehrer-Christologie unerörtert, obwohl ihre „hervorragende Bedeutung" ausdrücklich erwähnt wird (90)? Die *Ekklesiologie* wird unter der zutreffenden Überschrift „Geschwisterliche Gemeinde unter dem Zuspruch und Anspruch Jesu" (106) abgehandelt. Die Petrus-Stelle Mt 16,17–19 erfährt in diesem Zusammenhang eine den ökumenischen Konsens der neueren Exegese (P. Hoffmann, J. Gnilka, U. Luz) weitgehend widerspiegelnde Deutung.

Lukasevangelium und Apostelgeschichte werden in Kap. IV gemeinsam behandelt, obwohl Weiser nicht von einem *lukanischen Doppelwerk* sprechen möchte, sondern die thematische Eigenständigkeit beider Bücher betont: Während das dritte Evangelium das in der Geschichte Jesu für alle Menschen erschienene Heil bezeugt (121), thematisiert die Apg „die Ausbreitung des *Christuszeugnisses* und die aus ihm sich bildende *Kirche*" (122). Es handelt sich also nicht einfach um eine Fortsetzungsgeschichte. Trotzdem sind beide Bücher von einer literarisch-theologischen Gesamtkonzeption geprägt. Diese manifestiert sich im gleichartigen Aufbau sowie in einem beide übergreifenden großen Spannungsbogen: Der Anfang des Lk-Ev und der Schluß der Apg bilden eine „kontrastierende Inclusio" (151). Charakteristisch für die Christologie ist einerseits das Zurücktreten der Sühnetod-Deutung des Sterbens Jesu, andererseits das Verständnis des gesamten Weges Jesu von seiner Geburt bis zu seiner Verherrlichung als Heilsgeschehen (152).

Die johanneische Literatur im engeren Sinne ist das Thema von Kap. V. „Die Theologie des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe". Zunächst wird durch eine einfühlsame Nachzeichnung des narrativen Duktus die literarische Eigenart des Joh-Ev erschlossen. Sodann werden die Entstehungsfragen diskutiert. Weiser entscheidet sich für ein dreistufiges Schichten-Modell (181f): (1) auf einen Traditionsträger aus dem Umkreis Jesu (= den Lieblingsjünger) geht das älteste Überlieferungsgut zurück; (2) ein hellenistischer Judenchrist verfaßte die Grundgestalt des Evangeliums; (3) in der „johanneischen Schule" erfolgte eine weitgehende Redaktion, der u. a. 1,1–18; 6,51–58; 13,12–20; 15–18; 21 und die Lieblingsjünger-Szenen zuzurechnen sind. Hinsichtlich der Entstehung der Joh-Briefe wird für „die heute vorwiegende Sicht" optiert (184 A 237), wie sie u. a. von K. Wengst und H.-J. Klauck vertreten wurde: alle drei Briefe entstammen demnach im Wesentlichen der Gemeindesituation nach der Abfassung des Joh-Ev. Abschließend werden einzelne theologische Themen des joh. Schrifttums im Zusammenhang vorgestellt: Christologie, Verhältnis zum Judentum, „Zeichen" und Glaube.

Ungewöhnlich ist die Behandlung der Johannesoffenbarung (Kap. VI) im unmittelbaren Zusammenhang mit den Evangelien. Zur Begründung wird zum einen auf Verbindungen zur synoptischen Überlieferung sowie zum anderen auf einen relativ engen „*Zusammenhang* mit spezifisch johanneischen Themen, Motiven und Überlieferungen" verwiesen (204). Beide Argumente erscheinen mir als wenig tragfähig. Sowohl die Briefform als bestimmendes Strukturelement wie auch der inhaltliche Bezug auf paulinisch geprägte Gemeinden in der Asia würden m. E. eher eine Behandlung im Zusammenhang mit dem Corpus Paulinum nahelegen. Sehr differenziert wird das Verhältnis zur apokalyptischen Literatur dargestellt: Zwar ist die Einwirkung apokalyptischer Elemente unübersehbar, doch die unübersehbaren Unterschiede machen eine Bezeichnung des Buches als *Apokalypse* nur eingeschränkt möglich (208). Knapp, aber zutreffend wird anhand von Offb 12 und 13 die Bilderwelt in ihrer Mehrdimensionalität charakterisiert, die sich aus dem Ineinander zeitgeschichtlicher Gegebenheiten und mythologisch-archetypischer Elemente ergibt (210). Als Ergebnis stellt sich heraus: Die Offb ist „*viel christlicher* [...], als man es zuweilen meinte" (214); ihr Ziel ist nicht Bedrohung, sondern ermahnende Ermutigung aufgrund des von Gott in Christus gewirkten Heils.

Das Schlußkapitel (VII.) vollzieht die Rückwendung zu „Jesus von Nazaret" als dem *tragenden Einheitsgrund*, von dem her und auf dem das vielgestaltige Zeugnis aller neutestamentlichen Schriften entstanden ist und sich entfaltet hat" (218). Und zwar wird dieser als ein doppelter gesehen: Zum irdischen Leben und Wirken Jesu gesellen sich nämlich die Grunderfahrungen der Urkirche mit dem auferweckten Christus. Als theologisch weiterwirkende Konturen der Jesusgeschichte werden Jesu Wirken in Israel sowie sein Weg in den Tod in einer aufs äußerste verknappten historischen Skizze nachgezeichnet. Zu den „Grunderfahrungen mit dem auferweckten Christus" (224) will Weiser neben den österlichen Erscheinungen des Auferstandenen auch noch die gemeinschaftsstiftenden „Erfahrungen im urchristlichen Gemeindeleben" (226) rechnen.

In letzterem vermag ich ihm nicht zu folgen. Denn das liefe darauf hinaus, daß die ekklesiale Grunderfahrung in den „tragenden Einheitsgrund" des neutestamentlichen Zeugnisses integriert und damit auf *eine* Ebene mit dem Heilsgeschehen in Christus gestellt wäre. So hoch diese ekklesiale Grunderfahrung hinsichtlich ihrer Bedeutung und Tragweite für die Entfaltung neutestamentlicher Theologie auch einzuschätzen ist, so eindeutig dürfte es sein, daß sie sich als unmittelbare Auswirkung und Folge des Heilsgeschehens in Christus, nicht jedoch als dessen Teil, verstanden hat.

Trotz des umständebedingt etwas fragmentarischen Charakters hat Weiser ein Werk geschaffen, das auf der Höhe der gegenwärtigen Forschungsdiskussion steht, das die schwierige Aufgabe der didaktischen Vermittlung des höchst komplexen Stoffes auf knappem

Raum souverän meistert und das darüber hinaus ein unverwechselbares eigenes Profil vorweist.

Erlangen Jürgen Roloff

Aubin, Paul: **Plotin et le Christianisme.** Triade plotinienne et trinité chrétienne. – Paris: Beauchesne 1992. 238 S. (Bibliothèque des Archives de Philosophie. Nouvelle série, 55), kart. FF 180,00

Es ist das Anliegen des Vf.s der vorliegenden Studie, die teilweise überspitzte Darstellung des plotinischen Einflusses auf die Kirchenväter zu korrigieren, um der Gefahr einer „relecture" Plotins auf der Basis patristischer Theologie zu begegnen. Am Beispiel der Wirkungsgeschichte des Titels der Enn. V.1 „Von den drei grundlegenden Hypostasen", der allerdings erst im Schülerkreis Plotins entstand und von Porphyrios bei seiner Edition der Schriften Plotins fixiert wurde (vit. Plot. 4,16), beabsichtigt der Vf. darzulegen, wie es zur „lectio christiana" der Enneaden kommen konnte, die sich zumindest in Frankreich bis in jüngste Zeit verfolgen läßt. Vor diesem Hintergrund unternimmt er es, einige Aspekte herauszuarbeiten, die sowohl für die Philosophie Plotins als auch für die Entwicklung des christlichen Dogmas von der Trinität konstituierend sind (5–8).

Die Publikation ist in 6 Kap. gegliedert, an deren Anfang jeweils stichwortartig ein Argument steht, das im folgenden Text expliziert wird.

Zunächst geht es um die Frage, ob christliche Theologen im Titel der Enn. V.1 eine Annäherung Plotins an das Mysterium der Trinität erblicken konnten, denn schließlich gebrauchte schon Origenes den Ausdruck „3 Hypostasen". Interessant ist das Auftreten der Verbindung von plotinischer Dreiheit mit der christlichen Trinitätslehre bei Autoren wie Eusebius von Caesarea, Theodoret von Cyrus und Cyrill von Alexandrien im Zusammenhang der Apologetik gegen den Arianismus, doch da wird Plotin in einer Reihe mit anderen Autoren wie Numenios, Amelios und Porphyrios genannt (9–42).

Das 2. Kap. behandelt Plotins Gebrauch der Dreizahl, die durch die Interpretation des 2. Platonbriefs 312 D – 313 A impliziert war. – Leider hat der Vf. die Studie von H. Dörrie, Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt (in: Platonica Minora, München 1976, 390–405) nicht benutzt – und kommt zu dem Ergebnis, daß Plotin nicht expressis verbis von 3 Hypostasen spricht, sondern im wesentlichen die Frage des Hervorbringens und des Hervorgehens erörtert. Das ist allerdings schon im Beitrag von H. Dörrie, Ὑπόστασις Wort- und Bedeutungsgeschichte (in: NAW Göttingen 1955!, 35–92) nachzulesen, auf den der Vf. S. 149 Anm. 3 aber in anderem Zusammenhang hinweist (43–80).

Wichtig ist die Erkenntnis des 3. Kap.s, daß in Anlehnung an die berühmte Formel über den Vater und Schöpfer des Alls (Platon, Tim. 28 C) die Aussage des Konzils von Nizäa über Jesus Christus als „gezeugt, nicht geschaffen" im plotinischen Sinn eine Stufung beinhaltet, die durch den Zusatz „eines Wesens mit dem Vater" getilgt wurde (80–121).

Die Kap. 4–6 referieren die bekannte Tatsache der Vielschichtigkeit des Terminus *Hypostase*, der bei Plotin und den christlichen Autoren in jeweils anderer Bedeutung gebraucht wird. Für Plotin ist der Geist aufgrund seines passiven Moments als Produkt des Einen und seines aktiven Moments als Hervorbringer der Seele *Hypostase* par excellence. In bezug auf das Eine, den Geist und die Seele spricht er zwar einmal von 3 *Naturen* (Enn. V.1,8,26–27), aber nicht von *Hypostasen*. Die Entwicklung des christlichen Wortgebrauchs zeigt ein völliges Abweichen von dem Plotins, da in der Trinitätstheologie *Hypostase* und *Person* einander angeglichen werden (123–219).

Die Zusammenfassung gipfelt in der Feststellung von gemeinsamen Themen bei Plotin und den Kirchenvätern, da beide Seiten dieselbe Sprache und Kultur teilen, daß Plotin für christliche Autoren aber nicht der einzige Gewährsmann ist, sondern sie ebenso auf Amelios, Porphyrios oder auch Numenios zurückgreifen, deren Werke z. T. nur noch fragmentarisch erhalten sind.

Das Ergebnis der Studie, die sich durch ein großes Bemühen um den plotinischen Text und seine Interpretation auszeichnet, bleibt eher vage, da die Beleuchtung des Hintergrundes und Kontextes der christlichen Aussagen zum Thema *Hypostase* zu kurz kommt. Es kann nicht mehr genügen, Zitate, Kon- oder Divergenzen zwischen neuplatonischer Philosophie und christlicher Theologie aufzuzeigen, sondern wesentlich kommt es auf die Art des Zitierens, Rezitierens oder auch Negierens an.

Besonders vermißt der Leser im Zusammenhang mit der Entwicklung der christlichen Trinitätstheologie das Aussparen der intensiven Bemühungen des Athanasius um die terminologische Prägnanz des Begriffs *Hypostase*, die in der berühmten Formel gipfelten: μία γὰρ ἡ θειότης καὶ εἰς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν (incarn. 10 [PG 26,1000 B]).

Verschiedene Indices erschließen den Band, der ein bedeutendes Thema im Rahmen der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum anschneidet, doch leider wird die Benutzung durch das fehlende Literaturverzeichnis erschwert.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Savvidis, Petra: **Hermann Bonnus, Superintendent von Lübeck (1504–1548).** Sein kirchenpolitisch-organisatorisches Wirken und sein praktisch-theologisches Schrifttum. – Lübeck: Schmidt-Römhild 1992[1]. XIII, 450 S. (Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck, Reihe B 20), kart. DM 24,80

Pettke, Sabine: **Hermann Bonnus – ein Reformator der zweiten Generation.** In: V.D.M.I.AE Gottes Wort bleibt in Ewigkeit. 450 Jahre Reformation in Osnabrück. Hg. v. Karl Georg Kaster und Gerd Steinwascher. – Bramsche 1993[2], S. 241–251, kart. DM 50,00

Hermann Bonnus (1504–1548), Reformator von Osnabrück, auch als Kirchenlieddichter bekannt, rücken zwei neuere Publikationen ins Licht, das ihm in den bisherigen Darstellungen nicht genügend zuteil geworden ist.

1) Petra Savvidis kennzeichnet die Ziele ihrer (1990 von der Ev.-Theol. Fak. Münster angenommenen, bei Wolf-Dieter Hauschild erarbeiteten) Diss. wie folgt: „Bonnus' Schrifttum und sein kirchenpolitisch-organisatorisches Wirken sollen vollständig erfaßt werden, viele bisher unbeachtete biographische Details müssen zusammengefügt werden, so daß ein umfassenderes Bild seines Lebens und Wirkens entsteht. Vor allem aber ist sein literarisches Werk völlig neu zu analysieren in Hinblick auf die jeweilige Intention, um anhand des ausgewählten Beispiels Bonnus' grundlegende Probleme der Umsetzung der reformatorischen Lehre für die Praxis zu verdeutlichen." (7f)

Vorab kann gesagt werden, daß S. diesen Zielsetzungen gerecht wird.

Nach kurzer Einleitung und Forschungsüberblick behandelt Teil I die Biografie und das kirchenpolitisch-organisatorische Wirken:

1504 in Quakenbrück geboren war Bonnus Schüler der berühmten Domschule in Münster; von 1523–1525 ist er als Student der artes liberales in Wittenberg nachgewiesen, wo er mit Melanchthons „christlichem Humanismus" und Bugenhagens praktisch orientierter Paulusexegese bekannt wurde. Es folgten philologische Lehrtätigkeiten in Greifswald und am dänischen Königshof in Gottorf, bis er im Frühjahr 1531 Rektor der neugegründeten Lateinschule in Lübeck wurde. 1531/32 entstand dort seine berühmte lateinische Grammatik „Elementa partium orationis", ein lange gebrauchtes umfassendes Lehrbuch, das den Donat ersetzte. Die Tätigkeit des Superintendenten in Lübeck von 1532–48 mitsamt der „Unterbrechung" durch die Osnabrücker Neuordnung nimmt den größten Raum des ersten Teiles ein (31–163). Besonders bemerkenswert erscheinen die Partien über die Funktion des Superintendenten in der Lübecker Kirchenordnung (37–40) sowie die recht genaue Darstellung der Osnabrücker Reformationsvorgänge in Kap. 10 (130–163). Im Unterschied zur Darstellung bei S. Pettke (s. u.) wird die antidemokratische Politik des Bonnus gegenüber dem Lübecker Bürgermeister Wullenwever 1531–1534 detailliert aus den Quellen belegt und aus reformatorischen Prämissen, die dem heutigen Zeitgeist fern sind, verständlich (66–76). Das Obrigkeitsverständnis entwickelt sich in Anlehnung an Luthers Zwei-Reiche-Lehre in konkreten Situationen; Gehorsam gegen das 4. Gebot umfaßt auch den Rechtsgehorsam gegenüber der Obrigkeit, mit politischer Einflußnahme der Bürger beginnen Unfriede und Rechtsbruch, nur in Glaubenssachen ist Gottes Wort alleinige Richtschnur (Näheres S. 106–111). Besonders interessant für den Reformationshistoriker ist das Kap. 6 „Der Hamburger Konvent 1535" (93–105), in dem Bonnus' Einfluß recht deutlich wird: in Frontstellung gegen Täufer, Sakramentierer und Altgläubige werden die Rechtfertigungslehre, die die Verdienstlichkeit der guten Werke ausschließt, sowie Kindertaufe und Realpräsenz theologisch und politisch (!) begründet und gefordert. Grundlage ist die Confessio Augustana. Lateinische Sprache, Privatbeichte und Heiligengedenken sollen beibehalten werden, die wendischen Hansestädte sollen bei der Besetzung der Predigerstellen und bei der katechetischen Unterweisung der Jugend im Sinne der einheitlichen Lehre und Verkündigung eng zusammenarbeiten; aus der Pommerschen Kirchenordnung sind das Pfarrerexamen und die Verpflichtungen der Familienvorstände zur religiösen Unterweisung ihres Hauses übernommen. Bonnus' Handschrift wird in der starken Betonung des katechetischen Unterrichts und des Heiligengedenkens ersichtlich. Die theologische Konsensbildung war von der politischen Obrigkeit gefördert; die Beschlüsse gegen die Täufer waren schwer durchzusetzen, im Widerstreit gegen das Interim 1548 bewährte sich allerdings die gewonnene Einigkeit der Lehre.

Ausführlich wird in Teil II (164–406) das praktisch-theologische Schrifttum vorgestellt. Der gründlichen Durchsicht

[1] Erschienen in den „Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck. Hg. Archiv der Hansestadt Reihe B Band 20.

[2] Osnabrücker Kulturdenkmäler. Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte der Stadt Osnabrück Bd. 6; es handelt sich um den Katalog der Reformations-Geschichtsausstellung in der Osnabrücker Marienkirche.

der Handschriften und Drucke verdankt der Leser förderliche Einsichten in das historiografische, hagiografische und katechetische Schrifttum des Bonnus' sowie seinen Beitrag zum reformatorischen Kirchengesang.

Im Rahmen seiner Lübecker Superintendententätigkeit war Bonnus zu exegetischen Vorlesungen verpflichtet, von welchen einige Auslegungen zur Apostelgeschichte sowie Ennarationes zu den Epistelperikopen des Kirchenjahres erhalten sind. Leitend ist die Wittenberger Rechtfertigungslehre, wonach die Gesetzespredigt zur Sündenerkenntnis, das Evangelium zur Rechtfertigung, die allein im Glauben ergriffen wird, führt. S. weist nach, daß die enge Beziehung von Rechtfertigung und Ethik von Bugenhagen übernommen worden ist, so die *consolatio* in der Prädestinationslehre, die Auffassung von der *pax conscientiae*, deren Gegenpol nicht mehr die *desperatio* und *tentatio coram Deo*, sondern die *adflictiones* und *infirmitates* sind. Bonnus kennt keinen *tertius usus legis*, für ihn war der Gehorsam Konsequenz des Glaubens, der sich immer wieder in der Lebensgestaltung bewähren muß. Wie Bugenhagen ist Bonnus maßgeblich an der Verbindung von Leben und Lehre interessiert, die „Anwendung des Wortes Gottes" in den Handlungsfeldern der Gemeinde sei geisttheologisch, vom einheitsstiftenden Wirken des Heiligen Geistes her begründet; der hier neugierig gewordene Leser wird auf Bugenhagen und Melanchthon verwiesen (178 A. 37). Bonnus hatte bereits 1537 die von Melanchthon hochgeschätzte und neu edierte Carion-Chronik übersetzt, auch eine Lübecker Chronik mit langer Wirkungsgeschichte geht auf ihn zurück.

Der katholische Leser dürfte besonders an der Darstellung der „Farrago" (w.: „Mischfutter"), eines reformatorischen Heiligenkompendiums interessiert sein (205–269). 1539 publiziert enthält sie Apostel-, Märtyrer und Väterviten mit besonderer Berücksichtigung der vielfältigen Lübecker Heiligenverehrung. Bonnus folgt dem lutherischen Ansatz, der die Anrufung der Heiligen sowie ihre *intercessio* ablehnt und in ihnen nicht Verdienste, sondern Gottes Werk schon hier auf Erden erkennt. Da Christus alleiniger Mittler ist, können die *exempla* der Heiligen „nur" Trost geben und zur Nachahmung anleiten. Artikel 21 der Confessio Augustana wird (214–217) klar referiert, und die Einbindung in Rechtfertigungslehre und Ethik wird ersichtlich: „Nicht durch Askese und Gelübde zeichnet sich ein ‚Geheiligter' aus, sondern die wahre Heiligkeit ist ein immer wieder zu erringendes Geschenk Gottes und liegt oft im Verborgenen" (217): diese Sicht wird auch in Bugenhagens Neuordnung der Liturgie(n) ab 1524 deutlich. Bonnus hatte in diesem Gefolge sowohl für Lübeck wie für Osnabrück drei Marienfeste (nicht jedoch Mariä Himmelfahrt), Epiphanie, Himmelfahrt und Johannes den Täufer als Feiertage festgeschrieben, eine im Vergleich zu heute nahezu üppige Palette. Speziell marianische Anrufungen werden verdrängt, das *„Ave maris stella"* wird auf Christus umgedichtet: *„Ave praeclarum mundi lumen in lucem gentium, rex Christe, divinitus orte"* (231). „Die Farrago" – so die zusammenfassende Charakteristik auf S. 264 – „ist kein hagiographisches Werk im engeren Sinne, sondern sie ist eine Geschichte der Kirche anhand der Personen, die als Heilige verehrt wurden. Bonnus will diese als historische Personen begreifen lehren und nicht als Wundertäter und übermenschliche Heilige. Aber wenn diese auch zur Vergangenheit gehören, so doch zur Vergangenheit der Kirche, in der sie glaubten und lebten, und auf diese Weise sind sie den Christen aller Zeiten nahe." Sie sind „Werk Gottes in der Heilsgeschichte", die von falscher Lehre zu unterscheiden ist. Hagiografie und Kirchengeschichte greifen ineinander und haben das gleiche Ziel.

Bonnus hat einen eigenen Katechismus, die „korten vervatinge" in 168 Fragen verfaßt; S. referiert hier zunächst allgemein die Genese der reformatorischen Katechismen, in der das „Bökeschen vor de Leyen unde Kinder" von 1525, wohl von Bugenhagen zusammengestellt, sowie Luthers Kleiner Katechismus von 1529 die wichtigsten Werke darstellen. In Frage und Antwort werden die traditionellen Katechismusstücke (Dekalog, Glaubensbekenntnis, Vater-unser, Tauf- und Altarsakrament) sowie Probleme des Glaubens und Gemeindelebens für Erwachsene behandelt; in diesem zweiten Teil geht es besonders um die Abgrenzung gegenüber den Katholiken. Neben der obligatorischen Unterweisung in den Schulen bildete der Katechismus auch die Grundlage der Katechismuspredigten, die viermal im Jahr gehalten wurden, und zwar in der Advents- und Fastenzeit, vor Pfingsten und vor Michaelis. Aus den Fragen des zweiten Teiles wohl aus dem Jahr 1538 läßt sich eine intensive Diskussion um kontroverstheologische Fragen, nämlich den Primat des Papstes und das von diesem einberufene und wieder verschobene Konzil erschließen. Gegen die vermittelnde Haltung Melanchthons vertrat Bonnus Luthers Linie, „dat yn den saken der salicheit/ sy de Here Christus unde syn Wordt Concilium genoch" (336). Für Bonnus waren die Lehrgegensätze unüberbrückbar. Im Katechismus wird ein doppeltes Ziel angestrebt: Schulwissen und (erwachsenes) Urteilsvermögen in Fragen der Gemeinde. Pietas und eruditio gehören für Bonnus zusammen, die pädagogische Vermittlung der *sacra doctrina* ist für ihn – wie für Melanchthon – zentral. Ständige Weiterbildung der Pfarrer und Mahnung an die Obrigkeit zur Schulunterhaltung und Besoldung unterstützen dieses Ziel.

Ab 1542/3 ist seine Liederdichtung, eine der wichtigsten im norddeutschen Raume, nachweisbar. In einer eingehenden Analyse der verschiedenen Ausgaben des Niederdeutschen Gesangbuches von Schlüter, in dem frühe Wittenberger Gesänge aufbewahrt sind, wird deutlich, daß Bonnus an diesem Gesangbuch nicht mitgearbeitet hat. Wohl aber ist er verantwortlich für die Umdichtung lateinischer Gesänge in den „Hymni et Sequentiae"; S. nennt S. 383f 16 nachweisbare Umdichtungen, die niederdeutschen Umdichtungen sind S. 388f nachgewiesen. Mariologische Hymnen wurden von B. christologisch umgedeutet (395–400). Das Lied „O, wir armen Sünder" (EKG 57) ist als Bußlied noch heute gebräuchlich. Der hymnologische Teil der Arbeit ist besonders sorgfältig gestaltet, wesentliche Motive wie Danksagung und Trost verbinden das Liedgut mit den anderen Schriften.

Eine resümierende Schlußbemerkung (406–412) faßt die wesentlichen Ergebnisse der Arbeit zusammen:

ein theologischer Praktiker konkretisiert die evangelische Lehre kirchenpolitisch (vor allem gegen die Täufer) als Einigung in organisatorischen und liturgischen Fragen (Hamburger Konvent) und orientiert sich pädagogisch an Melanchthon, kirchenleitend an Bugenhagen und theologisch mehr als bisher angenommen an Luther.

Die gründliche und gelehrte Arbeit besticht vor allem im zweiten Teil durch intensive Darbietung der Quellen (ein kurzgehaltener lateinischer Anhang gibt das nötige Sprach- und Zeitkolorit); besonders gelungen erscheinen die Partien in II 6 zur Wirksamkeit des Reformators im niederdeutschen Gesangbuch. Eine Schwäche der Arbeit sieht der Rezensent in der gelegentlich zu stark spürbaren Systematik der Darstellung, die den freien Fluß der Erzählung restringiert. Anmerkung 10 auf S. 11 ist im Hinweis auf Schröer nicht recht einsichtig.

2) Anders als die gelehrte und weiträumig-offene Darstellung von S. will Sabine Pettke in ihrem kurzen und erfrischend lesbaren Aufsatz in der Osnabrücker Festschrift zum 450jährigen Jubiläum der städtischen Reformation (Vgl. die Inhaltsübersicht: ThRv 90, 1994, 258f) das Lebenswerk des Reformators „gegen den Strich betrachten" (248). Warum wurde der Wullenweber-Rat nicht als rechtmäßige Obrigkeit angesehen, warum die Täufer abgewiesen? Schließlich sieht sie im Festhalten am Lateinischen gesetzliches Denken. Mangelnde Toleranz und Agieren als Funktionär, der sich nach der Autorität Luthers ausrichtet, mit solchen Anfragen ist Bonnus relativiert; sein konservatives Programm scheint „alt-modisch". Doch ist er damit seiner Zeit entnommen, die ihn offensichtlich anders verstand als P.: für Osnabrück wurde er durch seine „Christliche Kirchenordnung" von 1543 zum „Confessionis Augustanae Propagator", das meint zum „Verbreiter des Augsburgischen Bekenntnisses", so sein Titel auf einem Bild in der Osnabrücker Katharinenkirche.

Summa: Reformation, das sind nicht nur Luther und Calvin, Melanchthon und Bugenhagen, das sind auch viele andere, die in einer atemberaubenden Umbruchszeit Kärrnerdienste geleistet haben im Glauben und der Zuversicht, der *viva vox Evangelii* zu dienen. Auf diese kommt es an; auch Reformatoren der zweiten und dritten Garnitur waren nur Werkzeuge, die als solche der Ehre der Nachgeborenen wert sind.

Ibbenbüren Erich Weichel

Löhe, Wilhelm: **Gesammelte Werke.** Ergänzungsreihe Bd. 1: Abendmahlspredigten (1866). Hg. von Martin Wittenberg. – Neuendettelsau: Freimund-Verlag 1991. 183 S., kart. DM 19,80

Neuendettelsau (südwestlich von Nürnberg gelegen und nur in Karten erheblicher Maßstabsgröße verzeichnet) zu einem – wie das bisweilen geschieht – evangelischen Rom zu verklären, mag außerhalb der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern nicht nur Katholiken als ein Extrembeispiel provinzieller Borniertheit erscheinen. Nichtsdestoweniger belegt neben dem Ursprungsort der Wittenberger Reformation auf seine Weise auch der besagte mittelfränkische Flecken, daß in bescheidener und unscheinbarer Gegend durchaus Bedeutsames zu gedeihen vermag: z. B. ein Kirchenmann und Theologe vom Range Wilhelm Löhes (1808–1872), der von 1837 bis zu seinem Lebensende in Neuendettelsau wirkte. „Gerade an diesem einsamen, abgeschiedenen Orte sollte er seine schöpferischen Kräfte in staunenswerter Weise zur Entfaltung bringen. Das geringe Dorf ist durch ihn eine Berühmtheit geworden im Reiche Gottes . . ." (A. Stählin, Art. Löhe, Wilhelm, in: RE³ IX, 576–586, hier: 577; vgl. auch W. Schlichting, Art. Löhe, Johann Konrad Wilhelm, in: TRE XXI, 410–414).

Auch wer eschatologischen Urteilen dieser Art mit Zurückhaltung begegnet, wird doch anerkennen müssen, daß Löhe mit Einrichtungen wie der Neuendettelsauer Missionsgesellschaft und Diakonissenanstalt Außerordentliches gestiftet hat. Verbunden war sein segensreiches organisatorisches Wirken mit einer nicht minder fruchtbaren Tätigkeit als kirchlicher Schriftsteller, charismatischer Seelsorger, traditionsbewußter Liturg und wortgewaltiger Prediger.

Ein eindrucksvolles Beispiel für Löhes pastorale Lehr- und Verkündigungspraxis stellen 20 bislang unveröffentlichte Abendmahlspredigten dar, die zwischen dem 27. Juli und dem 14. Dezember 1866 zumeist aus Anlaß von Freitagsgottesdiensten in der damaligen Neuendettelsauer Pfarrkirche vor der Dorfgemeinde (unter Einschluß von Seminaristen der Missions-

anstalt, Angehörigen des Diakonissen-Mutterhauses sowie auswärtigen Gästen) gehalten wurden. Martin Wittenberg, seines Zeichens emeritierter Alttestamentler der Augustana-Hochschule Neuendettelsau und ein ausgewiesener Kenner Löhes, hat sie auf der Basis einer von mehreren überlieferten Nachschriften sorgfältig ediert sowie mit Erläuterungen und einer detaillierten Einführung (13–27) versehen.

Anzumerken ist, daß die Edition die Ergänzungsreihe der im Auftrag der „Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e.V." von Klaus Ganzert hg. und 1986 abgeschlossenen Ausgabe von Löhes „Gesammelten Werken" eröffnet. Ziel dieser Ergänzungsreihe ist es, Löhes publiziertes Werk durch Bibliographien und Registererweiterungen genauer zu erschließen und durch bislang unbekannte oder ungedruckte Texte namentlich autobiographischer Art anzureichern.

Was die vorliegende Halbjahresreihe von Schriftauslegungen zu Themen der Lehre und Praxis des Abendmahls betrifft, so exemplifizieren die Predigtvorträge nicht nur ein Herzstück von Löhes Theologie und pastoralem Wirken, sie sind zugleich ein signifikantes Beispiel für die eigentümliche Spiritualität lutherischer Erweckung in Franken. Charakteristisch für diese Spiritualität ist wie für Löhes eigenes Denken u. a. die Tatsache, daß antiunionistische Konfessionsbestimmtheit und ökumenische Weite keine zwangsläufigen Gegensätze darstellen müssen. Die Neuendettelsauer Abendmahlspredigten von 1866 belegen das auf ihre Weise: Auf der einen Seite wird jeder Form von Altargemeinschaft mit Reformierten ebenso wie mit Katholiken eine strikte Absage erteilt („Ihr wißt unsere Rede, daß man kein Abendmahlsmenger sein dürfe" ([143]); auf der anderen Seite hat zu gelten: „Alle, die auf der ganzen Welt das Abendmahl halten, auch wenn sie miteinander streiten, tragen doch in sich die unüberwindliche Gewißheit der Zusammengehörigkeit" (49). In letzterer Hinsicht verdient angesichts entsprechender Orientierungen der ökumenischen Bewegung, wie sie vor allem im Zusammenhang der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela (1993) repräsentativ geworden sind, besondere Beachtung, was Löhe im Anschluß an das Schriftwort 1 Kor 10,15ff, dem nicht weniger als drei seiner Abendmahlspredigten gewidmet sind (vgl. 55ff; 69ff; 128ff), zum neutestamentlichen Koinonia-Begriff und seiner ekklesiologischen Bedeutung zu sagen weiß. In diesem Kontext eröffnen sich bei aller Zeitbedingtheit der Perspektive vielfältige Aspekte, die auch heute noch bemerkenswert und ökumenisch verständigungsförderlich sind. Erwähnt sei nur Löhes nachdrücklich vorgetragener Gedanke, daß die eucharistische Communio an der Grenze des Todes keine endgültige Schranke findet, sondern von der Gewißheit getragen sein darf, daß der im Mahl lebendig präsente Herr mit der Entfremdung der Sünde auch die Trennungen des Todes zu beheben vermag (vgl. bes. 93ff).

Auch was, um nur einiges Weitere zu nennen, über die *communio sub utraque*, den Opfergedanken, die Art und Weise der *unio sacramentalis*, das Verhältnis von *usus* und *sumptio*, die Häufigkeit des Genusses sowie insbesondere über Nutzen und Segen des Herrenmahls ausgeführt wird, ist nicht lediglich von historischem, sondern von durchaus aktuellem Interesse.

Die Lektüre der Predigten sollte daher nicht altfränkischen Zeitgenossen vorbehalten bleiben; sie kann vielmehr jedermann anempfohlen werden, dem – wie Löhe – das Abendmahl eine gegenwartsmächtige Herzensangelegenheit ist.

Augsburg Gunther Wenz

Blömeke, Sigrid: **„Nur Feiglinge weichen zurück." Josef Rüther (1881–1972).** Eine bibliographische Studie zur Geschichte des Linkskatholizismus. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Arno Klönne (Paderborn). – Brilon: Demokratische Initiative 1992. 180 S., geb. DM 26,80

Als gegen Ende des 19. Jh.s der deutsche Sozialkatholizismus das Ziel einer umfassenden ständisch-korporativen Sozialreform durch eine „partielle" Sozialpolitik *innerhalb* der bestehenden Ordnung ablöste und nur deren Auswüchse beseitigen wollte, war der westfälische Priester W. Hohoff schärfster „linkskatholischer" Gegner dieser „Hinwendung zum Kapitalismus". Er suchte, die auf Thomas v. Aquin zurückgehende katholische Sozialtradition mit dem Denken von K. Marx zu versöhnen, und sah besonders in dessen Wertlehre und Kapitalismuskritik Übereinstimmungen. Blieb Hohoff Außenseiter, so kam es nach dem Ersten Weltkrieg zu Ansätzen eines „christlichen Sozialismus". Zu den „katholischen Sozialisten" links vom Zentrum gehörten Gruppierungen wie die „Christlich-Soziale Reichspartei" (Heller-Bewegung), die ebenfalls thomistische Vorstellungen mit marxistischer Kapitalismuskritik verband, sowie der Kreis um H. Mertens und „Das Rote Blatt der katholischen Sozialisten" (1929/30), der den Anschluß an die Sozialdemokratie verfocht. Unmittelbar nach 1945 gab es im linken Flügel der entstehenden CDU starke Bemühungen um einen „christlichen Sozialismus" (Ahlener Programm), wobei wiederum Einflüsse der thomistischen Sozialphilosophie wirksam waren. „Linkskatholizismus" als Bezeichnung politisch und kirchlich oppositioneller Katholiken setzte sich Anfang der 50er Jahre durch. Die überwiegend intellektuellen Anhänger dieses „anderen" Katholizismus, der die Entwicklung in der Bundesrepublik als „Restauration" ablehnte, waren besonders in der Publizistik tätig. So verstanden sich die von E. Kogen und W. Dirks 1946–1985 hg. „Frankfurter Hefte" als Stimme der „Kritik an der Kirche" und vertraten einen „Sozialismus aus christlicher Verantwortung", der – im Gegensatz zum „christlichen Sozialismus" – eine Zusammenarbeit mit dem Marxismus einschloß. Nach dem Zusammenbruch des „real existierenden Sozialismus" wird es um den zahlenmäßig nie starken „Linkskatholizismus" wohl noch stiller werden, was man aus unterschiedlichen Gründen bedauern mag.

Eine beeindruckende Illustration der Geschichte dieses „Linkskatholizismus" stellt vorliegende Biographie des Pädagogen, Publizisten und Heimatforschers Josef Rüther dar. Man begegnet in ihr fast allen oben genannten Namen, obwohl Rüthers Wirkungskreis kaum über die Grenzen seiner sauerländischen Heimat reichte.

1881 in Assinghausen bei Olsberg geboren, wuchs der junge Rüther, der nach dem Studium alte Sprachen, Deutsch, Philosophie und katholische Religion am Gymnasium Petrinum in Brilon lehrte, in einer Umgebung heran, die man als antipreußisch, konservativ-katholisch und unpolitisch bezeichnen kann. Den Ausbruch des Weltkrieges begrüßte er – wie die übergroße Mehrheit der Deutschen – begeistert und erwartete von ihm „eine Erneuerung unseres Volkes im Geiste der Sittlichkeit und Wahrhaftigkeit" (20).

Die Erfahrungen im Krieg (absoluter Gehorsam, Massensterben) ließen sein bisheriges Weltbild jedoch zusammenbrechen, wandelten ihn zu einem bedingungslosen Pazifisten und bewirkten eine gesellschaftliche Neuorientierung. Wie Hohoff verwarf Rüther nun den „Kapitalismus als das System des *arbeitslosen* Besitzes und Erwerbes" (24) und plädierte für einen christlichen Genossenschaftssozialismus. Was die politische Neuorientierung betraf, verlangte er, daß sich die Nationalstaaten überstaatlichen Interessen, der „Gesamtmenschheit" (31), unterzuordnen hätten, setzte sich für die Notwendigkeit eines „Völkerbundes" ein und verwarf den Grundsatz der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten anderer Staaten. – Praktische Konsequenzen waren nach dem Krieg seine Tätigkeit im „Friedensbund deutscher Katholiken" (FdK) und bis 1928 sein parteipolitisches Engagement im linken Zentrumsflügel. Damit verbunden war die Arbeit im „Sauerländischen Heimatbund" (SHB): Kleine überschaubare Einheiten sollten ein Gegengewicht gegen den militaristisch-deutschen Nationalismus sein. Der Rechtsruck des Zentrums und des Heimatbundes führten 1928 zum Austritt und zum Engagement in der „Christlich-Sozialen Reichspartei" V. Hellers sowie verstärkt im Friedensbund.

Die Nationalsozialisten bereiteten dem Wirken des streitbaren Demokraten und Gegner des Nationalsozialismus zunächst ein Ende. Nachdem sie ihn schon vor 1933 bedroht hatten, erhielt Rüther am 1. April 1933 wegen Beschimpfung der „nationalen Ehre" (91) die Entlassung als Lehrer am Gymnasium in Brilon. Bis 1938 konnte er gelegentlich noch über rein religiöse Themen publizieren. 1939–1945 waren Jahre „verschärfter Verfolgung" (106). Im Zusammenhang mit dem 20. Juli 1944 wurde er für einige Tage verhaftet; anschließend versteckte er sich bis Kriegsende in einer Berghütte auf dem Borberg.

Nach der Befreiung durch die Alliierten nahm Rüther sein gesellschaftspolitisches Engagement wieder auf. Er arbeitete in einem Entnazifizierungsausschuß für den Kreis Brilon mit und war 1946 Mitgründer des „Bundes christlicher Sozialisten". Der Bund verstand sich als linkskatholische Sammelbewegung mit dem Ziel „eines christlich-sozialistischen Deutschlands, das antimilitaristisch orientiert und föderalistisch strukturiert sein sollte" (158). Westbindung, die Rüther als „kleindeutsche Lösung" (150) bezeichnete, und Wiederbewaffnung wurden deshalb entschieden abgelehnt. Die deutsche Nachkriegsgeschichte ging freilich einen anderen Weg. Ende der 40er Jahre versuchte Rüther in zwei Werken „Der Weg ins Verderben" und „Geschichte des Abendlandes" eine Aufarbeitung der NS-Vergangenheit. Die Manuskripte fanden jedoch keinen Verlag. Dies alles ließ Rüther mehr und mehr resignieren. In den 60er Jahren engagiert er sich in der Pax-Christi-Bewegung, zog sich aber auch von ihr bald wieder zurück und starb 1972.

B. verarbeitet souverän eine überquellende Materialfülle. An der Gestalt Rüthers und seines Wirkens schreibt sie eine plastische Geschichte des „Linkskatholizismus" in Deutschland. Ihre Sympathie für Rüther und den „Linkskatholizismus" ist unverkennbar. Als kleine Korrektur sei angemerkt, daß KAB für „Katholische Arbeitnehmer-Bewegung" und nicht für „Katholischer Arbeiterbund" (127) steht. – Über die Darstellung des weithin unbekannten Rüther hinaus zeigt B., daß der „Linkskatholizismus" eine vielschichtige Bewegung und keine organisierte „Linke" war. Es fällt auf, daß er „fast keinen Kontakt mit dem Arbeiterflügel" (W. Dirks) hatte, sondern zur bürgerlichen Oppositionsbewegung gehört. Durchgehend ist der nonkonformistische Grundzug, der den „Linkskatholizismus" eine nicht immer erwünschte, aber notwendige Unruhefunktion in Gesellschaft und Kirche übernehmen ließ.

Bochum Franz-Josef Stegmann

Gabriel, Karl: **Christentum zwischen Tradition und Postmoderne** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1992. 220 S. (Quaestiones disputatae 141), DM 48,00

Mit diesem Band legt der Vf. eine historisch-soziologische Ortsbestimmung des Christentums in der Gegenwart vor und versucht zugleich, aus diesen Analysen heraus die alternativen Pfade für den Weg in die Zukunft aufzuzeigen. Von daher wird die Untersuchung, in die einige frühere Studien des Autors eingegangen sind, zu Recht auf ein hohes Interesse rechnen dürfen. Ihre übersichtliche Konzeption bietet eine rasche Orientierung.

Teil I („Christentum im Umbruch: Der empirische Befund") beschreibt insbesondere anhand von Datenmaterial aus Repräsentativ-Umfragen einen deutlichen Bruch der Nachkriegsgenerationen mit dem kirchlich verfaßten Christentum (42) und entwickelt Phasen der religiös-kirchlichen Entwicklung in der Bundesrepublik: Von 1949–1968 sei sie durch eine hohe Stabilität des kirchlich verfaßten Christentums und eine enge Verflechtung mit den allgemein dominierenden gesellschaftlichen Kulturmustern gekennzeichnet gewesen (52), zwischen 1968 und 1978 habe sie jedoch ihre Integrationskraft rapide eingebüßt, was sich allerdings nicht in erster Linie in Indifferenz äußerte, sondern einem stärkeren Abrücken von kirchlichen Verhaltenserwartungen und Glaubensvorgaben (58f). In den achtziger Jahren setzte sich der Wertewandel nicht mit gleicher Schnelligkeit fort (60), aber Weltdeutungsmuster werden nicht mehr einfachhin übernommen, sondern bilden den Hintergrund und Bezugspunkt von „Eigenkompositionen" (65).

G. hebt hervor, daß diese Entwicklungen nicht als Ende der (kirchlich verfaßten) Religion zu beschreiben sind: „Zu konstatieren ist vielmehr ein Wandel in der Sozialform der Religion" (67).

Der Teil II („Christentum und Katholizismus im Kontext der bürgerlich-modernen Industriegesellschaft") fragt nun entsprechend nach den Strukturen, die das Christentum als Sozialform bis in den beschriebenen Umbruch der jüngsten Gegenwart angenommen hatte. Prägend war dabei die Ausbildung des katholischen Milieus im 19. Jh. – verstanden als „abgrenzender und ausgrenzender katholisch-konfessioneller Gruppenzusammenhang mit einem gewissen Wir-Gefühl . . ., der über eine eigene ‚Welt-Anschauung', eigene Institutionen und eigene Alltagsrituale verfügt" (96). Besonders fragt Gabriel in diesem Zusammenhang nach der Bedeutung der 50er Jahre: Einerseits sei eine deutliche Wiederbelebung der Milieu-Traditionen nach 1945 zu verzeichnen gewesen (hoher Kirchenbesuch, hohe Unterstützung der CDU), andererseits waren Veränderungen unübersehbar: So ergab sich mit dem „Sieg der Unionsidee" für die Katholiken „ein grundsätzlich neues Verhältnis zum modernen Staat" (113), in der die identitätsbildende Gegnerschaft fortfiel. Entsprechend förderte die allgemeine Akzeptanz der katholischen Kultur ihren Relevanzverlust im Bewußtsein der Katholiken (114). Insgesamt sieht Gabriel den damaligen Katholizismus „zwischen kultureller Restauration und struktureller Modernisierung": „Nachdem die Gefahren der kulturellen Modernisierung gebannt schienen, gab es für die kirchliche Hierarchie und den organisierten Katholizismus wenig Grund, sich der strukturellen Modernisierung zu widersetzen und die Katholiken vor dem Wirtschaftswachstum und seinen Folgen zu warnen und abzuschirmen. . . . Gerade die enge Verbindung zwischen kirchlicher Hierarchie und Adenauer-Regierung und die geschlossene Unterstützung des Regierungskurses durch den organisierten Laienkatholizismus brachten den katholischen Bevölkerungsteil zunächst unbemerkt auf neue Gleise" (115).

Teil III („Christentum im Umbruch zur" Post-„Moderne") beschreibt zunächst die Ausbildung der neueren bundesrepublikanischen Gesellschaft seit den 60er Jahren mitsamt den bekannten ‚Trends' (z. B. Abschmelzen der Milieus, Enttraditionalisierung, Pluralisierung, Individualisierung, sog. reflexive Modernisierung) und stellt dem die entsprechenden religiösen Transformationsprozesse gegenüber (De-Institutionalisierung, Pluralisierung, neue Potentiale post-moderner Religiosität). Schließlich folgt in einem dritten Durchgang die Auflösung des traditionalen Katholizismus in seinen verschiedenen Elementen, wobei aber gleichzeitig „Umgruppierungs- und Neuformierungsprozesse der katholischen Tradition" erkennbar werden, denen ein gesonderter Abschnitt gewidmet ist (177). G. beobachtet hier die Ausbildung verschiedener „Sektoren" (nach Altermatt), die als „neue Sozialform" einen „pluralen Katholizismus" begründen (179). Er unterscheidet einen fundamentalistischen, einen expliziten und interaktiven (d. h. an der Pfarrgemeinde orientierten), einen diffusen, einen formal organisierten (Caritas), schließlich einen ‚Bewegungs-'Sektor. In einem Ausblick prüft der Vf. schließlich verschiedene Szenarien für die Zukunft des Katholizismus: Weder fundamentalistischer Rückzug noch basiskirchliche Konzeptionen scheinen ihm eine tragkräftige Alternative zu einem künftigen pluriformen Katholizismus zu versprechen.

Insgesamt bietet das Buch für die gegenwärtige Diskussionslage – auch über den rein wissenschaftlichen Bereich hinaus – eine außerordentlich wertvolle Orientierung. Dem Leser wird in übersichtlicher Form eine globale soziologische Gegenwartsanalyse des Christentums und speziell der katholischen Kirche geboten, die vor allem deutlich macht, daß die auf diesem Feld gegenwärtig beobachtbaren Veränderungen nur im Kontext der allgemeinen gesellschaftlichen Veränderungen überhaupt verstanden und interpretiert werden können; eine wie immer geartete Binnenperspektive muß zu kurz greifen. Deutlich führt G. auch vor, daß das im 19. Jh. entstandene Milieu nicht (unbewußt) als überzeitliches Paradigma einer Sozialform des Christentums benutzt werden sollte und das Ende des Milieus nicht sogleich als Ende des organisierten Christentums überhaupt gedeutet werden darf. Insoweit ist es ein Buch, das gerade wegen seiner breit angelegten Perspektiven und Offenheit des Ausblicks dazu anregt, Stereotypen zu überdenken.

Zukünftige Forschungen werden sich mit dem weiten Bogen, den der Vf. gespannt hat, auseinandersetzen müssen. Hier bedürfen sicherlich manche Fragen weiterer Klärung. Auffallen muß z. B., daß die nationalsozialistische Epoche völlig aus dem Blick gerät, obwohl angesichts der Diskussion um die ‚modernisierende' Wirkungsgeschichte der Diktatur die Frage nach den Rückwirkungen auf die Katholiken durchaus nahegelegen hätte. Immerhin ist doch auffallend, daß sich seit eben dieser Epoche eine Nachwuchskrise der geistlichen Berufe abzeichnete – ein Phänomen, das gerade hinsichtlich der jungen Generation Zweifel an der Integrationskraft des nach 1945 reorganisierten Milieus erlaubt. An anderer Stelle konstatiert G., der Kirchenbesuch sei in den 50er und frühen 60er Jahren „auf einem hohen Niveau leicht ansteigend" (28) gewesen, Ende der 60er Jahre habe dann ein „Umbruch" eingesetzt: „In einem Zeitraum von nur fünf Jahren (1968–1973) geht die Zahl der regelmäßigen Kirchenbesucher um rund ein Drittel zurück" (ebd.). Belegt werden diese Angaben unter Verweis auf fünf Allensbach-Umfragen von 1952, 1963, 1967/69 und 1973 (35f. vgl. auch 48.107). Wieso sich der Vf. mit diesen fünf Zahlen begnügt und nicht das wesentlich umfangreichere Datenmaterial der katholischen Zentralstelle für Statistik in der Bundesrepublik Deutschland herangezogen hat, bleibt unklar – zumal er selbst in einer Anmerkung (107, Anm. 43) andeutet, daß diese Zahlen z. B. für den Kirchenbesuch der 50er und frühen 60er Jahre eben keinen Anstieg, sondern bereits einen Rückgang aufzeigen (Übersicht: Kirchliches Handbuch, Bd. XXVI, Köln 1969, 700f). Auch der aus den Umfrageergebnissen erhobene Rückgang zwischen 1968 und 1973 „um ein Drittel" kann mit den Daten der Zentralstelle nicht verifiziert werden (ebd., Bd. XXVII: 1969–1974, Köln 1975, 61f); vgl. jetzt auch die entsprechenden Ergebnisse in: Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), Münster: Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43 (1993), 588–654. Im Spiegel der langjährigen Statistik läßt sich um 1970 weniger ein dramatischer Umbruch von ansteigender zu abnehmender Kirchlichkeit erkennen, als vielmehr eine seit Beginn der 50er Jahre anhaltende rückläufige Entwicklung, die sich nach 1968 etwas beschleunigte – ein Unterschied, der für die Beurteilung des Konzils nicht unerheblich sein dürfte.

Münster Wilhelm Damberg

Türk, Hans Joachim: **Postmoderne**. – Mainz / Stuttgart: M. Grünewald / Quell-Verlag 1990, 140 S. (Unterscheidung), kart. DM 19,80

Mit Postmoderne sich auseinanderzusetzen, heißt, sich auf ein riskantes Unterfangen einzulassen. Allzu schnell werden die Kritiker postmoderner Theorieangebote mit dem Verdacht, Vertreter einer durch die Postmoderne überholten totalisierten Vernunft zu sein belegt. Gerade gegen diese seien schließlich postmoderne Positionen entwickelt worden und zu denen zurück kein Weg mehr führen dürfe. Die entgegengesetzte Gefahr besteht in der reinen Adaption postmoderner Theoreme. Dennoch ist die Auseinandersetzung mit der Postmoderne – gerade auch von seiten der Theologie – gefordert, will sie nicht jenseits der Denkangebote unserer Zeit eine zeitlose theologische Wahrheit vertreten.

Dieser Forderung stellt sich T., indem er den Christen aufruft, „im Namen seines Glaubens Unterscheidungen vorzunehmen" (14), sich den Herausforderungen zu stellen, die er an zwei Momenten der postmodernen Diskussion ortet: Zum einen will er nachweisen, „daß auch hinter den Entwürfen einer Postmoderne apokalyptische und eschatologische Vorstellungen aus dem Alten und Neuen Testament" (15) versteckt sind. Zum anderen bedeutet die postmoderne Pluralitätskonzeption eine Relativierung des christlichen Offenbarungsanspruchs. Seine Leitfrage lautet daher: „Wie kann konsequent gedachte und gelebte Pluralität mit der Unbedingtheit und der Verbindlichkeit des christlichen Glaubens vereinbart werden?" (15)

Freilich muß, bevor auf diese Fragen zu antworten ist, eine genaue Sichtung der verschiedenen Postmodernismen vorgenommen werden. Diese Wahrnehmung postmoderner Ansätze bildet in den Kap. I–V den größten Teil des gesamten Buches.

In einer ersten Annäherung an das Problemfeld Geschichte weist T. auf ihre Bedeutung innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition als Unterscheidung von eschatologisch-kurzer und apostolisch-langer Geschichtsauffassung hin.[1]

T. sieht im eschatologischen Geschichtsdenken den Trend zur Unterscheidung von Heil- und Unheilsgeschichte grundgelegt. In diesem sei das postmoderne Wendepunktdenken grundgelegt, dem es nach T. zu widerstehen gelte. „Die Gründe sind für einen Christen zunächst theologischer Herkunft. Zum einen sind wir nicht befugt, nach Jesu Fortgang und vor seiner Wiederkunft bestimmte Zeitepochen als Heilsgeschichte oder Unheilsgeschichte zu erklären. Ferner: Heil ist kein Ergebnis menschlicher, gesellschaftlicher und geschichtlicher Kräfte, sondern Gabe Gottes, für die der Mensch sich nur offenhalten, mit der er mitwirken kann und muß. Schließlich: Wir leben in einer Zeit des Glaubens und Hoffens und können diese Art von Existenz nicht durch Schauen und Wissen ersetzen; Geschichte bleibt dunkel" (35). – T.s Relativierung der eschatologisch-apokalyptischen Tradition zugunsten einer apostolischen, die er freilich ebenfalls relativiert hinsichtlich ihrer eigenen Unfähigkeit, Geschichte zu qualifizieren, führt letztlich zu einer Entleerung des Geschichtsbegriffs überhaupt. Die behauptete Unmöglichkeit, Geschichte überhaupt zu denken, liegt in einer theologischen Supposition, die selbst auf einer zumindest anfragbaren fundamentalistischen Exegese der apokalyptischen Tradition basiert. Glaube ist aber immer schon in Geschichte und Gesellschaft verwoben, ja er ist selbst ein Ergebnis geschichtlicher und eben nicht rein spiritueller Erfahrung, vom Exodusereignis, über die prophetische Kritik, den apokalyptischen Traditionen des Frühjudentums, der ältesten Jesusbewegung bis hin zur Apokalypse des Johannes auf Patmos; es gibt daher kein geschichtsneutrales oder -indifferentes Christentum. Eine historische Entlastung ist nicht ohne Preisgabe der Orthodoxie möglich; darauf hatte schon der Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung" zu Recht hingewiesen.

Im Zusammenhang der Postmoderne innerhalb der Kunstdiskussion verweist T. auf die Literaturdebatte in den USA Ende der 50er Jahre, die vor allem durch Irving Howe geprägt, von Literaturkritikern wie Leslie Fiedler und Susan Sonntag aufgegriffen und auf verschiedene Kunstbereiche angewandt wurde.

Zentrale Forderungen der Postmoderne innerhalb der Kunsttheorie waren die Überwindung bzw. Verabschiedung der Elitekultur, die als ein Merkmal der Moderne betrachtet wurde und die „Mehrsprachigkeit" (38) der jeweiligen Kunstwerke. T. faßt den Impuls mit Wolfgang Welsch folgendermaßen zusammen: „Postmodernes liegt dort vor, wo ein grundsätzlicher Pluralismus von Sprachen, Modellen, Verfahrensweisen praktiziert wird, und zwar nicht bloß in verschiedenen Werken nebeneinander, sondern in ein und demselben Werk, also interferentiell" (38). Dies gilt sowohl für Literatur wie auch für Architektur. Lediglich innerhalb der Malerei taucht ein etwas anderer Terminus und eine andere Begründung auf: „Trans-Avantgarde" [Achille Bonito Oliva; J. K.] bezeichnet für T. „Unmittelbarkeit und Fülle, Phantasie und Sensibilität, vor allem aber individuelle Freiheit der Gestaltung ohne gesellschaftliche Aufträge und ohne puritanische Verbote" (47).

Eine verschärfte Variante postischen Denkens zeigt T. in der Konzeption des Posthistoire, vertreten durch A. Gehlen und – in jüngerer Zeit – durch den Simulationstheoretiker J. Baudrillard.

Nach dieser Richtung ist die Geschichte schon an ihr Ende gekommen, alles ist schon erreicht, es gibt keine neue qualitativ bessere Entwicklungsmöglichkeit mehr. T. zieht innerhalb seiner Auseinandersetzung mit soziologischen Fragestellungen die Linie weiter über postindustrielle (Bell und Etzioni) und postmaterielle (Inglehart) Konzeptionen hin zu einer „postmodernen Pädagogik", die er in den Reflexionen von Neil Postman und Hermann Giesecke zu finden glaubt. – Gerade in seiner Erörterung der – von ihm so genannten – „postmodernen Pädagogik" greift T. implizit auf das augustinische Paradigma der Verfallenheit der Menschen zurück, um die Erlösungsbedürftigkeit zu betonen, die weder durch eine an Autonomie orientierte moderne, noch eine postmoderne Pädagogik in reale Erlösung transformiert werden kann.

Die wichtigste und folgenreichste Position innerhalb der Postmoderne findet sich im philosophischen Diskurs bei Jean-François Lyotard.

Nach Lyotard bedeute Postmoderne, den „alles umfassenden, alles integrierenden und alles deutenden Leitsysteme des Denkens" (64) kurz: den Meta-Erzählungen keinen Glauben mehr zu schenken, da sie sich historisch als totalitär und tendenziell terroristisch (65) erwiesen hätten. Statt dessen gelte es nun, radikale Pluralität in allen Lebensbereichen und Wertungen zu entwickeln. Ähnliche Ansätze findet T. auch bei den Philosophen der „nouvelle philosophie" in Frankreich, die sich von zwei fundamentalen Errungenschaften gerade auch der französischen Aufklärung abwenden: „Es sind dies die zentrale Rolle des Subjekts und die Bedeutung der Vernunft zur Erklärung und zur Gestaltung der Wirklichkeit" (68). Während die Dezentrierung des Subjekts auf dem Hintergrund des Strukturalismus, genauer gesagt des Poststrukturalismus sich vollzieht, findet die Vernunftskepsis ihren Anstoß in der Begegnung mit Nietzsche und Heidegger. Letzterer wird zu einem zentralen Inspirator der Position von Gianno Vattimo, der an die Heideggersche Kategorie der „Verwindung" (75) der Moderne anknüpft. Mit der Destruktion des Wahrheitsanspruchs von Philosophie in der Darstellung Richard Rortys rundet T. diesen Teil einer philosophischen Explikation der Postmoderne ab, um nun zu einer völlig anders gelagerten philosophischen Postmoderne zu gelangen.

Die Denker dieser Richtung wollen die Schwierigkeiten, die das moderne Denken in all seinen Ausprägungen gezeigt hat durch eine Wiederentdeckung einer Wesensphilosophie bewältigen. „Es ist die ‚philosophia perennis', die antik-christliche Metaphysiktradition, die hier als Ablösung der gescheiterten Moderne wieder zu Hilfe gerufen wird" (86). Diese vormodernen Traditionen sollen die Nachmoderne einleiten. Verbunden wird diese neoaristotelische Position mit einer Wiederentdeckung der Gnosis, freilich nicht jener leibfeindlich-immateriellen, sondern nun der „wahre[n] Gnosis" (90), welche „die Gutheit auch der materiellen Welt als von Gott gewollt und geschaffen" (90) erkennt. Die moderne Trennung von Gott und Welt wird in dieser postmodernen Gnosis und Theosophie abgelehnt, wie auch die „pneumatische[n] Autonomie des Menschen" (91, Koslowski).

T. weist diese christliche Gnosis als eine postmoderne Position aus zwei Gründen, der Insuffizienz mystisch-gnostischer Ganzheitserkenntnis im Verhältnis etwa zur kantischen Erkenntniskritik einerseits und der notwendigen Privilegierung der Erkenntnisträger innerhalb eines jeden Gnostizismus andererseits, zurück, ohne jedoch von der Grundüberlegung einer solchen prämodernen Postmoderne, der Möglichkeit und Unaufgebbarkeit einer Wirklichkeitserkenntnis aufgrund der Teilhabe am metaphysischen Wissen einer prima philosophia, sich zu distanzieren. – Gegen die Behauptung eines Endes der Moderne referiert T. die Überlegungen von Habermas, der emphatisch am Projekt der Moderne festhalten und es weiterentwickeln will, da das moderne Denken bis heute seine Ansprüche nicht eingelöst habe. „Habermas hofft, die Einseitigkeit der instrumentellen Vernunft mit den Mitteln einer umfassenden Vernünftigkeit aufklären zu können, ohne sich von den Tugenden der Rationalität zu verabschieden" (98). Um dies auf der Höhe der Erkenntnis leisten zu können müsse auf eine metaphysische oder religiöse Begründung verzichtet werden. Diese Position biete, so folgert T., „keine Garantie für Wahrheit und Gerechtigkeit, für das Gute und das Schöne" (102), dies sei ohne eine metaphysische Begründungsfigur nicht denkbar. Um diese These zu unterstützen greift T. auf explizit kirchliche und theologische Positionen zurück, etwa auf W. Pannenberg, der auf die unverzichtbare Fundierung des Autonomiedenkens durch die Religion hinweist (108). Dabei sei es freilich wichtig, die Moderne als Moment der Autonomie sittlicher Freiheit durchgearbeitet zu haben (Krings), um ihr um so emphatischer standhalten zu können.

Das abschließende Kap. zur postmodernen Kritik und Fortsetzung der Moderne (114) bemüht sich um eine Einordnung der postmodernen Anfragen in den Prozeß der Moderne selbst, so daß die zentralen Erfahrungen der Pluralität und der Krisen nicht ein dem modernen Denken Äußerliches seien, sondern zu den Kernbeständen modernen Denkens selbst gehörten.

Postmoderne sei dann aber nicht Verabschiedung der Moderne, vielmehr ihre Realisierung, Pluralität nicht ein Defizit an reflexiver Einheitsphilosophie, sondern „unaufhebbare und damit faktisch legitimierte Signatur unserer Zeit und unserer Zukunft" (115). Aus der Tatsache, daß eine zunehmende Zahl von Menschen radikale Pluralität bejahen, folgert T. die nicht mehr bezweifelbare Geltung radikaler Pluralität. Allerdings weiß T. um die Aporetik radikaler Pluralität, die er mit Spaemann darin sieht, „daß jede Philosophie einen praktischen und theoretischen Totalitätsanspruch stellt. Ihn nicht stellen, heißt, nicht Philosophie treiben" (120). Als Ausweg aus den Aporien der Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielheit schlägt T. Wolfgang Welschs „transversale Vernunft" vor.

„Die transversale Vernunft ist zwar auf die Totalität der zu erkennenden Welt bezogen, aber nur in der Form von Verbindungen und Übergängen. Sie kann keine Ganzheiten erfassen, aber sie vermag die Dissense zu klären, die Relativität der Argumente zu verdeutlichen, die Voraussetzungen von Argumentationen ins Licht zu stellen, so daß ersichtlich wird, wie Gedanken von irrationalen Entschlüssen abhängen; sie kann Gegenstände verschiedenen Vernunfttypen zuordnen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede dieser Typen feststellen. Grenzbewußtsein kann sie erzeugen, aber kein abschließendes Ergebnis" (121).

Transversale Vernunft decke jedoch nicht das Gesamte von Wirklichkeitserfassung ab, vielmehr sei eine metarationale Erkenntnisdimension vonnöten, um korrektivisch die Aporien der bloßen Vernunft zu überwinden. Rationalität sei eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung zur geistigen Bewältigung des Lebens gewesen. Daher gehe es um zweierlei: eine durch die Anfragen der Postmoderne hindurchgegangene Vernunft dürfe nicht auf das Instrumentarium logisch-empirischer Vernunft verzichten, sie dürfe aber die aus der Moderne übernommenen regulativen Ideen wie Gerechtigkeit, Freiheit und Menschenwürde nicht der postmodernen Pluralität opfern. Dies sei jedoch nur durch ein metaphysisches Begründungsverfahren zu erreichen, das jedoch selbst nicht noch einmal in einem rationalen Diskurs legitimiert werden müsse. T. gelangt so zu einem Dualismus des Politischen und des Geistig-Ethischen. „Der postmoderne, pluralistische Zustand unserer Gesellschaft hat eine teilweise Legitimität [. . .] im politischen Kampf, nicht aber in der geistigen und ethischen Orientierung" (126). Als Paradigma eines gelungenen Verhältnisses von einer die ethische Orientierung bietenden

[1] Leider wurde im Druck die Kap.-Überschrift (18), wie auch die entsprechende Angabe im Inhaltsverzeichnis offensichtlich falsch wiedergegeben.

metaphysisch begründeten Religion und einer pluralistisch verfaßten Politik gilt T. die USA.

„Die Anerkennung und Bejahung der pluralistischen Gesellschaft (als Signum der Postmoderne), die Reklamierung einheitstiftender Ideen und Werte (als Errungenschaften der Neuzeit), der christliche Anspruch auf verallgemeinerbare Geltung wollen und können zugleich gedacht und gelebt werden; sie enthalten Spannungen, aber keine unlösbaren Widersprüche" (132).

T. versucht im vorliegenden Buch einen breiten Aufriß über die verschiedenen Darstellungsweisen postmodernen Denkens zu geben. Sowohl im Aufbau wie auch in der inhaltlichen Gestaltung erinnert T.s Werk stark an die Arbeiten von Wolfgang Welsch zur Postmoderne, so daß der Eindruck, T. habe eine sprachlich und philosophisch entschärfte Variante von Welschs „Unsere postmoderne Moderne" vorgelegt nicht ohne weiteres abzuweisen ist. Es wäre wünschenswert gewesen, hätte T. die innere Aporetik postmodernen Denkens deutlicher akzentuiert, etwa den Sprachobjektivismus der Lyotardschen Konzeption, die Widersprüchlichkeit einer Konsensfindung über den Dissens als Essenz der Gesellschaft, über die Inkommensurabilität der Sprachspiele, etc. Die über Welsch hinausgehende Dimension im vorliegenden Buch ist seine metaphysische Begründungsfigur i. S. eines metarationalen Glaubens, der selbst nicht noch einmal mit den Mitteln der Vernunft gerechtfertigt werden müsse. Gerade dieser Durchgang durch die Anforderungen der Vernunft ist ein Erbe der Aufklärung, das für eine Theologie, die auf der Höhe der Zeit sich explizieren will, unaufgebbar ist. T. fordert (129) diese Durcharbeitung der Herausforderungen der „Dialektik der Aufklärung" durch die Theologie. Würde dies wirklich versucht, wäre eine allzu unirritierte Verlängerung metaphysischer Traditionen innerhalb theologischer Theoriebildung nicht so leicht möglich. Gewiß, Theologie ist letztlich nicht ohne Metaphysik zu denken. Wie aber wäre es, würde sie nicht als prima philosophia, vielmehr als ultima philosophia i. S. einer Benjaminschen „Hoffnung um der Hoffnungslosen" willen, konzipiert? Theologie wäre dann „solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes" (Adorno). Eine theologisch weiterführende Diskussion mit den Anfragen der Postmoderne dürfte sich diesen Fragen nicht entziehen und müßte hierauf ihr Unterscheidungsinteresse beziehen.

Münster Jürgen Kroth

Griffin, David Ray / **Smith**, Huston: **Primordial Truth and Postmodern Theology**. – Albany, New York: State University of New York Press 1989. XIV, 216 S., kart. US-$ 39,50

Das enorme Interesse, das dem Ausdruck „Postmoderne" seit geraumer Zeit gewidmet wird, verdankt sich allem Anschein nach einem zwar eher diffus, aber offenbar doch tief empfundenen Unbehagen an der sog. Moderne. Dem disparaten Verständnis der für die Moderne angeblich charakteristischen Merkmale entspricht dabei ein ebenso vieldeutiges Verständnis dessen, was jeweils mit Postmoderne gemeint ist. Eindeutig scheint nur die Unausweichlichkeit und Dringlichkeit eines gravierenden Wandels festzustehen, während sowohl Ausgangspunkt (Moderne) als auch Ziel (Postmoderne) des Wandels umstritten sind.

Der vorliegende Bd aus der „Suny Series in Constructive Postmodern Thought" plädiert für relativ konkrete Zielvorstellungen postmoderner Philosophie und Theologie. Die beiden Autoren, David Ray Griffin und Huston Smith, dokumentieren in ihren Beiträgen die kritische Auseinandersetzung, die sie seit längerem miteinander führen. Obwohl beide für jeweils unterschiedliche Alternativen zur Moderne plädieren, sind sie sich in der Ablehnung einer bestimmten postmodernen Strömung einig, die in Europa weitgehend als Inbegriff des Postmodernismus gilt. Diese abgelehnte Version verdankt sich nach Meinung der beiden Autoren im wesentlichen Impulsen des Pragmatismus, Wittgensteins, Heideggers und Derridas. Im Gefolge dieser Ansätze habe sich ein dekonstruktivistischer bzw. eliminativer Postmodernismus entwickelt, der dem modernen Weltbild keine neue Alternative entgegensetze, sondern nur dessen Bestandteile (wie z. B. die Begriffe von Gott, Selbst, Sinn) in relativistischer und teilweise nihilistischer Weise auflöse (XII). Beide Autoren stimmen darin überein, daß einerseits die typisch moderne Weltanschauung den ökologischen, sozialen und intellektuellen Herausforderungen der Gegenwart nicht mehr gerecht zu werden vermag, daß aber andererseits die relativistische Version der Postmoderne abzulehnen sei. Auf der Basis dieser Gemeinsamkeiten, die sich vor allem im Bekenntnis zu einem korrespondenztheoretischen (bzw. anti-relativistischen) Wahrheitsverständnis manifestiert, stellen die Autoren ihre beiden unterschiedlichen Alternativen zur Diskussion. Eine gewisse Brisanz erhält die Auseinandersetzung aufgrund der Tatsache, daß Smith als ehemaliger Whiteheadianer mit Griffins Hintergrund bestens vertraut ist und seinen eigenen gegenwärtigen Standpunkt unter anderem durch die angeblichen Schwächen der von ihm früher und von Griffin nach wie vor vertretenen prozeßtheologischen bzw. -philosophischen Position begründet.

Nach kurzen autobiographischen Hinweisen eröffnet Griffin den Dialog mit einer kritischen Darstellung der von Smith vertretenen primordialen Philosophie.[1] Deren wesentliche Inhalte lassen sich s. E. in allen Epochen finden, wobei Smith insbesondere an die mystische Tradition denkt, wie sie erstmals in der Vedanta-Philosophie artikuliert wurde. Aus diesem Grund bezeichnet Smith diese Tradition auch als *perennial philosophy* oder als Perennialismus. Griffins zentraler und immer wiederkehrender Einwand besagt, daß Smiths Perennialismus die Aporien der Moderne durch einen ausschließlichen Rekurs auf prämoderne Ideen lösen will, wohingegen Griffin selbst für einen Postmodernismus plädiert, der neben traditionellen (v. a. religiösen und metaphysischen) auch typisch moderne (v. a. wissenschaftliche und politische) Wahrheiten und Werte integrieren soll.

In der sich anschließenden Diskussion wird eine Fülle unterschiedlicher methodologischer, epistemologischer, metaphysischer und theologischer Fragestellungen angesprochen, wie z. B. die Frage nach dem Verhältnis zwischen Theologie bzw. Religion und Wissenschaft oder das Theodizee-Problem. Im wesentlichen konzentriert sich die Auseinandersetzung jedoch auf zwei thematische Schwerpunkte: auf die Frage nach Wesen und Beschreibbarkeit der transzendenten Realität und auf das Problem einer Kriteriologie für die Bewertung unterschiedlicher Weltanschauungen.

Im Hinblick auf den ersten Schwerpunkt verteidigt Griffin den prozeßtheologischen Theismus gegen Smiths Plädoyer für die Unaussprechlichkeit der transzendenten Realität. Gegen Smiths Versuch, die Geltung der rationalen Kriterien der Konsistenz und Kohärenz für die religiöse Rede vom Transzendenten nach Möglichkeit zu beschneiden, plädiert Griffin für die argumentative Superiorität und die höhere Intelligibilität seiner prozeßtheologischen Position. Entschieden lehnt Griffin den Rekurs auf Offenbarung als kriteriologische Basis ab und sieht in Smiths diesbezüglichem Rekurs einen entscheidenden Grund ihrer Differenzen.

Wenngleich Griffins Intention, das Anliegen der Prozeßtheologie nunmehr unter der Bezeichnung „Postmodernismus" zu vertreten, nicht recht einleuchtet, sondern aller Voraussicht nach – vor allem im europäischen Bereich – wohl überflüssige Konfusionen nach sich ziehen wird, dokumentiert der Bd eine thematisch gleichermaßen interessante wie auch aktuelle und trotz der argumentativen Schärfe beispielhaft faire sowie sachliche Auseinandersetzung. Die Darstellung der beiden Positionen – Prozeßtheologie und Perennialismus – vermittelt nicht nur einen guten Eindruck von der Vielfalt und Vitalität, mit der gegenwärtig in den USA theologische Positionen akademisch diskutiert werden, sondern vor allem auch von dem ansprechenden Niveau der Auseinandersetzung. Nach Ansicht des Rezensenten gilt dies insbesondere für Griffin, der sich einmal mehr als außerordentlich luzider und herausragend klarer Denker erweist.

München Armin Kreiner

Nordhofen, Eckhard: **Der Engel der Bestreitung.** Über das Verhältnis von Kunst und negativer Theologie. – Würzburg: Echter 1993. 176 S., br. DM 34,00

1. Kontexte

Der Frankfurter Religionsphilosoph und Kulturkritiker Eckhard Nordhofen legt einen Sammelband mit Arbeiten (Essays, Reden und Rezensionen) aus den Jahren 1986–1992 vor. Der Kontext seiner Bemühungen ist bewußt die „Neue Unübersichtlichkeit" der achtziger und neunziger Jahre, gekennzeichnet durch die Stichworte: Scheitern des sozialistischen Experiments im Osten Europas und in den Köpfen westlicher Salonkommunisten, Skepsis gegenüber dem Fortschrittsglauben von Naturwissenschaft und Technik, Verzauberung vieler Zeitgenossen durch einen empiristisch enggeführten Vernunftbegriff, pluralistische Gleich-gültigkeit auf dem Markt der Sinnangebote, vagabundierende Religiosität. Summa summarum also eine grundsätzliche skeptische Anfrage nach dem Gelingen des Projekts der aufgeklärten Moderne einerseits, andererseits zugleich attestiert N. der verfaßten Religion einen „jämmerlichen Zustand der kirchlichen Institution" (14). Angesichts dieses verwirrenden Panoramas wagt es der Vf., eine klärende Situationsanalyse und eine (selbst-)kritische Wegweisung durch Rekurs auf das zentrale Thema und Proprium der biblischen Botschaft zu geben.

[1] Vgl. dazu vor allem: H. Smith, Forgotten Truth. The Primordial Tradition, New York 1977; ders., Beyond the Post-Modern Mind, New York 1982.

2. Zum Inhalt

2.1 Positionsbestimmung

Dieses Hauptmotiv jüdisch-christlicher Gottesrede sieht der Vf. gegeben in der „unerledigten religiösen Tradition" (11) des Bilderverbots – einer negativen Theologie, die sich die Kernfrage stellt, wie von einer nichtempirischen Präsenz eines zu reden sei, der sich im Modus der Bestreitung artikuliert (90), eines, der sich im Verbergen offenbart und umgekehrt. N. nennt diese paradoxe Vorstellung der „Offenbarung als Bestreitung" die „Gottesrede mit den zwei Hörnern" (100): Nicht klar sagen und doch nicht schweigen können. Der Vf. nimmt hier explizit die Diskussion um die Schlußpassage des „Tractatus" Wittgensteins („Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen") auf: Das Schweigegebot Wittgensteins interpretiert N. als beredtes Schweigen nicht über Nichts, sondern gerade über die entscheidenden Aspekte menschlicher Existenz. Mit dem späten Wittgenstein, mit Cassierers „Symbolischen Formen" und G. Steiners theologisch-ästhetischem Essay „Von realer Gegenwart" sieht der Vf. die Grenzen eines reduktionistischen „Verbalismus" (8), der bloß das „Klare", aber zugleich Triviale zulassen, das eigentlich Wichtige, aber schwer Ansprechbare nicht einmal thematisieren will, überschritten hin auf ein „Handlungssprechen" (94), das uns – jenseits der Worte – Entscheidendes „zu sagen" hat. Dies alles ist uns in jenem grundlegenden Paradoxen biblischer Theo-logie aufgegeben, und in dieser fundamentalen Anstrengung bzgl. einer adäquaten Thematisierung von Gott und Welt sieht der Vf. die „Wurzel" für drei – zusammenhängende! – Vollzüge des Menschen gegeben: a) für die philosophische Bewegung der Aufklärung, b) für eine „starke Ästhetik" und c) für einen „aufgeklärten Kultus".

Zu a): N. möchte eine „neuartige Lektüre des Alten Testaments" (20) vorschlagen: In ihm sieht er die „tiefste Wurzel" (21) der Aufklärung – ein „Parallelstück zur vorsokratischen Aufklärung eines Xenophanes" (24), der späteren Kantischen Kritik „urverwandt" (78). Denn das atl. Verständnis von Gott und Mensch zieht der überschwenglichen Vernunft eine (selbst-)kritische Grenze, ist doch für N. das durchgängige Grundmotiv des AT die Kritik an den Projektionsmechanismen der selbstgemachten Götter, der Hypostasierungen des eigenen Selbst. In diesem Sinne nehmen das Bilderverbot, Moses Sturz des goldenen Kalbs, Jakobs Kampf am Jabbok, Götzenkritik der Propheten (dazu jeweils Textbelege) die Religionskritik Feuerbachs vorweg. Die „Theologie der Bestreitung" als „negative Theologie" des AT markiert „Alterität": Sie weist auf ein Jenseits der Wörtersprache (88) und auf die Präsenz eines sich Entziehenden (95) hin und sprengt damit das Wirklichkeitsverständnis einer bloß zweiwertigen Logik: „Was nicht klar gesagt werden kann, davon kann man, nein, muß man eine Geschichte erzählen" (95). Der Vf. zieht i. d. S. die Linie bis zu ntl. Wundern und Offenbarungsgeschichten, die die Koordinaten üblicher Realitätserfahrung aufheben, hin aus (80).

Zu b): Nicht nur die Aufklärung, auch die Kunst hat ihre Wurzel in atl. Gottesrede i. S. der Markierung von Alterität (170), von jener her lassen sich „die Schlüsselfragen einer starken Ästhetik" stellen: Wie das Bilderverbot will auch die Kunst gerade das „sagen", zur Darstellung bringen, was wir unmittelbar nicht sehen – eine Ästhetik der Bestreitung, die i. S. einer docta ignorantia das markieren will, was wir nicht wie ein Ding besitzen können (26), was dem funktionalistischen Diskurs nicht möglich ist zu „sagen" (164). Exemplarisch wird diese Interpretationslinie ausgeführt am Bilderstreit um die Ikonen im byzantinischen Reich des 6. und 7. Jh.s: Ikonen sind die Antwort auf den „Tugendterror in der Tradition der jüdischen Aufklärung" (78), die das Wort oder das Bild, das den nichtidentischen Rest zwischen sich und Gott nicht wahrt, zermalmen will. I. d. S. nehmen Ikonen gewissermaßen den Ikonoklasmus mit ins Bild hinein (27), indem Alterität gesichert wird: Der Goldgrund, die Farb- und Formensprache, die Typisierung – sie verhindern eine Verdopplung der Realität, vielmehr sagen sie: „Ich bin nicht von dieser Welt" (78). Bis heute (Hinweise auf A. Rainer, Beuys, 175) bleibt „die Jagd nach dem Anderen das einzige Thema der Kunst" (175). Auf diesem Hintergrund bewertet N. auch die vieldiskutierte „Säkularisierung": Es findet eine Prozession der Zeitgenossen aus der Kirche ins Museum statt: Kirchen werden zu Museen und umgekehrt. Das anthropologische Bedürfnis nach sinnlicher Religion hat einen neuen Platz gefunden – Sakralität wandert, verschwindet aber nicht (18, 170).

Zu c): Warum sind die Kirchen so leer, die Museen so voll, warum vagabundiert religiöse Sehnsucht jenseits traditioneller Liturgie bis in exotische Formen? „Daß die Wurzel des Kults in der Tradition der theologia negativa liegt, scheinen alle vergessen zu haben, die progressiven Kapläne ebenso, wie der weiland Erzbischof Lefebre" (17). Der biblisch fundierte und damit auch „aufgeklärte Kult" (44) vermeidet die falsche Alternative von einer Kultur des reinen weltlosen Wortes einerseits und des wortlosen Exerzitiums des Ritus andererseits – er ist ein Sprachhandeln und vor allem ein Handlungssprechen, das jenseits des „Imperialismus der Wörtersprache" die körperlich-sinnlichen Bedürfnisse des Menschen nach Rhythmisierung der Zeit, Spiel- und Regelhaftigkeit u. a. m. miteinbezieht. Die Kirche – die evangelische als ureigene Tradition, die katholische nach dem II. Vatikanum (vgl. A. Lorenzer: „Das Konzil der Buchhalter") – haben zu stark die Kanzel in den Vordergrund gerückt und das Wort zum eigentlichen Sakrament gemacht (54). Wenn das Christentum auf kognitive Moral zusammengestrichen wird und von der liturgischen Feier eine pädagogisch-therapeutische Gruppendynamik übrigbleibt (64), haben die Kirchen die o.g. (Aus-)Wanderung mitzuverantworten.

2.2 Gegenpositionen

Die Gegenpositionen zu Nordhofens Programm der „Offenbarung als Bestreitung" ergeben sich ex negativo – drei Aspekte sind zu nennen, wovon die ersten beiden nur kurz skizziert seien, der dritte etwas stärker angeleuchtet werden soll: a): die enggeführte Aufklärung, b): die „schwache Ästhetik" und c): das „Singular/Plural-Problem".

Zu a): Angesichts vieler gegenwärtiger Fluchten ins Irrationale möchte der Vf. „gerne zu den Besonnenen gehören, die nun erst recht festhalten an Aufklärung und Vernunft" (146). Freilich nicht an einem größenwahnsinnigen Programm der „Perfektibilisierung der Welt" (147), das im großen Maßstab zur Dekuvrierung pseudo-eschatologischer Heilssehnsüchte (14) im Archipel Gulag oder im alltäglichen gesellschaftlichen Umfeld in funktionalistischer Reduktion auf banausisches Nützlichkeitsdenken (N. zeigt dies an der aktuellen Diskussion um das Sonntagsgebot auf; 37–43) endet.

Zu b): Ein solch funktionalistisches Wirklichkeitsverständnis bedarf de facto einer „Kompensationsästhetik" (Bubner, Marquard; 18–20), die Kunst mit Design verwechselt und jene zur bloßen Stimulationstechnik zur Dramatisierung des grauen Alltags verkommen läßt. Anstatt wie die „starke Ästhetik" auf die Anstrengung und Bewegung der Markierung von Alterität zu verweisen, perpetuiert die „schwache Ästhetik" lediglich den status quo. Auch die zeitgenössische Kunstwissenschaft (102) stellt in ihren Reflexionen nur zu oft lediglich gleich-gültige „Mentalitäten" nebeneinander und „entpflichtet uns von der Auseinandersetzung mit den ernstgemeinten Sujets, den spirituellen Inhalten, den heißen Quellen" (107) der Kunst.

Zu c): Diesem modischen Programm des „Prinzips Gleichgültigkeit" (94) gilt m. E. die interessanteste kritische Invektive Nordhofens. Unbestritten sieht N. zwar mit Peter L. Berger (121) als Signatur der Moderne die Bewegung „vom Schicksal zur Wahl" an: Mit der beginnenden Neuzeit entsteht die charakteristische Situation, daß „Sinn" nicht mehr – wie in vorkritischen Gesellschaftsformationen durch bereitgestellte kollektive, selbstverständliche Deutemuster – unmittelbar gegeben, sondern im Rahmen einer umfassenden Selbstvergewisserungsleistung auf-gegeben ist. Im weiteren Fortgang dieser Tendenz zur Differenzierung entwickelt sich dieser Trend „vom Singular" zum radikalen „Plural" im Blick auf die sog. „postmoderne" Situation jedoch soweit, daß die Pluralisierung, ja Zersplitterung von Sinn als Möglichkeit der Flucht des Individuums vor Ansprüchen überhaupt gesehen wird. Hyperdifferenzierung steht in der Gefahr, Indifferenz und Gleich-gültigkeit zu erzeugen. So plädieren etwa Philosophen wie H. Blumenberg im Geiste eines Neo-Paganismus für eine „mythische Gewaltenteilung" und O. Marquard für ein „Lob des Polytheismus", der einen „Abschied vom Prinzipiellen" (so deren programmatische Termini) bedeute. Diesem „Prinzip Gleichgültigkeit" (34) hält der Vf. zwei gewichtige Argumente entgegen: Zum einen duplizieren die gelehrten polymythischen Philosophen doch nur die Alltagsmentalität der Durchschnittsbürger, bei denen liberalistischer Pluralismus zu einer wohligen Indifferenz verkümmert ist; jene bestätigen also doch nur den trivialen status quo. Zum andern verweist N. auf die unhintergehbare Einmaligkeit unseres endlichen Lebens: Während in der Apotheose des Plural der postmoderne Paris (134) versucht, die Wahlsituation als solche ins Unendliche zu dilatieren, ohne sich entscheiden zu wollen, gibt der Vf. zu bedenken: „Endlichkeit erzeugt den Singular. Wir können viele Geschichten erzählen, doch nur eine haben" (134). An der Frage nach der Einheit der Vernunft und des Lebens „soll festgehalten werden" (34).

3. Kritik

Zunächst sei darauf hingewiesen: Die Texte bestechen durch gedankliche und sprachliche Brillanz. Anzuerkennen ist das gelungene Bemühen, in der heutigen unübersichtlichen Situation eine in Analyse, Begründung und Durchführung transparente und stimmige Wegweisung zu geben. Insbes. die Replik auf die Philosophen der neuen Beliebigkeit überzeugt – ein für Glauben und Theologie wichtiges Feld der Auseinandersetzung in Gegenwart und nächster Zukunft. Ebenso verdienstlich ist der Gesprächsanstoß für die Dialogpartner Kunst und Religion – beide können hierbei sicherlich voneinander lernen.

Etwas problematischer erscheint die textliche Präsentation des Buches, die aber die prinzipielle Problematik eines Sammelbandes ist: Der Band veröffentlicht bereits (andernorts) Veröffentlichtes, in nicht wenigen Fällen ergeben sich inhaltliche Redundanzen, weil sich Themenkreise der Teilpublikationen überschneiden.

Für den nichtchristlichen Leser wird die Argumentation des Vf.s bezüglich der Vorwegnahme der neuzeitlichen Religionskritik durch das atl. Bilderverbot nicht überzeugend wirken – die Götzenkritik des AT will den Gottesglauben purgieren, aber eben unter dessen prinzipieller Voraussetzung. Die atheistische Perspektive wird hier grundsätzlicher ansetzen wollen, und es wird mit ihr auch grundsätzlicher zu diskutieren sein.

Und schließlich ist zu dem vom Vf. als „das" jüdisch-christliche Proprium herausgestellte Prinzip der „Alterität" („Offenbarung als Bestreitung") zu sagen, daß sich dies, wie gesagt, für die Ästhetik-Diskussion sicherlich als höchst fruchtbar erweisen wird – für eine konkrete an Schrift und Tradition orientierte christliche Lebensführung erscheint der „Engel der Bestreitung" jedoch um weitere

Aspekte der Glaubensüberlieferung ergänzungsbedürftig. Kein Leben kann nur aus Bestreitung bestehen. Hier fallen Kunst und Leben nicht zusammen: Ars longa – vita brevis!

Eppstein/Ts. Gustav Schmiz

Taylor, Charles: **Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung.** Mit Kommentaren von Amy Gutmann (Hg.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas (aus dem Amerikanischen von Reinhard Kaiser). – Frankfurt: S. Fischer 1993. 198 S., kart. DM 36,00

Mit diesem Bd. legt der katholische kanadische Sozialphilosoph T. ein ebenso prägnantes wie brillantes Plädoyer für eine Politik der Anerkennung vor. Er nimmt damit nicht nur eine kommunitaristisch orientierte Position innerhalb der Debatte um den Multikulturalismus ein, sondern skizziert zugleich die Grundzüge einer zwischen universalistischem Liberalismus und partikularistischem Differenzialismus angesiedelten politischen Philosophie. Mit Blick insbesondere auf das Beispiel Kanadas sowie Erfahrungen und Probleme von dessen französischsprachiger Provinz Quebec plädiert er gegenüber einem differenzblinden prozeduralen Rechte-Liberalismus für eine Version liberaler Demokratie, die für gemeinschaftliche Ziele und kollektive Werte offenbleibt sowie deren Überleben und Entfaltung in ihrem Rahmen sichert.

Ausgehend von der Prämisse, daß das Verlangen nach Anerkennung ein menschliches Grundbedürfnis darstellt, macht T. die gleichberechtigte Anerkennung als einen wesentlichen Bestandteil der demokratischen Kultur aus. Er stellt die Bedeutung der Anerkennung für das im 18. Jh. hervortretende Ideal individueller Identität als Authentizität heraus, wobei die eigene Identität wesentlich von den dialogischen Beziehungen zu anderen abhänge. Der Diskurs der Anerkennung beschränke sich dabei freilich nicht auf die persönliche Sphäre, sondern artikuliere sich zunehmend auch in einer Politik der gleichheitlichen Anerkennung. Dafür aber gibt es laut T. zwei unterschiedliche Ansätze: eine Politik des Universalismus der allgemeinen Menschenwürde, als deren Bannerträger er Rousseau und Kant ausmacht, sowie eine Politik der Differenz, die Nicht-Diskriminierung häufig neu definiere und fordere, „daß wir gerade die Unterschiede zur Grundlage einer differenzierenden Praktik machen" (30). Diese v. a. von autochtonen Gruppen, ethnischen Minderheiten und vielen Feministinnen vertretene Politik bringe insbesondere die differenzblinden Flecken universalistischer Prinzipien und Praktiken ans Licht. In ihrer radikalen Version werfe sie dem Liberalismus vor, selbst ein Partikularismus unter der Maske des Universellen zu sein. Am Beispiel Kanadas zeigt T. auf, daß hier zwei Konzeptionen eines Rechte-Liberalismus aufeinandergestoßen sind und sich aneinander reiben: der prozedurale Liberalismus anglo-kanadischen Typs sowie der franko-kanadische Anspruch auf kulturelle Selbsterhaltung und autonome Selbstverwaltung, die in einer kollektiven Zielen verpflichteten Politik der *survivance* sichergestellt werden sollen. Diese Auffassung kann T. zufolge durchaus liberal genannt werden, wenn und insoweit sie gleiche Grundrechte für alle akzeptiert; sie balanciert die Forderung nach Gleichbehandlung indessen gegen die nach der des Überlebens der Kultur. Solche ebenfalls liberalen Gesellschaftsmodelle sind „also keine prozeduralen Liberalismusmodelle, sie gründen vielmehr auf Urteilen darüber, worin ein gutes Leben besteht – auf Urteilen, in denen der Integrität der Kulturen ein zentraler Platz zukommt" (56). Einem solchen, kulturelle Differenz und Gemeinschaften anerkennenden kommunitaristischen Liberalismus gehört laut T. die Zukunft in immer multikultureller werdenden Gesellschaften.

T. bezieht die von ihm favorisierte Politik der Anerkennung schließlich auf die Anerkennung anderer Kulturen. Dabei kann es s. E. nicht im Sinne eines radikalen Multikulturalismus um die Forderung einer prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Kulturen gehen, gleichwohl enthalte die Annahme, daß alle Kulturen von gleichem Wert seien, einen gültigen Kern. Diesen expliziert er als Annahme einer möglichen Gleichwertigkeit. Zwischen der „unechten, homogenisierenden Forderung nach Anerkennung einer grundsätzlichen Gleichwertigkeit einerseits und der Selbsteinmauerung in ethnozentrischen Maßstäben andererseits" (70) erkenne die Annahme der Gleichwertigkeit, für die sich etwa auch Gründe religiöser Art anführen ließen, die Begrenztheit der eigenen Einsicht ebenso an wie sie offen sei für eine Erweiterung und Veränderung des eigenen Horizontes.

T.s Plädoyer für eine Politik der Anerkennung wird von Susan Wolf, Steven Rockefeller, Michael Walzer und Amy Gutmann weitgehend zustimmend kommentiert. Allein Jürgen Habermas äußert in einem der deutschen Ausgabe angefügten Beitrag mit dem Titel „Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat" deutliche Kritik.

Laut H. greift T.s Lesart die liberalen Prinzipien selbst an und stellt den individualistischen Kern des modernen Freiheitsverständnisses in Frage. Gegen dessen Unvereinbarkeitsthese insistiert H. darauf, „daß eine richtig verstandene Theorie der Rechte gegenüber kulturellen Differenzen keineswegs blind ist" (153). Sie verlange vielmehr genau die Politik der Anerkennung, die die Integrität des Einzelnen auch in seinen identitätsbildenden Lebenszusammenhängen schütze. Dies gehe im Rahmen eines demokratischen Verständnisses der Grundrechtsverwirklichung, ohne daß systemfremde kollektive Rechte eingeführt werden müßten. Jede demokratische Rechtsordnung ist laut H. zugleich universell in bezug auf den Gehalt der Grundrechte und Ausdruck einer partikularen Lebensform. Solche Lebensformen aber könnten nicht nach Art eines administrativen Artenschutzes gesichert werden, sie müßten ihre Fähigkeit zum Überleben durch ihre Kraft zur Selbsttransformation unter Beweis stellen.

Es geht, das stellt H. in aller Deutlichkeit heraus, in der Tat um die gleichberechtigte Koexistenz verschiedener ethnischer Gruppen und ihrer kulturellen Lebensformen. Ob diese durch auf gemeinschaftlichen Werten basierende kollektive Rechte zu sichern sind, das ist rechtsphilosophisch sehr die Frage. Trotzdem bleibt T.s kommunitaristische Politik der Anerkennung in sozialethischer Hinsicht eine Herausforderung für den prozeduralen Liberalismus, die sich auch mit H.s Replik keineswegs erledigt hat.

Frankfurt Edmund Arens

Martens, Gottfried: **Die Rechtfertigung des Sünders – Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament?** Grundentscheidungen lutherischer Theologie und Kirche bei der Behandlung des Themas „Rechtfertigung" im ökumenischen Kontext. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 428 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 64) kart. DM 88,00

Die im Titel bündig zum Ausdruck gebrachte Fragestellung der im SS 1990 von der Ev.-Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg angenommenen Diss. ist durch eine Fundamentalopposition bestimmt, an der sich nach dem Urteil des Autors theologisch nicht weniger als alles entscheidet und die infolgedessen auch als Kriterium und Richtmaß fungiert, rechte und verkehrte Lehre zu unterscheiden und zwischen wahrer und falscher Kirche zu scheiden. Während ein Teil der Mitglieder des Erlanger Promotionsausschusses offenbar der Meinung war, daß es sich bei dieser Entgegensetzung um eine, wie Doktorvater Reinhard Slenczka in einem Geleitwort berichtet, „unsinnige Alternative" (7) handle, hält M. im Anschluß an seinen Mentor an ihr als an einem Schibboleth rechter Theologie dezidiert fest. Dabei wird, um den Entscheidungscharakter der Angelegenheit mit dem nötigen Nachdruck einzuschärfen, die um Thema und Durchführung der Arbeit entstandene Kontroverse bemerkenswerterweise zu einer Grundsatzdifferenz erklärt, die jenseits des durch Interpretationenpluralität gekennzeichneten theologischen Richtungsstreits zu verorten sei. In bestimmter Weise ist die Studie damit auf die Erzeugung genau jener Fundamentalopposition hin angelegt, welche ihr Thema bestimmt. Indem sie elementar polarisierend wirkt, fungiert sie exakt im Sinne ihrer thematischen Grundalternative.

Bleibt zu fragen, ob sie dadurch nicht genau jenes Dilemma reproduziert, dem sie unter allen Umständen zu entraten sucht, nämlich das Rechtfertigungsgeschehen als die Grundlage aller Theologie zu einem historischen Interpretament, genauer: zu einer Umschreibung der durch die besagte Fundamentalopposition sich bestimmenden Position, die im gegebenen Fall M.s eigene ist, zu erklären. Trifft dies zu, bzw. wird eine entsprechende Annahme nicht mit Gründen widerlegt, dann allerdings muß die vertretene These ihrem eigenen Verdikt verfallen. Selbst unter diesen – nach meinem Urteil gegebenen – Umständen bleibt M.s Arbeit indes von Wert, nämlich als ein manifester Beleg, daß man sich zur Historisierung des theologischen Denkens, in der Vf. mit vollem Recht die charakteristische Signatur neuzeitlicher Theologie erblickt, nur dann kritisch zu verhalten vermag, wenn man ihr, der Historisierung der Theologie, zugleich einen legitimen, aber begrenzten Ort im theologischen Gesamtzusammenhang zuweist, statt sich durch einen abstrakten Gegensatz bestimmen zu lassen, durch dessen Abstraktheit genau das erreicht wird, was verhindert werden soll. Worum es geht, hat ein Rezensent (Georg Pfleiderer) der Martensschen Schrift in der „Theol. Literaturzeitung" ebenso kurz wie treffend folgendermaßen gesagt: „Theorieexterne Zusammenhänge können immer nur theorieimmanent eingeklagt werden, nämlich innerhalb einer Theorie, welche die Differenz, um die es der Theorie zu tun ist, selbst theoretisch bewältigt." (ThLZ 118, 1993, Sp. 541–543, hier: 541)

Da ich die detailliert entwickelten Ergebnisse der zitierten Besprechung auch ansonsten nur unterstreichen und allgemeiner Kenntnisnahme anempfehlen kann, begnüge ich mich im folgenden

damit, Aufriß und Inhalt der Untersuchung von M. in groben Zügen zusammenfassend zu referieren und mit einer knappen Schlußbewertung zu versehen.

Nach einer kurzen Einleitung (17–22), in der Skopus und Methode der Arbeit skizziert und einige Hinweise auf einschlägige Sekundärliteratur gegeben werden, stellt M. in einem ersten Kap. (23–120) „Grundentscheidungen in der Behandlung des Themas ‚Rechtfertigung' im 16. Jh. vor, wobei er unter Berücksichtigung der Augsburger Ausgleichsverhandlungen vom August 1530, der Religionsgespräche der Jahre 1540/41, der tridentinischen Lehrentscheidungen und ihrer Kommentierung durch Martin Chemnitz die Entwicklung von den frühen lutherischen Bekenntnisschriften bis hin zur Konkordienformel detailliert nachzeichnet. Elementar bestimmt ist diese Entwicklung nach M. durch zwei sich ergänzende Grundentscheidungen: 1. In den lutherischen Bekenntnissen ist die Rechtfertigung durch die Dialektik von Gesetz und Evangelium bestimmt, womit ein Gegensatz begründet ist zu ihrer prozessualen Erfassung, wie sie für die tridentinische Lehre bestimmend ist. 2. „Die lutherischen Bekenntnisse gehen davon aus, daß die Zueignung der göttlichen Gnade im Zuspruch der remissio peccatorum eine Wirklichkeit setzt, die nicht erst in der Handlungsfähigkeit und dem Handeln des Begnadeten besteht, sondern ihre Realität gerade in Anbetracht der im Menschen verbleibenden Sünde erweist. Als im Wort bzw. im durch das Wort mir zugesprochenen Christus gegründet bleibt die Rechtfertigung stets extra me und ist dementsprechend nur als Totalität faßbar." (115) Dem kontraveniert nach M. eine Tendenz zur quantitativen Erfassung der Rechtfertigungswirklichkeit, für die zugleich der Grundsatz gilt: „die Wirklichkeit der Rechtfertigung läßt sich von ihrer ethischen Umsetzbarkeit nicht trennen" (116). Auf der Basis dieser Grundsatzentscheidungen und der ihnen korrespondierenden Grundsatzdifferenzen beurteilt M. sodann „Neuansätze zur Behandlung des Themas ‚Rechtfertigung' in den theologischen Gesprächen und Dokumenten vor und auf der IV. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1963 in Helsinki" (121–176) sowie die „Behandlung des Themas ‚Rechtfertigung' in neueren ökumenischen Dokumenten" (177–321), nämlich im sog. Malta-Bericht (177–215), der Leuenberger Konkordie (215–240), der Studie ‚Justification by Faith' (240–273) sowie dem Dokument ‚Lehrverurteilungen – kirchentrennend?' (273–321). Das Resultat dieser Beurteilung ist eindeutig und schnell auf den Begriff zu bringen: Statt in ihr das Grundgeschehen des allem menschlichen Tun zuvorkommenden Rettungshandelns Gottes in Gesetz und Evangelium zu erfassen, tendieren die ökumenischen Dokumente der letzten 30 Jahre insgesamt dazu, die Rechtfertigung des Sünders im Sinne eines prozessualen Vorgangs ethisch zu funktionalisieren und zu einem historischen Interpretament zu erklären. „Die hier vorliegende Untersuchung", so wird resümiert, „hat gezeigt, daß das prozessuale Verständnis der Rechtfertigung in den Dokumenten beinahe durchgehend das sachliche Fundament für die innerkirchlichen und zwischenkirchlichen Einigungen darstellt. Daß sich dieses Verständnis kaum mit den Grundentscheidungen des lutherischen Bekenntnisses, sehr wohl aber mit denen des Tridentinums vereinbaren läßt und daß die Konsensformulierungen der zwischenkirchlichen Konvergenzdokumente somit letztlich nichts anderes als die Anerkennung der – gewiß gnadentheologisch frisierten – Aussagen des Decretum de iustificatione von Trient bedeuten, wird dabei von den lutherischen Gesprächsteilnehmern stets geflissentlich übersehen oder überspielt." (342)

Auch wenn diese Feststellung wie manches Pauschalurteil Wahrheitsmomente enthält, so hört es doch deshalb nicht auf, ein Pauschalurteil zu sein, welches durch souveräne Geste von den eigenen theologischen Begründungsproblemen und Argumentationsschwierigkeiten ablenkt. Daß solche Probleme und Schwierigkeiten reichlich gegeben sind, liegt auf der Hand und wurde bereits angedeutet: Wie will Vf., um ein zentrales Beispiel zu geben und auf eingangs Gesagtes zurückzukommen, eigentlich mit Gründen, die sich von bloßen Versicherungen und Dezisionen unterscheiden lassen, dem möglichen und unter den von ihm diagnostizierten Bedingungen des Geistes der Moderne naheliegenden Einwand begegnen, die zum rechtfertigungstheologischen Prinzipienentscheid erklärte Fundamentaldifferenzierung von Rechtfertigung als Grundgeschehen und Rechtfertigung als Interpretament sei selbst ein historisches Interpretament, das sich bestimmten zeitdiagnostischen und zeitkritischen Interessen verdankt? Nicht daß damit für die von M. zurecht kritisierte „Axiomatisierung der Geschichtlichkeit dogmatischer und theologischer Aussagen" (182) plädiert werden sollte; gesagt werden soll lediglich, daß man sich der aufs Ganze gehenden Relativierungsstrategie eines prinzipiellen Historismus nicht durch Einführung unvermittelter Alternativen und Kontrastierungen, sondern nur auf eine Weise entziehen kann, in der sich Kritik und Konstruktion wechselseitig verbinden. Solche Verbindung kann zum einen dadurch erreicht werden, daß man den Historismus seinen eigenen Bedingungen unterstellt und durch Selbstanwendung historisiert und relativiert, um ihn gleichsam mit eigenen Mitteln wenn nicht zu überwinden, so doch vor Selbstaxiomatisierung zu bewahren. Konstruktive Kritik ist zum anderen aber auch und vor allem durch den theologischen Aufweis zu leisten, daß das Grundgeschehen der Rechtfertigung des Sünders durch Gott, sowenig es je Werk des Menschen ist und aus der Geschichte seiner in Bosheit und Übel verstrickten Welt recht begriffen werden kann, gleichwohl geschichtliche Taten des Menschen hervorruft und einen Prozeß eröffnet, in dessen Verlauf man mit historisch-graduellen Fortschritten gerade deshalb zu rechnen hat, weil das Rechtfertigungsgeschehen selbst in keiner Weise von solchen Fortschritten bedingt und abhängig zu machen ist. Daß mit diesem Hinweis zugleich eine ökumenische Aufgabe formuliert ist, sei nurmehr angemerkt.

Augsburg Gunther Wenz

Webb, Stephen, H.: **Re-Figuring Theology.** The Rhetoric of Karl Barth. – New York: State University of New York Press 1991. VIII, 214 S. (SUNY Series in Rhetoric and Theology), kart. US-$ 19,95

Daß die konkrete sprachliche Gestalt der Barthschen Theologie zu deren unverwechselbarer Signatur unbedingt hinzugehört, ist eine in der Forschung weitverbreitete Einsicht. Gleichwohl wurden sprachliche, bzw. „sprachphilosophische Aspekte in Karl Barths" Theologie innerhalb der deutschsprachigen Barthforschung bislang erst selten thematisiert, etwa in der Bonner Diss. von Ernstpeter Maurer (Frankfurt/M., Bern, New York, Paris 1989). Diese Arbeit beschränkt sich hinsichtlich ihres Untersuchungsbereichs auf die Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, und die Frage nach den konkreten literarischen Mitteln der Barthschen Rhetorik bleibt außerhalb ihres Gesichtskreises.

Ein größeres Interesse für die formale, sprachliche Gestalt der Barthschen Theologie zeigt die amerikanische Barthforschung. Neben Hans Frei haben sich hier u. a. Lynn M. Poland und George Lindbeck mit der literarischen Gestalt von Karl Barths Werk beschäftigt. Die Fruchtbarkeit dieser Perspektive wird insbesondere an einer Arbeit von Lynn M. Poland deutlich, die Barths frühe Theologie mit der literarischen Bewegung des New Criticism (T. S. Eliot u. a.) parallelisiert (vgl. Lynn M. Poland: The New Criticism, Neo-orthodoxy, and the New Testament. Journal of Religion 65, 1985, 459–477).

Stephen H. Webb, einem Schüler von Langdon Gilkey und David Tracy, ist es zu danken, daß nun erstmals eine Monographie zur Rhetorik Karl Barths vorgelegt wird. Im Zentrum der an der University of Chicago Divinity School und am Wabash College entstandenen theologischen Diss. steht eine Untersuchung der wichtigsten rhetorischen Formen, die Barth in seinem frühen Hauptwerk, der zweiten Auflage seines ‚Römerbriefs' verwendet.

Daß Rhetorik im Werk Barths alles andere als ein Epiphänomen sei, daß Rhetorik vielmehr „lies at the heart of theology" (4), ist die anspruchsvolle These der Arbeit, die durch eine lucide Argumentation zu belegen versucht wird. Ohne für eine solche Zugangsweise Exklusivansprüche erheben zu wollen, nimmt der Vf. es in Anspruch, auf dem Wege eines „figurative or tropical reading" (ebd.) Barths „theological depths" (ebd.) erschließen zu können.

Zunächst knüpft W. an die oft gemachte Beobachtung an, daß Barths ‚Römerbrief' in beiden Auflagen stark expressionistische Züge trägt (cf. 8ff). Der vergleichende Seitenblick auf typisch expressionistische Kunstwerke – Max Beckmanns Gemälde „Die Nacht, Passion ohne Erlösung" (15) und Robert Wienes berühmter Film „Das Cabinet des Dr. Caligari" (ebd.) – macht plausibel, daß zwei beim frühen Barth zentrale Stilmittel typisch expressionistisch sind: die Hyperbel und die Ironie. „Barths work . . .", so die hierauf aufgebaute These, „. . . is a hyperbolic response to cultural crisis, and his vision of theology in this crisis is darkly ironic" (17).

Die genauere rhetorische Analyse setzt eine methodologische Klärung dessen voraus, was als „figurative or tropical reading" eingeführt wurde. Diese liefert W. in seinem 2. Kap.: „Toward a Tropology" (19ff). „Tropes" bzw. „figures" sind im Sprachgebrauch des Vf. alle jenen Sprachformen, die zumindest im Sinne ihrer unmittelbaren Aussage nicht begrifflich-analytisch sind, also alle rhetorischen Kunstformen wie Metapher, Metonymie, Synekdoche und Hyperbel oder auch die sprachlich wie sachlich komplexe Form der Ironie (cf. 40). In einem schnellen aber nicht oberflächlichen Durchgang durch klassische und zeitgenössische Positionen (von J. Nelson und R. Descartes bishin zu F. Nietzsche und J. Derrida) wird eine plausible Antwort auf die Frage gesucht, welcher sprachtheoretische Stellenwert solchen „figures and tropes" zuzuschreiben ist. Im Anschluß an Max Black begründet W. die Auffassung, daß begriffliche Rede („concepts") und figurative Rede („tropes") zwei selbständige, nicht ineinander aufhebbare Sprachebenen darstellen, die sich aber wechselseitig erhellen können (cf. 37). „The fact that the two can illuminate each other does not mean that one must come out on top" (45). Die Untersuchung wendet sich zwar einseitig den „tropes . . ." zu, „. . . that shape Barth's discourse in order to show how the figurative process is essential to his theological reflection" (ebd.), aber mit dieser methodischen Entscheidung soll über die sprachphilosophischen Geltungsverhältnisse nichts entschieden sein.

Inhaltlich soll erstens gezeigt werden, daß sich in jedem Stadium der frühen Theologie Karl Barths eine rhetorische Sprachform als sprachliches Basismuster („mastertrope" [40]) ausweisen läßt. Zweitens lasse sich in der Abfolge dieser „mastertropes" die Logik eines Übergangs von der Metapher über die Hyperbel zur Ironie erkennen (cf. 45).

Die Etablierung der Krisismetapher als sprachlichen Basismusters des Barthschen Denkens zeichnet W. anhand der frühen Schriften Barths nach, die zur Zeit des Ausbruchs des Ersten Weltkriegs entstanden sind. Einlinige Genetisierungen werden dabei vermieden. Aufgelistet werden die durch den Weltkrieg ausgelöste Krise eines kulturoptimistischen Weltbildes, die von Barth als inadäquat empfundenen Reaktionsmuster der liberalen Theologen, die inneren Schwierigkeiten einer historistischen Theologie, sowie die Probleme der Bewältigung der pastoralen, näherhin homiletischen Praxis mit Hilfe jener Theologie. In den frühen Schriften läßt sich nach der Auffassung des Autors erkennen, wie die Krisismetapher zunehmend zu dem den Gesamtaufbau des Barthschen Denkens steuernden Grundbegriff wird. Den vollen Durchbruch dieses Denkens sieht W. schließlich in der zweiten Auflage des ‚Römerbriefs' gegeben.

Die Radikalität des Krisisgedankens, die Barth hier entfaltet, verbiete es, so der Autor, ihn als „result of some interpretation of the present situation" (67) zu deuten. „The crisis . . . is permanent and universal" (ebd.). Sie ist „absolute" (74), denn ihr Ursprung ist die absolute Differenz von Gott und Welt, und eben darum ist sie zugleich „the deepest truth of history" (ebd.). Da alles Geschichtliche unter dem Verdikt der absoluten Krisis stehe, vergleichgültigten sich die relativen Differenzen wie auch das hermeneutische Problem (cf. 76). Aber die Lösung, die hier aufscheine, sei keine Lösung, weil keine menschliche Rede von Gott ihren Gegenstand erreiche; auch die Krisismetapher nicht: „No metaphor, not even the metaphor of crisis, can do justice to God" (80).

Die Krisismetapher ist die potenzierte Form uneigentlicher Rede; darum eignet sie sich zur sprachlichen Artikulation der unmöglichen Rede von Gott. Aber der Krisismetapher ist die Selbstvernichtung gewissermaßen einprogrammiert. Sie müßte zur Folge haben, daß der Theologe schweigt, wovon er nicht reden kann. „Yet Barth is still a theologian, and he must write about God somehow" (81). Bleibe nur der Ausweg, daß die Krisismetapher als „root metaphor" weiterentwickelt bzw. abgelöst werde durch andere sprachliche Grundmuster, die der Selbstvernichtung der Krisismetapher nicht ausgesetzt sind, ohne deren Intention zu negieren (cf. 81). „In fact, the metaphor of crisis is actually a crisis for metaphor because it means that the theological field cannot be simply modeled or prefigured but must be further re-figured by other tropes" (51).

Die Redefigur, die die Krisismetapher weiterführe, sei die Figur der Hyperbel. „(O)nly Hyperbel can develop and exploit the crisis situation" (90). Formal habe der exzessive Gebrauch, den Barth von der Hyperbel macht, ein Vorbild in Nietzsches Stil. Schon bei Nietzsche finde sich jene für den Gebrauch der Hyperbel kennzeichnende Vermischung von poetischer und philosophischer Sprache (cf. 93) und das dominante Genus prophetischer Rede (92).

Inhaltlich wird die Figur der Hyperbel zunächst auf den Gottesbegriff angewendet. Barths – von Rudolf Otto übernommene – Rede von Gott als dem „Ganz Anderen" deutet W. als Hyperbel: „Barth's blatant statements about God's otherness should not be taken literally but instead as example of hyperbole" (100). Als wörtlich zu verstehende, begriffliche Rede wäre die Beschreibung Gottes als des „Ganz Anderen" unsinnig: „Barth does not know the unknowability of God" (ebd.).

Die Funktion hyperbolischer Rede von Gott ist eine pragmatische. Sie zwingt den Leser „into the shock of recognition that there cannot be any doctrine of God at all" (101). Durch die hyperbolische Rede von Gott bedingt sei die hyperbolische Rede von der Kirche: „Because God is unknown everything the church does and believes is utterly wrong" (103). Und mit und in der Kirche fällt ihr schließlich auch das theologische Subjekt selbst zum Opfer: „Barth is negating his own negative theology. His superlative discourse has led him to imagine the end of everything" (106).

Gerade in dieser universalen Negativität der Hyperbel liege nun jedoch ein Moment absoluten Allmachtsanspruchs. „Barth's hyperboles serve to make the judgements that should be reserved to God alone. Thus, even though they exploit the metaphor of crisis, they betray the crisis of metaphor. They claim too much, go too far, to be part of a discourse that is itself subject to the crisis" (115). Diesen kontraproduktiven Effekt suche der Einsatz derjenigen Redefigur auszugleichen, die W. als Barths „most fundamental figuration" (ebd.) bezeichnet, die Ironie.

Im logischen – nicht zeitlichen – Aufbau von Barths Rhetorik sei die Ironie „Barth's final figuration . . . which allows him to put into question his entire enterprise" (117). Die Aufgabe der Theologie, von Gott zu reden angesichts und trotz des unendlichen qualitativen Unterschieds von Zeit und Ewigkeit, sei letztlich nur in der Form ironischer Rede zu bewältigen. In jener Beschreibung der theologischen Situation und in dieser formalen Konsequenz folge Barth Kierkegaard. Wie für Kierkegaard so sei auch für Barth theologische Rede eo ipso ironische Rede. Die explizite Form der Ironie erhebe lediglich „it's ironic situation to the level of a self-conscious practice. In other words, there must be a poetic resolution to this theological problem" (134).

In der Form ironischer Rede komme die ‚Sache' der Theologie zu ihrer adäquaten Darstellung; denn die ironische Redeform und das Verhältnis Gottes zur Welt seien strukturanalog. In beiden Fällen sei das Verhältnis eines Widerspruchs gegeben, der aber kein einfacher Widerspruch sei, sondern ein „unexpected contradiction which somehow reveals the nature of that which it contradicts" (137). Für diese Barth-Deutung bietet W. als starken Zeugen Barth selbst auf. An zentraler Stelle im Römerbrief (2) heißt es: „Justification can be found only in the light of God's sincerety and of his irony." Im deutschen Originaltext steht allerdings an dieser und ähnlichen Stellen, was W. nicht übersieht (cf. 202f.), nicht „Ironie" sondern das Wort Humor (cf. Barth, K.: Der Römerbrief. 2. Aufl. 35.–37. Tsd. Zürich 1984, 114, 152, 227).

„God's irony" erweise sich als der konstitutive Grund für die allumfassende Krisis (cf. 138). Die Berechtigung einer rein säkularen Geschichtsbetrachtung verdanke sich ihr ebenfalls (cf. 139). Ironisch sei die Situation der Kirche (cf. 141), desgleichen die Situation des theologischen Subjekts (cf. 141). Aufgrund der Ironie Gottes müsse schließlich auch jeder theologische Versuch scheitern, diese Ironie abzubilden, und sei es selbst der Versuch einer ironischen Abbildung. „Self-irony, then, is the final implication of Barth's tropical strategy: theologians must realize that all they can say . . . is nothing at all" (142).

Die Ironie bei Karl Barth, so lautet der systematische Zielpunkt dieses Abschnitts, sei keine rhetorische Form, die dem theologischen Inhalt von außen übergestülpt würde; „it arises from theology itself" (146). Dies ermöglicht die steile Schlußthese über Barths Rhetorik: „Barth's rhetoric is his theology – to the extend that he has one" (148).

Dem Werk des ‚reifen' Karl Barth widmet W. nicht mehr als einen kurzen Überblick. Das hat einen sachlichen Grund. Mit dem Einzug Barths in das akademische Lehramt (1921) beginne, so der Autor, Barths Rückzug aus der Rhetorik (cf. 149, 155). Der von Barth nun zunehmend geübte Schreibstil entspreche der um diese Zeit allgemein aufkommenden Stilrichtung der „Neuen Sachlichkeit".

Zwar sei die Barthsche Variante der „Neuen Sachlichkeit" selbstverständlich auch ein Stil, mithin eine Form der Konstruktion von Wirklichkeit, die als solche kein Monopol auf Realitätsbezug erheben könne (cf. 167). Aber Barth vermeide nun alle früher dominanten Redewendungen derart konsequent, daß man von einem Zurücktreten der Rhetorik insgesamt zu sprechen habe. Lediglich die Ironie finde sich noch, allerdings in einer ins Positive gewendeten Form. Die ‚Selbstexplikation der Sache selbst', die Barth nun zum Grundmuster seiner theologischen Arbeit mache, räume der Ironie einen Platz nur noch ein im Blick auf das Tun des Theologen: „‚The angels laugh at old Karl, they laugh at him, because he tries to grasp the truth about God in a book of Dogmatics'" (164). Barths Theologie werde, wie W. im Gefolge Hans Freis feststellt, zur Nacherzählung („a narrative form" [165]), „following God's own self-unfolding" (ebd.).

Das Buch schließt mit einer systematischen Bewertung der Theologie Barths, die von einem „ethical viewpoint" (167) aus vorgenommen wird. Die Stärke der Barthschen Theologie liege darin, daß die Rede von dem ganz anderen Gott eine Freisetzung des selbständigen endlichen Andersseins ermögliche. Dem Duktus des Buches inhärenter ist die formale Schlußkonsequenz, die der Vf. aus seiner Analyse zieht: „My point is that a theology freed from ontology must take rhetoric seriously; theology is now forced to choose a language, a style, rather than a philosophy" (178).

Die rhetorische Perspektive, unter der Vf. die Theologie Karl Barths analysiert, erbringt einen beachtlichen Ertrag für eine systematische Interpretation des frühen Hauptwerks der Barthschen Theologie. Das liegt vor allem daran, daß die Untersuchung sich nicht mit sprachlichen Ornamenten beschäftigt, sondern entschlossen den zentralen Denkfiguren des ‚Römerbriefs' zuwendet. Über einzelne Urteile läßt sich natürlich streiten: Ist „Krisis" bei Barth tatsächlich als Metapher gemeint oder nicht doch als analytischer Begriff? Sind die absoluten Negationen (‚Gott als der Ganz Andere', als ‚unmögliche Möglichkeit') beim frühen Barth hyperbolisch zu verstehen, oder beschreibt man sie besser als (begriffliche) Paradoxien bzw. Antinomien?

Unbeschadet dessen, ob man W.s Ergebnissen im einzelnen zustimmen kann, wird an der vorgelegten Untersuchung deutlich, in welchem Umfang die deutsche Barthforschung von dem hier unternommenen Zugriff auf das Barthsche Œuvre profitieren kann. Die rhetorische Perspektive eröffnet einen Zugang zu Barths Werk, der zwei Gefahren entgeht, die als Tendenzen in der deutschsprachigen Barthforschung nicht selten anzutreffen sind. Die rhetorische Perspektive vermag erstens die Eigenheiten der Barthschen Theologie analytisch zu erfassen, ohne in bloße Paraphrase zu verfallen. Sie ermöglicht zweitens eine historische Kontextualisierung der Barthschen Theologie über die Grenzen der Theologie hinaus. Insgesamt kritisch anzumerken ist lediglich, daß die Ergebnisse der neueren deutschsprachigen Barthforschung auf den Gebieten der Erforschung der historischen Genese der Barthschen Theologie und der systematischen Barth-Deutung von W. nur sehr sporadisch wahrgenommen werden.

Wie kaum ein anderes theologisches Werk des 20. Jh.s ist Barths Theologie in hohem Maße auch „Literatur". Barth „took the classical themes of communal Christian language molded by the Bible, tradition and constant usage in worship, practice, instruction and controversy, and he restated or redescriped them". So hat es Hans Frei for-

muliert; W. zitiert ihn zustimmend (157). Das eigentümliche Plausibilitätsgeflecht, das so entsteht, ist durch eine Untersuchung seines begrifflich-argumentativen Gehalts nicht ausreichend erfaßt. Eine Analyse der formalen literarischen Gestalt dieser Theologie muß sie ergänzen. Für Barths Frühwerk setzt W.s Arbeit einen wichtigen Markstein auf diesem noch wenig erkundeten Terrain. Für die Erforschung von Barths dogmatischem Hauptwerk nach 1924 weist sie eine vielversprechende Richtung.

Ettlingen Georg Pfleiderer

Rood, Wim: **Rom und Moskau.** Der heilige Stuhl und Rußland bzw. die Sowjetunion von der Oktoberrevolution 1917 bis zum 1. Dezember 1989. – Altenberge: Oros 1993. 418 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen 23), kart. DM 69,80

Was wir vor uns haben, ist nicht nur ein neues, sondern vor allem ein interessantes, notwendiges und echt *pastorales* Buch. Dem Vf. gelingen geistlich wie sprachlich so ungewöhnliche Sätze wie diese, in denen er von der Russischen Orthodoxen Kirche spricht als von „einer Kirche der Leiden und Triumphe, vielfältig sterbend und immer wieder auferstehend, mehrmals alternd, aber immer wieder verjüngt auflebend, mitleiderweckend und für viele Vorbild und kraftspendend, (die) ihre Überlebenskraft in einer marxistisch-atheistischen Gesellschaft gezeigt" hat (291).

Gewidmet ist dieses Buch nicht den Märtyrern, die in seinem Vorwort Kardinal Willebrands erwähnt (8), sondern den „BABUSCHKAS, die ihren Glauben an die Allerheiligste Dreifaltigkeit, ihre Liebe zu den göttlichen Geheimnissen und ihr Vertrauen auf die Gottesmutter ihren Kindern und Kleinkindern ins Herz gepflanzt haben" (5). Von diesen religiösen Frauen ist im ganzen Buch nur noch einmal, aber überzeugend die Rede. Ich zitiere: „Diese Geschichte alternativer Beziehungen zwischen Rom und (dem, G. S.) Kreml war das Werk von Männern. Doch ist die zur Gültigkeit der geheimen Bischofsweihen in Moskau 1926 erforderliche zweite Zeugin, Alice Ott, eine Küsterin, unvergessen. Was wäre die Kirche ohne ihre Frauen? Wie hätten die Kirchen die Verfolgungsjahre in der Sowjetunion ohne ihre Frauen überhaupt überleben können? Wie konnten die Kirchen aus der Verfolgung sogar innerlich gekräftigt hervorgehen? Nur durch ihre Frauen! Man nennt sie liebevoll die ‚Babuschkas'." (376) Diesen so ausgeprägt pastoralen Horizont erweitert noch einmal der ebenso gewagte wie tapfere Satz Pius' XI.: „Wenn es darum geht, Seelen zu retten oder noch schwerere Schäden von Seelen abzuwenden, dann spüren wir in uns den Mut zum Verhandeln, und wenn es mit dem Teufel persönlich sein muß." (115)

Zum anderen ist das vorgelegte Buch ein *notwendiges* Buch. Angesichts der Epochenwende nicht nur in Ost-, sondern in Gesamteuropa gilt es Bilanz zu ziehen, in unserem Falle speziell über die Beziehungen des Vatikans zu den Ländern der einstigen Sowjetunion (24).

Behandelt werden ausführlich neben den diplomatischen, offiziösen, persönlichen, ja auch konspirativen Kontakten zu den Regierungsinstanzen, offiziellen und auch oft halboffiziellen Regierungsvertretern, der Einsatz für die Russische Orthodoxe Kirche und der Dialog mit ihr, der Kampf um die Existenz der katholischen und unierten Gemeinden in Rußland, besonders in den baltischen Staaten und in der Ukraine. In allen Kontaktzonen gab es Erfolge und Mißerfolge, Stolperstrecken, ein gelungenes Durchhalten, aber auch Fehleinschätzungen (die kommunistische Herrschaft als kurze Übergangsphase, die echte Gesprächs- und Verhandlungsbereitschaft der Sowjetunion gegenüber den Kirchen am Ende und kurz nach Ende des Zweiten Weltkrieges, die immer nur geringen Möglichkeiten zur Wiedervereinigung mit den Orthodoxen). Überstrahlt ist das seit 1982 (404) geschriebene Buch von der vom Vatikan her gesehen glücklichen Wende der Jahre 1989ff. Die Begegnung zwischen dem Staatsoberhaupt der Sowjetunion, Michail Gorbačev und Johannes Paul II. am 1. Dez. 1989 (und bald wieder im Nov. 1990) bildet auch formaliter den Rahmen des letzten Kap.s (300, 369, 371). Katholische Gemeinden des slawischen (und lateinischen) Ritus werden zugelassen – in der Westukraine sind sie bald die stärkste christliche Gruppe –, eine katholische Hierarchie wird in Rußland aufgebaut (371, 373), diplomatische Beziehungen zwischen Rom und Moskau werden installiert. Der Besuch des Papstes selbst in Rußland wird – zunächst zurückhaltend (320, 371) – geplant. Anfang Sept. 1993 besuchte tatsächlich der Papst die souveränen baltischen Staaten. Ein Besuch in Rußland dagegen ist in weite Ferne gerückt. Doch wer weiß . . . Der Vf. jedenfalls ist weise geworden in Kirche, Welt und Ökumene, zumal in den politischen und konfessionellen Spannungsgebieten Osteuropas.

Wim Rood, geb. 1925, war von 1970 bis 1980 Sekretär der niederländischen Bischofskonferenz, 1975 bis 1983 Mitarbeiter des Präsidenten des Einheitssekretariates, Johannes Kardinal Willebrands (255 erwähnt er eine persönliche Information), im Auftrag von PAX CHRISTI INTERNATIONALIS besuchte er oft osteuropäische Länder. So weiß R. – für sich selbst bejaht er die Kreuzesnachfolge (374) – mehr als er schreibt.

Auch R. steht unter dem beherrschenden Eindruck geschichtlicher Kontingenz und scheut sich nicht, sie mit einem Spruch der Volksweisheit auszusagen: „Der Mensch dachte . . ., und Gott lachte." (376) Für die 73jährige Geschichte der alternativen Beziehungen zwischen Rom und Moskau ist immer wieder auffallend, „daß Ereignisse eintraten, die weder vorgesehen, noch vorhergesehen oder vorhersehbar waren". (375)

Nicht nur die Epochenwende, sondern auch die Forschungssituation verlangte für den deutschsprachigen Raum – für das Französische liegt seit 1987 das Buch von A. Wenger: Rome et Moscou: 1900–1950 vor – eine katholische Monographie nach der polemischen Darstellung Eduard Winters: Die Sowjetunion und der Vatikan, Berlin 1972; als zweiter Teil auch in: Rom und Moskau, Wien 1972 und dem Standardwerk des Historikers und Journalisten Hansjakob Stehle: Die Ostpolitik des Vatikans, München–Zürich 1975, das 1993 in kaum überarbeiteter Fassung – wie gediegen muß es gearbeitet sein, daß der Vf. auch nach der Wende unbeirrt zu seinem Werk zu stehen vermag – und in Fortführung bis zur Gegenwart unter dem Titel: Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und der Kommunismus, Zürich 1993, erschienen ist. R. folgt oft, zumal für die Zeit bis 1963, Wenger und Stehle. Er bekennt, Stehles Standardwerk habe ihn „beflügelt" (25). Stehle vermag in seinem überaus detail- und kenntnisreichen Buch den Gang der Weltgeschichte neben der Darstellung der kirchlichen Bezüge einzufangen. So steht bei Stehle die Doppelstrategie des Vatikans in bezug auf Rußland – einerseits diplomatische Verhandlungen durch Pacelli, andererseits Weihe von Geheimbischöfen durch d'Herbigny – in der Fernwirkung von Rapallo 1922, die neue Öffnung Johannes' XXIII. nach Rußland und der ROK im Zusammenhang mit der westlichen Entspannungspolitik nach der Kubakrise 1962. Zum anderen vermag Stehle – er behandelt die gesamte Ostpolitik des Vatikan – Interdependenzen besser deutlich zu machen: Die schweren Erfahrungen des Vatikan in Rußland verhindern in Polen nach 1945 einen raschen modus vivendi, zu dem geradezu eigenmächtig Erzbischof Primas Stefan Wyszyński seine Kirche führt (April 1950). Diese Aspekte fehlen oder treten im Buch R.s zurück.

Dafür vermag R. die vatikanisch-russischen Beziehungen stärker von innen her kirchlich, d. h. unter hierarchischen und kirchenrechtlichen, vor allem auch unter gemeindlichen, katechetischen und ökumenischen Aspekten darzustellen.

Besonders gelungen erscheinen mir IV,2: Der Heilige Stuhl und die Katholiken des lateinischen Ritus in Weißrußland und in den baltischen Staaten (314–325), und III,5.1: Die russisch-orthodoxe Kirche entsendet Beobachter zum Konzil (275–286). Dazu vgl. man die Darstellung von der anderen Seite durch Nikodim, Metropolit von Leningrad und Nowgorod: Johannes XXIII., Papst einer Kirche im Aufbruch, Berlin 1984, S. 283ff. Eine größere Klarheit gewinnt R. gegenüber Stehle durch Statistiken (68, 73, 90, 93, 158, 317, 332, 335, 373) und Übersichten (92f, 150, 158, 191f, 195, 224, 231, 247, 276, 337, 347f, 365), Schlußfolgerungen (372–378), ein Summary (398–405) und Ortsregister (414–418). Ein Personenregister bei R. und Stehle erleichtert die Arbeit und ermöglicht interessante Quervergleiche. – Leider fehlt bei R. ein Dokumententeil. Das Geheimabkommen von 1922 „zwischen dem Heiligen Stuhl und der Regierung der Sowjets über die Entsendung von Bevollmächtigten des Heiligen Stuhls nach Rußland" bietet er auf S. 57f nach Stehle (409f). Das Votum von Kardinal Alfred Bengsch vom 3./4. 5. 1962 fehlt dagegen (vgl. Stehle 419–421), leider wird auch in dem entsprechenden Kap. nicht auf Bengsch verwiesen (256).

Das Buch R.s wird als erste deutschsprachige katholische Monographie zu den vatikanisch-russischen Beziehungen sowohl in der Forschung als auch in der Geschichte seinen Platz gewinnen. Es zeigt exemplarisch eine positive katholische Haltung und eine gewisse ökumenische Öffnung in Osteuropa unabhängig von den bereits vor der Wende 1989ff einsetzenden Komplikationen. Man sollte also künftig R. und Stehle nebeneinander lesen.

Zum dritten ist das Buch R.s ein *interessantes* Buch – nicht nur deshalb, weil R. offensichtlich leichter als Stehle wichtige kirchliche Archive zugänglich sind, vor allem:

1. das Archivio Segreto Vaticano (16, 19, 25). R. wurden hier – freilich restriktiv – Dokumente vor dem 1. Jan. 1922 (so z. B. die interessante Denkschrift des katholischen Polen Konstantin Skirmunt, der Mitglied des russischen Staatsrates war, 35 Anm. 16 und 17) und ausnahmsweise einige Dokumente der Jahre 1939 bis 1945 und 1958 bis 1967 zur Einsicht überlassen.

2. Für die Zeit 1958 bis 1967 konnte R. das Archiv des Einheitssekreteriats 1989/1990 benutzen, „bevor es an das Vatikanische Zentralarchiv übergeben wurde, aus welchem es auf viele Jahre hinaus nicht mehr ans Licht kommen wird". (20)

3. Wichtige Neveu-Briefe (80ff) fand R. im Archiv der Assumptionisten in Rom.

4. Im Archiv von PAX CHRISTI INTERNATIONALIS in Antwerpen und Brüssel konnte er neueste Bestände benutzen. (341)

5. Sowohl Stehle (2. Aufl., 13) als auch R. (377f) verweisen auf seit 1989 in Moskau zugängliche „unzählige Quellen, man braucht nur hinzugehen und sie aufzusuchen". (R., 377) Diese Quellen wurden bzw. konnten von den Vf. nicht genutzt werden. Seitdem ich in den Jahren 1990, 1992 und 1994 in sowjetischen bzw. russischen Staatsarchiven gearbeitet habe, weiß ich anders als R., daß die russischen Archive neues Material liefern, das selbst bisherige „Grundstrukturen" unseres Geschichtsbildes verändern wird (378).

Höchst instruktiv ist, was R. über die Richtungskämpfe innerhalb der katholischen Kirche, vor allem innerhalb der zuständigen vatikanischen Gremien über Ziel und Methoden der Rußlandkontakte zu berichten weiß. Das ist für die seit spätestens 1989 in allen Konfessionen entstandene Rußlanddebatte von Bedeutung. Es fällt auf, daß Wiedervereinigung, Unionskonzil, Mission, Leitgedanken vatikanischer Rußlandarbeit von den Anfängen an (Gründung des Orientale und des Russicum, Bischof von der Ropp, Michel d'Herbigny hoffte selbst den Patriarchen Tichon für die Röm.-Kath. Kirche gewinnen zu können) bis zur Gegenwart gewesen und geblieben sind – mit Ausnahme der Pontifikate von Johannes XXIII. und z. T. Paul VI. (76, 96, 98, 104, 113, 115ff, 127, 130, 209, 233, 242, 292, 305, 307, 313, 345). In diesem Zusammenhang erscheint die eben heiß umstrittene Loyalitätserklärung des Patriarchatsverwesers Sergij vom 29. Juli 1927 geradezu als ein Akt der Selbstbehauptung in einer komplizierten innenpolitischen, konfessionellen und internationalen Situation (109, 117ff, so auch Stehle 138f).

Spätestens an dieser Stelle zeigen sich die Grenzen des Buches. Die Begegnung zwischen Johannes Paul II. und Gorbačev 1989 und 1990, das neue Religionsgesetz vom 1. 10. 1990 (inzwischen gibt es eine Neufassung von Aug./Sept. 1993) und der Zusammenbruch der Sowjetunion 1991 brachten neue Lebens- und Wirkungsmöglichkeiten für alle Christen, zumal für die katholischen des lateinischen und slawischen Ritus, ermöglichten also eine neue Mission – verschlechterten aber das ökumenische Klima erheblich. Die damit offene, aber sich auch schon vorher abzeichnende Krise taucht am Rande des Buches eben noch auf (343, 374, 377), ihr wird aber in keiner Weise nachgegangen. Die Spannungen in der Ukraine haben sich inzwischen zu einer Belastung für die Gesamtchristenheit und zu einem Schauspiel für die Welt ausgewachsen. Die Oberhäupter der Orthodoxen Kirchen machten auf ihrem Treffen in Instanbul (15. 3. 1992) Rom den Vorwurf des Proselytismus. Und „im Vatikan selbst nahmen Skepsis, Sorge und Verlegenheit zu. Nicht von ungefähr schrieb der Papst in seiner Sozialenzyklika ‚Centesimus Annus' am 1. Mai 1991, es sei eine ‚unhaltbare Behauptung, daß die Niederlage des sog. realen Sozialismus als einziges Modell wirtschaftlicher Organisation den Kapitalismus übrig läßt'. Denn die Krise des Marxismus beseitige noch nicht Ungerechtigkeit und Unterdrückung in der Welt ..." (Stehle, 2. Aufl., 383f) Offensichtlich wollte R. auf die Krise in Rußland und Osteuropa nicht mehr eingehen. Das Buch des vor kurzem Heimgegangenen ist gewiß auch so etwas wie sein Geistliches Testament: es lebt von der Vision der Ökumene in Rußland mit menschlichem Gesicht (vgl. 207). Der Tradition der Ökumene in Rußland nachgegangen und sie fixiert zu haben, das wird das bleibende Verdienst, aber auch der unüberhörbare Anspruch dieses Buches vielleicht eher noch werden als sein. Unter diesen Aspekten hätte der Vf. erwähnen sollen, daß Rußland auch ein Land mit Kirchen und Gruppen reformatorischer Tradition ist, die gleich nach den Revolutionen des Jahres 1917 – ebenso wie die katholische Kirche – große Entfaltungsmöglichkeiten hatten und z. T. erstaunlich zusammenarbeiteten.

Zu den Formalia muß der Philologe bemerken, daß die Wiedergabe der russischen Namen und Worte – wie leider auch bei Stehle – nicht der im Duden fixierten Transskription oder Transliteration, sondern einer intuitiven „Translitskription" folgt. Verschonen sollte man wenigstens die Namen der russischen Patriarchen der Neuzeit. Sie tragen kirchenslawische Namen und heißen also Sergij und Aleksij und nicht (volkstümlich) Sergej und Aleksej. Nach der Selbstbezeichnung sollte man die Großkirche in Rußland Orthodoxe Kirche in Rußland bzw. Russische Orthodoxe Kirche, gewiß aber nicht russisch-orthodoxe Kirche nennen.

Bei chronologischen Angaben gibt es einige Schwachpunkte. So regierte Benedikt XV. nicht von 1941 bis 1922, sondern natürlich von 1914 bis 1922 (19). Pius XI. beendete die Verhandlungsbereitschaft mit der Sowjetunion nicht am 16. Sept. (111), sondern am 16. Dez. 1927 (so richtig 115, nach Stehle 142f). Tatsächlich wurde der Metropolit Tichon von Moskau im Wettlauf mit den Ereignissen der Oktoberrevolution zum Patriarchen von Moskau und ganz Rußland gewählt, aber nicht schon am 5. Nov., also vor der Revolution (7. Nov.), sondern am Sonntag, dem 18. Nov., inthronisiert wurde er am Dienstag, dem 4. Dez. 1917 (121). Die Unierten der polnischen Gebiete sind 1939 (und nicht 1839, 338) „dem Sowjetimperium einverleibt worden".

Die russische Regierung nach dem Sturz des Zaren (Febr. 1917) wird als Provisorische (und nicht Vorläufige) Regierung, das „Auge" des Zaren im Hl. Synod als Oberprokuror (und nicht als Prokurator) bezeichnet (127, 128).

Trotz kleiner Schwächen und echter Grenzen in der Gesamtkonzeption ist die von R. vorgelegte und dankenswerter Weise in den Münsteraner Theologischen Abhandlungen publizierte Arbeit ein pastorales, notwendiges und interessantes Buch. Sie wird das lesenswerte Dokument einer ökumenischen Hoffnung bleiben.

Münster Günther Schulz

Probst, Manfred: **Bibliographie der katholischen Ritualiendrucke des deutschen Sprachbereichs.** Diözesane und private Ausgaben. – Münster: Aschendorff 1993. XIII, 164 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 74), kart. DM 59,00

Der Rituale-Forschung für den deutschen Sprachbereich fehlte es bislang an einfachsten Arbeitsmitteln. Umfassende Bibliographien der Handschriften und Drucke dieses Buchtyps, der im Rufe steht, dem Leben der Gläubigen besonders nahe zu sein, suchte man vergebens und war statt dessen auf Kataloge angewiesen, die gleichsam als Nebenprodukte ganz unterschiedlicher wissenschaftlicher Arbeiten entstanden waren.

H.-J. Spital hat 1968 in seiner Untersuchung ‚Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum', Münster 1968 (LQF 47), einen ersten Katalog des Buchtyps für das deutsche Sprachgebiet mit Standortnachweisen vorgelegt. Er fiel notgedrungen unvollständig aus, wurde aber von M. Probst in seiner Arbeit ‚Der Ritus der Kindertaufe. Die Reformversuche der katholischen Aufklärung des deutschen Sprachbereiches. Mit einer Bibliographie der gedruckten Ritualien des deutschen Sprachbereiches von 1700 bis 1960', Trier 1981 (TThS 39), fortgesetzt, leider ohne Hinweise auf die Aufbewahrungsorte. Daneben können nur kleinere Kataloge in verschiedenen Publikationen, vor allem zu diözesanen Eigenliturgien, genannt werden.

Mit der nun vorliegenden Bibliographie von Manfred Probst liegt ein lange erwartetes Nachschlagewerk vor. Wer sich selbst eingehender mit der Geschichte der Ritualien und ihrer Formulare beschäftigt hat, kann ermessen, wieviel Zeit und Mühe hinter diesem Werk steckt. Hier werden nicht nur gedruckte und in kleinerer Zahl handschriftliche Ritualien aufgelistet, sondern auch Standorte, oftmals gleich mehrere, und die Forschungsliteratur genannt.

Nach einer Einführung (IV–VIII), die u. a. in die Benutzung der Bibliographie einführt, werden, zunächst nach Bistümern und für die einzelnen Bistümer chronologisch geordnet, die gedruckten Diözesanritualien aufgelistet (Nrn. 1–735). In einem zweiten Teil des Buches sind sog. private Ritualien verzeichnet, also gedruckte liturgische Bücher, die von einzelnen Theologen und Seelsorgern ohne kirchenamtlichen Auftrag veröffentlicht worden sind (Nrn. 736–1009). Schließlich führt Vf. in zwei Anhängen, dabei an einige seiner früheren Arbeiten anknüpfend, handschriftliche Ritualien der Aufklärungszeit (Nrn. 1010–1040) und pastorale Handbücher (Nrn. 1041–1061) mit liturgischen Formularen auf. Die bei einem solchen Katalog als Orientierungshilfe unentbehrlichen Register mit den Namen der Autoren und Bearbeiter, der Drucker und Verleger sowie mit den Druckorten beschließen das Buch.

Die umfangreiche Bibliographie ersetzt alle vergleichbaren Zusammenstellungen. Das gediegene Hilfsmittel wird zukünftig den Zugang zu den Quellen und damit die Forschung immens erleichtern. Eine einheitliche Kennzeichnung der diözesanen und ‚privaten' Ritualien ist jetzt möglich und schafft Orientierung auch im Überblick. Für die Untersuchung der Geschichte der Ritualien, ohnehin ein typologisch schwieriges liturgisches Buch, dürfen neue Impulse erwartet werden.

Die Vervollständigung einer solchen Bibliographie wird kaum ein Ende finden, und so schreibt Vf. zum Schluß seiner Einführung: „Die Arbeit an dieser Ritualienbibliographie muß in den nächsten Jahren weitergeführt werden" (VIII). Dafür einige Anmerkungen, nur Quisquilien, die den Wert des jetzt Vorliegenden in keiner Weise schmälern wollen und können:

Hilfreich wäre eine Definition des Buchtyps ‚Rituale'. Spätestens, wenn Vf. in seinem Katalog ‚Ritualien' und ‚Prozessionalien' nennt, fragt man sich, wie die von ihm registrierten Quellen genauer zu bestimmen sind. Außerdem wären eine Erläuterung zur unterschiedlichen Terminologie (‚Agenda', ‚Manuale', ‚Collectio Rituum', ‚Handbuch' etc.) und eine kurze Bibliographie zum Buchtyp (vgl. schon L. Brinkhoff, J. Mulders, Art. Rituale, in: Liturgisch Woordenboek 2, 2414–2426) für die Leser nützlich.

Bedauerlich ist, daß die Ordensritualien und die im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des Rituale Romanum nicht aufgenommen worden sind (vgl. V). Wenn dieses auch beim schon jetzt imponierenden Arbeitsaufwand, dem sich der Vf. ausgesetzt hat, sehr verständlich ist, gehören diese Bücher natürlich zum vollständigen Bild der

Geschichte des Buches und seiner Formulare im deutschen Sprachgebiet hinzu.

Bei den Bibliotheksnachweisen fehlen zum Teil die Bibliotheken der Kath.-Theol. Fakultäten. Leider ist auch die für die Aufklärungszeit wichtige Wessenberg-Bibliothek in Konstanz kaum berücksichtigt worden. Beide Lücken sollten geschlossen werden.

Vf. gibt in Fußnoten Literaturhinweis zur Geschichte der Diözesen Breslau und Graz-Seckau (vgl. 11 u. 32). Solche Hinweise sollten in späteren Auflagen regelmäßig eingefügt werden. Kurze Verweise auf die Literatur und knappe Angaben zu den Bistümern wären vor allem für fachfremde Benutzer des Bandes eine gute Hilfe. Nicht jeder wird unmittelbar mit Namen wie Plozk (vgl. 77) oder Skara (vgl. 91) etwas anzufangen wissen. Auch sollten sich die alten lateinischen Namen der Bistümer im Buch aufschlüsseln lassen. Wer ein Rituale Strigoniense in der Hand hält, wird nicht gleich unter Esztergom / Gram nachschlagen, den Nachweis für das Rituale Seccoviense sucht man nicht ohne weiteres unter Graz-Seckau. Und für aufgelöste und untergegangene Bistümer wäre man für Querverweise auf jene Bistümer dankbar, die als Neugründungen die jeweiligen Traditionen fortgeführt haben.

Generell erweiterungsbedürftig sind die Literaturangaben zu den einzelnen Handschriften und Drucken. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien weitere Titel genannt, von denen P. einige noch nicht einsehen konnte: (Deutschland, Nrn. 133–147) H. Reifenberg, Gottesdienst in den Kirchen des deutschen Sprachgebietes. Bestand und Wünsche wissenschaftlicher Bemühungen um die teilkirchliche Liturgie im Laufe eines Jh.s: ALw 22, 1980, 30–92; H. Ignatzi, Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung. Eine Untersuchung von Reformentwürfen im südlichen deutschen Sprachgebiet, Münster 1994 (LQF 75); B. Kranemann, Die Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung. Ritualien und pastoralliturgische Studien im deutschen Sprachgebiet, Münster 1990 (LQF 72); (Köln, Nrr. 250–279); Th. Vollmer, Agenda Coloniensis. Geschichte und sakramentliche Feiern der gedruckten Kölner Ritualien, (Masch. Diss.), Neuss 1992/93; (zu Nr. 251) ders., Ein bisher unbekannter Wiegendruck in Köln: JKGV 62, 1991, 89–96; (Handschrift Krocer, Nr. 1016) B. Kranemann, ‚Liturgie der Aufruf, und tugendhaftes Leben der Nachhall'. Zum Rituale-Entwurf Romuald Krocers aus dem Jahre 1812: ALw 31, 1989, 79–99; (Münster, Nrr. 426–439) B. Kranemann, Liturgische Bücher als schriftliche Zeugnisse der Liturgiegeschichte. Entstehung – Typologie – Funktion, in: Imagination des Unsichtbaren. 1200 Jahre Bildende Kunst im Bistum Münster I. Ausstellung des Westfälischen Landesmuseums für Kunst- und Kulturgeschichte. Landschaftsverband Westfalen-Lippe. Münster, 13. Juni bis 31. Oktober 1993, hg. im Auftrag des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe von G. Jászai, Münster 1993, 147–166; ders., Sakramentliche Liturgie im Bistum Münster vom 16. bis zum 20. Jh. nach den handschriftlichen und gedruckten Ritualien, (Masch. Habil.), Münster 1993; (Paderborn, Nrn. 467–480) Liturgica Paderbornensia. 1000 Jahre liturgische Buchkunst im Erzbistum Paderborn. Begleitheft zur Ausstellung der Erzdiözese Paderborn – veranstaltet vom Erzbischöflichen Diözesanmuseum. 18. Juli bis 15. August 1989, Paderborn 1989; (Regensburg, Nrn. 547–565) Liturgie im Bistum Regensburg von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ausstellung anläßlich des Bistumsjubiläums 739–1989 in der Bischöflichen Zentralbibliothek Regensburg. St. Petersweg 11–13. 30. Juni bis 29. September 1989, München – Zürich 1989 (Bischöfliches Zentralarchiv und Bischöfliche Zentralbibliothek Regensburg. Kataloge und Schriften 3).

Die Bibliographie der Handschriften bezieht sich nur auf die Aufklärungszeit. Eine vollständige Bibliographie von Rituale-Handschriften, die vorzulegen nicht P.s Absicht war, bleibt ein wichtiges Desiderat. Ob es sinnvoll ist, Drucke und Handschriften, wie jetzt geschehen, einfach durchzuzählen, ist fraglich.

Zu einzelnen Angaben im vorliegenden Katalog können Ergänzungen gemacht werden: Das als Nr. 429 genannte Rituale (Rituale ecclesiae Monasteriense 1820) ist zur Zeit nicht aufzufinden und möglicherweise im Zweiten Weltkrieg verbrannt. Ein entsprechender Hinweis, der sich auch bei Probst, Riten der Kindertaufe 271f findet, sollte wiederaufgenommen werden. Ein Rituale Münster 1591 (vgl. Nr. 426) hat es nicht gegeben. Kolophon (1591) und Datierung auf dem Titelblatt (1592) stimmen nicht überein. Tatsächlich ist das Buch erst 1592 erschienen. Das von P. als Nr. 919 gezählte Christkatholische Krankenbuch von J. N. Bestlin (1844) wurde bereits in einer ersten Auflage 1839 gedruckt. Rez. kann folgende Titel ergänzen: W. Hüffer, Krankenbuch. Nach der Münsterschen Agende eingerichtet, Münster ^{3}1842 (PS Münster) (Die Aschendorffsche Presse 1762–1912. Ein Beitrag zur Buchdruckergeschichte Münsters, hg. v. S. P. Widmann, Münster 1912, nennt den abweichenden Titel eines Werkes von 1842 [‚Neues Krankenbuch, den Gesunden, Kranken und Seelsorgern vorzüglich gewidmet. Nach der Agende Münsterlands eingerichtet von einem praktischen Seelsorger und ehemaligen Lehrer der Gottesgelehrsamkeit. 3., verb. u. verm. Aufl. von Georg Kellermann ... 1842']. Im Archiv des Verlags Aschendorff fehlt das Buch. Die 1. Auflage soll von 1794 stammen.); G. Köhler, Praktische Anleitung für Seelsorger am Kranken- und Sterbebette. Mit Genehmigung der Obern. Vierte, verbesserte und vermehrte Auflage, Frankfurt a. M. 1804 (Wessenberg-Bibliothek, Konstanz); Prozessions-Büchlein für die Stadt Münster. Zusammengestellt v. E. Peters. Mit Bischöflicher Gutheißung, Münster ^{4}1880; F. M. Stett, Praktisches Handbuch für noch nicht geübte Seelsorger. Den Kranken die heiligen Sakramente der Buße, des Altars und der letzten Oelung zu ertheilen; ihnen in ihrer Krankheit und am letzten Ende beyzustehen. Mit Erlaubniß der Obern, Augsburg 1804 (PS Münster).

P. formuliert einige durchgehende Beobachtungen aufgrund seiner Arbeit zu und mit den Ritualien des deutschen Sprachgebietes. So belegt der Katalog, daß die Bischöfe lange das Recht besaßen oder in Anspruch nahmen, die eigenen Rituale-Angelegenheiten zu regeln. Römische Bestrebungen nach Einheitlichkeit kommen für diesen Buchtyp im Sprachgebiet erst zum Ende des 19. Jh.s zum Abschluß, wobei, wie man über P. hinaus sagen kann, die Zeit des Rituale Romanum von 1614 vielerorts bald schon wieder endete.

Vgl. dazu die Auflistung bei A. Heinz, Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius XII. für die gottesdienstliche Erneuerung, in: ders. u.a., Pius XII. Theologische Linien seines Pontifikates. Bibelwissenschaft, Liturgie, Friedensethik, hg. v. J. Horstmann, Schwerte 1991, (Akademie-Vorträge 36), 33–74, hier 56, Anm. 77.

P. macht außerdem darauf aufmerksam, daß sich in den Ritualien „durchweg ein Minimum an Muttersprache" (VI) findet, wobei allerdings Epochenunterschiede zu beachten sind. Und in verschiedenen liturgischen Büchern, die aus Bistümern mit mehreren Sprachgruppen stammen, wird auch dieser Vielsprachigkeit Rechnung getragen.

Insgesamt bedarf die Muttersprache in den Ritualien noch einer eigenen Untersuchung. Denn wenn sich muttersprachliche Texte z. B. aus der Zeit der Gegenreformation, der katholischen Aufklärung und der liturgischen Bewegung finden, muß mit ganz unterschiedlichen Motiven im Hintergrund gerechnet werden.

Summa summarum: die von P. erarbeitete Bibliographie ist eine wichtige Veröffentlichung, die zur weiteren Erforschung der Ritualien und ihrer Liturgie einlädt.

Vgl. auch Martin Klöckener, Die Ritualiensammlung in der Bibliothek des Deutschen Liturgischen Instituts. Anläßlich der Ritualienbibliographie von Manfred Probst. P. Lucas Brinkhoff OFM zur Vollendung des 75. Lebensjahres: LJ 44, 1994, 33–61.

Münster Benedikt Kranemann

Müller, Gerhard Ludwig: **Laßt uns mit ihm gehen**. Eucharistiefeier als Weggemeinschaft. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1990. 222 S., geb. DM 29,80

Der Münchener Dogmatiker bietet hier einen wissenschaftlich verantworteten, aber eher betrachtenden Durchgang durch die Feier der Eucharistie, in dem Liturgie und Leben aufeinander bezogen werden und sich gegenseitig erhellen. Es geht ihm um eine Hinführung zum Ursprung und inneren Zusammenhang der sich in sakramentalen Zeichen ausdrückenden Glaubenswirklichkeit. Immerhin nimmt hier ein Systematiker die liturgischen Texte und Handlungen zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen.

Münster Klemens Richter

Adam, Adolf: **Ostern alle Jahre anders?** Zur Geschichte und Verbesserung des Kalenders. – Paderborn: Bonifatius 1994. 83 S., kart. DM 14,80

Kalender werden von Spezialisten gemacht, und nur wenige kennen die Regeln, auf denen sie beruhen. Das Zusammenleben mit orthodoxen Christen, Juden, Moslems und Mitgliedern weiterer Religionen in Deutschland macht vielen mehr und mehr bewußt, daß es auf dieser Welt verschiedene Kalender gibt. In dieser Situation kommt die vorliegende kleine Studie gerade recht, um das oft bestehende Informationsdefizit beheben zu helfen. A. verfolgt allerdings keine streng wissenschaftliche Zielsetzung und legt auch keine neuen Forschungsergebnisse vor. Er will einen Beitrag leisten, die Gläubigen über die bestehenden Probleme zu informieren und sie für eine Festlegung des Osterdatums auf einen festen Sonntag im Jahr zu gewinnen (vgl. 72). Damit würde die Unbeständigkeit, die durch die beweglichen Feste in den Kalender hineinkommt, eliminiert und der abendländische Kalender wesentlich vereinfacht.

In der Einleitung (8–11) weist A. auf die Bestrebungen unseres Jh.s zur Verbesserung des abendländischen Kalenders hin, die in der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils zu einem fixen Ostertermin und zu einem immerwährenden Kalender im Anhang zur Liturgiekonstitution ihren Niederschlag gefunden haben. Um diese Fragen verstehen zu können, werden zunächst einige Grundbegriffe des Kalenderwesens erklärt (12–16).

Ein zweiter ausführlicher Teil (17–46) vermittelt einen Überblick über verschiedene Kalendergestaltungen der Babylonier, Ägypter, Juden und Moslems sowie über den Julianischen und Gregorianischen Kalender bis hin zum Kalender der Französischen Revolution und die neueren Kalendervorschläge. Hier legt A. den Weltkalender, den Kalender mit 13 Monaten, den Kalender mit Schaltwochen und die sogenannte Kalenderreform der kleinen Schritte dar.

Das dritte Kap. (47–70) enthält ein Plädoyer für eine solare Festlegung des Ostertermins unter Absehung der bisherigen lunaren Komponente (= Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond) in möglichst großer

Nähe zum historischen Datum des Todes Jesu. Dieser wird aufgrund der biblischen Zeugnisse auf Freitag, den 7. April des Jahres 30 angesetzt. A. selbst neigt der Lösung des Weltkalenders zu, bei dem Ostern immer auf Sonntag, den 8. April fallen würde. Der Preis des Weltkalenders, bei dem die vier Quartale des Jahres jeweils mit einem Sonntag beginnen würden, wäre jedoch ein wochenfreier Tag am Ende des Jahres und bei Schaltjahren zusätzlich der Tag nach dem 30. Juni. Gegen diesen Plan gibt es jedoch bei Juden, Moslems und christlichen Kirchen erhebliche Widerstände. Eine Alternative dazu wäre die Einführung einer Schaltwoche in entsprechendem Jahresabstand, die allerdings in das System des Weltkalenders nicht hineinpaßt.

In einem kurzen Ausblick (71f) warnt A. davor, daß die von der katholischen Kirche für ihre ostkirchlichen Teilkirchen zugestandenen Interimslösungen gemeinsamer Osterfesttermine mit den orthodoxen Kirchen nicht dazu führen dürfen, „das Anliegen einer gesamtchristlichen Regelung des Ostertermins für Jh.e einschlafen zu lassen" (72). Der Grund für diese ein wenig dramatisierend wirkende Äußerung wird im Anhang deutlich, wo A. „die Degradierung des Sonntags zum Wochenendtag" abhandelt. Es geht dabei um die Empfehlung der „Internationalen Organisation für Standardisierung" und des „DIN Deutsches Institut für Normung E.V." von 1975, den Sonntag als letzten Tag der Arbeitswoche zu zählen. Dies geschah ohne Rücksprache mit den christlichen Kirchen und hat sich in der Wirtschaft durchgesetzt. A. befürchtet, daß dieser „Bruch mit einer zweitausendjährigen Tradition" (77) bei der UNO oder anderswo Schule machen könnte, wenn es um die Einführung eines Weltkalenders geht. Er rät deshalb den Kirchen, die Diskussion aufmerksam zu verfolgen und flexible Positionen einzunehmen. Das Büchlein wird beschlossen mit hilfreichen Verzeichnissen der Abkürzungen, der Personen und Sachen am Ende des Buches.

Insgesamt hat diese Schrift einen hohen Informationswert. Sie klärt und vermittelt die Begriffe der Kalenderwissenschaft. Die Auseinandersetzung mit Gegnern der Reform geschieht sachlich und überzeugend. Der Leser lernt, den heutigen Kalender zu verstehen und bei der anstehenden Kalenderreform sachgerecht mitzureden. Bei der Frage, ob der Sonntag der erste oder der letzte Tag der christlichen Woche sei, müßte der Doppelcharakter des Sonntags stärker berücksichtigt werden. Er ist als erster Tag Anfang der neuen Schöpfung, verweist aber als achter Tag zugleich auf deren Ende und Vollendung. Insgesamt gibt dieses Büchlein einen wichtigen Anstoß zum Nachdenken in einer nicht zu verdrängenden Zukunftsfrage.

Vallendar Manfred Probst

Liturgia e adattamento. Dimensioni culturali e teologico-pastorali. Atti dell XVIII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia Erice (TP). 27 Agosto – 1° settembre 1989. – Roma: L.V. Edizioni Liturgiche 1990 (BEL.S, 54), kart. Lit 30 000

Der einstige Sekretär der Gottesdienst-Kongregation, Erzbischof Annibale Bugnini († 1982), hat vor über 20 Jahren „die Anpassung der römischen Liturgie an die Gepflogenheiten und die Mentalität der einzelnen Kirchen" (Osservatore Romano vom 10. 4. 1974, S. 4) als die – nach der Übersetzung (der vorkonziliaren liturgischen Bücher) in die Volkssprachen, der Reform der liturgischen Bücher und ihrer Übersetzung – vierte Phase der Liturgiereform bezeichnet. Anfang letzten Jahres (25. 1. 1994) erschien die 4. Instruktion zur Durchführung der Liturgiekonstitution, die sich ausschließlich auf die Durchführung jener Artikel der Konstitution bezieht, die die Anpassung der römischen Liturgie regeln sollen (SC 37–40). Es erscheint daher zum gegenwärtigen Zeitpunkt besonders angebracht, ein Buch vorzustellen, das auf eine Tagung der APL (Associazione Professori di Liturgia), der der im deutschen Sprachgebiet bestehenden AKL (Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozenten) vergleichbaren italienischen Institution, zurückgeht. Es enthält vier grundlegenden Themen geltende Referate sowie fünf spezielle Fragen behandelnde Kurzreferate („Mitteilungen"), die auf der den Fragen der Anpassung der Liturgie gewidmeten 18. Studienwoche der APL vom 27. 8. – 1. 9. 1989 in Erice auf Sizilien vorgetragen wurden. Nur einige besonders wichtig erscheinende Gedanken aus diesem Sammelbd. seien hier wiedergegeben.

An der Spitze stehen zwei Beiträge, die anthropologische und theologische Gesichtspunkte zur Sprache bringen, die bei der Anpassung der Liturgie zu bedenken, und Kriterien, die dabei zu beachten sind.

Zunächst legt der indische Theologe Michael Amaladoss eine „Kulturanthropologische Hermeneutik der Anpassung" vor (23–38). Er sieht in der Anpassung oder Inkulturation einen Prozeß, wobei der Begriff „Anpassung" den Gedanken an einen feststehenden Kern nahelegt, der an unterschiedliche Situationen angepaßt werden muß, während „Inkulturation" eine Wechselbeziehung zwischen Evangelium und Kultur meint, die sich freilich nicht nur beim Übergang des Evangeliums in andere Kulturen ergibt, sondern auch wenn Kulturen, in denen das Evangelium längst bekannt ist, sich verändern. Der Prozeß der liturgischen Anpassung besteht darin, daß die in einem bestimmten kulturellen, geographischen und geschichtlichen Kontext übernommenen oder entstandenen traditionellen Symbole und Symbolhandlungen in einem anderen Kontext neu interpretiert werden müssen. Bei der Suche nach neuen Symbolen wird man im Zeitalter der Wertschätzung auch anderer Religionen nicht mehr in allen religiösen Praktiken dieser Religionen sofort Götzendienst sehen dürfen. Außerdem ist für diesen Prozeß der Anpassung eine gewisse Kreativität nötig, die nicht von einem Volk als ganzem, sondern von bestimmten Gruppen oder Gemeinschaften erwartet werden kann. Eine religiöse Gemeinschaft muß schließlich ihre eigene Identität bewahren. Diese kommt in Symbolen und Riten zum Ausdruck, die auf die Anfänge dieser Gemeinschaft zurückgehen. Für den Christen gehören dazu zwei Riten, die wohl für alle Menschen verständlich sind, nämlich Wasserbad und gemeinsames Mahl. Zur Frage, ob das gemeinsame Mahl immer aus Brot und Wein bestehen muß, wird in diesem Zusammenhang nur auf Literatur verwiesen.

Franco Giulio Brambilla will in seinem weit ausholenden Beitrag „Theologische Hermeneutik der liturgischen Anpassung" (39–83) den theologischen Rahmen abstecken, innerhalb dessen Kriterien für den Anpassungsprozeß zu gewinnen sind. Die Verkündigung des Wortes Gottes und die Feier der Sakramente erfolgen in den Ortskirchen und müssen daher lokalkirchlichen Charakter annehmen. Gleichzeitig muß im sakramentalen Handeln der Kirche das Handeln Christi erkennbar bleiben. Die Anpassung hat die liturgische Tradition kritisch zur Kenntnis zu nehmen und ist ein seelsorglicher Akt, der in den Gesamtkomplex des pastoralen Handelns der Kirche eingebettet sein muß. Der Vf. unterscheidet die Akkomodation, die innerhalb des gegebenen Rahmens in der jeweiligen Feier geschehen muß, von der Akkulturation, der Übernahme von (christlichen) Gebeten und rituellen Elementen, die außerhalb des römischen Ritus entstanden, aber mit diesem vereinbar sind, und der Inkulturation, dem Prozeß, in dem ein vorchristlicher Ritus im Licht des christlichen Glaubens neu gedeutet und umgestaltet wird. Bei aller durchaus möglichen Pionierarbeit einzelner können konkrete pastorale Entscheidungen auch im Hinblick auf die Anpassung der Liturgie nur vom Leiter einer Ortskirche getroffen werden, der dabei in Verbindung bleiben muß mit den anderen Ortskirchen und dem Apostolischen Stuhl.

Die anderen Referate der Tagung behandelten Fragen der Anpassung des liturgischen Raumes und der liturgischen Zeit.

Aufschlußreich ist der Beitrag von Crispino Valenziano, „Die Ikonologie der ‚byzantischen' Mosaiken Siziliens: ein Fall von ikonographischer Anpassung des liturgischen Raumes" (85–95), ein wenig enttäuschend jener allzu breit angelegte von Achille Maria Triacca über „Anpassung und liturgisches Jahr" (97–152). Verantwortungsbewußte Seelsorger geben unumwunden zu, daß etwa die auf der Südhalbkugel der Erde in die Zeit der großen Ferien fallende Quadragesima dort pastoral völlig unwirksam bleibt, Ostern im Herbst und Weihnachten im Sommer für die Verkündigung der Kirche manche Probleme mit sich bringen. Der Vf. macht eingangs kurz auf die aus diesen Gründen erhobenen Forderungen nach Anpassung aufmerksam, kann sich aber mit ihnen nicht einverstanden erklären. Er kommt schließlich nach wortreichen, teilweise vom Thema wegführenden Erörterungen zu dem Ergebnis, daß Anpassung des liturgischen Jahres durch den einzelnen Gläubigen zu geschehen hat, der sich auf das in der Kirche gefeierte Christusmysterium einlassen muß.

Von den anschließenden Kurzreferaten sei zunächst eine liturgiehistorische Kostbarkeit erwähnt: Enrico Mazza legt „Elemente der ‚Inkulturation' in der Entwicklung der Salbungen und der Exorzismen bei der Tauffeier" dar (169–192). Es folgt ein Beitrag zur „Volksfrömmigkeit: das ‚Grab': die verschiedenen Formen und ihre Deutungen" (193–210); darin setzt der Vf. sich mit dem in Italien verbreiteten Brauch auseinander, die Anbetung am Gründonnerstag als Verehrung des Hl. Grabes zu verstehen. Den Abschluß bilden Informationen von Antonella Meneghetti über „Die Anpassung des ‚Rituale für die Eingliederung von Kindern in die Kirche' für die italienische Kirche" (211–223) und von Roberto Tagliaferri über „Die Anpassung des Trauungsrituale für die italienische Kirche" (225–246). Hingewiesen sei hier nur auf die vorgesehene Reihenfolge im erstgenannten Rituale: Hinführung zur Taufe – (Säuglings)taufe – Nach der Taufe – Firmung – Bußerziehung – Erstkommunion – Eingliederung von Kindern im Schulalter.

Abschließend sei auf das erste der Kurzreferate näher eingegangen: Rinaldo Falsini, „Die ‚Einheit des römischen Ritus im wesentlichen' und die Anpassung" (155–168).

Die Liturgiereform hat ihren Gang genommen, ohne daß jemals offiziell gesagt wurde, worin die bei Anpassungen zu beachtende „Einheit des römischen Ritus im wesentlichen" besteht. Der Vf. ist der Meinung, dies habe noch zu geschehen, und gibt auch Hinweise darauf, was dabei zu beachten wäre. In der Diskussion seines Kurzreferats zeigte sich bereits, daß die „Einheit im wesentlichen" nicht im liturgischen Gesang bestehen könne: Obwohl nämlich das Konzil den Gregorianischen Choral als „den der römischen Liturgie eigenen Gesang" bezeichnet, haben die liturgischen Bücher große Freiheit in der Auswahl der Gesänge gegeben (253). Es ist ferner zu sagen: Die Einheit

im wesentlichen kann auch nicht in einer einheitlichen Sprache bestehen. Inzwischen ist man längst damit zufrieden, wenn wenigstens innerhalb der gleichen Sprachgebiete einheitliche liturgische Texte verwendet werden, nachdem man sich damit abgefunden hat, daß diese Texte in den verschiedenen Sprachgebieten voneinander erheblich abweichen. Nur noch bei den für die gültige Feier der Sakramente erforderlichen Worten ist man auf Übersetzungen bedacht, die in allen Sprachen das gleiche aussagen. Der wichtigste euchologische Text der Liturgie ist das Hochgebet. Mit der Einführung neuer unterschiedlich strukturierter Hochgebetstexte ist man davon abgekommen, den Römischen Kanon als zur „Einheit des römischen Ritus im wesentlichen" gehörenden liturgischen Text anzusehen. Die heute in der römischen Liturgie verwendeten Hochgebetstexte sind sehr unterschiedlich strukturiert. Dabei hatte der Apostolische Stuhl im Rundschreiben über die Hochgebete vom 27. 4. 1973 angekündigt, bei einer Genehmigung weiterer Texte ganz besonders auf die Einheit des römischen Ritus zu achten. Man konnte damals schon die Frage stellen, worin das „Wesentliche des römischen Ritus" bestehe, das zwar allen nationalen Meßbüchern gemeinsam ist, sie also miteinander verbindet, aber auch von den anderen immer als selbständig anerkannten Riten innerhalb der lateinischen Kirche, nämlich vom mailändischen und altspanischen Ritus, unterscheidet. Die Frage stellt sich verschärft, nachdem der Meßritus von Zaire (vgl. ThRv 90, 1994, Sp. 425–426) erschienen ist. Das Buch trägt den Titel „Römisches Meßbuch für die Diözesen Zaires". Ist hier eine größere Einheit im wesentlichen mit dem römischen Ritus gewahrt als zwischen dem mailändischen oder altspanischen Ritus und dem römischen? Meiner Auffassung nach gilt die Rede von der „Einheit des römischen Ritus im wesentlichen" in der von Rom heute noch stillschweigend vorausgesetzten Bedeutung nicht mehr. Diese Rede konnte nur Geltung haben im Hinblick auf die Anpassung, wie sie in SC 37–39 vorgesehen ist, nicht aber für die tiefer gehende Anpassung, für die SC 40 die Möglichkeit bietet, die in Zaire in Anspruch genommen wurde. Hier ist eine neue Liturgie entstanden, für die das Konzil selbst in SC 4 den Grund gelegt hat, als es „allen rechtlich anerkannten Riten gleiches Recht und gleiche Ehre" zuerkannte und sich der Formulierung des Schemas „allen rechtmäßig bestehenden Riten" mit dem Hinweis wiedersetzte, es dürfe die Möglichkeit neu entstehender Riten nicht von vornherein ausgeschlossen werden. In diesem Zusammenhang ist meine von R. Falsini (156, Anm. 1) zitierte Formulierung zu sehen, daß glücklicherweise noch niemand zu definieren versucht habe, worin genau beim römischen Ritus die Einheit im wesentlichen zu bestehen habe. Wo wären wir hingekommen, wenn Rom nach Abschluß des Konzils genau umschrieben hätte, worin die „Einheit des römischen Ritus im wesentlichen" bestehe? Die Umschreibung wäre vermutlich so ausgefallen, daß tiefer greifende, die „Einheit des römischen Ritus im wesentlichen" verlassende Riten niemals approbiert worden wären. Einen „Ritus von Zaire" gäbe es wohl nicht. Im unsinnigen Namen „Römisches Meßbuch für die Diözesen Zaires" wird das Adjektiv „römisch" fallen müssen, falls man sich zur Ehrlichkeit durchringen kann. Selbst im deutschen Mebuch fehlt der Zusatz „römisch".

Abschließend sei festgestellt: Die italienischen Liturgiewissenschaftler fehlen bedauerlicherweise zumeist bei internationalen wissenschaftlichen Tagungen. Sie halten sich von der interkonfessionellen und internationalen Societas Liturgica leider fern. Das bringt den Nachteil mit sich, daß ihnen manche Anregungen aus der Ökumene und aus anderen Ländern entgehen, hat aber den Vorteil, daß sie sich auf ihre jährlichen nationalen Zusammenkünfte konzentrieren können, auf denen gelegentlich interessante Forschungsergebnisse bekanntgegeben werden können, die infolge der regelmäßigen späteren Veröffentlichung weiten Kreisen zugänglich sind.

München Reiner Kaczynski

Tebartz-van Elst, Franz-Peter: **Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika.** Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland. – Altenberge: Oros Verlag 1993. 629 S. (MThA 28), kart. DM 89,80

Man muß es begrüßen, daß ein junger Münsteraner Pastoraltheologe aus der Schule von Dieter Emeis sich in seiner Erstlingsarbeit dem neuartigen Problem gestellt hat, vor das die verschiedenartige Rezeption eines nachkonziliaren liturgischen Dokuments die Pastoralforschung gestellt hat. In der katholischen Kirche Nordamerikas hat die nachkonziliare Ordnung des Christwerdens, die Feier der Eingliederung in die Kirche – 1972 lateinisch, 1974 englisch erschienen –, eine von niemandem vorausgesehene Bewegung ausgelöst. Wenn es auch noch keine endgültige Statistik gibt, so reichen die Unterlagen zu der Behauptung des Vf. aus, daß inzwischen in etwa 9000 aus den 19 000 nordamerikanischen katholischen Pfarreien ein Katechumenat besteht (33), und daß sich daraufhin – durch das Engagement, das ein pfarrlicher Katechumenat für Priester und Gläubige bedeutet – das traditionelle Gesicht der Seelsorge als passives Sich-vom-Klerus-betreuen-Lassen in den USA weithin im Sinne des Konzils gewandelt hat.

Zwei Fragen sind es, die angesichts dieses Phänomens die Pastoraltheologie beschäftigen müssen. Wie war es möglich, daß eine Ordnung, die eigentlich nichts getan hat, als für das Christwerden den Weg des altchristlichen Katechumenats wiederherzustellen, und deren Redaktoren im Consilium (1964–1972) eher den Vorwurf unangebrachter Repristinierung erwartet hatten, ausgerechnet im fortschrittlichsten Lande der Welt solch ein Echo gefunden hat? Die zweite Frage ist inzwischen in aller Munde: Wie kommt es, daß bei uns das Echo des genau gleichen Ritus des Christwerdens (der seit 1975 in deutscher Sprache vorliegt) nach 20 Jahren als zaghaft und ausgesprochen bescheiden bezeichnet werden muß (zu den jüngsten Ansätzen in den 80er Jahren vgl. 86–99)?

Der Vf. hat in dieser Doppelfrage mit Recht eine lohnende Aufgabe auf einem noch kaum entwickelten Sektor seiner Disziplin, der vergleichenden Pastoralforschung, gesehen. Unwillkürlich fragt der nachdenkliche Betrachter einer solchen Szene: Warum haben wir bei auch hierzulande wachsenden Zahlen von erwachsenen Bewerbern (vgl. 492–495) nicht den gleichen Erfolg wie unsere nordamerikanischen Brüder und Schwestern – und was können wir von ihrem Erfolg für unseren Weg der Eingliederung in die Kirche (und vielleicht für unsere gesamte Sakramentenpastoral) lernen?

Der angesehene amerikanische Liturgiewissenschaftler aus der Gesellschaft Jesu, Robert Taft (Rom/Notre Dame), hat dem Rezensenten gelegentlich auf diese Frage mit einem Bonmot geantwortet, das vereinfachend – wie es die Bonmots an sich haben – ein beherzigenswertes Körnchen Wahrheit enthält. Ein deutscher Liturgiker und Liturge, der mit einem so komplizierten Ritenbuch wie dem von 1972 konfrontiert wird, sagt, angstvoll das Ungewohnte abwehrend: „Why? Warum solche Umständlichkeit, wenn es auch mit einer privaten, zerebralen und individuellen Vorbereitung der Kandidaten gegangen ist und immer noch geht?" Der amerikanische Liturgiker und Liturge sagt in der gleichen Situation mit der ihm eigenen Spannkraft: „Why not? Warum sollte man einer so wohlüberlegten Möglichkeit nicht wenigstens einmal eine Chance geben; warum sollte man sie nicht einmal ausprobieren?"

Der Vf. hat sich mit Recht mit dieser Doppelfrage mehr Mühe gemacht und ist zunächst – nicht zuletzt mit Hilfe einer reichen nordamerikanischen Literatur, die ihm in den USA zugänglich war – um eine gültige Antwort auf die erste der beiden Fragen bemüht.

Zunächst klärt er im ersten Teil (85–134) – unter dem etwas rätselhaften Titel „Hermeneutik" – was es mit dem zugleich alten und neuen Weg des Christwerdens über den Katechumenat auf sich hat und wie die Schritte zu der neuen Form hin gesamtkirchlich, in Nordamerika und (soweit hier etwas in Bewegung geriet) im deutschen Sprachgebiet ausgesehen haben.

Der zweite Teil (173–252) trägt den Titel „Voraussetzungen" und macht aus der Geschichte des amerikanischen Katholizismus deutlich, wie diese Reform in der Periode nach dem „gesellschaftlichen Exil" (1880–1960) in einer aus diesem Exil in die Ära Kennedy und in die Ära nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufbrechende Kirche überaus günstige Voraussetzungen für eine nicht mehr ausschließlich kleruszentrierte Pastoral bot. Es kam hinzu, daß es sich in den bald um die (früher sog.) Konvertiten erweiterten Katechumenen rasch zeigte, einen wie anderen Stellenwert Konfession und Konfessionswechsel in der amerikanischen Gesellschaft haben: die berechtigten Bedenken, die man bei uns gegen die gemeinsame Unterweisung ungetaufter und getaufter Kandidaten haben müßte, bestehen in den USA nicht in gleichem Maße.

Erst nach diesem langen – doch wohl allzulangen Anlauf – kommt die Arbeit zu ihrem dritten (zentralen) Teil, der mit „Praxis" überschrieben ist (257–465). Er beschreibt den Ablauf des neugeregelten Eingliederungsprozesses, für den sich in den USA das (nicht unbestrittene [vgl. 258f, Anm. 3], aber handliche) Kürzel RCIA – Rite of Christian Initiation of Adults – eingebürgert hat. In diesem Teil berühren sich Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft am stärksten: es ist schließlich ein „Ritus" gewesen, der die ganze Bewegung ausgelöst hat.

Es kann dem Vf. bescheinigt werden, daß er die neue Ordnung – bis auf eine (allerdings nicht unwichtige Ausnahme) – in ihrem Gefüge richtig dargestellt und gewürdigt hat. Hier hat sich der Augenschein eines mehrmonatigen Studienaufenthalts in den USA gelohnt (13f), den die Großzügigkeit des Bistums Münster und die Gastfreundschaft amerikanischer Freunde ermöglicht hat. Es wäre schlimm, wenn jemand ein Phänomen wie das hier zur Rede stehende nur von seinem papiernen Niederschlag auf den Seiten eines liturgischen Buches her beurteilen wollte.

Auf S. 279 fällt auf, daß als Überschrift für die letzte postbaptismale Phase der Eingliederung nur „Period of Postbaptismal Catechesis" (Vertiefung) angegeben wird; im amerikanischen Ritenbuch lautet diese Überschrift (251): „Period of Postbaptismal Catechesis or Mystagogy". Vielleicht ist das Versehen kein Zufall; denn der Vf. hat

das charakteristische Relief dieser Schlußperiode im Ablauf des Christwerdens verwischt, indem er behauptet, der Terminus „Mystagogie" sei im Ritus der Eingliederung zugleich in dem (sekundären) Sinne zu verstehen, den ihm vor allem Karl Rahner gegeben hat.[1] Er stellt die These auf, „an einer wirksamen mystagogischen Phase sei quasi als ‚pars partout' (gemeint ist ‚pars pro toto') das Wesen des katechumenalen Weges insgesamt abzulesen" (371). Davon weiß der Ritus nichts; er gebraucht „mystagogisch" ausschließlich im Sinn der vertiefenden, nachgängigen Einführung in die bereits gefeierten Mysterien, die schon Ambrosius für so entscheidend wichtig hielt. Der Gebrauch des Terminus „mystagogisch" ist demnach streng auf die letzte abschließende Phase beschränkt und muß nach den Nrn. 37–40 der Praenotanda des Ordo Initiationis interpretiert werden: „sacramentorum acceptorum experientia". Wenn der Vf. das auch mit Blick auf Cyrill von Jerusalem (warum eigentlich nicht Ambrosius?) ausdrücklich sagt (374), so muß seine These, hier spreche der Ordo von 1972 zugleich „über die katechumenale Phase hinaus sein eigenes ausgeprägtes katechetisches Grundprinzip aus" (374), als unzutreffend bezeichnet werden. Hier ist der Vf. ein Opfer der von ihm selbst zu Recht kritisierten „fast inflationären Verwendung des Mystagogiebegriffs" (373) geworden. Man wird ihm gerne glauben, daß die Katechesen, die er in den 90er Jahren in den amerikanischen Katechumenaten erlebt hat, von dem geprägt waren, was Karl Rahner in einem sekundären Sprachgebrauch „mystagogisch" genannt hat; man darf nur nicht behaupten, das sei schon mitgemeint gewesen, als man in den 60er Jahren die Schlußphase des Eingliederungsvorgangs wieder, wie im 4. Jh., Mystagogie genannt hat. Das ist allein deshalb nicht möglich, weil der sekundäre, d. h. Rahnersche Sprachgebrauch von Mystagogie in der theologischen Öffentlichkeit sich erst in den 70er und 80er Jahren durchgesetzt hat und deshalb bei den Redaktoren der 60er Jahre noch keine Rolle spielen konnte. Die „Hinführung zu den gemeindlichen Grundvollzügen", die im Abschnitt „Mystagogie" vorgesehen ist, hat entgegen der Meinung des Vf. (372) primär nichts mit „Mystagogie" zu tun; sie erklärt sich aus dem Abschlußcharakter dieser Phase.

Eine Assoziation von „Mystagogie" zur „Mysterientheologie" bezeichnet der Vf. übrigens in diesem Kontext schlankweg als „einseitig liturgistisch verengt und damit irreführend" (374); offenbar geht er auch hier vom sekundären Mystagogiebegriff aus. Der primäre hat mit seinen Grundgedanken von der „sacramentorum receptorum experientia" durchaus etwas mit Mysterientheologie zu tun.

Bei den Ausführungen zum altkirchlichen Milch- und Honig-Ritus im Rahmen der mystagogischen Phase (382) vermißt man neben dem Hinweis auf die biblischen den auf die liturgischen Quellen; in der Literatur fehlt denn auch der wichtige Aufsatz von J. Betz: Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht: ZKTh 106 (1984) 1–26. 167–185.

Innerhalb des dritten Teils befassen sich die beiden abschließenden Kap. 7 und 8 mit der Reflexion des RCIA durch die Praktische Theologie in den USA (389–447) und mit der kritischen Bewertung des RCIA im Kontext der US-amerikanischen Gesellschaft und Kirche (448–465). Im 7. Kap. wird deutlich, wie ernst es die in diesen Katechumenaten zusammenströmenden, religiös veranlagten Menschen mit der Kategorie „Bekehrung" meinen. Erstmals hört man (wenigstens exemplarisch) Zahlen über die Quote derer, die nach abgeschlossener Initiation die Kirche wieder verlassen. In der Pfarrei St. Aloysius in Baton Rouge im Staate Louisiana (6000 Katholiken) z. B. haben im Jahrzehnt 1980–1990 180 Katechumenen und Kandidaten (früher Konvertiten genannt) den Katechumenat durchlaufen; die Zahl derer, die die Kirche wieder verlassen haben (dropouts), liegt – wenigstens bisher – nur bei 1 %. Bemerkenswert ist, daß 80 % der Neuaufgenommenen ein verbindliches ehrenamtliches Engagement in der Gemeinde übernommen haben.

In diesem Kap. fällt auf, daß wichtige amerikanische Autoren so angeführt werden, als ob jeder sie kennen müßte, d. h. ohne Angaben des Todesjahres oder (besser) des Lebenszeitraums: Thomas Merton (391), Bernard Lonergan (396f), John Shea (413).

Es ist heilsam, daß bei so viel Lob in dem nun folgenden 8. Kap. (Kritische Bewertung) kritische Stimmen laut werden, die Gefahren signalisieren, die sich im geschilderten Auftrieb gezeigt haben. Die Katechumenengruppe kann als rein therapeutische Selbsthilfegruppe mißverstanden werden, die das Kreuz als Wirklichkeit des christlichen Glaubens ausspart (449). Manche befürchten eine Tendenz, die Intimität zum ausschließlichen Prinzip authentisch christlicher Gemeinschaften macht (451). In diesem Zusammenhang referiert der Vf. auch kurz über einen ersten großen literarischen Angriff auf die von ihm geschilderte Entwicklung durch den bekannten Soziologen A. Greely in der Jesuitenzeitschrift „America" (453–455).

Unter den katechetischen Anfragen (457–460) kommt der 1992 verstorbene Liturgiker der Theol. Fakultät von Notre Dame (Indiana), Mark Searle, zu Wort, der bei aller Bejahung des neuen „approach" einer kirchenjahrs- und perikopenbestimmten Katechese für ein Bewußtsein des Katecheten wirbt, das in Ehrfurcht vor der Weisheit der Generationen das „in dubio pro traditione" gelten läßt (458f; engl. Text 459, Anm. 21).

Um das Versprechen des Titels der Untersuchung zu erfüllen, muß nun noch in einem (mit „Anregungen" überschriebenen) letzten vierten Teil gefragt werden, inwiefern die geschilderten amerikanischen Verwirklichungen „Anregungen für die Sakramentenpastoral in Deutschland" sein können.

Der Vf. hat an verschiedenen Stationen seines Weges deutlich erkennen lassen, daß er zwar die Entwicklung zu der seit 1986 auch in Deutschland verpflichtenden Einrichtung von Katechumenaten überall dort, wo Erwachsene die Aufnahme in die Kirche erbitten (97), freudig bejaht, aber von einer unbesehenen und unkritischen Übernahme des amerikanischen Modells eher warnen möchte (vgl. etwa 491). Sie würde ja allein daran scheitern, daß man sich in der ökumenischen Situation des deutschen Sprachgebietes Katechumenate, in denen Ungetaufte und früher sog. Konvertiten Seite an Seite auf das Ziel der Aufnahme bzw. vollen Aufnahme in die Kirche vorbereitet werden, schlechterdings nicht vorstellen kann.

Trotzdem gibt es gerade in der jüngsten Seelsorgeentwicklung eine Fülle „potentieller Orte" für ein Erwachsenenkatechumenat deutscher Prägung, die der Vf. sorgfältig mit zuverlässigem Faktenmaterial auflistet (491–496); die politische Wende von 1989 hat hier zu gesteigerter „Nachfrage" geführt. Es gibt bemerkenswerte Pilotprojekte (501f); es gibt Erwachsenenkatechumenate im Kontext der neuen geistlichen Gemeinschaften (503–510): hier findet sich eine behutsame Stellungnahme zur vieldiskutierten Bewegung des sog. Neokatechumenats (506–508).

Getreu seinem Titel entfaltet der Vf. nun im weiteren Verlauf dieses Teiles in den Kap. 10 und 11 die Anregungen, die sich aus dem amerikanischen Beispiel für die deutsche Sakramentenpastoral ergeben. Erst hier entdeckt man, daß er schon durch die Titelformulierung eine höchst naheliegende Frage ausgeklammert bzw. übersprungen hat: die Frage, was unser Katechumenat, der ja kommen wird und kommen muß, vom amerikanischen Katechumenat lernen kann (auch wenn er ihn nicht kopieren darf). Statt dessen lauten die Überschriften der beiden Kap.: 11: „Der RCIA als Anregung für die aktuelle Gemeindekatechese in Deutschland." Das Kap. 12 ist – nicht gerade glücklich – überschrieben: „Der RCIA als Hermeneutik einer Pastoral und Liturgie faktisch gestufter Kirchenzugehörigkeit" (534–576). Worum es dem Vf. hier geht, zeigt die Überschrift von Kap. 12, 1 (536): „Der RCIA als Denkansatz für quasikatechumenale Prozesse in der aktuellen Sakramentenpastoral." Der Vf. ist der Meinung, daß es auch auf dem Weg zur Kindertaufe, zur Erstkommunion und zur Firmung liturgisch hervorgehobene Stationen geben müsse (er spricht in allen drei Fällen von einer „Pastoral des Weges"). Wieweit die hier gemachten detaillierten Vorschläge utopisch sind – der Vf. spricht selbst in seiner Zusammenfassung von „utopischer Inspiration" (569; vgl. auch 572) – oder wieweit es sich (wie bei der Tendenz zur „theologisch kohärenteren Reihenfolge" der Initiationssakramente, d. h. Firmung vor der Erstkommunion [553]) um Schritte in die richtige Richtung handelt, wird letztlich nur der mit der rasch wechselnden Situation vor Ort vertraute Pastoraltheologe und Religionspädagoge beurteilen können.

Der Vf. läßt seine Vision einer auf das amerikanische Beispiel gestützten zukünftigen Sakramentenpastoral schließlich in die Gedanken von Karl Rahner einmünden: „Wir sollten weiterhin in einer unbefangenen Art und ohne zu viel dogmatische Ängstlichkeit in der Praxis die ‚Sympathisanten' um die Kirche herum praktisch zu ihr rechnen und sie dies durch unser ganzes Verhalten ihnen gegenüber merken lassen" (579).

[1] Zur erheblichen Abweichung des Rahnerschen Mystagogiebegriffs von dessen primärem (altkirchlichem) Sinn vgl. Klaus P. Fischer, Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung, Mainz 1986, 29.

Für den Katechumenat im deutschen Sprachgebiet scheinen mir vor allem zwei Lehren aus dem amerikanischen Beispiel wichtig: möglichst niedrige Schwellen für den Anfänger durch die Einrichtung des Praekatechumenats, aufgrund dessen das besonders ärgerliche und hinderliche Antichambrieren (vgl. 516f, 540) wegfällt und – als fast noch wichtigere Lehre – kein Abbrechen des Vorgangs mit der Feier der Sakramente. Die mystagogische Phase „post sacramenta recepta" ist doppelt lebensnotwendig geworden, seit Familie und Umgebung ihre alten Hilfen und Hilfsfunktionen praktisch nicht mehr ausüben.

Der Rezensent könnte sich vorstellen, daß ein französischer Kollege diese aus Deutschland kommende Arbeit wieder einmal als „très wissenschaftlich" bezeichnen würde. In der Tat ist die Fremdwörterrate ungewöhnlich und unnötig hoch (wo es einfach „äußerlich" hätte heißen können, tauchen z. B. die beiden vom Duden nicht gedeckten „Wortungetüme" „extrinsisch" [287] und sogar „extrinsecistisch" [381] auf).

Aber auch, wenn man sich am stilistischen Gewand oft genug reibt, wird man der ungemein fleißigen und engagierten Arbeit auf einem Sektor der Pastoraltheologie, auf dem es noch keine Vorbilder gab, seine Anerkennung nicht versagen können. Man kann nur wünschen, daß der Vf. auf diesem hoffnungsvollen Weg der vergleichenden Pastoralforschung viele ebenso klar in die Zukunft schauende Nachfolger finden wird.

Trier Balthasar Fischer

Guth, Hans-Jürgen: **Eheschеidung 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

Im Jahr 1990 haben amerikanische Kirchengerichte 37 353 Entscheidungen in Ehenichtigkeitssachen erster Instanz gefällt und 36 832 Bestätigungen in zweiter Instanz ausgesprochen.[1] Damit wurden 65mal so viele Ehen für nichtig erklärt wie in Deutschland.[2] Die amerikanischen Tribunale stehen oft in dem Ruf, Quasi-Scheidungen zu gewähren, die in dieser Zahl nur durch den Einsatz der EDV möglich seien. Karikiert: Der Richter gebe dem Computer die Daten ein und der schreibe das Urteil. Aus diesem zweifelhaften Ruf ergibt sich das Anliegen des Vf.s, über die Behandlung von Ehenichtigkeitsverfahren in den USA sachlich zu informieren.

Im Zentrum seiner Erörterungen stehen die „American Procedural Norms" (APN), ein zwischen dem 1. Juli 1970 und dem 26. November 1983 geltendes Sonderrecht, das in Amerika redigiert und vom Heiligen Stuhl für das Gebiet der Vereinigten Staaten zunächst für den Zeitraum von drei Jahren, dann nach Verlängerungen bis zum Inkrafttreten des CIC/1983 gewährt worden war. In diesen Sondernormen, die u. a. die pflichtgemäße zweite Instanz unter bestimmten Bedingungen dispensabel machten, sieht der Vf. den Schlüssel für eine radikale Veränderung der Praxis von Ehenichtigkeitserklärungen in Nordamerika.

Nach einer thematischen Einleitung gibt Vf. zunächst eine kurze Kommentierung der 23 Normen des amerikanischen Sonderrechts, die neben einem Entwurf von Stephen J. Kelleher, den sog. „27 Rules", im Anhang noch einmal abgedruckt sind. Als Beispiel für die Auseinandersetzung in der kirchlichen Öffentlichkeit und in der Gesellschaft der USA referiert der Vf. im zweiten Abschnitt die Diskussion von Autoren und Leserschaft in der Zeitschrift „America" zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und 1991.

Der Hauptteil über die „historische Entwicklung und wissenschaftliche Diskussion des Ehenichtigkeitsverfahrens in den U.S.A. seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil" bringt die Entstehungsgeschichte der American Procedural Norms, behandelt die Spannungen zu dem am 28. März 1971 erschienenen Motu Proprio P. Pauls VI. über die Reform des allgemein-kirchlichen Eheprozeßrechtes, referiert die wissenschaftliche Diskussion von 1974 bis 1977, erörtert die Auswirkungen einer Erklärung der Apostolischen Signatur zu Zuständigkeitsfragen im Rahmen der APN, berichtet über die Diskussion des Schemas „De Processibus" für den reformierten CIC und schildert schließlich die fachwissenschaftlichen Beiträge in den Jahren bis zur Promulgation des CIC/1983.

Die Studie des Vf.s ist geeignet, einen ziemlich blinden Fleck in der Wahrnehmung der europäischen Kanonistik aufhellen zu helfen. In der Tat befaßt sich die Kirchenrechtswissenschaft des mitteleuropäischen Raumes zu wenig mit den Arbeiten der Kollegen auf dem nordamerikanischen Kontinent. So ist es zu erklären, daß die Entwicklungen in den USA oft aufgrund der Statistiken betrachtet und bewertet werden.

Die Methode, die Vf. anwendet, ist jedoch nur begrenzt geeignet, das gesteckte Ziel zu erreichen. Es handelt sich mehr um eine Literaturschau mit Abstracts als um eine thematische Erörterung. In den jeweiligen Zeitabschnitten werden die erschienenen Aufsätze aufgelistet, ihr Gegenstand beschrieben und einschlägige Originalzitate in den zugehörigen Fußnoten referiert. Für den Leser wird damit deutlich, daß die amerikanischen Kanonisten ein breites Spektrum von Fragen behandeln, doch wird aufgrund des Darstellungsstils des Vf. nicht deutlich genug, welche Positionen welches Gewicht haben und ob es in dem behandelten Zeitraum Entwicklungen gibt. So wäre eine Untergliederung des Materials nach Sachthemen erkenntnisfördernder gewesen.

Ein paar Bemerkungen zur Darstellungsart seien erlaubt. Der Literaturnachweis mit „a.a.O." bereitet dem Leser unnötige Plage, vor allem dann, wenn damit auch kirchenrechtliche Dokumente benannt werden, die in keinem Verzeichnis aufzufinden sind, so daß nur geduldiges Rückwärtsblättern zum Ziele führen kann. Es stört bei der Lektüre des Textes, daß jeder Autor *jedesmal* mit vollem Vor-, abgekürztem Zweit- und Hausnamen genannt wird. Einmal läßt man sich Stephen J. Kelleher, Robert E. Rhodes Jr., Leo M. Croghan, Thomas J. Green, Edward G. Pfnausch, Joseph P. Zwack, Diane M. Banks, James H. Provost usw. gerne gefallen, aber warum bei Wiederholungen die Hausnamen nicht ausreichen, wenn eine Verwechslung ausgeschlossen ist, vermag ich nicht zu sehen. Typographisch ist das Buch weitgehend korrekt, seine Mängel liegen in der Interpunktion und in recht zahlreichen Fehlern in den lateinischen Zitaten.

Was leistet der Vf. zur Beantwortung der Alternative in seinem Thema: Ehescheidung oder Ehenichtigkeit? Zunächst resümiert er im Schlußwort, es handele sich in der amerikanischen Praxis genauso um echte Nichtigerklärungen wie in anderen Teilen der Weltkirche auch. Sodann zeigt er auf, daß die Einführung der American Procedural Norms einen enormen Aufschwung der Kirchengerichte und einen erstaunlichen Zuwachs an Nichtigkeitsverfahren bewirkt hat. Deutlich wird in den von ihm referierten Diskussionen auch, daß immer wieder das Problem thematisiert worden ist, ob man die vom kanonischen Recht geforderte *certitudo moralis* für die Urteilsfällung nicht durch das im amerikanischen Recht vertrautere Kriterium der *preponderance of evidence* ersetzen könne. Schließlich zeigt die gegebene Überschau, daß in der fachwissenschaftlichen Diskussion die Idee einer Ersetzung der Gerichte durch pastorale Kommissionen zwar erörtert worden ist, aber nicht die Handhabung der Nichtigkeitsverfahren durch die Gerichte nach Art von Pastoralkommissionen propagiert wird. Dennoch bleibt eine Lücke zwischen den Informationen, die Vf. liefert, und seiner Antwort auf die Alternative des Themas. Diese Antwort kann nämlich nicht im Blick allein auf die Beachtung der prozeßrechtlichen Normen gegeben werden. Vielmehr bedürfte es einer Prüfung der Maßstäbe, die materiellrechtlicher Art sind, die also etwa die Bewertung eines Fehlverhaltens in der Ehe als Eheunfähigkeit tragen oder den Zweifel am Gelingen der geplanten Ehe als Partialsimulation einzuordnen erlauben. Eine Darstellung der amerikanischen Rechtsprechungspraxis unter materiellrechtlichem Gesichtspunkt wäre der Baustein, der zur schlüssigen Beantwortung der Themafrage noch zu liefern wäre.

Dennoch gibt das Buch einen wichtigen Denkanstoß. Auch in Europa ist die Frage nach der Beschleunigung und Vereinfachung der Ehenichtigkeitsprozesse häufig gestellt worden, gerade auch im Hinblick auf die Verweigerung sog. pastoraler Lösungen für wiederverheiratete Geschiedene durch „Familiaris Consortio" und jüngst die Glaubenskongregation. Wenn es möglich ist, daß sich ein Arbeitsbereich der Kirche durch Sondernormen so radikal ändert, wie das in Amerika geschehen ist, und der „neue Stil" erhalten bleibt, auch wenn wieder allgemein-kirchliches Recht zu beachten ist und befolgt wird, dann wird die Frage unausweichlich, ob sich nicht auch in der Praxis Europas etwas zur größeren Effektivität des nicht unbeträchtlichen Aufwandes bewirken ließe, selbst wenn man dafür keine Sondernormen genehmigt bekommt. Mir scheint, nicht nur sportliche Wettbewerbe müssen heute „im Kopf gewonnen" werden, sondern auch der Kampf mit der lastenden Gewohnheit,

[1] Angaben des Vf.s. Das Annuario Statistico des Apostolischen Stuhles nennt für 1990 eine Zahl von 48 741 Entscheidungen erster Instanz, davon 40 291 im Sinne einer Ehenichtigkeit. Von diesen wurden 36 885 durch Dekret und 832 durch Urteil bestätigt.

[2] In Deutschland wurden 889 Urteile erster Instanz gesprochen, davon 598 für die Ehenichtigkeit. 574 Bestätigungen wurden ausgesprochen. Die Katholikenzahlen beider Länder sehen so aus: USA ca. 55 Millionen Katholiken unter 249 Millionen Einwohnern, Deutschland etwa 29 Millionen Katholiken unter knapp 80 Millionen Einwohnern. Es wurden in Deutschland also zwei Ehen pro 100 000 Katholiken für nichtig erklärt, in den USA 67.

mit dem schon immer geübten „stylus curiae". Den gibt es nicht nur in der Zentrale der Weltkirche, und wie dort ist er auch in Diözesankurien manchmal Ausfluß geistiger Trägheit.

Münster Klaus Lüdicke

Herr, Edouard: **Sauver la paix. Qu'en dit l'Église?** – Namur: Culture et vérité 1991. 146 S. (Chrétiens aujourd'hui 5)

In Erinnerung an den großen und in manchem auch umstrittenen Theologen Leonhard Lessius SJ († 1623) haben die belgischen Jesuiten 1925 eine Schriftenreihe unter dem Titel „Museum Lessianum" gegründet. Daraus sind seither mehrere Reihen entstanden, unter anderem auch diejenigen, deren 5. Bd hier angezeigt werden soll und die alle menschliche Wirklichkeit im Licht des christlichen Glaubens diskutieren wollen.

Der vorliegende Bd beruht auf einer Löwener Diss. zu „Gewalt, Krieg und Frieden", welche die einschlägigen Abschnitte der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums „Gaudium et spes" im Licht seiner Entstehungs- und Wirkungsgeschichte aufarbeiten will. Während für die Entstehung das private Archiv des Mitarbeiters und Kommentators D. Dubarle sowie weitere Konzilsexperten konsultiert wurden, spiegelt sich die Wirkungsgeschichte vor allem in Stellungnahmen verschiedener Bischofskonferenzen, so auch der DBK mit ihrer Schrift „Gerechtigkeit schafft Frieden" von 1983. Anlaß für die (gestraffte) Publikation war der Ausbruch des Golfkriegs 1991. Das Buch setzt so eine 1990 als Bd 3 der Reihe erschienene Studie zu „Gewalt, Notwendigkeit oder Freiheit?" fort.

Der Kommentar bringt für den Konzilstext im Vergleich zu den (hier in den Literaturangaben zitierten) Erläuterungen im Lexikon für Theologie und Kirche Supplement III (Freiburg 1968) von R. Coste (Text), J. Schujt (Geschichte), Ch. Moeller (allgemeines) keine besonderen neuen Erkenntnisse, gibt aber mit den Bemerkungen zu den folgenden Hirtenschreiben aus den USA, der Bundesrepublik Deutschland, Belgien, Niederlande und Frankreich eine gute Übersicht zu einer Entwicklung, welche zunehmend den Rüstungswettbewerb kritisch ablehnt, ja den Krieg überhaupt zu ächten beginnt, ohne daß freilich die derzeitig anstehenden, besonders aktuellen Fragen eines internationalen „peace keeping" und „peace enforcing" schon thematisiert würden. Solche Weiterführungen aber sind unerläßlich, wenn das Konzil lebendige Botschaft für heutige Christen, also mehr als bloß erinnernder Text sein soll.

Münster Franz Furger

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, München, Wien: F. Schöningh 1994. XXI, 429 S. (Abhandlungen zur Sozialethik 33), kart. DM 56,00

„Nach Beendigung einer langjährigen beruflichen Tätigkeit im Wertpapier- und Börsenwesen" hat Vf. sein Theologiestudium mit dem vorliegenden Werk als Diss. abgeschlossen (Vorwort). Die umfassende Arbeit – der auch so schon stattliche Band verdeckt mit einem engen Satzspiegel einen weit größeren Umfang – erhebt im Bewußtsein um die geistesgeschichtlichen Veränderungen im Verlauf der Jh.e und den vor allem in der neuzeitlichen Spezialisierung der Wissenschaften gegebenen, oft sehr unterschiedlichen Sprachgebrauch im philosophisch-theologischen und wirtschaftswissenschaftlichen Umfeld einer seit der frühen Vätertheologie spürbaren, von der Botschaft des Evangeliums geprägten Sorge um wirklich jeden Menschen. Es geht also um jene anthropozentrische Grundlinie, die sich durch ihre systematische Klärung der auf Verkündigung gerichteten Lehre und der für deren interkulturelle Vermittlung unerläßlichen Erarbeitung einer brauchbaren Begrifflichkeit auszeichnet.

So widmet sich der I. Teil der Arbeit zu „Person und Personprinzip" zunächst der Klärung des Begriffsinhalts „Person" und macht deren Konstitutivum (noch vor jeder neuzeitlichen juristischen Engführung) in der menschlichen Kommunikationsfähigkeit fest. Kritischer Personalismus erweist sich so als der systematische Ausdruck der Neuzeit für diese Einsichten und als die theoretische Basis für das in der neueren christlichen Gesellschaftslehre grundlegende Personalprinzip (so seit Pius XII. bzw. seit G. Gundlach, dem prägenden Berater dieses Papstes). Logisch konsequent müssen dann im II. Teil die Konzepte von „Arbeit und Kapital in funktionaler Betrachtung und wertender Anwendung" untersucht werden. Hier wird zunächst das Verhältnis der (rein ökonomischen) Theorie zum wertorientierten Handeln im Sinn einer wertorientierten Betriebswirtschaftslehre geklärt, dann aber auch ausführlich die funktionale Bedeutung von Arbeit und Kapital als wirtschaftlichen Produktionsfaktoren aufgearbeitet. Dabei legt Vf. zurecht besonderes Gewicht auf die Verschiebungen in den Funktionen dieser Faktoren unter vorneuzeitlichem und unter modernen Produktionsverhältnissen, auf die Personalität als Proprium der Arbeit sowie auf „das Verhältnis von Kapital und Arbeit in einer am Gemeinwohl orientierten Wirtschaft". Unter diesem letzten Gesichtspunkt werden auch die Fragen nach einer adäquaten Wirtschaftsordnung unter dem Gerechtigkeitskriterium (also Arbeitsvertrag, Tarifautonomie, Streik und Aussperrung, sozialer Leistungsausgleich u a.m.) abgehandelt, um schließlich nach dem Primat der Arbeit als ethischem Prinzip zu fragen. – Nicht direkt thematisiert wird dabei die Frage, ob es denn unter dem Stichwort Arbeit um die Leistung als Sachwert geht, wozu ja dann in einem weiteren Sinn auch Teile von Kapital („aus geronnener Arbeit", das also nicht aus Standortvorteil „wind fall profits" u. ä., sondern aus Leistung stammt) gehören, oder ob mit „Arbeit" eigentlich der arbeitende Mensch als Eigenwert vor aller Produktion gemeint sei.

Der III. Teil widmet sich sodann den Verwirklichungsformen des Vorranges von Arbeit in den ordnungspolitischen Strukturen, d. h. konkret in der Eigentumsordnung, dem unternehmerischen Führungsstil und der Mitbestimmung, von denen abgehoben die Theorie des Laborismus kritisch dargestellt und konkretisierend für eine ethische Verantwortung in den Kapitaldispositionen wie im Produktionsprozeß optiert wird, dies unter dem Leitwert des „Primates der Person" als einem zugleich sozialen und individuellen Wesen. Für das ganze Vorgehen der hier vorgeschlagenen ethischen Urteilsfindung setzt Vf. auf den „in der Sozialethik üblichen Drei-Schritt": Feststellung des Sachverhaltes, wie auch von evtl. Mängeln und schließlich des Handlungsbedarfs in Überlegungen zum zweckmäßigen Verwirklichungsweg. Die abschließende Beurteilung wird expressis verbis oder konkludent „*sub luce evangelii*" vorgenommen.

Dies erinnert zwar irgendwie an den bekannten, vor allem in den befreiungstheologischen Ansätzen propagierten Drei-Schritt von „sehen – urteilen – handeln". Davon aber weicht es doch in etwa ab, weil die über die bloße Feststellung von Sachverhalten hinausgehenden Feststellungen von Mängeln und von Handlungsbedarf als Werturteile schon Kriterien voraussetzen, die für eine christliche Sozialethik „*sub luce evangelii*" nur die christlichen sein können. Sie gehören also nicht mehr zum „Sehen", sondern schon zum „Urteilen", was in der Arbeit selber dann ebenfalls Berücksichtigung verdient hätte und wo etwa der beschreibende Teil zur ökonomischen Funktionalität vor die Überlegungen zu einem wertorientierten Handeln hätte eingeordnet werden müssen. Dennoch ist diese Arbeit eine Fundgrube von geistesgeschichtlich ethischer und wirtschaftlicher Lehrentwicklung, die es im übrigen verdient hätte, über Register direkter erschlossen zu werden. Insofern sie von der wissenschaftlichen Doppelqualifikation des Vf.s in Theorie und Praxis profitiert, leistet sie in ihrem Bemühen um begriffliche Klärung zudem Pionierdienste für den interdisziplinären Dialog, wobei man sich freilich gerade dafür gelegentlich eine klarere Unterscheidung zwischen den rein feststellenden und den schon irgendwie ethisch wertenden Aussagen gewünscht hätte.

Münster Franz Furger

Engin-Deniz, Egon: **Vergleich des Utilitarismus mit der Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls.** – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1991. 208 S. (Veröffentlichungen des internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften, NF 45), br. 39,00 DM

Die vorliegende Untersuchung ist als rechtswissenschaftliche Diss. an der Univ. Wien angenommen worden. Sie stellt einen Beitrag zu der breiten Diskussion dar, die der Harvard-Philosoph John Rawls mit seinem 1971 erstmals erschienenen Werk „A Theory of Justice" weit über die Philosophie hinaus auch für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften sowie die Christliche Sozialethik, ausgelöst hat. Die Diskussion hält bis heute an, wovon auch zwei neue Bücher von John Rawls zeugen, in denen dieser seine Position modifiziert und weiterentwickelt. Diese Werke konnten hier nicht berücksichtigt werden.

Die Kernfrage der Untersuchung lautet, ob zwischen dem Utilitarismus und der „Theorie der Gerechtigkeit" tatsächlich bedeutsame Unterschiede bestehen, oder ob es weitgehende Übereinstimmung gibt.

Zur Behandlung dieser Frage stellt der Vf. zunächst den klassischen Utilitarismus dar, der ja auch Rawls geprägt hat. Im Anschluß daran werden die Grundelemente der „Theorie der Gerechtigkeit" aufgegriffen, wobei in die Darstellung dieser Grundelemente jeweils auch die durch Rawls ausgelöste Debatte über Begründung, Inhalt und Interpretation seiner berühmten Gerechtigkeitsgrundsätze einbezogen wird, was angesichts der ins uferlose gewachsenen und inzwischen unüberschaubar gewordenen Literatur natürlich nur selektiv möglich ist.

Gemäß seinem Thema konzentriert sich der Vf. daher auch auf Auseinandersetzungen von Utilitaristen mit Rawls, wobei der Vf. zu den Kontroversen jeweils auch seine eigene Auffassung wiedergibt. Sein Fazit lautet, daß es für Utilitaristen ein Problem ist, unveräußerliche Grundrechte zu begründen. Andererseits erscheint ihm, daß die Abgrenzung Rawls' vom Utilitarismus be-

züglich der Verteilungsfragen, wo eine Version des Utilitarismus eine Maximierung des Durchschnittsnutzen proklamiert, während Rawls für eine Maximierung der Position der in der Gesellschaft am schlechtesten Gestellten eintritt, nicht überzeugt. Der Vf. arbeitet zutreffend heraus, daß Rawls und bestimmte Varianten des Utilitarismus sehr eng beieinanderliegen, so daß der vom Vf. abschließend zitierten These Tugendhats zuzustimmen ist: „es scheint ein Streit zwischen Vettern zu sein" (180).

Es ist als Desiderat anzumerken, daß der Vf. beim wohl wichtigsten Autor des Utilitarismus, nämlich John St. Mill, lediglich auf dessen schmale Schrift über den Utilitarismus zurückgreift, nicht aber dessen Schriften zur Wirtschaft und Politik heranzieht, wo Mill ausdrücklich für Grundrechte eintritt und sie utilitaristisch begründet, z. B. daß es niemals nützlich sein könne, die Meinungsfreiheit zu unterdrücken.

Problematisch ist die vom Vf. einleitend vorgenommene Abgrenzung von Utilitarismus und christlicher Ethik: „Der Unterschied zum Christentum liegt darin, daß der Utilitarismus zwar auf einem angemessenen Altruismus aufbaut, aber sein Ziel nicht durch Selbstverleugnung, Entsagung und Askese erreichen möchte, sondern durch Genuß und Wohlergehen" (13). Immerhin wird Jesus und seinen Jüngern bereits „Genuß und Wohlergehen" vorgehalten (MT 11,18f).

Osnabrück Joachim Wiemeyer

Rzepkowski, Horst: **Lexikon der Mission.** Geschichte, Theologie, Ethnologie. – Graz, Wien, Köln: Styria 1992. 472 S., Ln. DM 140,00

„Für die Indios in Lateinamerika war die Musik das Mittel der Mitteilung Gottes. Und so schreibt der erste Bischof von Mexiko, Juan de Zumárraga OFM, am 17. April 1540 an Karl V., daß mehr Eingeborene durch die Musik als durch die Predigt bekehrt wurden." Mit diesen Worten beginnt der Beitrag Musik. Das Beispiel zeigt, daß Vf. für zahlreiche Artikel einen eigenen, sehr ansprechenden Stil entwickelt. So kann das Lexikon nicht nur als Nachschlagewerk gewertet werden, sondern stellt in vielfacher Hinsicht eine sehr instruktive Lektüre dar. Rz. (SVD, Prof. der Missiologie in St. Augustin bei Bonn) geht es nicht darum, „andere Fachwerke zu ersetzen oder abzulösen", vielmehr möchte er „sachbezogene Informationen und Kurzanalysen bieten und so der Gemeindearbeit, der Arbeit in der Schule und einer wachen christlichen Haltung dienen" (5).

Da das Werk im Lateinamerika-Gedächtnisjahr 1992 erscheint, seien zunächst die LA-Beiträge visualisiert, die in ihrer Gesamtheit ein informatives Ensemble bilden.

Folgenden Persönlichkeiten wurden Artikel gewidmet: Acosta, Claver, Gante (Petrus von Gent), Kino, Las Casas, Montesino, Nóbrega, Poma de Ayala, Sahagún, Francisco Domingo de Salazar, Sepúlveda, Vieira, Vitoria, Emiliano Zapata, Zwölf Apostel Mexikos. In diesen Namen wird Missionsgeschichte des 16. Jh.s lebendig. Der hl. Toribio de Mogrovejo, Erzbischof von Lima, hätte nicht fehlen dürfen. Er wird bei „Acosta" kurz erwähnt. Leider bietet Rz. kaum Verweisstichwörter; Querverweise fehlen gänzlich.

Als weitere Beiträge zu LA seien genannt: Afroamerikanische Kulte, Befreiungstheologie, Candomblé, Guadalupe, Indianer, Indienrat, Indigenismus, Inter caetera, Jesuitenstaat, Josef (Patron Mexikos), Kreole, Ladino, Lateinamerika (nur Begriffsbestimmung), Medellín, Patronatsmission, Puebla, Reduktionen, Requerimento, Sublimis Deus, Theologie der Revolution, Theologia indiana, Umbanda, Vodoo, Yucay. Sämtlichen Artikeln sind weiterführende Literaturangaben in den wichtigsten europäischen Sprachen zugeordnet, unter diesen nicht wenige spanische Titel, deren orthographische Präzision angenehm auffällt. Diese ist wohl einem kundigen Revisor zu verdanken, was aus der Tatsache erhellen dürfte, daß der Beitrag Katechismus, der mit der ausführlichsten Literaturliste des ganzen Werkes ausgestattet ist, insgesamt 16 Errata aufweist, da der gute Korrektor nur die eigentlichen LA-Beiträge unter die Lupe genommen zu haben scheint. Es ist zu orthographieren: Durán ... catecismo de Fr. Juan de la Anunciación ... Misionología ... Archivo; Resines ... catecismos ... Archivo; Consejo ... Científicas ... cristiana ... Facsímil del texto; Consejo ... Científicas ... cris-tiana ... genocidio; Cortés ... pictogramas. Neben verschiedenen Zeitschriftenbeiträgen von Durán hätte dessen Hauptwerk «Monumenta Catechetica Hispanoamericana» (vgl. ThRv 1994, 237–240) nicht fehlen dürfen.

Zur Klarstellung des Begriffs Lateinamerika gibt es bessere Titel als die beiden gebotenen, deren Auswahl kaum einleuchtet (vgl. LThK VI, 812; Promper, Priesternot in Lateinamerika [Löwen 1965] 31, Anm. 1). Auf das Problem des Priestermangels geht Vf. nicht ein. Es stand im Mittelpunkt der Beratungen der Ersten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (Rio 1955), die – adäquat zu Medellín und Puebla – hätte erwähnt werden müssen. An deren Rand begegnete man damals kaum Europäern, es sei denn Cardijn, der in ganz LA die CAJ organisierte und belgische CAJ-Kapläne dorthin vermittelte. Schon vor Beginn der Konferenz hielt der nachmalige Kardinal in Gesprächen und Vorträgen bereits angereiste Bischöfe zu größerer Beachtung der sozialen Probleme an, die kaum auf der Tagesordnung standen.

In seinen ausgreifenden Erörterungen zur Befreiungstheologie stellt Rz. fest: „Methodisch geht die Theologie der Befreiung von dem Dreischritt von Joseph Cardijn (1882–1967) ‚Sehen – Urteilen – Handeln' aus, der auch in der Enzyklika ‚Populorm Progressio' (1967) bestimmend ist." In diesem Kontext kommt der Diss. (Louvain-la-Neuve 1993) des Brasilianers Agenor Brighenti: Raizes da epistemologia e do método da Teologia da Libertação. O método ver-julgar-agir da Ação Católica e as mediações da teologia latino-americana (544 S.) besondere Bedeutung zu (Resümee in: RvThLv 1994, 140f). Während Rz. den Begriff noch ausschließlich auf Lateinamerika bezieht, bietet ein neuerlicher gut orientierender Überblick auch Beiträge zu Afrika und Asien: Liberation Theology. An Introductory Reader. Hg. von C. Caderette u. a. – Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1992. VIII, 307 S., US-$ 16,95.

Besondere Beachtung verdient der Beitrag Guadalupe zur Volksfrömmigkeit, der anhebt: „Bei der Evangelisierung Mexikos und Lateinamerikas spielen die Ereignisse von Guadalupe eine wichtige Rolle." In der Bibliographie dazu muß es heißen: La sagrada imagen ... Homenaje. Zu dieser Thematik legte Richard Nebel inzwischen eine grundlegende Untersuchung vor: Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1992, Supplementa XL, 372 S., sFr 39,00.

Obwohl im Untertitel nicht genannt, bietet das Lexikon auch etliche Beiträge zur Entwicklungsproblematik, die auch für LA relevant sind, z. B.: Dependenztheorie, Entwicklung, Grundbedürfnisstrategie, Jackson-Bericht, Kritisches Minimum, Neokolonialismus, Neue Weltwirtschaftsordnung, Pearson Report, Populorum progressio, Sollicitudo rei socialis, Strukturelle Gewalt, Teufelskreis der Armut, Traditionalität als Unterentwicklung, Weltentwicklungsberichte, Zentralstelle für Entwicklungshilfe e.V.

Zur Religionswissenschaft werden geboten: Buddhismus, Hinduismus, Islam, Weltkonferenz der Religionen für den Frieden, Weltparlament der Religionen. Warum „Konfuzianismus" fehlt, ist nicht erfindlich.

Der Autor (geb. 1935) ist Schüler von Joseph Masson SJ, der in Löwen und an der Gregoriana die Lehrstühle von Pierre Charles SJ, dem Begründer der „Löwener Schule", übernommen hatte. In dem Beitrag Charles formuliert Rz.: „Neben René Lange ... Begründer der Löwener Schule" (ebenfalls unter dem Stichwort Löwener Schule). Das ist eine Groteske.

Unser guter P. Lange (Altphilologe am Jesuitenkolleg in Verviers), der (beim Abzug der letzten deutschen Truppen aus Belgien) am 5. September 1944 umkam: «victime de la soldatesque allemande ... martyrisé en haine de son sacerdoce» (Grabinschrift), gehörte als Frater zu einem Kreis von studentischen Mitarbeitern, die Charles bei seinen vielfältigen Unternehmungen zur Seite standen. So hatte dieser ihn beauftragt, aus der Mitschrift seiner Vorlesung eine Broschüre (32 S., 10 x 15,5) zusammenzustellen für die Reihe «Xaveriana», die er damals lancierte (auf insgesamt 196 Bändchen angewachsen). P. Masson, dem ich von der phantasievollen Steigerung erzählte, hat nicht wenig gelacht und mir den Sachverhalt erklärt. – Die Arbeit von Charles, La prière missionnaire (Löwen ^{3}1947) fehlt bei der Lit. zu Gebet. – Rz. erwähnt in Charles' Biographie nicht, daß dieser wegen verschiedener Stellungnahmen gegen den Rassismus beim Einmarsch der Hitlertruppen (10. Mai 1940) gefährdet war und nur mit knapper Not seinen Häschern über Portugal nach Südamerika entkommen konnte, wo er bis 1945 an verschiedenen Jesuitenuniversitäten lehrte. Rz. pauschaliert: „1914–1954 Prof. der Dogmatik am Jesuiten-Institut in Löwen." Dazu ist eine weitere Klarstellung erforderlich. Es handelt sich nicht um ein „Institut", sondern um die (der Gregoriana völlig gleichgestellte) Löwener Theol. Fak. der SJ, an der (bis 1975) Jesuiten aus aller Welt und einige Kleriker anderer Orden akademische Grade erwerben konnten, jedoch gemäß Beschluß der Belgischen Bischofskonferenz Diözesankleriker nicht zugelassen waren, da diese an der Löwener Univ. oder an der Gregoriana studieren sollten.

Unter Inkulturation sagt Rz.: „Der Ausdruck ist jüngeren Datums in der Missionswissenschaft. Es scheint, daß den ersten Anstoß zu diesem Ausdruck Joseph Masson (1962) gab." Dazu erklärte mir P. Masson, daß er diesen Ausdruck spontan (also nicht intentionaliter) aus der englischen Literatur übernommen und auf den «Semaines de missiologie de Louvain», deren Debatten in französischer und englischer Sprache geführt wurden, auch im Französischen verwendet hat. – Bei der Lit. zu Bekehrung hätte der Referatband der letzten Löwener Woche (1975) «La conversion» nicht fehlen dürfen. – P. Masson bat mich, auf sein neuestes Werk: Mystiques d'Asie (Paris: Desclée De Brouwer 1992, 298 S., FF 145,00) aufmerksam zu machen. Die Ambivalenz (bzw. Ambiguität) des Titels ist beabsichtigt.

Unter Scheut-Missionare muß es heißen: ... aus Belgiern und Niederländern ... (nicht umgekehrt); Theophiel Verbist (nicht: M. Théophile Verbiest); Militärakademie (nicht: Kriegsschule); ein Verweis auf den Beitrag Bermijn wäre angebracht gewesen (sein Geburtsort ist zu orthographieren: Sint-Pauwels-Waas – auf etliche weitere veraltete Schreibweisen belgischer Gemeinden wird nicht eingegangen; bei Schall steht auch nicht „Cöln"). Warum Bermyn (Bermijn), nicht aber konsequent: Gossner/Goßner, Steyl/Steijl (offizielle Schreibweise in den Niederlanden), Anton Freitag/Freytag? P. Freitag hat mir vorzeiten erklärt, warum einige sei-

ner Veröffentlichungen ehedem unter „Freytag" erschienen. – Im Lit.-Verz. zu „Bermijn": Van Hecken (nicht: „van", das in Belgien – anders als in Holland – Adligen vorbehalten ist); Mongolië.

Zu De Veuster (nicht: Deveuster, auch unter Leprosenmission zu emendieren): Tremelo (nicht mehr: Tremeloo); Pamfiel (nicht: Pamphile); honderdste verjaardag; Löwen oder Leuven („Louvain" kann – ebenso wie z. B. Gênes – nur in frz., Genua etc. nur in dt. Texten verwendet werden, in denen vergleichsweise auch niemand „La Haye" schreibt).

Zu Lebbe wird im Titel und im „Verzeichnis der Artikel" sein chinesischer Name angegeben. Da Rz. „für die Gemeindearbeit und die Arbeit in der Schule" schreibt, macht dies nur einen Sinn, wenn dieser Name erklärt wird: Donner (Lei, Familienname, akustische Angleichung an Lebbe, wie üblich für fremde Namen. Sämtliche chin. Familiennamen sind einsilbig und stehen vor dem – meist zweisilbigen – Individualnamen), der in der Ferne (Yüan, im Deutschen mit Umlaut für die korrekte Aussprache, nicht: Yuan, wie Rz. wohl einem frz. Buch entnommen hat) ertönt (Ming). Es drängt sich die Frage auf, warum Rz. nur für Lebbe den chin. Namen angibt, nicht aber adäquat und konsequent auch für Bermijn, D'Elia, Dufresse etc. Wissenschaftliche Akribie verbietet jede Willkür. – Ins Lit.-Verz. gehört unbedingt: Léopold Levaux, Le Père Lebbe, apôtre de la Chine moderne (Brüssel 1948). Auf Soetens' «Inventaire des archives Vincent Lebbe», das Rz. aufgenommen hat, folgten 4 Bde Quelleneditionen: Recueil des archives Vincent Lebbe (Louvain-la-Neuve 1982–1984), bes. III: L'encyclique Maximum illud (1983), in der Lebbes „Ideen ihren Niederschlag fanden", wie Rz. kundig formuliert und auch Levaux (Historiker der Univ. Lüttich) seit Lebbes Tod (1940) in zahlreichen Vorträgen immer wieder darlegte: «de nombreux passages de ses lettres traduits en latin», Worte, die mir ein halbes Jh. danach noch im Ohr klingen. Das missionswissenschaftliche Institut in Louvain-la-Neuve ist nach ihm «Centre Vincent Lebbe» benannt. – Soetens (Inventaire . . .) erläutert, warum Lebbe «considéré comme le fondateur de la Société des Auxiliaires des Missions» (6), «en est plutôt l'inspirateur et le cofondateur» (6, Anm. 2).

Der phantasievoll-änigmatische Beitrag Offenbarung dürfte nicht unwidersprochen bleiben. Es muß heißen „DV" (Dei Verbum, nicht: VD, auch im Abk.-Verz.). Der Lapsus ist wohl durch Angleichung an SVD zu erklären.

Dem Stichwort Religion widmet Rz. breiteren Raum. Er dürfte recht haben mit seiner Einleitung dazu: „Bei dem Wort R. haben wir es weitgehend mit einem profillosen Begriff zu tun, der unübersteigbare Schwierigkeiten in sich birgt." Auch Schlette (LThK VIII) beginnt: „Die Formulierung eines Begriffs der Rz. führt vor kaum lösbare Schwierigkeiten." Schebesta ist ehedem zu der Feststellung gelangt, daß in westlichen Universitäten mehr als 150 Definitionen von „Religion" kursieren (vgl. ThRv 83, 1987, 330).

Wenn so ausgreifende Veröffentlichungen im Alleingang gewagt werden, sind Unstimmigkeiten aller Art kaum vermeidbar. Non omnia possumus omnes. Durch sachdienliche Hinweise auf Errata sollen gleichzeitig etliche weitere Beiträge in alphabetischer Folge ins Blickfeld gerückt werden.

Äthiopische Bewegung: Äthiopismus (nicht: Äthiopianismus); Kaiserreich Äthio-pien. – Basisgemeinde (Lit.): Frankemölle (nicht: Frankenmölle). – Benediktiner: Der belgische Baron van Caloen (1853–1932, Begründer der RBén) stammte nicht aus der Abtei Beuron, sondern aus der 1872 von Beuron aus gegründeten Abtei Maredsous. Überdies hätte Rz. die Veröffentlichung von Scherer und die kritische Bespr. dazu (ThRv 1968, 18–20) sowie die dort gebotenen ausführlichen Literaturhinweise berücksichtigen sollen. – Bibliografia Missionaria: seit 1986 „Bibliographia". – Bibliotheca Missionum: „Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V." (offizielle, in das Vereinsregister des Amtsgerichts zu Münster i.W. eingetragene Bezeichnung nur so). Ein „Internationales Missionswissenschaftliches Institut" gibt es nicht, wohl aber (seit 1952) ein „Institut für Missionswissenschaft der Univ. Münster", das mit dem e.V. keineswegs identisch ist (vgl. ThRv 1986, 247 u. DHGE XXV: Internationales Institut . . .). Wenn Rz. schreibt, daß das Ms. über China 1943 bei einem Bombenangriff verbrannte und mühsam wieder zusammengestellt werden mußte, hätte er adäquat erwähnen sollen, daß Streit ein anderes Ms. (ich meine zu Bd II, ich weiß nicht mehr, wo ich das gelesen habe) in der U-Bahn in Berlin liegenließ und neu erstellen mußte. – Chinesische Jungfrauen: Moyê. – Christenverfolgung: Unter „Korea" fehlt die Heiligsprechung von französischen und koreanischen Märtyrern durch Johannes Paul II. in Seoul am 6. Mai 1984; unter „Vietnam" die Heiligsprechung von 117 Märtyrern in Rom (19. Juni 1988). – Claver: Sandoval, De instauranda Aethiopum (nicht: Aethiopium) salute, Madrid 1647 (nicht: 1641); neue Edition: Bogotá 1956 (fehlt). – Commissum Nobis: mit geistlicher (nicht: geistiger) Begleitung von Franziskanern. – Daniélou: Les saints païens; (Lit.): . . . apos-tolat missionnaire. – Doctrina (Lit.): Origen. – Dritte-Welt-Theologen, Ökumenische Vereinigung der: Collet . . . Theologien (Plural). – Dufresse: sel.; Chengtu (so gewöhnlich in dt. Veröffentlichungen, keinesfalls: „Tchentou", das immer eine Kakographie darstellt) oder Tch'eng-tou (so in frz. Publikationen). – Enzyklika (Lit.): Der einzige angeführte polnische Buchtitel des gesamten Werkes enthält (incl. irriger Majuskeln) elf Rechtschreibfehler. Vf. hätte seinen polnischen Wurzeln Ehre machen sollen. – Gante, Pedro de: Das als Geburtsort angegebene „St-Pieters-Aaigem" (nicht: „Ayg-hem-St. Pierre", erst recht nicht: „Iguen") liegt nicht „bei Gent", sondern ist ein Bezirk der um die beiden vom hl. Amandus (Patron von Flandern) dies- und jenseits der Leie gegründeten OSB-Abteien St. Peter und St. Bavo gewachsenen Geburtsstadt Karls V. Es würde vergleichsweise niemand schreiben: „Lindent-hal-St-Albert-le-Grand bei Cöln." – Jan Dekkers (oder: Van Dak, de Tecto, del Techo) war Flame, also in einem dt. Buch nicht: Jean Couvreur (ebenso wie man nicht schreiben würde: Charlemagne, Charles Quint); Jan Van der Auwera (nicht: Jean); (Lit.): Chávez . . . educadores; México. – Goyau: Jean Baptiste Piolet. – Handel: Der von Ostasiaten als „Europäismus" kritisierte Ausdruck „Ferner Osten" sollte allgemein durch „Ostasien" ersetzt werden. – Harnack (Lit.): Chris-tianity. – Hauswalterschaft (Lit.): Chris-tian Stewardship. – Herz-Jesu-Missionare: Konsequent zu der Aufnahme eines Verweisstichworts „Hünfelder Oblaten" für Oblaten der makellosen Jungfrau Maria müßte es ein Verweisstichwort „Hiltruper Missionare" geben. – Indigenismus: Instituto Nacional Indigenis-ta; (Lit.): Köhler (nicht: Kökler). – Inter caetera (Lit.): Verwechslung von Alexander VI. mit Clemens Alexandrinus, den Streit (BM I, Nr. 1930) in ganz anderem Kontext zitiert und irrtümlich (wohl in Verwechslung mit Klemens von Rom) zum Heiligen erhebt. – Josef: Capilla abierta; N.S. da Conceição; Karl der Große: „Die eigentliche Durchdringung des Glaubens selbst wurde in den Ansätzen nicht geleistet." – Katechist (Lit.): Möhlmann, De munere. – Kontextuelle Theologie: . . . in den sechziger Jahren; Minis-try oder Min-istry. – Der Beitrag Korea, der die katholische und die protestantische Missionsgeschichte skizziert, wird durch Minjung-Theologie (Ausspr.: Min-Dschŏng) ergänzt. Zu beiden werden ausführliche Literaturhinweise geboten. Es muß heißen: I Pyŏk (einsilbig, also nicht: Py-ók; übrigens im Lit.-Verz. bei Ri korrekt, allerdings „Piek" umgeschrieben; Aussprache immer gleich: Bjock. Der Bindestrich zwischen dem Familien- und dem Rufnamen ist dort freilich fehl am Platz). „I", „Ri" und „Yi" (ebenso wie „Lee" und „Rhee") sind verschiedene Umschriften für das chin. Zeichen eines der meistverbreiteten Familiennamen. Der Rufname „Pyŏk" (Phellodendron amurense, Korkbaum) steht für Zähigkeit, Härte, Charakterfestigkeit, wohingegen Rz.s Kakophonie (pi-jŏk) im Koreanischen „Sodomie", „Homosexualität" meint. Mit chin. Zeichen geschriebenes Koreanisch ist nicht „offizielles Chinesisch, das nur die herrschende Adelsschicht verstand". (Lit.): Díaz; Augus-tine. – Kreole: crioulos. – Kultur: „Die sprachliche Herleitung stammt vom lateinischen colere . . .": Pleonasmus. – Ladino: „Der Übergangsvorgang [Pleonasmus] von der indianischen zur nicht-autochthonen [nicht: nicht-autochtonen] Kultur . . ." – Laymen's Foreign Missions Inquiry: Inquir-y oder (besser) in-quiry. – Lazaristen: Jean-Baptis-te Etienne. – Lexika: Bio-graphical oder Biograph-ical; Zu „Concise Dictionary of the Christian World Mission" (vgl. ZMR 1972, 60f) hätten neben Stephen Neill die bekannten Mitherausgeber Gerald H. Anderson und John Goodwin genannt werden müssen. Dieses Lexikon stellt benutzerfreundlich durch zahlreiche Verweise Querverbindungen zwischen verschiedenen Artikeln her und orientiert über Themen, denen kein eigenes Stichwort gewidmet ist. – Mariannhiller Missionare: Pfanner – gest. 24. 5. 1909 (nicht: 25. 4.). – Maryknoll: . . . pro missionibus exteris (nicht: externis); Cath-olic. – Die Wahl des Stichworts Methoden der Mission leuchtet nicht ein. Wenn schon Plural (in Abweichung von dem gängigen Begriff „Missionsmethode"), warum dann nicht: „Missionsmethoden" (so I. Auf der Maur und auch P. Borges: Métodos misionales) oder „Methoden der Missionierung"? – Misa náutica (Lit.): Bayle (nicht: Blayle). – Modernisierungstheorien (Lit.): Rz. zitiert ein älteres Werk von Mansilla (nicht: Mansila). Viel bedeutender ist: Die Trugbilder der Entwicklung in der Dritten Welt. Elemente einer kritischen Theorie der Modernisierung (Paderborn: Schöningh 1986). – Montesino (nicht: Montésino): Neben Ehinger und Sailer, die im Auftrag der Welser in Venezuela tätig waren, hätte vorrangig Ambrosio Alfinger (primer gobernador de Venezuela, 1529–1533) genannt werden müssen. Dazu: Juan Friede, Los Welser en la conquista de Venezuela (Caracas-Madrid 1961); (Lit.): Marquínez . . . conquis-ta. – Mulders: 's-Hertogenbosch; (Lit.): Camps . . . In Mem-ory. – Négritude (Lit.): Neves . . . Independência. – Ohm: Die Gleichsetzung von „Missionslehre" und „Missionstheorie" mit „Missionskunde" ist wohl nicht im Sinne Ohms, der unter „Missionskunde" die gegenwärtige Lage (in Abgrenzung von der Geschichte) verstand (Missiographie). Besonderen Wert legte Ohm in dieser Hinsicht auf die Statistik, für die er in der Institutsbibliothek eine eigene Sparte einrichtete und ständig ausbaute (mit Schematismen aus aller Welt, Jahresberichten etc.). Übrigens sagt Rz. selbst unter Statistik, daß „sie zum beschreibenden Teil der Missionswissenschaft, der Missionskunde bzw. Missiographie, gehört". – Revolution, Theologie der (Lit.): Houtart (nicht: Houtrat). Es fehlt: Joseph Comblin, Théologie de la révolution (Paris 1970). – Schmidlin: Er erreichte die Gründung des „Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen e.V." (nicht: Er gründete . . . das „Internationale Institut für Missionswissenschaft"). – Schmidt, Wilhelm: In seiner Lebensskizze hätte gesagt werden müssen, daß er 1921–1938 Prof. an der Univ. Wien und seit 1941 Prof. an der Univ. Fribourg war, wo er mit Jean de Menasce OP (der seit 1938 den Lehrstuhl für Religionsgeschichte und Missiologie innehatte) bei der Kantonalregierung auf die Gründung eines „Instituts für Missiologie und Religionswissenschaft" hinwirkte, das am 15. Nov. 1944 feierlich eröffnet wurde (vgl. DHGE XXV: Institut de Missiologie et de Science des religions). Geburtsort: Dortmund (nicht mehr: Hörde/Westf.). – Spanische Schule (Lit.): A. Santos Hernández, Una misionología española. – Spiritaner: Gabun (nicht: Gabon, zweimal). – Strukturelle Gewalt: Man vermißt den Hinweis auf das Dokument „Frieden" von Medellín, in dem unter Nr. 16 (Bd II, S. 72 der span. Originalausgabe, Bogotá ^{3}1968) die Formulierung «violencia institucio-

nalizada» zu finden ist, die auch in das Sachregister (284) aufgenommen wurde. Da diese (von Konferenztheologen vorgeschlagene) Formulierung in der bischöflichen Arbeitsgruppe für das Dokument „Gerechtigkeit" keine Zustimmung erhielt, gelangte sie nach heftiger Diskussion schließlich in das Dok. „Frieden", allerdings mit einer Abschwächung. Es heißt dort: «situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada» und nicht schlichtweg: «situación de violencia institucionalizada». Andere deutliche Formulierungen konnten in das Dok. «Pastoral de élites» eingebracht werden, in dessen Arbeitsgruppe „die höhere Autorität" minder wachsame Bischöfe geschickt hatte. – Sublimis Deus (Lit.): Lopetegui. – Sünde: Wer würde unter diesem Stichwort Erörterungen zu „Strukturen der Sünde" mit Literaturhinweisen ausschließlich zu Medellín und Puebla suchen? Erste Aufgabe eines Lexikographen dürfte es sein, das gesamte Werk benutzerfreundlich zu gestalten. Darauf muß sein ganzes Sinnen und Trachten gerichtet sein. Grundlegend sind da zunächst klare und eindeutige Stichwörter, die jedes Rätselraten ausschließen. Überdies sind Querverweise unerläßlich, was allerdings eine Gesamtschau und mehr Arbeit erfordert. – T'ai-p'ing-Aufstand (1851–1865): Die Übersetzung „Himmlisches Reich des Großen Friedens" (T'ai p'ing t'ien kuo) ist nicht ganz korrekt. „p'ing" hat als Grundbedeutung: eben, flach (ohne Höhenunterschiede); im Gleichgewicht sein (auch übertragen); erst dann: friedlich, Frieden. Hung „erstrebte die Errichtung eines Systems der allgemeinen Gleichheit auf Erden" (China-Handbuch, 1974, 1353). Das Wort „p'ing" (und nicht „an": Friede, Wohlbefinden) wurde nicht ohne Absicht gewählt: Es handelt sich um eine Art Kommunismus. Ward (Frederick) und Gordon (Charles George) sind Allerweltsnamen. die Vornamen gehören dazu. – Tempels, Placidus (Frans): Geburtsort: Berlaar. Kernsatz des Beitrags: „Durch ihn wurde innerhalb der katholischen Kirche der erste und nachhaltigste Beitrag zum Werden einer afrikanischen Theologie gelegt." „Seine Freunde konnten eine Verurteilung verhindern, besonders Pierre Charles und der chinesische Benediktiner Dom C. Lou." Zu letzterem (Pierre-Célestin Lou Tseng-Tsiang, abundante Lit. bei Streit XIV/1, 33–36) wäre ein Biogramm am Platz gewesen, wie solche sich sehr zahlreich innerhalb von Artikeln finden: geb. 1871 in Schanghai, Ministerpräsident, Gesandter in Belgien, 1911 kath. getauft, 1927 OSB in St-Andries (Brügge), 1935 Priester, 1946 Titularabt von St-Pieter (ehem. Abtei, Gent), gest. 1949. Werke: Konfuzianer und Christ (Luzern 1947); La rencontre des humanités (Brügge 1949). Er erfreute sich der persönlichen Wertschätzung Pius' XII. Thomas Ohm OSB kam in seinen Vorlesungen immer wieder auf ihn zu sprechen. (Lit.): œuvre publiée; Phil-osophy; Hulstaert (nicht: Hulstraet). – Tomás de Jesús: Sánchez (nicht: Sánches); De procuranda salute omnium gentium (Antwerpen 1613), erwähnenswert: neue Auflage Rom 1940. – Umbanda (Lit.): Figge ... Kulturgeschichte Brasiliens. – Upadhyaya (Lit.): Cherupallikat ... Evangelical Pov-erty. – Urbanisierung: Warum nicht das eindeutig-klare Stichwort „Verstädterung"? Im übrigen sind „Urbanisierung" (das immer Finalität konnotiert) und „Urbanisation" nicht in jeder Hinsicht austauschbare Begriffe. In einem „Lexikon der Mission" hätten die pastoralen Aspekte der Verstädterung behandelt werden müssen. Der Beitrag und die Bibliographie haben rein soziologischen Charakter. Das grundlegende Werk von Joseph Comblin (seit 1959 Theologieprofessor in São Paulo und Recife und – während seiner mehrjährigen Verbannung aus Brasilien während der Militärdiktatur – in Santiago): Théologie de la ville (Paris 1968) hat an Aktualität nichts eingebüßt. – Valignano (Lit.): Wicki ... progreso. – Erstes Vatikanisches Konzil (Lit.): Ting Pong Lee (Die beiden Elemente des Rufnamens „Ting Pong" stehen in semantischer Relation zueinander; keines von beiden darf weggelassen werden.) – Zweites Vatikanisches Konzil: Erst nennt Rz. AG (Wozu dient das Abk.-Verz., wenn es allein in diesem Beitrag viermal unberücksichtigt bleibt?) ... „Abschluß einer Entwicklung in der katholischen Missionstheologie", dann aber „Dokument des Übergangs". „Die brennenden Fragen der Urbanisierung etc." gewichtet Rz. nun als „Bezugs- und Ausgangspunkt einer Missionstheologie heute", obwohl er unter „Urbanisierung" die theologische Dimension in keiner Weise erwähnt. (Lit.): Dolesh ... Theol-ogy of Mission. – Vaz: Gonçalves († 1742). – Venn: Mission-ary Society; (Lit.): Shenk ... Missiol-ogy ... Mission-ary Statesman; Williams ... Strat-egy. – Verborgene Christen: Kyushu oder Kiuschiu; (Lit.): Jos. Van Hecken; Ríos, Los «Cristianos Ocultos» del Japón. – Vereine (Lit.): Baeumker. – Vernacular: lan-guage. Der Beitrag hebt an: „engl. Begriff". Es sei hier lediglich verwiesen auf lat. Lexika (verna; vernaculus). Warum die Inkonsequenz, wo doch so zahlreiche Artikel mit Herleitungen vom Lateinischen beginnen? – Vieira: dann gab es eine zweite Bewegung ... und drittens einen politischen Messianismus (Akk.) – Francisco de Vitoria: „Geboren wahrscheinlich nicht in Vitoria, sondern Burgos (jetzt Beltrán de Heredia)." Normal gelesen bedeutet das doch, daß „Burgos" jetzt „Beltrán de Heredia" hieße. Gemeint ist, daß es sich um ein Forschungsergebnis von Vitorias Biographen Beltrán de Heredia handelt. Diese Vita (Barcelona 1939) wird in der Lit.-Liste nicht einmal genannt. Dann beginnt ein Satz: „De V. ..." – Besondere Beachtung verdient der Beitrag Voetius, Gisbertus (nicht: Gisbert; 1589–1676). Rz. sagt nicht, daß er Calvinist war. Thomas Ohm hat diesem protestantischen Vertreter der Plantationstheorie immer besondere Aufmerksamkeit geschenkt (vgl.: Machet zu Jüngern alle Völker 115f, 296f). Nach ihm „sollen die Missionare, wo keine Religionsfreiheit herrscht, als Kaufleute oder unter anderem Titel leben". – Wagenseil: Seine juristischen und orientalistischen Schriften; das (nicht: daß) Leben und die Sprache der Juden. – Wahrheit (Lit.): Schelsky (nicht: Schelskys). – Wandermissionar: San Miguel de (nicht: del) Tucumán; (Lit.): Tibesar, Franciscan Beginnings ... ist eine selbständige Veröffentlichung (also nicht: „in: Academy of American Franciscan History", die als Verlag zeichnet). – Weiße Väter (Lit.): Heremans ... Objectifs et réalisations. – Werke: „Die Bistümer der BRD beschlossen auf Antrag des Essener Bischofs Hengsbach 1961, ein Hilfswerk unter dem Namen Adveniat mit Sitz in Essen ins Leben zu rufen." Dazu sei angemerkt, daß Hengsbach eine Anregung von Aachen aufgegriffen hat, wo bereits im Advent 1960 die allererste Adveniat-Aktion durchgeführt wurde (vgl. die Beiträge in der Aachener Kirchenzeitung zu den drei ersten Adventssonntagen 1960 und das Hirtenwort von Bischof Pohlschneider zum 4. Adventssonntag). – Ein Stichw. „Xaverius" verweist auf Franz Xaver. Dort zu emendieren (Lit.): ... Xaverii epistolae (nicht: epistolas); Memória da Academia das Ciências. – Yucay: Pedro Gutié-rrez (zweimal). – Zaleski: „... als Sekretär von Erzbischof Antonio Agliardi nach Indien." Der uneingeweihte Leser meint doch, Agliardi sei Missionsbischof gewesen. Zur Klarstellung vgl. ThRv 1988, 419f. – Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft: Titel nur so; übrigens im Abk.-Verz. korrekt. Zu Friedrich Schwager hätte (damals noch) ein „SVD" gehört. Warum endet die historische Skizze 1928? – Unter Zeitschriften folgt (455–458) eine lange Liste missionswissenschaftlicher Periodika aus allen Kontinenten. Solche, die für „in Gemeinde und Schule Wirkende" wichtig sind, hätten gekennzeichnet werden sollen, vorab: Theologie im Kontext. Zu diesen wären Kurzkommentare hilfreich gewesen. African Ecclesiastical (ab Heft 3/1978: Ecclesial) Review; Bulletin de théologie africaine (1979-); Eglise Vivante (1949–1971); Parole et Mission (1958–1971). Neben dem Korea Journal gibt die UNESCO in Seoul auch eine Revue de Corée heraus, deren Hefte jeweils einer Gesamtthematik gewidmet sind, z. B. Eté 1974: Le bouddhisme coréen; Printemps 1979: L'éducation en Corée, mit einem ersten Beitrag (3–18): L'influence exercée par le christianisme sur la modernisation des conceptions éducatives en Corée. Weitere Anmerkungen würden den Rahmen dieser Rez. sprengen. Auf Errata wird nicht eingegangen. – Zumárraga: Colegio Santa Gruz; (Lit.): J. García Icazbalceta ... 1881, ²1947; The Americas 23 (1966/1967).

Das Verzeichnis der Artikel (463–470) ermöglicht einen raschen Überblick. Hilfreich wäre ein Verzeichnis mit Hinweisen auf Personen und Sachen gewesen, denen kein eigenes Stichwort gewidmet wurde, über die jedoch andere Beiträge (nicht selten mehrfach) aufschlußreich orientieren. Als hervorragende Muster könnten die Indices im China-Handbuch (1669–1768) dienen.

Desiderata (u. a.): Ärztliche Mission (ein Lieblingsthema Ohms: Die ärztliche Fürsorge der katholischen Missionen [St. Ottilien 1935]; Neuerdings umfassend und grundlegend: Eglises et santé dans le Tiers Monde. Hier et aujourd'hui. Churches and Health Care in the Third World. Past and Present [Leiden: Brill 1991], hg. sous la direction de Jean Pirotte et Henri Derroitte); Heimatliches Missionswesen; Bureau of Catholic Indian Missions (The Catholic Encyclopedia VII, 1910, 745–747; The New Cath. Encycl. II, 1967, 889f; DHGE XXV); Liturgie (Hofinger/Kellner, Liturgische Erneuerung in der Weltmission [Innsbruck 1957]).

Schlußhypothese: Rz. ist eiliger Kompilator und Endredaktor studentischer Übungstexte. Die „gallischen Bischöfe" (222) dürften doch beispielsweise kaum Eigengut sein.

Verviers Werner Promper

Hummel, Reinhart: **Reinkarnation.** Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum. – Mainz / Stuttgart: M. Grünewald / Quell-Verlag 1988. 128 S. (Unterscheidung. Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus), kart. DM 18,80

In einer Zeit von Halbbildung und Orientierungslosigkeit will die von R. Hummel und J. Sudbrack herausgegebene Reihe „Unterscheidung" für einen Leserkreis ohne Fachbildung begründete und sachgerechte Darstellungen von weltanschaulich zentralen Phänomenen der Gegenwart bieten und ihm zugleich Hilfen zur Unterscheidung und zur Entscheidung aus der Sicht des Christentums geben. Vorrangig geht es wie auch beim Thema des Bändchens Reinkarnation um Problempunkte, die sich für den abendländischen Christen aus der Begegnung mit dem pluralen religiösen Angebot unserer Tage ergibt.

Beispielhaft ist die von Hummel, dem Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart, vorgelegte Stellungnahme zur Reinkarnation.

Zur Profilierung des Grundverständnisses von Reinkarnation beginnt H. mit der Ortung der Fragestellung in der gegenwärtigen Debatte. Das Thema gehört in den Bereich der Grenzerfahrungen, konkret: der Todeserfahrung und -deutung, damit in den Zusammenhang der Weltbilder. Die mit „Reinkarnation" angesagte Lösung der Frage ist aber im Blick auf heutige Zeugnisse wie auf die Geschichte der Religionen selbst ein äußerst schillerndes Phänomen. Die Faszination der Idee ist einmal mit dem steten Aufbrechen der Grundfragen des Woher und Wohin gegeben, sodann nicht zuletzt mit der Tatsache, daß sie der modernen Haltung religiöser Unverbindlichkeit

und Entscheidungsscheu entgegenkommt, weil Lebensentscheidungen revidierbar bleiben.

Der Mittelteil ist vier grundlegenden Gestalten der Reinkarnationslehre gewidmet, dem Hinduismus mit seiner zentralen Lehre vom Karma, dem Buddhismus mit einer „Seelenwanderung ohne Seele", dem Ansatz des Spiritisten Allan Kardec, der in der Mehrfalt der Geisterinkarnationen einen Weg fortschreitender Entwicklung erblickt, und schließlich Rudolf Steiners anthroposophischer Konzeption, die vor allem zur Verbreitung der Reinkarnationsidee in der mitteleuropäischen Bevölkerung beigetragen haben dürfte.

Die Stellungnahme aus christlicher Sicht erläutert H. unter vierfacher Rücksicht. Im Rahmen der Kosmologie stellt sich die Frage, wieweit der Mensch Schöpfer seiner eigenen Lebensumstände ist, angesichts der Behauptung göttlicher Gerechtigkeit die Frage nach dem Beitrag des Karmaglaubens nach dem Holocaust, von der eschatologischen Problematik her die Frage nach ewigem Leben und Unsterblichkeit der Seele und schließlich unter der Rücksicht der Heilsverkündigung die Frage nach der Bedeutung von Läuterung und Vollendung.

Der Band ist informativ und für den anvisierten Leserkreis hilfreich. Er wird in jeder Hinsicht dem von den Hg.n erhobenen Anspruch der Unterscheidungsreihe gerecht.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Zirker, Hans: **Islam.** Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen. – Düsseldorf: Patmos 1993. 368 S., kart. DM 49,80

Vorliegendes Buch stellt im wesentlichen eine Zusammenstellung bereits früher erschienener Arbeiten des Vf.s dar – überarbeitet versteht sich und entsprechend kompiliert (vgl. Einleitung S. 13). Daß ein solches Unterfangen, einstige Gelegenheitsarbeiten zu systematisieren und sie in einen gemeinsamen Frage- und Verstehenshorizont zu stellen, nicht nur mühevoll, sondern auch heikel ist, zeigt sich auch in diesem Buch – wie in vielen anderen – schon daran, daß die einzelnen Kap. derart ausgreifend überschrieben sind, daß sie nahezu allen Themen Platz bieten.

Hier die vorgegebene Aufgliederung:

I. Christliche Wahrnehmungen des Islam und theologische Reaktionen (15–75); II. Offenbarung – Wegleitung – Erlösung (77–160); III. Gott (161–240); IV. Religion und Gesellschaft (241–328)

Literaturverzeichnis – äußerst selektiv! – (328–351), Register der Bibel- und Koranzitate (352–360) sowie Sach- und Personenregister schließen die Arbeit ab (361–368).

H. Zirker, Prof. für Fundamentaltheologie an der Gesamthochschule Essen, vom Verlag als „ausgewiesener Fachmann für den Dialog zwischen Christentum und Islam und für die nichtchristlichen Religionen" (Umschlag) bezeichnet, hat sich erst in letzter Zeit mehr und mehr mit der Thematik „Islam" befaßt – mit der Folge, daß die Qualität der einzelnen Beiträge recht unterschiedlich ist.

Z. will – so seine Intention – „zu einer differenzierten und gerechteren Sicht" des Islams finden, wird doch „der religiöse Charakter des Islam oft durch seine politischen Erscheinungsbilder verdeckt oder verzeichnet" (12f).

Sowohl der Intention des Vf.s wie seiner Einschätzung publizistischer Vorstellungen des Islams ist zuzustimmen, gleichzeitig aber anzufragen, wo sich denn die genuine Gestalt des Islams zeigt. *Den Islam* gibt es nicht, auch nicht *den islamischen Staat*, wohl aber innerislamische Bestrebungen unterschiedlicher Couleur, die ursprüngliche Einheit von Religion und Gesellschaft, Glaube und Politik, Weltanschauung und Staat wieder ineins zu sehen, hat doch der ursprüngliche Madina-Staat seinen genuinen Modellcharakter nicht verloren. Deswegen ist islamischerseits eine Trennung von Religion und Politik, wie Z. sie aus westlicher Perspektive in den Koran hinein zu interpretieren scheint, in dieser Einfachheit nicht möglich (242ff). Auch daß „die Verkündigung des Korans *zum Gericht über die gesamte Religionsgeschichte*" wird (245), kann in dieser Exklusivität nicht gelten, hatte doch Muhammad über seine Herkunftskultur hinaus – zweifellos ein Schmelztiegel verschiedendster Strömungen recht heterogener Provenienz – Religionen und Kulturen wie Hinduismus oder Buddhismus nicht im Blick. Sie gehören aber selbstverständlich zum Grundbestand der Religionsgeschichte schlechthin.

„Keine der großen Religionen", so Z., „sieht sich derart intensiv und konsequent in die Verantwortung für die Welt gestellt wie der Islam" (12).

Wieso? ist zu fragen. Z. glaubt seine Behauptung damit rechtfertigen zu können, daß er jüdisch-christliche Ansichten, die er kurz streift (246f), insbesondere die frühe Naherwartung im NT gegen eine vermeintliche koranische Position stellt: „. . . nach und nach erst mußten sie (die Christen) sich darauf einstellen, daß ihnen auch die Verantwortung und Gestaltung der innerweltlichen Zustände aufgetragen ist. Der Koran dagegen schließt von vornherein beide Perspektiven unauflösbar zusammen; er verweist den Menschen ebenso auf das Diesseits wie auf das Jenseits – in spannungsvoller theologischer Beziehung" (247). Einmal abgesehen davon, was denn eine „spannungsvolle theologische Beziehung" ist, hat Z. offensichtlich die auch im Koran vorhandene Naherwartung, die dann später von Muhammad abgeschwächt wurde, übersehen.

Auch was Z. über *„jihad"* sagt – im Westen fälschlicherweise als „Heiliger Krieg" bezeichnet – ist in jener exklusiven Wertung, wie er sie vornimmt, nicht haltbar (228f; 248f). Die koranisch gemeinte „Anstrengung", sich mit Leib und Leben für den Glauben selbst gegen den Widerstand aus den eigenen Reihen einzusetzen (Koran 9,23) bedeutete unter den Gegebenheiten zur Zeit Muhammads u. a. auch den bewaffneten Kampf. Das sagt bereits der Koran selbst, ebenso auch spätere Interpretationen in den einschlägigen Rechtsbüchern. Die von Z. in Anlehnung an A. Schimmel konstatierte Reglementierung der Lebensräume durch eifrige Rechtsgelehrte (251f) ist unbestreitbar; daß Z. aber die „Mystik als Korrektiv" ansieht, muß um so mehr überraschen, als doch gerade sie es war, die von orthodox-islamischer Seite immer wieder marginalisiert worden ist.

In dem Eingangskapitel „Christliche Wahrnehmungen des Islam und theologische Reaktionen" (15ff) will Vf. „repräsentative Beispiele", wie er in der Einleitung sagt (12) betrachten.

Das ist ein gefährliches Unterfangen, auch wenn Vf. keine „historische Bilanz" (12) zu ziehen beabsichtigt, gefährlich insofern als hier eine subjektive Selektion vorgenommen wird, die der geschichtlichen Wirklichkeit nicht standhalten kann. Doch davon später. Zunächst soll angesprochen werden – und das in voller Übereinstimmung mit Z. –, wie heutige christliche Theologie mit dem Phänomen Islam als nachbiblischer Tradition umgeht oder auch nicht. Zu Recht schreibt Z.: „So kann etwa eine katholische Fundamentaltheologie unserer Tage über mehr als 600 S. hinweg in ihrer sorgfältig differenzierenden Argumentation völlig vernachlässigen, daß sie in ihrem Haupttitel ‚Gottes letztes Wort' prägnant den Geltungsanspruch auch des Islam formuliert. Dies ist ein bezeichnendes Symptom: Weder bei der ‚Verantwortung des Glaubens vor der allgemeinen Vernunft' noch bei seiner ‚Vermittlung zu den Ursprüngen' ist die christliche Theologie gedrängt, die ihr später erwachsene Herausforderung wahrzunehmen" (34; vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. Düsseldorf 1991). In diesem Zusammenhang könnten allein aus dem deutschsprachigen Raum noch weitere in den letzten Jahren vorgelegte „Fundamentaltheologien" kritisch genannt werden (vgl. u. a. K. H. Neufeld, Fundamentaltheologie I/II. Stuttgart, Berlin, Köln 1992/93).

Im dritten Kap. seiner Ausführungen zur Gottesproblematik ist insbesondere der zweite Abschnitt – 1991 erschienen in „Stimmen der Zeit" – erwähnenswert (186ff), wo es um die Einzigkeit Gottes auch mit Blick auf christliches Trinitätsverständnis geht.

Doch nun zur konkreten Auswahl innerhalb von sogenannten Wahrnehmungen des Islams aus christlicher Perspektive, genauerhin zur Schrift *„De pace fidei"* des Nikolaus von Kues (60ff). Warum Z. gerade diese Schrift aufgreift und sich weniger auf die *„Cribratio Alkorani"* bezieht (kritische Erstedition 1986 in der großen Ausgabe der Nicolai de Cusa Opera omnia der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; vgl. auch Z., in: ThRv 86, 1990, Sp. 121–122), ist unverständlich, steht doch die „Sichtung des Korans" der von Z. behandelten Thematik sehr viel näher als *„De pace fidei"*. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Verweis auf die von Nikolaus behauptete jüdische „Verstocktheit" in bezug auf die Menschwerdung Gottes (73ff). Wer Cusanus verstehen will, darf ihn nicht einfach zitieren, sondern muß ihn aus seiner Zeit verstehen. Die historische Differenz zwischen dem Fall von Konstantinopel sowie den damit verbundenen Rückwirkungen auf das Abendland und unserem heutigen Bewußtseinsstand und unserem heutigen historischen Wissen über jene Zeit müssen unbedingt beachtet werden; deshalb können damalige Einschätzungen anderer Religionen nicht einfachhin auf heute übertragen werden. Wenn Z. behauptet, daß wir bei Cusanus „eine unausgeglichene Mischung von schmaler Erfahrung und verwegen ausholender Theorie" vorfinden, dann urteilt er aus heutiger Sicht, zudem noch in nicht angemessener Sprache (75).

Z. behauptet, den Koran „in eigener Übersetzung" zu zitieren „(wechselnd angelehnt an vorgegebene Übertragungen)", wie er in Klammern hinzufügt. Warum das? so fragt man sich. Entweder die Übersetzung ist eine „eigene" oder sie ist übernommen. Grundlage sei die offizielle Kairiner (nicht: Kairener) Ausgabe, die sich aber nirgendwo zitiert findet; gemeint ist wohl: al-Mushaf al sharīf, oder: al-Qur'ān al-karīm. Kairo 1344 H. (= 1923).

„Bibliographische Hinweise" finden sich auf S. 10, nicht auf S. 9 (vgl. S. 5). Bei den Literaturangaben „Zur Geschichte der Beurteilung des Islam im Abendland" (27, Anm. 21) bleiben einschlägige Studien wie die von K. Monneret de Villard oder auch von M. Th. d'Alverny unerwähnt, ebenso die Zusammenstellungen in der Zeitschrift „Islamochristiana" 1 (1975).

Mannheim Ludwig Hagemann

Theologische Literatur

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

Allgemeines

FZPhTh 41, 1994, S. 5–44: Heggelbacher, Othmar: Beziehungen zwischen **Ambrosiaster** und **Maximus** von Turin? Eine Gegenüberstellung; S. 45–64: Böhm, Thomas: Die Konzeption der Mystik bei **Gregor** von **Nyssa;** S. 65–90: Tremblay, Bruno: A propos d'un important *prooemium* de S. **Thomas;** S. 91–115: Graeser, Andreas: Substanz und Mensch: **Spinozas** Auffassung von der Wirklichkeit; S. 116–136: Schroeter, François: Une approche déflationniste de la liberté de la volonté: une autre visage de Kant; S. 137–154: Corradini, Antonella: Intersubjektivität und Objektivität der moralischen Werte; S. 155–187: Weier, Winfried: Geist und Psyche in tiefenpsychologischer Sicht; S. 188–222: Blumrich, Rüdiger: Überlieferungsgeschichte als Schlüssel zum Text. Angewandt auf eine spätmittelalterliche bairische Übersetzung der *Vitaspatrum*

HTR 87, 1994, S. 1–16: Vos, Johan S.: Paul's Argumentation in **Gal**atians **1–2;** S. 17–28: Sellew, Philip: *Laodiceans* and the Philippians. Fragments Hypothesis; S. 29–47: Leyerle, Blake: John **Chrysostom** on **Almsgiving** and Use of **Money;** S. 49–65: Spellman, William M.: Between Death and Judgment: Conflicting Images of the **Afterlife** in Late Seventeenth-Century English Eulogies; S. 67–105: Lamm, Julia A.: The Early Philosophical Roots of **Schleiermacher**'s Notion of *Gefühl*, 1788–1794

RevScphth 78, 1994, S. 3–30: Montagnes, B.: L'ultime chagrin du Père M. J. **Lagrange;** S. 31–44: Duval, A.: Aux origines de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*; S. 45–78: Berranger, O. de: Des paradoxes au Mystère chez J. H. **Newman** et de H. de **Lubac;** S. 81–94: Arnould, J.: René **Dubos,** pionnier de l'écologie scientifique; S. 95–124: Arnould, J. / Fantino, J. / Klaine, R. / Maldamé, J.-M. / Renouard, D.: Bulletin de théologie. Théologie de la création; S. 125–137: Lobrichon, G.: Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. Le haut moyen âge; S. 138–144: Bataillon, L.-J.: Chronique de doctrines médiévales: traductions latines médiévales, S. 193–202: Breton, S.: Superlatif et négation. Comment dire la Transcendance?; S. 203–225: Trottmann, C.: Psychosomatique de la vision béatifique selon Guerric de Saint-Quentin; S. 227–239: Kaplan, F.: **Descartes** à la recherche de la certitude; S. 241–270: Laude, P.: Les leçons de L'amour-propre chez Pierre **Nicole;** S. 271–300: Gy, P.-M.: Bulletin de liturgie; S. 301–322: Jossua, J.-P.: Bulletin de théologie littéraire

RSR 82, 1994, S. 9–37: Vaucelles, Louis de: **Théologie politique** et doctrines républicaines en **France** de **1875** à **1914;** S. 39–69: Sutter, Jacques: L'actualité des Lumières; S. 71–86: Disse, Jörg: Comment fonder une éthique de la nature? Un essai de pensée chrétienne à partir de Simone **Weil;** S. 87–102: Sesboüé, Bernard: De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe. Du nouveau en christologie, S. 165–192: Chalvon-Demersay, Guy: Le symbolisme du Temple et le Nouveau Temple; S. 193–216: Derycke, Hugues: Le dogme comme mode original d'affirmation dans la culture. Le Préché originel, le pardon et la temporalité; S. 217–222: Sarrazin, Bernard: Jésus n'a jamais ri. Histoire d'un lieu commun; S. 223–226: Vallin, Pierre: Chronique d'une époque théologique; S. 227–250: Léon-Dufour, Xavier: Exégèse du Nouveau Testament. **L'Évangile** de **Jean.** I. Études d'ensemble (227). II. Monographies (240). III. Ouvrages à tendance pastorale (246); S. 251–286: Duval, Jean-Marie: Patrologie latine. I. **Tertullie, Cyprien, Lactance** (251). II. **Ambroise, Jérôme, Augustin** (258). III. **d'Arnobe à Grégoire** (271). IV. Études d'ensemble (278); S. 287–308: Theobald, Christoph: Théologie dogmatique. Question de Dieu et **Trinité.** I. Diagnostic du moment présent (287). II. La question trinitaire dans la modernité: figures (297), S. 335–360: Thouard, Denis: **Schleiermacher** et le langage religieux; S. 361–370: Glé, Jean-Marie: La théologie catéchuménale de Henri **Bourgeois**; S. 497–519: Lamau, Marie-Louise: Créativité éthique dans le champ de la **biomédicine;** S. 521–535: Dinechin, Oliver de: Théologien dans un comité national d'éthique; S. 537–545: Dumortier, François-Xavier: La **morale chrétienne** de la vie en débat. Notes de lecture; S. 547–564: Müller, Dennis: La **bioéthique** et le statut théologique de l'éthique séculière; S. 565–586: Simon, René: **Morale commune** et théologie face à la vie et à la mort

RThAM 61, 1994, S. 5–21: Possekel, U.: Der Mensch in der Mitte. Aspekte der Anthropologie **Hugos** von **St. Viktor**; S. 22–41: Diekstra, F.: The „Supplementum Tractatis Novi de Poenitentia" of **Guillaume d'Auvergne** and **Jacques de Vitry's** Lost Treatise on Confession; S. 42–53: Viera, D.: The Names of God in the Catalan Works of Francesc Eiximensis; S. 54–68: Reynolds, Ph.: The Dotal Charter as Theological Treatise; S. 69–87: Kennedy, L.: **Durandus, Gregory** of **Rimini** and divine absolute Power; S. 88–114: Berndt, R.: **Pierre** le **Mangeur** et **André** de **St. Victor.** Contribution à l'étude de leurs sources; S. 115–135: Smith, R.: The **Eucharistic Meditations** of **Arnold** of **Bonneval;** S. 136–172: Livesey, S.: Robert **Graystanes** OSB on the Subalternation of Sciences; S. 173–209: Hoenen, M.: Academics and Intellectual Life in the Low Countries. The University Career of **Heymeric** de **Campo** († 1460)

RTL 25, 1994, S. 5–29: Gesché, A.: L'agonie de la Résurrection ou la Descente aux Enfers; S. 30–45: Lanne, E.: La notion ecclésiologique de réception; S. 46–59: Brito, E.: L'Unique. Chronique de christologie; S. 60–64: Étienne, J.: L'«homo religiosus» des origins à nos jours. A propos d'un nouveau Traité; S. 65–71: Cheza, M.: Vers le Synode africain. Note chronologique et bibliographique, S. 145–182: Wénin, A.: Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur; S. 183–198: Laude, P.: L'ontologie mystique des fins dernières chez Madame **Guyon;** S. 199–203: Famerée, F.: **Collégialité** et **communion** dans l'Église; S. 204–226: Jacobs, A.: Théologie et droit canon – théologie du droit canon. Quelques ouvrages récents, S. 289–309: Thils, G.: Le **mouvement théologique** au **XX^e** siècle; S. 310–347: Brito, E.: L'Etre des demi-dieux d'après les **leçons heideggériennes** sur «Le Rhin» de **Hölderlin;** S. 348–354: Focant, C.: **L'interprétation** de la **Bible** dans **l'Église;** S. 355–360: Brighenti, A.: L'exercice de la **collégialité épiscopale** à **Saint Domingue**; S. 425–428: Sevrin, J.-M.: André de **Halleux** (1929–1994); S. 429–432: Duprey, P.: Le Père André de Halleux et le service de l'unité; S. 433–437: Brock, S.: La contribution du Professeur André de Halleux aux études syriaques; S. 438–444: Bibliographie d'André de Halleux; S. 445–471: Halleux, André de: A propos d'une lecture cyrillienne de la **définition christologique** de **Chalcédoine;** S. 472–482: Haquin, A.: L'année pastorale du dimanche. Bilan et questions

ThG 37, 1994, S. 2–21: Freyer, Thomas: **Sakrament** – Instrument der Gesellschaftsveränderung? Eine Auseinandersetzung mit Franz **Schupp;** S. 22–37: Fassbender, Pantaleon: **„Unternehmenskultur".** Einige Anmerkungen zu einem umstrittenen organisationswissenschaftlichen Konzept und seiner unternehmensethischen Dimension; S. 38–54: Ditzer, Karl-Heinz: Bewaffnete Entwicklungshilfe? Ethische und psychologische Reflexionen zu humanitären **UN-Blauhelmeinsätzen**; S. 55–67: Frohnhofen, Herbert: Nichts Neues seit Kain und Abel? Der christliche Glaube und die Gewalt; S. 68–69: Römelt, Johannes: Michael Franke: **Franziskus** von Assisi (Bildmeditation), S. 162–173: Fossion, André: Über den rechten **Gebrauch** des „**Katechismus** der Katholischen Kirche"; S. 174–189: Nothelle-Wildfeuer, Ursula: Vernunft und Humanität. **Kirchliche Sozialverkündigung** in der Moderne; S. 190–199: Fischer, Helmut: Gegenwärtiges Erzählen als Weltdeutung durch Glauben; S. 200–212: Sauer, Ralph: Das **Bild heutiger Jugendlicher** im Spiegel neuerer sozialwissenschaftlicher Untersuchungen; S. 213–227: Wess, Peter: Weil es um Leben geht. Bemerkungen zum **Inhalt** des „**Katechismus** der Katholischen Kirche"; S. 242–255: Schwarzweller-Madl, Gabriele: Jesus Christus – der „Gott mit uns". **Gottsein** und **Menschsein** Jesu Christi in der katholischen Dogmatik des 19. Jh.; S. 256–269: Sattler, Dorothea: Gott in Frauengestalt. Weibliche Suche nach hintergründigen Frauenbildern; S. 270–283: Heine, Susanne: Von Mannsweibern, Welterlöserinnen und **Karrierefrauen;** S. 284–289: Deinzer, Klemens: Zu ständiger Originalität berufen. Skizzen einer transversalen Moral; S. 290–301: Frohnhofen, Herbert: **„Existiert Gott?"** – Eine uralte Frage in der heutigen Zeit; S. 302–307: Jockwig, Klemens: „Gibt denn keiner Antwort?" – Die bleibende Frage nach Gott; S. 308–309: Franke, Michael: Jesus begegnet seiner Mutter (Bildmeditation)

ThSt 55, 1994, S. 3–23: Cere, Daniel: **Newman,** God, and the Academy; S. 24–45: Barnes, Michael H.: Demythologization in the Theology of Karl **Rahner;** S. 46–65: Beeck, Frans Jozef van: Faith and Theology in Encounter with Non-Christians; S. 66–81: Starkloff, Carl L.: **Inculturation** and Cultural Systems (Part One); S. 82–104: Himes, Kenneth R.: The Morality of Humanitarian Intervention; S. 105–123: Langan, John: Ethis, Business, and the Economy; S. 124–139: Rigali, Norber J.: Church Responses to **Pedophilia,** S. 195–224: Ferrara, Dennis Michael: The Axiom *In Persona Christi* in St. **Thomas** and the Magisterium; S. 225–251: Haight, Roger: Jesus and Salvation: An Essay in Interpretation; S. 252–273: Galvin, John P.: From the Humanity of Christ to the Jesus of History: A Paradigm Shift in Catholic Christology; S. 274–294: Starkloff, Carl F.: **Inculturation** and Cultural Systems (Part 2); S. 295–313: Bonsor, Jack A.: History, Dogma, and Nature: Further Reflections on Postmodernism and Theology; S. 314–329: Santogrossi, Ansgar: **Scotus**'s Method in Ethics: Not to Play God – A Reply to Thomas Shannon; S. 330–346: Keenan, James F.: Christian Perspectives on the Human Body; S. 509–537: Wong, Joseph H.: **Anonymous Christians:** Karl **Rahner**'s Pneuma-Christocentrism and an East-West Dialogue; S. 638–656: O'Neill, William R.: No Amnesty for Sorrow: The **Privilege** of the **Poor** in Christian Social Ethics; S. 706–719: Ferrarra, Dennis M.: The **Ordination** of **Women.** Tradition and Meaning; S. 720–738: Grisez, Germain / Sullivan, Francis: The Ordinary Magisterium's **Infallibility**

ThZ 50, 1994, S. 1–8: Vincent, Jean Marcel: Die Stellung Eduard **Reuss**' zur Baurschen Tendenzethik; S. 9–23: Wick, Peter: Ist **I Thess 2,13–16** antijüdisch? Der rhetorische Gesamtzusammenhang des Briefes als Interpretationshilfe für die einzelne Perikope; S. 24–40: Bächli, Otto: Das Gebet der Gemeinde. Ein Beitrag zur Homiletik von Karl **Barth;** S. 41–49: Hasel, Frank M.: The Christological Analogy of Scripture in Karl Barth; S. 50–61: Bieder, Werner: Eine Umkreisung von sechs Stichworten. Anregung zu gemeinsamer theologischer Weiterreise; S. 62–70: Kern, Udo: Theologia crucis als Fundamentalkritik; S. 71–75: Knellwolf, Ulrich: Hamanns Frage an die Homiletik, S. 93–107: Fischer, Johannes: Zum Wahrheitsanspruch der Theologie; S. 108–123: Buske, Thomas: Die **Via Moderna.** Geschichte zwischen Sein und Werden; S. 124–151: Weber, Beat: Vergeltung oder Vergebung!? Mt 18,21–35 auf dem Hintergrund des «Erlassjahrs»; S. 152–168: Buehler, Pierre: Der Beitrag der Hermeneutik zum Thema «Wissenschaft und Glaube»; S. 169–173: Reiser, Werner: «Damit ihr lebt!» Predigt über **Ezechiel 18,** S. 189–200: Hasler, Victor: Die Gleichstellung der Gattin. Situationskritische Reflexionen zu **1 Kor 11,2–16;** S. 201–219: Strehle, Stephen: **Imputatio** iustitiae: Its Origin in **Melanchthon,** its Opposition in **Osiander;** S. 220–251: Rennstich, Karl: Heil und Unheil in der Sicht der Religionen; S. 252–263: Ott, Heinrich: Der Theologe vor dem Problem der Geschichte. Vortrag zum Gedenken an Fritz **Lieb;** S. 264–267: Gerber,

Uwe: Wie wird in Europa Theologie betrieben? S. 285–286: Cullmann, Oscar: Zum 50-jährigen Jubiläum der Theologischen Zeitschrift; S. 295–301: Kraye, Bruce N.: Professor Bo **Reicke:** A Bibliographical Appreciation; S. 302–310: Smend, Rudolf: Das Alte Testament in der Theologischen Zeitschrift; S. 311–321: Schweizer, Edouard: Jesus – made in Grat Britain and USA; S. 322–335: Vincent, Jean Marcel: Unpublizierte Quellen zur Wirksamkeit von W. M. L. de **Wette** und zur Beziehung von Eduard **Reuss** zum Basler Gelehrten

ZKTh 116, 1994, S. 1–29: Schwager, R.: Neues und Altes zur Lehre von der **Erbsünde;** S. 30–53: Haas, A. M.: Mystik als Theologie; S. 54–67: Vorlaufer, J.: Säkularer Prozeß und religiöse Sprache. Ein Versuch „Welt" zu erfahren und zu denken, S. 129–142: Hödl, L.: Textwissen und Sprachwissenschaft der scholastischen Theologen. Zur 7. Zentenarfeier des Todes des **Heinrich** von **Gent** (29. 6. 1293); S. 143–159: Disse, J.: Fundamentaltheologie als theologische Apologetik. Versuch einer Grundbestimmung der Disziplin; S. 160–178: Tschuggnall, P.: „Das Wort ist kein Ding". Eine theologische Einübung in den literaturwissenschaftlichen Begriff der **Intertextualität;** S. 179–187: Menke, K.-H.: Das Spezifikum der **Ordenschristen.** Eine Frage zur Vorbereitung der Bischofssynode über das „gottgeweihte Leben"; S. 188–192: Neufeld, K. H.: Kirche zum Leben; S. 193–198: Braun, B.: Über heuristische Aspekte in der thomistischen Metaphysikkonzeption, S. 257–269: Muck, O.: **Heidegger** und Karl **Rahner;** S. 270–287: Lies, L.: Europäische Theologien in neuer Katholizität; S. 288–300: Arens, E.: Kultur, Praxis, Kritik. Anliegen einer kontextuellen Theologie in Europa; S. 301–320: Wandinger, N.: Der Begriff der «**Aeternitas**» bei **Thomas** von Aquin; S. 321–329: Runggaldier, E. / Quitterer, J.: Handlungsbeschreibungen und -erklärungen. Eine Herausforderung für den Naturalismus; S. 330–334: Batlogg, A.: Wessen Memorandum? Einspruch gegen eine sogenannte **Rahner-Edition**

Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart, hg. v. Wilfried Härle / Harald Wagner. – München: C. H. Beck 1994 (2., neubearbeitete Auflage). 311 S. (Beck'sche Reihe, 321), kart. DM 24,80 ISBN: 3-406-38570-2

Bibelwissenschaft

Altes Testament

Donner, Herbert: Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. 311 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 224), Ln DM 168,00 ISBN: 3-11-014097-7

Kaiser, Otto: Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments, Bd 3: Die **poetischen** und **weisheitlichen** Werke. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. 163 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-579-00053-3

Ruppert, Lothar: Studien zur **Literaturgeschichte** des Alten Testaments. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1994. 312 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 18), kart. DM 79,00 ISBN: 3-460-06181-2

Anonymi Glosa psalmorum ex traditione seniorum. Teil II: **Psalmen 101–150.** Hg. v. Helmut Boese. – Freiburg: Herder 1994. 24*, 287 S. (Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel, 25) ISBN: 3-451-21951-4

Dünzl, Franz: Braut und Bräutigam. Die Auslegung des **Canticum** durch **Gregor** von **Nyssa.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. IX, 419 S. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 32), geb. DM 178,00 ISBN: 3-16-146033-2 (Regensburg, Univ., Diss., 1991 [Kath.-Theol. Fak.])

Gregorius Eliberritanus: Epithalamium sive explanatio in **canticis canticorum.** Hg. v. Eva Schulz-Flügel. – Freiburg: Herder 1994. 310 S. (Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel: Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel, 26) ISBN: 3-451-21940-9

Commentaires de Jerome sur le Prophete **Isaie.** Introduction par R. Gryson et P.-A. Deproost, Livres V–VII Texte établi par R. Gryson et J. Coulie avec la collaboration de E. Crousse et V. Somers. – Freiburg: Herder 1994. 475–872 S. (Vetus Latina. Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel, 27) ISBN: 3-451-21947-6

Steffen, Uwe: Die **Jona-Geschichte.** Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1994. X, 146 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-7887-1492-1

Kaulins, Andis: **Kings and Dynasties.** The Dynasties of Man from the Days of Adam to the Reigns of the Pharaohs. According to The Wheel of Heaven. – Lincoln: Isandis 1994. XII, 197 S. (Origins. Studies in the history of mankind and its languages, 5)

Albani, Matthias: Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum **Astronomischen Henochbuch.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1994. XI, 386 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 68), geb. DM 128,00 ISBN: 3-7887-1482-4 (Leipzig, Univ., Diss., 1992)

Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer **Monotheismus** im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, hg. v. Walter Dietrich / Martin A. Klopfenstein. – Freiburg (Schweiz) / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 603 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 139), geb. DM 125,00 ISBN: 3-7278-0962-0 / 3-525-53774-3: S. 13–30: Dietrich, Walter: Über Werden und Wesen des biblischen Monotheismus. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven; S. 33–50: Stolz, Fritz: Der Monotheismus Israels im Kontext der altorientalischen Religionsgeschichte – Tendenzen neuerer Forschung; S. 51–57: Michaels, Axel: **Monotheismus** und **Fundamentalismus.** Eine These und ihre Gegenthese; S. 59–75: Lemche, Niels Peter: Kann von einer **„israelitischen Religion"** noch weiterhin die Rede sein? Perspektiven eines Historikers; S. 77–96: Albertz, Rainer: Der Ort des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte; S. 99–104: Meshel, Ze'ev: Two Aspects in the Excavation of Kuntillet 'Aǧrud; S. 105–125: Dever, William G.: Ancient Israelite Religion: How to Reconcile the Differing Textual and Artifactual Portraits?; S. 127–158: Lemaire, André: Déesses et dieux de **Syrie-Palestine** d'après les inscriptions (c. 1000–500 av. n. è.); S. 159–178: Mettinger, Tryggve N. D.: Aniconism – a West Semitic Context for the Israelite Phenomenon?; S. 181–196: Day, John: Yahweh and the Gods and Godesses of **Canaan;** S. 197–234: Smith, Mark S.: Yahweh and Other Deities in Ancient Israel: Observations on Old Problems and Recent Trends; S. 235–268: Hadley, Judith M.: Yahweh and „His Asherah": Archeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddes; S. 269–306: Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph: Jahwe und die **Sonnengottheit** von Jerusalem; S. 307–326: Niehr, Herbert: JHWH in der Rolle des **Baalšamem;** S. 329–348: Wacker, Marie-Theres: Spuren der **Göttin** im **Hoseabuch;** S. 349–363: Gerstenberger, Erhard S.: **Weibliche Spiritualität** in **Psalmen** und **Hauskult;** S. 365–386: Jüngling, Hans-Winfried: „Was anders ist **Gott** für den Menschen, wenn nicht sein **Vater und** seine **Mutter**?" Zu einer Doppelmetapher der religiösen Sprache; S. 387–390: Becking, Bob: A Task for Theology?; S. 391–399: Frettlöh, Magdalene L.: Brauchen oder gebrauchen wir die **Göttin**?; S. 403–411: Fritz, Volkmar: Die Bedeutung der vorpriesterlichen **Vätererzählungen** für die Religionsgeschichte der **Königszeit;** S. 413–439: Pury, Albert de: Erwägungen zu einem vorexilischen Stämmejahwismus; S. 441–462: Jeremias, Jörg: Der Begriff **„Baal"** im **Hoseabuch** und seine Wirkungsgeschichte; S. 463–490: Dietrich, Walter: Der Eine Gott als **Symbol** des **politischen Widerstands.** Religion und Politik im Juda des 7. Jahrhunderts; S. 491–527: Loretz, Oswald: Das „Ahnen- und **Götterstatuenverbot"** im **Dekalog** und die Einzigkeit Jahwes; S. 531–542: Klopfenstein, Martin A.: Auferstehung der **Göttin** in der spätisraelitischen Weisheit von **Prov 1–9**?; S. 543–558: Schroer, Silvia: Die personifizierte Sophia im Buch der **Weisheit;** S. 559–564: Lang, Bernhard: Der monarchische Monotheismus und die Konstellation **zweier Götter im Frühjudentum:** Ein neuer Versuch über Menschensohn, Sophia und Christologie; S. 565–581: Koch, Klaus: Monotheismus und **Angelologie**

Neues Testament

*The **Dead Sea Scrolls.*** Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, Vol 1: Rule of the Community and Related Documents. Ed. by James H. Charlesworth with F. M. Cross, J. Milgrom, E. Qimron, L. H. Schiffman, L. T. Stuckenbruck, and R. E. Whitaker. – Tübingen / Louisville: J. C. B. Mohr / Westminster John Knox Press 1994. XXIII, 185 S. (The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project), Ln DM 168,00 ISBN: 3-16-146199-1

Schnelle, Udo: Einleitung in das Neue Testament. – Göttingen: UTB / Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 639 S. (Uni-Taschenbücher, 1830), kart. DM 49,00 ISBN: 3-8252-1830-9 / 3-525-03286-2

Schweitzer, Albert: Gespräche über das Neue Testament, hg. v. Winfried Döbertin. – München: C. H. Beck 1994 (2., durchgesehene Auflage). 216 S. (Beck'sche Reihe, 1071), kart. DM 19,80 ISBN: 3-406-37461-1

Caird, George Bradford: **New Testament Theology**. Completed and Edited by L. D. Hurst. – Oxford: Clarendon Press 1994. XIX, 517 S., kart. 45,00 ISBN: 0-19-826660-X

Chilton, Bruce: A Feast of Meanings. **Eucharistic Theologies** from Jesus through **Johannine** Circles. – Leiden: E. J. Brill 1994. XI, 210 S. (Supplements to Novum Testamentum, 72), geb. NLG 105,00 ISBN: 90-04-09949-2

Raguse, Hartmut: Der Raum des Textes. Elemente einer **transdisziplinären theologischen Hermeneutik.** – Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1994. 285 S., kart. DM 49,80 ISBN: 3-17-013181-8

Frankemölle, Hubert: **Matthäus-Kommentar I.** – Düsseldorf: Patmos 1994. 332 S., geb. DM 54,80 ISBN: 3-491-77948-0

Luz, Ulrich: Die **Jesusgeschichte** des **Matthäus.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993. 181 S., kart. DM 38,00 ISBN: 3-7887-1445-X

Korting, Georg: Die **esoterische Struktur** des **Johannesevangeliums,** Teil 1 / 2. – Regensburg: F. Pustet 1994. IX, 447 / 88 S. (Biblische Untersuchungen, 25), kart. DM 58,00 ISBN: 3-7917-1422-8

Origenes: *Commentarii in epistulam ad Romanos.* Liber septimus, liber octavus. **Römerbriefkommentar.** Siebtes und achtes Buch. Lateinisch/Deutsch. Übers. und eingel. v. Theresia Heither OSB. – Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York: Herder 1994. 344 S. (Fontes Christiani, 2/4), kart. DM 48,00 ISBN: 3-451-22109-8

Wick, Peter: Der **Philipperbrief.** Der formale Aufbau des Briefs als Schlüssel zum Verständnis seines Inhalts. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1994. 203 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 135), kart. DM 79,00 ISBN: 3-17-012706-3 (Basel, Univ., Diss., 1993)

Löhr, Helmut: **Umkehr** und **Sünde** im **Hebräerbrief.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. IX, 375 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 73), Ln DM 168,00 ISBN: 3-11-014202-3 (Bonn, Univ., Diss., 1993)

Cullmann, Oscar: Das **Gebet** im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. IX, 194 S., kart. DM 54,00

Crossan, John Dominic: Der **historische Jesus.** Aus dem Englischen von Peter Hahlbrock. – München: C. H. Beck 1994. 630 S., Ln DM 68,00 ISBN: 3-406-38514-1

Hoffmann, Paul: Studien zur **Frühgeschichte der Jesus-Bewegung.** – Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1994. 368 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 17), kart. DM 59,00 ISBN: 3-460-06171-5

Sänger, Dieter: Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum **Verhältnis** von **Kirche** und **Israel** bei **Paulus** und im frühen Christentum. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XI, 395 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 75), Ln DM 228,90 ISBN: 3-16-146220-3 (Kiel, Univ., Habil.-Schr., 1992)

Kirchen- und Dogmengeschichte

AB 112, 1994, S. 4–31: Devos, Paul: La jeune martyre perse sainte **Širin** († 559); S. 32–33: Devos, Paul: L'auteur de la Vie de S. **Clément d'Ochrida;** S. 33–64: Sims-Williams, Nicholas: Dadišo Qatrya's Commentary on the *Paradise of the Fathers*; S. 65–84: Esbroeck, Michel van: La **Lettre** de **Justinien** pour la fête de l'Hypapante en 562; S. 85–104: Talbot, Alice-Mary: The Posthumous Miracles of St. **Photine;** S. 105–138: Duggan, Anne J.: The Lyell Version of the *Quadrilogus* Life of St. **Thomas** of **Canterbury;** S. 139–158: Jossart, Bernard: Les origines des *Analecta Bollandiana*; S. 159–176: Lequeux, Xavier: Glanures d'hagiographie grecque dans quelques catalogues de manuscrits récemment parus (II)

Schröer, Alois: Die **Kirche von Münster** im Wandel der Zeit. Ausgewählte Abhandlungen, Aufsätze und Vorträge zur Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde des Bistums und Fürstbistums Münster. – Münster: Aschendorff 1994. XVI, 695 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-402-03987-7

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte, Bd 13, hg. v. Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart. – Sigmaringen: Jan Thorbecke 1994. 304 S., kart. DM 44,00 ISBN: 3-7995-6363-6: S. 11–24: Stievermann, Dieter: Reichsrechtliche und reichspolitische Rahmenbedingungen für die **Konfessionen** in der frühen Neuzeit; S. 25–62: Christ, Günter: Hof – Territorium – Untertanen. Beobachtungen zur Stellung zum Katholizismus **konvertierter Fürsten** im 17. und 18. Jahrhundert; S. 63–78: Mielke, Heinz-Peter: Das süddeutsche **Schwenkfeldertum** zwischen Toleranz und Orthodoxie; S. 79–100: Warmbrunn, Paul: Der Weg zur **Parität** in den gemischtkonfessionellen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl 1548–1806; S. 101–108: François, Etienne: Die unsichtbare Grenze: Protestanten und Katholiken in **Augsburg** 1648–1806; S. 109–120: Zimmermann, Wolfgang: Protestanten in einer rekatholisierten Bischofsstadt: **Konstanz** in den Jahren 1548–1635; S. 121–132: Mager, Inge: Katholiken und Protestanten als Minderheiten auf dem **Eichsfeld,** insbesondere in Duderstadt; S. 133–148: Schaab, Meinrad: Die Katholiken in der **Kurpfalz.** Von einer unterdrückten zur privilegierten Minderheit; S. 149–164: Bubenheimer, Ulrich: Schwarzer Buchmarkt in Tübingen und Frankfurt. Zur **Rezeption nonkonformer Literatur** in der Vorgeschichte des Pietismus; S. 165–178: Fauth, Dieter: Dissidentismus und Familiengeschichte. Eine sozial- und bildungsgeschichtliche Studie zum kryptoheterodoxen Tübinger Buchdrucker Eberhard **Wild** (1588-um 1635); S. 179–190: Tropper, Peter G.: Emigriert – missioniert – deportiert. **Protestanten** und Geheimprotestantismus in **Österreich** und **Salzburg** zwischen Gegenreformation und Toleranz; S. 191–198: Reinhardt, Rudolf: Der **Jansenismus;** S. 199–211: Richter, Gregor: Wie im württembergischen Allgäu 1938 nach dessen Vertreibung «weitaus der überwiegende Teil der katholischen Bevölkerung auf Seiten von Bischof **Sproll**» stand; S. 213–214: Adriányi, Gabriel: Religiöse Minderheiten im Königreich **Ungarn** im Zeitalter der Reformation; S. 215–216: Oer, Rudolfine Freiin von: Konfessionelle Minderheiten in nordwestdeutschen Domkapiteln und Stiften

Alte Kirchengeschichte

Drobner, Hubertus R.: Lehrbuch der **Patrologie.** – Freiburg: Herder 1994. XLIV, 452 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-451-23498-X

Trevijano Etcheverria, Ramon: **Patrologia.** – Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1994. XVIII, 277 S. (Sapientia fidei. Serie de Manuales de Teología) ISBN: 84-7914-137-9

Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die **Mystische Theologie** und **Briefe.** Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Adolf Martin Ritter. – Stuttgart: Anton Hiersemann 1994. XIV, 228 S. (BGL, 40), geb. DM190,00 ISBN: 3-7772-9405-5

Limberis, Vasiliki: **Divine Heiress.** The **Virgin Mary** and the **creation** of **Christian Constantinople.** – London, New York: Routledge 1994. X, 199 S., geb. 30.00 ISBN: 0-415-09677-4

Mittelalter

Repertorium edierter ***Texte des Mittelalters*** aus dem Bereich der **Philosophie und angrenzender Gebiete**. Rolf Schönberger / Brigitte Kible. – Berlin: AkademieVerlag 1994. XII, 888 S., kart. DM 198,00 ISBN: 3-05-002258-2

Stickelbroeck, Michael: Mysterium Venerandum. Der **trinitarische Gedanke** im Werk des **Bernhard** von **Clairvaux.** – Münster: Aschendorff 1994. X, 366 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 41), kart. DM 78,00 ISBN: 3-402-03936-2 (Augsburg, Univ., Diss., 1993) Neininger, Falko: **Konrad von Urach** († 1227) Zähringer, Zisterzienser, Kardinallegat. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 618 + 6 S. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, NF 17), kart. DM 58,00 ISBN: 3-506-73267-6 (Bonn, Univ., Diss, 1992 [Phil. Fak.])

Fösges, Gerd: Das **Menschenbild** bei **Aelred** von **Rievaulx.** – Altenberge: Oros 1994. 412 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 29), kart. DM 69,80 ISBN: 3-89375-096-7

Maidl, Lydia: Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der **Gebetstheologie** des **Thomas** von **Aquin.** – Paderborn: Schöningh 1994. XXXVII, 359 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 38), kart. DM 64,00 ISBN: 3-506-79438-8 (München, Univ., Diss, 1993)

Boojamra, John Lawrence: The **Church and Social Reform.** The Policies of the Patriarch **Athanasios** of **Constantinople.** – New York: Fordham University Press 1993. X, 181 S., kart. US-$ 19,95 ISBN: 0-8232-1335-8

Gurjewitsch, Aaron J.: Das **Individuum** im europäischen **Mittelalter** – München: C. H. Beck 1994. 341 S. (Europa bauen), Ln DM 48,00 ISBN: 3-406-37889-7

Otto, Dietmar: Definition, Darstellung und Bewertung von **Arbeit und Tätigkeit** in den **deutschen Epen des Hohen Mittelalters**. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 330 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 578), kart. DM 95,00 ISBN: 3-631-46510-6 (Karlsruhe, Univ., Diss., 1992)

Schillinger, Jörg: Die **Statuten der Braunschweiger Kollegiatstifte** St. Blasius und St. Cyriacus im **späten Mittelalter**. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1994. 249 S. (Quellen und Studien zur Geschichte des Bistums Hildesheim, 1), geb. DM 48,00 ISBN: 3-7752-5521-4 (Göttingen, Univ., Diss., 1991/92 [FB Hist.-Phil. Wiss.])

Die **Finanzen eines spätmittelalterlichen Stadtpfarrers**. Das Rechnungsbuch des Johann Hovet, Pfarrer von St. Johannis in Göttingen, für das Jahr 1510/11. Hg. v. Malte Prietzel. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1994. 152 S. (Schriftenreihe des Landschaftsverbandes Südniedersachsen, 4), geb. DM 44,00 ISBN: 3-7752-5888-4

Reformation und Neuzeit

Anticlericalism *in Late Medieval and Early Modern Europe* (Proceedings of an international colloquium held Sept. 20–22, 1990 at the University of Arizona, Tucson, Ariz.). Ed. by Peter A. Dykema and Heiko A. Oberman. – Leiden, New York, Köln: E. J. Brill 1993. xi, 704 S. (Studies in Medieval and Reformation Thought, LI) ISBN: 90-04-09518-7: S. ix–xi: Oberman, Heiko A.: Anticlericalism as an Agent of Change; S. 3–18: Elm, Kaspar: Antiklerikalismus im deutschen Mittelalter; S. 19–52: Van Engen, John: Late Medieval Anticlericalism: The Case of New Devout; S. 53–64: Van Engen, John: Anticlericalism among the Lollards; S. 65–82: Graus, František: The Church and its Critics in Time of Crisis; S. 83–90: Šmahel, František: The Hussite Critique of the Clergy's Civil Dominion; S. 91–114: Classen, Albrecht: Anticlericalism in Late German Verse; S. 115–132: Blickle, Peter: Antiklerikalismus um den Vierwaldstättersee 1300–1500; S. 133–143: Griffiths, Gordon: Leonardo **Bruni** and the 1431 Florentine Complaint against Indulgence-Hawkers; S. 147–166: Scribner, Bob: Anticlericalism and the Cities; S. 167–208: Brady, Jr., Thomas A.: „You hate us priests": Anticlericalism, Communalism and the Control of **Womans at Strasbourg** in the Age of the Reformation; S. 209–228: Brady, Katherine and Thomas A.: Documents on Communalism and the Control of Womans at Strasbourg in the Age of the Reformation; S. 229–236: Blaschke, Karlheinz: Erscheinungen des Antiklerikalismus in Sachsen vor und während der Reformation; S. 237–242: Monter, William: Anticlericalism and the Early Spanish Inquisition; S. 243–256: Douglass, Jane Dempsey: Anticlericalism in **Three French Women Writers** 1404–1539; S. 257–270: Tracy, James D.: Elements of Anticlerical Sentiment in the Province of Holland under Charles V; S. 271–282: Seidel Menchi, Silvana: Characteristics of Italian Anticlericalism; S. 283–298: Mayer, Thomas F.: Ariosto Anticlerical: Epic Poetry and the Clergy in Early *Cinquencento* Italy; S. 299–308: Gleason, Elizabeth G.: Sixteenth-Century Italian *Spirituali* and the Papacy; S. 309–313: Weinstein, Donald: Writing the Book of Italian Anticlericalism; S. 317–342: Schulze, Manfred: *Onus ecclesiae*: Last der Kirche – Reformation der Kirche; S. 353–366: Moeller, Bernd: Klerus und Antiklerikalismus in Luthers Schrift *An den Christlichen Adel deutscher Nation*; S. 343–352: Brecht, Martin: Antiklerikalismus beim jungen Luther?; S. 367–378: Bast, Robert J.: Anticlericalism, the Law, and Social Ethics in Luther's Sermons on Matthew 22:34–41; S. 379–440: Hamm, Berndt: Typen des pneumatologischen Antiklerikalismus – zur Vielfalt der Luther-Rezeption in der frühen Reformationsbewegung; S. 441–448: Hillerbrand, Hans J.: Anticlericalism in Thomas Müntzer's *Prague Manifesto*; S. 449–460: Hendrix, Scott H.: Considering the Clergy's Side: A Multilateral View of Anticlericalism; S. 461–489: Rublack, Hans-Christoph: Anticlericalism in German Reformation Pamphlets; S. 491–498: Hsia, R. Po-Chia: Anticlericalism in German Reformation Pamphlets: A Response; S. 499–519: Goertz, Hans-Jürgen: Clerical Anticlericalism in the Reformation Period; S. 521–534: Karant-Nunn, Susan C.: Clerical Anticlercalism in the Early German Reformation: An Oxymoron?; S. 535–544: Hoyer, Siegfried: Antiklerikalismus in den Forderungen der Aufständischen von 1524–1525; S. 545–557: Cohn, Henry J.: Changing Places: Peasants and Clergy 1525; S. 559–566: Stayer, James M.: Reformation, Peasants, Anabaptists: Northeastern Swiss Anticlericalism; S. 569–581: Cosgrove, Richard A.: English Anticlericalism: A Programmatic Assessment; S. 583–603: Eire, Carlos M. N.: Antisacerdotalism and the Young Calvin; S. 605–616: Steinmetz, David C.: Calvin and the Monastic Ideal; S. 617–623: Kingdon, Robert: Anticlericalism in the Registers

of the Geneva Consistory 1542–1564; S. 625–637: Strauss, Gerald: Local Anticlericalism in the Reformation Germany; S. 639–653: Soergel, Philip M.: The Counter-Reformation Impact on Anticlerical Propaganda; S. 655–668: Schilling, Heinz: *Afkeer van domineesheerschappij*: Ein neuzeitlicher Typus des Antiklerikalismus?

Peters, Albrecht: Kommentar zu **Luthers Katechismen.** Bd 5: Die **Beichte.** Die **Haustafel.** Das **Traubüchlein.** Das **Taufbüchlein.** Mit Beiträgen von Frieder Schulz / Rudolf Keller hg. v. Gottfried Seebaß. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 221 S., kart. DM 38,00 ISBN: 3-525-56184-9

*Martin **Bucer** and Sixteenth Century Europe.* Actes du colloque de Strasbourg, (28–31 août 1991). Vol I / II, hg. v. Christian Krieger / Marc Lienhard. – Leiden: E. J. Brill 1993. XIV, 470 / XIV, 472–781 S. (Studies in Medieval and Reformation Thought, LII/LIII), geb. hfl 390,00 ISBN: 90-04-09798-8 / 90-04-09885-2: S. Premier Volume: 3–8: Lienhard, Marc: Le retour de Martin Bucer; S. 9–17: Greschat, Martin: Das Profil Martin Bucers; S. 19–35: Besch, Werner: Martin Bucers deutsche Sprache; S. 39–54: Roussel, Bernard: Bucer exégète; S. 55–69: Backus, Irena: Martin Bucer and the Patristic Tradition; S. 71–82: Hamman, Gottfried: La démarche théologique de Bucer; S. 83–99: Krieger, Christian: Réflections sur la place de la doctrine de la prédestination au sein de la théologie de Martin Bucer; S. 103–127: Bräuer, Siegfried: Bucer und der Neukarsthans; S. 129–143: Brady, Thomas A.: Martin Bucer and the Politics of Strasbourg; S. 145–159: Wolgast, Eike: Bucers Vorstellungen über die Einführung der Reformation; S. 161–172: Stupperich, Robert: Bucer und die Kirchengüter; S. 173–184: Selderhuis, H. J.: Martin Bucer und die Ehe; S. 185–194: Fuchs, Joseph: Bucer et le prêt à interêt; S. 197–214: Rudolph, Hartmut: Bucer als Katechet; S. 215–225: Meyer, Christian: Martin Bucer et le chant liturgique; S. 227–238: Muller, Frank: Bucer et les **images;** S. 239–256: Kaufmann, Thomas: Die Rolle Martin Bucers im frühen **Abendmahlsstreit;** S. 257–268: Friedrich, Reinhold: Martin Bucer – **Ökumene** im 16. Jahrhundert; S. 271–274: Bodenmann, Reinhard: Rapport du travail de groupe; S. 275–295: Weyer, Michel: Martin Bucer et les Zell: une solidarité critique; S. 297–315: Bodenmann, Reinhard: Martin Bucer et Gaspard Hédion; S. 317–328: Looss, Sigrid: Martin Bucer und Andreas **Karlstadt;** S. 329–341: Faerber, Robert: Bucer et Jan Sturm; S. 345–349: S. 351–367: Brecht, Martin: Bucer und **Luther;** S. 369–393: Scheible, Heinz: **Melanchthon** und Bucer; S. 395–402: Büsser, Fritz: Bucer und **Zwingli;** S. 403–407: Hammer, Karl: Bucer und die **Basler Theologen**; S. 409–417: Bonorand, Conradin: Bucer und Vadian; S. 419–428: Dellsperger, Rudolf: Bucer und Musculus; S. 429–439: Ruetschi, Kurt Jacob: Bucer und Bullinger in ihren persönlichen Beziehungen; S. 441–450: Moeller, Bernd: Bucer und die Geschwister Blarer; S. 451–459: Wulczyn, Heidi: The Relationship between Martin Bucer and Philip of Hesse; S. 461–470: Spijker, Willem van't: Bucer und Calvin; S. Deuxieme Volume: 479–491: Seebass, Gottfried: Martin Bucer und die Reichsstadt **Augsburg;** S. 493–506: Kroon, Marijn de: Bucer und die **Kölner** Reformation; S. 507–512: Rott, Jean: Bucer et Hédion vilipendés par un chanoine de Cologne; S. 513–521: Hazlett, Ian: A pilot-study of Martin Bucer's relations with France 1524–1548; S. 523–532: Wright, David F.: Martin Bucer and **England** – and **Scotland;** S. 533–545: Kick, Remi: L'héritage de Bucer en Suède; S. 547–556: Gmiterek, Henryk: Bucer und Polen; S. 557–569: Seidel Menchi, Silvana: Les relations de Martin Bucer avec l'Italie; S. 571–575: Nemilov, Alexandre: Une lettre de Martin Bucer à Veit Dietrich de 6 septembre 1541; S. 583–594: Krüger, Friedhelm: Bucer und **Erasmus;** S. 595–602: Balt, Tatiana: Humanistische Traditionen in der Tätigkeit von Martin Bucer; S. 603–613: Oyer, John S.: Bucer and the Anabaptists; S. 615–627: McLaughlin, R. Emmet: Martin Bucer and the **Schwenckfelders**; S. 627–634: Seguenny, André: Pourquoi Bucer détestait les spirituels; S. 635–644: Shantz, Douglas H.: The Crautwald-Bucer correspondence, 1528; S. 645–658: Higman, Francis: Bucer et les nicodémites; S. 659–669: Zur Mühlen, Karl-Heinz: Bucer und das **Religionsgespräch** von **Hagenau** und **Worms** 1540/41; S. 671–680: Augustijn, Cornelis: Bucer und die **Religionsgespräche** von **1540/41;** S. 681–689: Hobbs, R. Gérald: Martin Bucer et les Juifs; S. 693–704: Neuser, Wilhelm H.: Bucers konfessionelle Position; S. 705–714: Kittelson, James M.: Martin Bucer: Forgotten Man in the Late 16th Century?; S. 715–732: Wallmann, Johannes: Bucer und der **Pietismus;** S. 733–752: Bodenmann, Reinhard: Martin Bucer 1491–1991: Plaidoyer pour une nouvelle bibliographie; S. 755–758: Trocme, Etienne: Martin Bucer et l'Europe du XVI[e] siècle. Conclusion d'un observateur

Ioannis Calvini. Opera Exegetica, Vol. XV: Commentarii in **Secundam** Pauli Epistolam ad **Corinthios,** hg. v. Helmut Feld. – Genève: Librairie Droz 1994. LX, 247 S. (Ioannis Calvini. Opera Omnia. Denuo Recognita et Adnotatione Critica Instructa Notisque Illustrata, Series II: Opera Exegetica Veteris et Novi Testamenti) ISBN: 2-600-00021-6

Henkel, Annegret: Geistliche Erfahrung und Geistliche Übungen bei **Ignatius** von Loyola und Martin **Luther.** Die ignatianischen Exerzitien in ökumenischer Relevanz. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 402 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, 528), brosch. DM 98,00 ISBN: 3-631-47985-9

***Volksfrömmigkeit** in der frühen Neuzeit,* hg. v. Hansgeorg Molitor / Heribert Smolinsky. – Münster: Aschendorff 1994. 138 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 54), kart. DM 32,00 ISBN: 3-402-02975-8: S. 9–16: Smolinsky, Heribert: Volksfrömmigkeit als Thema der neueren Forschung; S. 17–26: Ganzer, Klaus: Das Konzil von Trient und die Volksfrömmigkeit; S. 27–35: Smolinsky, Heribert: Volksfrömmigkeit und religiöse **Literatur** im Zeitalter der **Konfessionalisierung;** S. 37–48: Vogler, Bernhard: Volksfrömmigkeit im **Luthertum** deutschsprachiger Länder; S. 49–63: Lang, Peter Thaddäus: „Ein grobes, unbändiges Volk." **Visitationsberichte** und Volksfrömmigkeit; S. 65–87: Schneider, Bernhard: Wandel und Beharrung. **Bruderschaften** und Frömmigkeit im Spätmittelalter und Früher Neuzeit; S. 89–105: Molitor, Hansgeorg: Mehr mit den Augen als mit den Ohren glauben. Frühneuzeitliche Volksfrömmigkeit in **Köln** und **Jülich-Berg;** S. 107–119: Münch, Paul: Die Kosten der Frömmigkeit. Katholizismus und Protestantismus im Visier von **Kameralismus** und **Aufklärung;** S. 121–138: Scibner, Robert W.: Volksglaube und Volksfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie

Decker, Rainer: Die **Hexen** und ihre Henker. Ein Fallbericht. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 353 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-451-23148-X

Proja, Giovanni Battista: Il Servo di Dio Card. **Giovanni Antonio Guadagni.** Vacario Generale di Clemente XII, Benedetto XIV, Clemente XIII. – Vaticana: Pontificia Accademia Teologica Romana 1994. 37 S. (Studi e Ricerche Sul Clero Romano, 6), kart. Lit 10 000

Schwinge, Gerhard: **Jung-Stilling** als **Erbauungsschriftsteller** der Erweckung. Eine literatur- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung seiner periodischen Schriften 1795–1816 und ihres Umfelds. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 372 S. (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 32), geb. DM 118,00 ISBN: 3-525-55816-3 (Mainz, Univ., Diss., 1993)

*Der **Josephinismus.*** Bedeutung, Einflüsse und Wirkungen, hg. v. Helmut Reinalter. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 151 S. (Schriftenreihe der Internationalen Forschungsstelle »Demokratische Bewegungen in Mitteleuropa 1770–1850«, 9), kart. DM 53,00 ISBN: 3-631-44417-6: S. 11–21: Reinalter, Helmut: Aufgeklärter Absolutismus und Josephinismus; S. 22–38: Zöllner, Erich: Bemerkungen zum Problem der Beziehungen zwischen Aufklärung und Josefinismus [sic]; S. 39–62: Kovács, Elisabeth: Burgundisches und theresianisch-josephinisches Staatskirchensystem; S. 63–102: Klueting, Harm: Deutschland und der Josephinismus; S. 103–119: Capra, Carlo: Stato e chiesa in Italia negli anni di Guiseppe II; S. 121–136: Dutu, Alexandru: Der Josephinismus – Zivilisatorischer Prozeß und rumänische kulturelle Tradition; S. 137–147: Fleck, Robert: Der Josephinismus in der Schweiz

Zwischen Wahrheit und Gehorsam. **Carl Joseph von Hefele** (1809–1893), hg. v. Hubert Wolf. – Ostfildern: Schwabenverlag 1994. XV, 338 S., geb. DM 28,00 ISBN: 3-7966-0732-2: S. 1–17: Reinhardt, Rudolf: Carl Joseph von Hefele (1809–1893); S. 18–51: Scharfenecker, Uwe: Stationen der Freundschaft. Hefele und die Grafen von **Rechberg-Rothenlöwen;** S. 52–77: Arnold, Claus: «Nur ein Nachschlagebuch»? Zum kirchenhistorischen Profil der **«Conciliengeschichte»** Hefeles; S. 78–101: Wolf, Hubert: Indem sie schweigen stimmen sie zu? Die Tübinger Katholisch-Theologische Fakultät und das **Unfehlbarkeitsdogma;** S. 102–223: Schüler, Barbara: Hefele im Lichte der **nichtkirchlichen Presse** in der Zeit von 1863–1893; S. 224–241: Reinhardt, Rudolf: Carl Joseph von Hefele als Prediger; S. 242–285: Reinhardt, Rudolf: Carl Joseph von Hefele, **Italienische Reise** (1863); S. 286–314: Bronner, Birgit / Wieland, Barbara: Bibliographie Carl Joseph von Hefele (1809–1893)

Lanzi, Nicola: **Pio IX** e tre Arcivescovi di Genova. Mons. Magnasco, Mons. Reggio e il Card. Siri interpretano Pio IX. Prefazione del Card. Pietro Palazzini. – Città del Vaticano: Ed. la Postulazione della Causa di Pio IX / Lib. Ed. Vaticana 1994. XI, 92 S. (Studi Piani, 9), kart. Lit 20.000

Kenis, Leo: The **Louvain** Faculty of Theology in the Nineteenth Century. A Bibliography of the Professors in Theology and Canon Law. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1994. 226 S. (Annua Nuntia Lovaniensia, 34), kart. BEF 1.300 ISBN: 90-6186-589-1 / 90-6831-583-8

Neueste Zeit

Krieg, Robert Anthony: **Karl Adam.** Catholicism in German Culture. – Notre Dame IN: University of Notre Dame Press 1992. IX, 240 S., geb. £ 25,95 ISBN: 0-268-01230-X

Kopf, Paul: **Franz Weiß** – Für Deutschland und Christus. – Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 295 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3-7966-0751-9

Steinbach, Peter: Widerstand im Widerstreit. Der **Widerstand gegen den Nationalsozialismus** in der Erinnerung der Deutschen. Ausgewählte Studien. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 298 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-506-78739-X

Zeller, Eberhard: Oberst **Claus Graf Stauffenberg.** Ein Lebensbild. Mit einer Einführung von Peter Steinbach. – Paderborn: F. Schöningh 1994. XVIII, 331S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-506-79770-0

Schwalbach, Bruno: Erzbischof **Conrad Gröber** und die deutsche Katastrophe. Sein Ringen um eine menschliche Neuordnung. – Karlsruhe: Badenia 1994. 344 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-7617-0308-2

Bleistein, Roman: Begegnung mit **Alfred Delp.** – Frankfurt: J. Knecht 1994. 86 S., kart. DM 9,80 ISBN: 3-7820-0698-4 Pope, Michael: **Alfred Delp** S.J. im **Kreisauer Kreis.** Die rechts- und sozialphilosophischen Grundlagen in seinen Konzeptionen für eine **Neuordnung Deutschlands.** – Mainz: M. Grünewald 1994. XX, 233 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen, 63), kart. DM 68,00 ISBN: 3-7867-1769-9 (Freiburg, Univ., Diss., 1992)

Deutscher Widerstand – Demokratie heute. **Kirche, Kreisauer Kreis, Ethik, Militär** und **Gewerkschaften,** hg. v. Huberta Engel im Auftrag der Forschungsgemeinschaft 20. Juli e.V. – Bonn: Bouvier 1994. IX, 322 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3-416-02342-0

***Karl Rahner** in Erinnerung.* Hg. v. Albert Raffelt mit Beiträgen v. F. Kardinal König, K. Lehmann, J. B. Metz, K. H. Neufeld, A. Raffelt, K. Rahner, R. Siebenrock, H. Vorgrimler. – Düsseldorf: Patmos 1994. 206 S. (Freiburger

Akademieschriften, 8), kart. DM 29,80 ISBN: 3-491-77960-X: S. 10-27: LEHMANN, Karl: Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners; S. 28-43: NEUFELD, Karl H.: Ordensexistenz; S. 44-69: VORGRIMLER, Herbert: Versöhnung mit der Kirche; S. 70-84: METZ, Johann Baptist: Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen; S. 85-99: METZ, Johann Baptist: Fehlt uns Karl Rahner?; S. 100-117: VORGRIMLER, Herbert: Gotteserfahrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rahners zu Spiritualität und Mystik; S. 118-133: LEHMANN, Karl: Karl Rahner und die Kirche; S. 134-148: RAHNER, Karl: Erfahrungen eines katholischen Theologen; S. 149-164: KÖNIG, Franz Kardinal: Erinnerungen an Karl Rahner als Konzilstheologen; S. 165-205: RAFFELT, Albert / SIEBENROCK, Roman: Karl-Rahner-Sekundärliteratur 1984-1993

Gott neu buchstabieren. Zur Person und Theologie **Karl Rahners**, hg. v. Hans-Dieter Mutschler. – Würzburg: Echter 1994. 120 S., kart. DM 22,80 ISBN: 3-429-01581-0: S. 13-35: NEUFELD, Karl-Heinz: Karl Rahner – Zeitgenosse; S. 37-61: SUDBRACK, Josef: Karl Rahner und die Theologie der Exerzitien; S. 63-80: KEHL, Medard: Karl Rahner und die Kirche; S. 81-96: WEGER, Karl-Heinz: Zur Theologie Karl Rahners; S. 97-119: MUTSCHLER, Hans-Dieter: Karl Rahner und die Naturwissenschaft

NEUFELD, Karl H.: Die **Brüder Rahner.** Eine Biographie. – Freiburg: Herder 1994. 415 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-451-23466-1

Der gesäuberte Antifaschismus. Die **SED** und die roten Kapos von **Buchenwald.** Dokumente. Herausgegeben von Lutz Niethammer unter Mitarbeit von Karin Hartewig, Harry Stein und Leonie Wannemacher – Berlin: Akademie-Verlag 1994. 566 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-05-002647-2

HÖLLEN, Martin: Loyale Distanz? **Katholizismus** und **Kirchenpolitik** in **SBZ** und **DDR** – Ein historischer Überblick in Dokumenten, Bd 1: 1945-1955. – Berlin: Martin Höllen 1994. XCVIII, 427 S., kart. DM 42,00 Vertrieb: Dr. Martin Höllen, Selerweg 34, D-12169 Berlin

LINKE, Dietmar: Theologiestudenten der **Humboldt-Universität.** Zwischen Hörsaal und Anklagebank. Darstellung der **parteipolitischen Einflußnahme** auf eine **Theologische Fakultät** in der **DDR** anhand von Dokumenten. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1994. X, 529 S. (Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert [Quellen], 3), kart. DM 98,00 ISBN: 3-7887-1481-6

KRÖTKE, Wolf: Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Theologische Orientierung im Übergang vom **„real existierenden Sozialismus"** zur demokratischen, pluralistischen Gesellschaft. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XII, 285 S., kart. DM 78,00

MAU, Rudolf: Eingebunden in den **Realsozialismus.** Die **evangelische** Kirche als Problem der **SED.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 259 S., kart. DM 28,00 ISBN: 3-525-01616-6

LANG, Jürgen P. / MOREAU, Patrick: PDS – Das Erbe der Diktatur. Die Parteistrukturen. Zum Stand der **Zusammenarbeit der PDS mit der linksextremistischen Szene.** Die Aufarbeitung der Geschichte durch die PDS und ihr Umfeld. – Politische Studien, München, 165 S. (Sonderdruck 1/1994)

Fundamentaltheologie und Dogmatik

Kirche als „Sinnstiftungsagentur"? Zur Aufgabe von Glaube und Kirche in Gesellschaft und Staat heute. Kath. Akademie in Berlin. – Leipzig: Benno 1994. 36 S., kart. DM 7,80 ISBN: 3-7462-1128-X

STALLMACH, Josef: Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des **Nikolaus** von **Kues.** – Münster: Aschendorff 1989. IX, 208 S. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft), geb. DM 48,00 ISBN: 3-402-03493-X

KANTOLA, Ilkka: Probability and **Moral Uncertainty** in Late Medieval and Early Modern Times. – Helsinki: Luther-Agricola-Society 1994. 205 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 32) ISBN: 951-9047-36-0

*Johann Gottfried **Herder*** – Theologische Schriften, hg. v. Christoph Bultmann / Thomas Zippert. – Frankfurt: Dt. Klassiker Verlag 1994. 1239 S. (Johann Gottfried Herder Werke, 9/1), geb. DM 172,00 ISBN: 3-618-60793-8

ZIPPERT, Thomas: Bildung durch Offenbarung. Das **Offenbarungsverständnis des jungen Herder** als Grundmotiv seines theologisch-philosophisch-literarischen Lebenswerks. – Marburg: N. G. Elwert Verlag 1994. X, 339 S. (Marburger Theologische Studien, 39), kart. DM 68,00 ISBN: 3-7708-1028-7 (Mainz, Univ., Diss., 1992)

FEDERLIN, Wilhelm Ludwig: Kirchliche Volksbildung und Bürgerliche Gesellschaft. Studien zu Thomas **Abbt,** Alexander Gottlieb **Baumgarten,** Johann David **Heilmann,** Johann Gottfried **Herder,** Johann Georg **Müller** und Johannes von **Müller.** – Frankfurt: Peter Lang 1993. VII, 236 S. (THEION, 1), kart. DM 65,00 ISBN: 3-631-46165-8 (Frankfurt, Univ., Habil.-Schr., 1989)

LUBAC, Henri de: **Autres paradoxes.** – Namur: Culture et Vérité 1994. 160 S. (Sources, 6) ISBN: 2-87299-029-1

LÖW, Reinhard: Die **neuen Gottesbeweise.** – Augsburg: Pattloch 1994. 207 S., geb. DM 34,00 ISBN: 3-629-00651-5

DULLES, Avery S.J.: The **Assurance of Things Hoped for.** A Theology of Christian Faith. – New York, Oxford: Oxford University Press 1994. XII, 299 S., geb. £ 27.50 ISBN: 0-19-508302-4

WARD, Keith: **Religion and Revelation.** A Theology of Revelation in the World's Religions. – Oxford: Clarendon Press 1994. 350 S., kart. £ 13.95 ISBN: 0-19-826375-9

KAUFMANN, Rolf: Die **Hölle.** Eine neue Reise in unsere Unterwelt. – Solothurn, Düsseldorf: Benziger 1994. 207 S., geb. DM 36,80 ISBN: 3-545-25094-6

SCHUMACHER, Joseph: **Esoterik** – die Religion des Übersinnlichen. Eine **Orientierungshilfe** nicht nur für Christen. – Paderborn: Bonifatius 1994. 302 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-87088-819-9

TAMARUT, Anton: **Bild Gottes** als Locus Theologicus der **Gnadenlehre.** Die Gnade als Nähe Gottes in den Werken von **Ivan Golub.** – Rijeka: Katolicka Bogoslovija u Rijeci 1994. 223 S.

Krieg und Religion, hg. v. Hans Wißmann. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1994. 137 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-88479-766-2: S. 11-24: GUNDLACH, Rolf: «Ich habe den Abscheu Gottes entfernt» – Die religiöse Grundlage der **pharaonischen** Kriegsführung; S. 25-44: OTTO, Eckart: Die **Kriegslager** – die Wiege der altisraelitischen JHWH-Religion?; S. 45-54: BÖCHER, Otto: Der Krieg der Endzeit im antiken Judentum und im Neuen Testament; S. 55-78: RÜPKE, Jörg: Die **religiöse Konstruktion** des Krieges in Rom; S. 79-95: HEHL, Ernst-Dieter: Friede, Krieg und **rechtmäßiges Töten.** Die Tradition des Mittelalters; S. 97-111: WISSMANN, Hans: Die kosmologische Bedeutung des Krieges der **Azteken;** S. 113-136: KROPP, Manfred: Das Reich des Bösen. Feindbilder zwischen **Osmanen** und Zaiditen im Kampf um den Jemen im 16./17. Jahrhundert

HATTRUP, Dieter: Theologie der Erde. – Paderborn: Bonifatius 1994. 272 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-87088-826-1

WILS, Jean-Pierre: Die große Erschöpfung. **Kulturethische Probleme** vor der **Jahrtausendwende.** – Paderborn: F. Schöningh 1994. 184 S., kart. DM 38,00 ISBN: 3-506-79754-9

Ökumenische Theologie und Konfessionskunde

Irén 67, 1994, S. 5-40: MAZZA, Enrico: La structure des **anaphores alexandrine** et **antiochienne;** S. 41-50: LIMOURIS, Gennadios: Le COE, Foi et Constitution et la question des Églises **orientales catholiques;** S. 51-58: LANNE, Emmanuel: Le XXXe anniversaire de la **rencontre de Jérusalem.** Un commentaire de la rencontre par le «Moine de l'Église d'Orient»; S. 59-70: LISON, Jacques: La **divinisation** selon Grégoire **Palamas.** Un sommet de théologie orthodoxe, S. 163-185: LANNE, Emmanuel: Dom Olivier **Rousseau** 1898-1984; S. 186-193: NOËL, Simon: Spiritualité chrétienne pour notre temps: colloque de Iaçi; S. 194-198: JEAN PAUL II.: La Lettre apostolique **«Ordinatio sacerdotalis»;** S. 307-326: EGENDER, Nikolaus: La **convivialité** des **Communions chrétiennes** à Jérusalem at au Proche Orient; S. 328-344: LOT-BORRODINE, Myrrah: Le dogme de l'**Immaculée Conception** à la lumière de l'Église d'Orient; S. 345-352: GHIKAS, Emmanuel: La définition de 1854: cause et division ou de rapprochement

HELD, Heinz Joachim: Von Nairobi nach Canberra. **Evangelische Kirche in Deutschland** und **Ökumenischer Rat der Kirchen** im Dialog. Teil II: Von **Nairobi** 1975 nach **Vancouver** 1983. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. XI, 177 S. (Kirchliches Jahrbuch, 1990/91), kart. DM 38,00 ISBN: 3-579-00316-X

SAVA-POPA, Gheorghe: Le **Baptême** dans la tradition **orthodoxe** et ses implications oecuméniques. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1994. 311 S. (Cahiers Oecuméniques, 25), kart. sFr 48,00 ISBN: 2-8271-0662-0

Christus Spes. Liturgie und Glaube im ökumenischen Kontext. Festschrift für Bischof Sigisbert **Kraft** unter Mitarbeit von Paul Berbers u. Thaddäus A. Schnitker, hg. v. Angela Berlis u. Klaus-Dieter Gerth. – Frankfurt: Peter Lang 1994. XXVI, 351 S., kart. DM 59,00 ISBN: 3-631-46621-8: S. 11-17: ALDENHOVEN, Herwig: Überlegungen zur **theologischen Begründung des Amtes** in der Kirche; S. 19-24: AUGOUSTINOS, Metropolit v. Deutschland: Gedanken zur ökumenischen Bewegung am Ende des 20. Jahrhunderts; S. 25-38: BERBERS, Paul: Die **Beteiligung der Gemeinde am sakramentalen Handeln** der Kirche; S. 39-45: BERGER, Teresa: Die Liturgie im Gespräch der Kirchen. Ein Überblick; S. 47-62: BERLIS, Angela: Die **Frauenordination** im Gespräch der (alt-katholischen) Kirche; S. 63-73: BOECKH, Jürgen: Aus der gottesdienstlichen Praxis eines Gemeindepfarrers; S. 75-84: BRINKHUES, Ilse: **Mission** als menschenverbindender Auftrag; S. 85-91: BROSSEDER, Johannes: Die **ökumenische Bedeutung des Bischofsamtes;** S. 93-99: BUCHANAN, Colin: Anglican Confirmation: Recent Trends; S. 101-107: CASTRO, Emilio: Ecumenical Worship; S. 109-122: FEENSTRA, Peter: Die Struktur von Gebeten. Eine Kostprobe der Semiotik Greimas'; S. 123-128: FRIES, Heinrich: Braucht die Kirche Kunst?; S. 129-142: GERHARDS, Albert: Die Entwicklung der **Gebetssprache** als ökumenisches Anliegen; S. 143-156: GERTH, Klaus-Dieter: **Synodalität** und **Bischofsamt;** S. 157-161: GLAZEMAKER, Antonius Jan: **Eucharistie und Amt.** Liturgische Arbeit für die Utrechter Union; S. 163-178: GROSCH, Heinz: Mittelalterliche Legenden als Wege des Verstehens von Offb 12; S. 179-184: HAUSCHILD, Ingrid: Die **Kirche in der DDR.** Von der Schaffung politischer Freiräume zur geistigen Neuorientierung; S. 185-191: HEINZ, Andreas: Jesu Einzug in Jerusalem. Ein erhaltenswertes Adventseröffnungsevangelium; S. 193-195: JENNY, Markus: Das Gesangbuch als Glaubensbuch; S. 197-200: KREUZEDER, Elfriede: Ängste der Ökumene; S. 201-212: LIEBLER, Konrad: Liturgie im Blickfeld kirchlicher Erneuerung; S. 213-227: LINHART, Paula: Eine ökumenische Würdigung von Heinrich **Kahlefeld;** S. 229-235: MAYR, Hans: Der Beitrag der **Kommunitäten** zum Gottesdienst der Gemeinde; S. 237-248: RAISER, Konrad: Ökumene als Gemeinschaft der Kirchen; S. 249-254: RIEHM, Heinrich: Die Verantwortung für die Welt im **Fürbittengebet** der Kirche; S. 255-264: RING, Matthias: **Ad pristinam normam patrum.** Anmerkungen zum alt-katholischen Reformparadigma; S. 265-275: SCHNITKER, Thaddäus A. : Morgen- und Abendlob. Prolegomena zu einer erneuerten **Tagzeitenliturgie;** S. 277-294: SCHWAIGER, Alto: Alt-Katholiken in Altbayern; S. 295-303: SEGBERS, Franz: Plädoyer für eine Eucharistische Vi-

sion; S. 305–309: THURMAIR-MUMELTER, Marie Luise: Christus Spes. Die Entstehungsgeschichte eines Liedes; S. 311–319: TOL, Col: Das neue niederländische alt-katholische Lektionar; S. 321–334: WILCKENS, Ulrich: Das „Carmen Christi" als Lied der Kirche. Meditationen über Phil 2,1–13; S. 335–345: WRIGHT, J. Robert: **Intercommunion** and **Full Communion.** The meanings of these terms for Anglicans and for their relations with Old Catholics

BÜRGENER, Karsten: **Segen, Amt** und **Abendmahl.** Was die Bibel dazu sagt, und welche Konsequenzen sich daraus für das kirchliche Handeln ergeben. – Bremen: Selbstverlag des Evangelisch-lutherischen Pfarramtes an St. Johannes, Sodenmatt 1995 (2. Aufl. v. „Amt und Abendmahl"). 264 S., kart. DM 29,00

Homiletik

Meine Worte sind Geist und Leben. Predigten Laacher Mönche zu den Evangelien der Sonn- und Festtage. Lesejahr C / Teil I: **Advent bis Dreifaltigkeitssonntag,** hg. v. Drutmar Cremer. – Regensburg: F. Pustet 1994. 167 S.

Bleibt in meiner Liebe! Predigten Laacher Mönche zu den Evangelien der Sonn- und Festtage. Lesejahr C / Teil II: **Fronleichnam bis Christkönigssonntag,** hg. v. Drutmar Cremer. – Regensburg: F. Pustet 1994. 152 S., C/I u. II zusammen: kart. DM 58,00 ISBN: 3-7917-1430-9

Moraltheologie

RTM 101, 1994, S. 7–9: LORENZETTI, Luigi: L'ONU tra **cultura di pace** e di guerra; S. 11–16: CHIAVACCI, Enrico: L'ONU e gli stati sovrani; S. 17–24: MATTEI, Giuseppe: La posizione della Santa Sede; S. 25–28: BOF, Giampiero: Obiezioni all'ingerenza; S. 29–34: MARRA, Bruno: Simboli della pace e superamento dell'ingerenza; S. 35–40: DRAGO, Antonio: Movimento popolare per la pace; S. 41–48: TRENTIN, Giuseppe: Nuovo strategie di pace; S. 49–57: BIAGI, Lorenzo: La difesa militare o la giustizia sociale?; S. 61–71: GOISIS, Giuseppe: Eclissi delle ideologie: rimpianto o dotta speranza?; S. 75–78: D'AVANZO, Bruno: L'Islam e lo stato italiano; S. 79–83: MANCINI BADIALI, Norma: La **«Pacem in terris»** (1963–1993); S. 87–116: REICHLIN, Massimo: L'eutanasia nella bioetica di lingua inglese; S. 141–159: COCCOLINI, Giacomo: **Responsabilità** (Dizionario), 1994, S. 169–172: DEL RIO, Domenico: A tutte le famiglie del mondo; S. 173–176: LEVI, Rosannna: Le idee-guida della Lettera; S. 177–181: CAMPANINI, Giorgio: Il **modello di famiglia** tra sociologia e teologica; S. 183–188: GALEAZZI, Giancarlo: La famiglia comunità educante; S. 189–196: D'AGOSTINO, Francesco: L'identità della famiglia; S. 197–206: DANESE, Attilio: Ambiti e linee di una politica familiare oggi; S. 207–211: LORENZETTI, Luigi: La morale familiare in modo nuovo; S. 217–225: BONDOLFI, Alberto: **L'etica cristiana** nella prospettiva della teologia **cattolica;** S. 227–237: FUCHS, Eric: L'etica cristiana nella prospettiva della teologia **protestante;** S. 239–246: PETRÀ, Basilio: L'etica cristiana nella prospettiva della teologia **ortodossa;** S. 249–258: BARTOLO, Gioia Viola: La **crisi della famiglia** in un **confronto con Freud;** S. 261–264: LORENZETTI, Luigi: Parlamento europeo e persone **omosessuali;** S. 265–268: CHIODI, Maurizio / FASCENDINI, Albino: **Eutanasia.** Un confronto interdisciplinare; S. 269–271: D'AVANZO, Bruno: Questo mondo è anche il nostro; S. 319–342: MALMESI, Marco: **Potere** (Dizionario), S. 353–357: LORENZETTI, Luigi: Nuovi problemi sociali; S. 359–363: PIANA, Giannino: Pluralismo politico non è indifferentismo morale; S. 365–371: MONTEMURRO, Maria Pia: **Liberismo economico** tra ideologia e realtà; S. 373–376: SCHINELLA, Ignazio: La persona in autorità; S. 377–386: DE GUIDI, Serio: La formazione politica ecclesiale oggi; S. 387–391: CAMPANINI, Giorgio: Verso un nuovo rapporto Chiesa italiana – politica; S. 395–408: CAMPANINI, Giorgio: Dallo **«scrigno vuoto»** ricerca di senso; S. 409–418: GRILLO, Andrea: Il **«bene comune»** nella dottrina sociale della Chiesa; S. 421–425: BOTTIGLIERI, Marina: La pace al plurale. Per l'autenticità delle relazioni; S. 427–431: MANCINI BADIALI, Norma: L'enciclica **«Veritatis splendor»**; S. 433–437: GIANO, Andrea: La norma morale assoluta: «non è mai lecito dire il falso»; S. 441–459: MANZONE, Gianni: L'etica della libertà cristiana in J. Ellul; S. 477–494: MALMESI, Marco: **Democrazia** (Dizionario)

Moral in einer Kultur der **Massenmedien**, hg. v. Werner Wolbert. – Fribourg / Freiburg: Universitätsverlag / Herder 1994. 106 S. (Studien zur theologischen Ethik, 61), kart. DM 22,00 ISBN: 3-7278-0961-2 / 3-451-23519-6: S. 11–15: AUER, Alfons: Ich glaube an den Hl. Geist. Predigt im Eröffnungsgottesdienst; S. 17–30: KORFF, Wilhelm: Die Welt der Medien als autonomer Kultursachbereich; S. 31–49: HUNOLD, Gerfried W.: **Ethik der Information.** Prolegomena zu einer Kultur medialer Öffentlichkeit; S. 51–75: KUSCHEL, Karl-Josef: **Ästhetik** ohne **Ethik?** Analysen zur **Gegenwartsliteratur;** S. 77–96: HAUSMANNINGER, Thomas: Grundlinien einer **Ethik medialer Unterhaltung;** S. 97–104: MARTINI, Carlo M.: Kirche und Medien; S. 105–106: MARTINI, Carlo M.: Predigt über **Apg 1,1–8** und **Lk 9,7–9**

Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika **»Veritatis splendor«,** hg. v. Dietmar Mieth. – Freiburg: Herder 1994. 315 S. (QD, 153), kart. DM 48,00 ISBN: 3-451-02153-6: S. 9–24: MIETH, Dietmar: Die Moralenzyklika, die Fundamentalmoral und die Kommunikation in der Kirche; S. 25–45: THEOBALD, Michael: Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre; S. 46–68: MERKS, Karl-Wilhelm: **Autonome Moral;** S. 69–87: DEMMER, Klaus: Optionalismus – Entscheidung und **Grundentscheidung;** S. 88–109: WOLBERT, Werner: Die „in sich schlechten" Handlungen und der **Konsequentialismus;** S. 110–128: CHIAVACCI, Enrico: Für eine Neuinterpretation des **Naturbegriffs;** S. 129–143: FRALING, Bernhard: **„Freiheit und Gesetz".** Gedanken zur Enzyklika **„Veritatis splendor";** S. 144–176: DUFFÉ, Bruno-Marie: Conscience morale et Magistère catholique; S. 177–193: FUCHS, Josef: Die sittliche Handlung: das **intrinsece malum;** S. 194–202: ROTTER, Hans: Instruktion und Kommunikation; S. 203–220: VIRT, Günter: **Epikie** und sittliche Selbstbestimmung; S. 221–243: WILS, Jean-Pierre: Person und Subjektivität; S. 244–270: VIDAL, Marciano: Die Enzyklika **„Veritatis splendor"** und der **Weltkatechismus.** Die Restauration des **Neuthomismus** in der katholischen Morallehre; S. 271–284: MCCORMICK, Richard A.: **Geburtenregelung** als Testfall der Enzyklika; S. 285–295: HÄRING, Bernhard: Pastorale Lösungen in der Moral?; S. 296–315: AUER, Alfons: Ist die Kirche heute noch „ethisch bewohnbar"?

FREISTETTER, Werner: Internationale Ordnung und Menschenbild. Anthropologische Grundlagen der **Ordnung** der **Völkergemeinschaft** in der **Naturrechtslehre** von Johannes **Messner.** – Innsbruck: Tyrolia 1994. 349 S., kart. DM 50,00 ISBN: 3-7022-1949-8

SUN, Johannes Hsiao-chih: Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über **Teleologie** und **Deontologie** in der **Moralbegründung** unter besonderer Berücksichtigung von Josef **Fuchs** und Robert **Spaemann.** – St. Ottilien: EOS 1994. V, 308 S., kart. DM 34,00 ISBN: 3-88096-862-4 (München, Univ., Diss., 1994)

ZIEBERTZ, Hans-Georg: Moralerziehung im Wertpluralismus. Eine empirisch-theologische Untersuchung nach **moralpädagogischen Handlungskonzepten** im **Religionsunterricht** und in der kirchlichen **Jugendarbeit** zu Fragen der **Sexualität.** – Kampen / Weinheim: Kok / Deutscher Studien Verlag 1990. 341 S. (Theologie & Empirie, 9), kart. DM 48,00 ISBN: 90-242-3270-8 / 3-89271-259-X

HALLAMAA, Jaana: The prisms of **moral personhood.** The concept of a person in contemporary Anglo-American ethics. – Helsinki: Luther-Agricola-Seura 1994. 267 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 33) ISBN: 951-9047-37-9

Christliche Sozialethik

Die Menschenrechte. Herkunft – Geltung – Gefährdung, hg. v. Walter Odersky. – Düsseldorf: Patmos 1994. 220 S., kart. DM 39,00 ISBN: 3-491-77961-8

Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen, hg. v. Kirchenamt der Ev. Kirche in Deutschland, Hannover und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn. – Hannover, Bonn: 1994. 52 S. (Gemeinsame Texte, 3)

FURGER, Franz: Politik oder Moral? Grundlagen einer **Ethik der Politik.** – Solothurn, Düsseldorf: Benziger 1994. 334 S., kart. DM 38,00 ISBN: 3-545-24120-3

PÜTTMANN, Andreas: **Ziviler Ungehorsam** und christliche Bürgerloyalität. Konfession und Staatsgesinnung in der Demokratie des Grundgesetzes. – Paderborn: F. Schöningh 1994. XIII, 506 S. (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 9), kart. DM 78,00 ISBN: 3-506-76818-2 (Bonn, Univ., Diss.,)

Signale der Solidarität. Wege christlicher **Nord-Süd-Ethik,** hg. v. André Habisch / Ulrich Pöner. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 224 S. ISBN: 3-506-73601-9: S. 13–29: DEMMER, Klaus: Naturrecht im Zeichen der Solidarität; S. 31–47: BIELEFELDT, Heiner: Menschenrechtliche Universalität und Entwicklungszusammenarbeit; S. 49–67: FURGER, Franz: Weltwirtschaftliche Entwicklung: ökonomisch-effizient, theoretisch-wissenschaftlich begründet, ethisch verantwortet; S. 69–87: OCKENFELS, Wolfgang: Entwicklungszusammenarbeit aus der Perspektive der Katholischen Soziallehre und einer sozialen Marktwirtschaft; S. 89–111: MIETH, Dietmar: Wirtschaftsethik im Kontext der christlichen Sozialethik; S. 113–137: HABISCH, André / HOMANN, Karl: Der Ertrag der Kooperation. Institutionsethische Zugänge der Nord-Süd-Problematik; S. 139–152: HÖHN, Hans-Joachim: „Zwangssolidaritäten". Entwicklungspolitik im Kontext einer globalen Risikogesellschaft; S. 153–180: ROTTLÄNDER, Peter: Vom Eigeninteresse zur Moral? Überlegungen zur ethisch-normativen Grundlegung von Entwicklungspolitik; S. 181–206: HENGSBACH, Friedhelm / MÖHRING HESSE, Matthias: Globale Gerechtigkeit durch interkulturelle Sensibilität; S. 207–222: MÜLLER, Johannes: Mit-Leiden als Grundlage mitmenschlicher Solidarität

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Multikulturelle Gesellschaft, hg. v. Bernhard Mensen SVD. – Nettetal: Steyler 1994. 118 S. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin. Vortragsreihe 1993/1994, 17), kart. DM 25,00 ISBN: 3-8050-0347-1: S. 9–26: RIVINIUS, Karl Josef: Die multikulturelle Gesellschaft in der gegenwärtigen Diskussion; S. 29–51: MÖLLER, Franz: Das multikulturelle Miteinander als gesellschaftliches Problem; S. 53–63: STUDNIK, Michael: Der Einwanderer im Spannungsfeld von Identitätswahrung und Integration; S. 65–81: REERMANN, Olaf: Abschied von der Nation – Sind wir ein Einwanderungsland?; S. 83–99: VÖCKING, Hans: Christen und Muslime in Europa. Fragen an Gesellschaft und Kirche; S. 101–108: WASCHBÜSCH, Rita: Die Rolle der christlichen Kirchen in einer veränderten Gesellschaft

Generationenbeziehungen in „postmodernen" Gesellschaften. Analysen zum Verhältnis von **Individuum, Familie, Staat** und **Gesellschaft,** hg. v. Kurt Lüscher / Franz Schultheis. – Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 1994. 481 S. (Konstanzer Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Forschung, 7), kart. DM 128,00 ISBN: 3-87940-408-9

STEINKAMP, Hermann: **Solidarität** und **Parteilichkeit.** Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde. – Mainz: M. Grünewald 1994. 317 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-7867-1786-9

Siri, Giuseppe: **Salvare La Gioventù. Lettere pastorali,** studi e discorsi sull'apostolato giovanile. Introduzione del Card. Antonio Maria Javierre Ortas, S.D.B. – Pisa: Giardini Editori e Stampatori 1994. XV, 242 S. (Opere del Cardinale Giuseppe Siri, IX) ISBN: 88–427–0277–3

Hahn, Udo: Sinn suchen – Sinn finden. Was ist **Logotherapie?** – Göttingen, Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 116 S. (Transparent, 15), kart. DM 19,80 ISBN: 3–525–01805–3

Rupp, Horst F.: **Religion – Bildung – Schule.** Studien zur Geschichte und Theorie einer komplexen Beziehung. – Weinheim: Deutscher Studien Verlag 1994. 400 S. (Forum zur Pädagogik und Didaktik der Religion, 7), geb. DM 68,00 ISBN: 3–89271–475–4

Handbuch Katholische Schule. Bd. 1 Dokumente. Im Auftrag des Arbeitskreises katholischer Schulen in freier Trägerschaft in der Bundesrepublik Deutschland, hg. v. Rainer Ilgner. O. O.: 1994. 212 S. ISBN: 3–7616–1043–2

Mette, Norbert: **Religionspädagogik.** – Düsseldorf: Patmos 1994. 277 S. (Leitfaden Theologie, 24), kart. DM 29,80 ISBN: 3–491–77963–4

Hofmeier, Johann: **Fachdidaktik Katholische Religion.** – München: Kösel 1994. 272 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3–466–36408–6

Abschied vom Kinderglauben. Handbuch zu „Miteinander unterwegs". Matthias Scharer. Erarbeitet von Monika Eder, B. F. Hofmann, Ute Huemer, Matthias Scharer, unter Mitarbeit von Siegfried Barones. – Salzburg: Otto Müller 1994. 337 S. (Der Religionsunterricht bei Zehn- bis Vierzehnjährigen, AHS-Unterstufe, 1), kart. DM 35,80 ISBN: 3–7013–0892–6: S. 25–54: Scharer, Matthias: Religionsunterricht planen – (Wie) geht das?; S. 55–80: Hofmann, Bernhard F.: *Immer bist Du es.* Gott in der Schule erfahren; S. 81–88: Hofmann, Bernhard F.: Zehn- bis Zwölfjährigen eine **Gottesbeziehung** erschließen; S. 89–112: Huemer, Ute: Jung und klein, aber nicht unfähig und hilflos. Es gibt einen Weg, den keiner geht, wenn du ihn nicht gehst – Weg-Bilder in Mu; S. 113–141: Scharer, Matthias: *Was es ist.* Dem Reich Gottes auf der Spur; S. 142–149: Barones, Siegfried: Aggressives Verhalten und **Friedenserziehung;** S. 150–186: Hofmann, Bernhard F.: *Österliche Weihnacht.* Die Advents- und Weihnachtszeit im Religionsunterricht; S. 187–211: Eder, Monika: *Jesus.* Die Sprache der Bibel verstehen; S. 212–223: Scharer, Matthias: Vom bunten Leben: Das **Kirchenjahr;** S. 224–249: Huemer, Ute: Ich frage dich, Jesus; S. 250–264: Scharer, Matthias: Stärker als der **Tod;** S. 265–279: Hofmann, Bernhard F.: In der **Taufe** neu geboren; S. 280–286: Hofmann, Bernhard F.: **Sakramente** im Religionsunterricht. Religionspädagogische Überlegungen am Beispiel Taufe; S. 287–319: Eder, Monika: Mit Begeisterung leben

Philosophie

PhJ 101, 1994 (Übersicht), S. 233–247: Arifuku, Kogaku: **Heidegger** und **Dogen.** Der Begriff „Sein zum Tode" und die Idee der „Unzweiheit von Leben und Tod"; S. 76–97: Bachmann, Manuel: Die paradoxale Struktur des Absoluten in **Schellings** Identitätssystem; S. 277–306: Burkhardt, Bernd: Der spekulative Begriff und das „positive Mehr". Christian Hermann **Weißes** frühe Hegel-Kritik; S. 248–259: Eckert, Michael: Vernunftkritik und Ästhetik der Moderne; S. 1–21: Inciarte, Fernando: Die Einheit der **Aristotelischen Metaphysik;** S. 55–75: Kather, Regine: Der Begriff der Causa sui bei **Spinoza** und **Whitehead;** S. 22–37: Meixner, Uwe: Abstraktion und Universalie bei **Thomas** von **Aquin;** S. 116–138: Oelmüller, Willi: Philosophisches Sprechen über die Kunst in Traditionen des Bilderverbots und der **negativen Theologie;** S. 321–333: Pobojewska, Aldona: Mesokosmische Erfahrung und objektives Wissen. Vom realistischen Charakter des Wissens in der **Evolutionären Erkenntnistheorie;** S. 307–320: Rath, Matthias: Von der Logik zur Psycho-Logik. Der **Psychologismus** seit Jakob Friedrich **Fries;** S. 260–276: Theis, Robert: Das Proslogion des **Anselm** von Canterbury und die Frage nach der **Erkennbarkeit Gottes;** S. 98–115: Wolz-Gottwald, Ekkard: Die Transzendentale **Phänomenologie** und die philosophische Mystik. Zum Durchbruch eines neuen Denkens im Spätwerk Edmund **Husserls;** S. 38–54: Wood, Rega: Göttliches Gebot und **Gutheit Gottes** nach Wilhelm von **Ockham**

Síntese 21, 1994, S. 15–41: Leite de Araújo, Luiz Bernardo: **Weber** e **Habermas:** religião e razão moderna; S. 43–57: Heck, José Nikolau: O universo ético em **Hegel.** Atualização de uma velha controvérsia político-filosófica; S. 59–74: Kluback, William: O chamado de **Bergman** a **Buber;** S. 75–84: Bordin, Luigi: Crise de razão e pensamento enfraquecido. Em busca de uma razão pós-clássica; S. 85–92: Silva, Maurício: Corrupção: uma definição funcional; S. 93–104: Fogel, Gilvan: Da Filosofia e do seu método; S. 105–112: Vieira, Leonardo: Nota sobre o Congresso Internacional **Hegel;** S. 113–124: Bingemer, Maria Clara L.: O Deus inocente e a mortalidade humana. Cruz e salvação em Simone **Weil;** S. 319–336: Bernauer, James: Por uma política do espírito de **Heidegger** a **Arendt** e **Foucault;** S. 337–352: Flybjerg, Bent: **Aristóteles, Foucault** e a phrónesis progressiva; S. 353–366: Heck, José N.: Moralidade e ética discursiva em J. **Habermas.** Para uma ontologia do agir comunicativo; S. 367–378: Bruzzi de Melo, Hygina: **Espinoza.** A Escritura come escritura; S. 379–394: Vogel, Gilvan: Da filosofia e do seu método-II. Qual o método da filosofia?; S. 395–406: Lima Vaz, Henrique C. de: Metafísica: História e problema; S. 407–411: Chacon, Vamireh: Ordo Amoris

Werner, Hans-Joachim: Martin **Buber.** – Frankfurt: Campus 1994. 207 S. (Reihe Campus, 1082), kart. DM 26,80 ISBN: 3–593–35057–2

Die Einheit des Menschen. Zur Grundfrage der philosophischen **Anthropologie,** hg. v. Ludger Honnefelder. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 181 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3–506–73960–3: S. 9–24: Honnefelder, Ludger: Das Problem der Philosophischen Anthropologie: Die Frage nach der Einheit des Menschen; S. 25–40: Haeffner, Gerd: Die Einheit des Menschen: Person und Natur; S. 41–58: Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Person – Seele – Subjekt. Eine Konstruktions- und Destruktionsgeschichte; S. 59–72: Kummer, Christian: Evolution – Genom – Person. Wie kohärent erklärt sich der Mensch aus seiner biologischen Herkunft?; S. 73–90: Runggaldier, Edmund: Mind – Brain; S. 91–120: Rauscher, Josef: A.J. **Heschels Sozialanthropologie** und seine Annäherung an das Unsagbare gespiegelt an Ludwig **Wittgenstein;** S. 121–140: Müller, Severin: Einheit des Menschen und Pluralität der Kulturen; S. 141–155: März, Claus-Peter: Der **Hebräerbrief** im Bemühen um Gewißheit des Glaubens; S. 157–171: Feiereis, Konrad: Zugänge zur **Transzendenz.** Erfahrungen aus vier Jahrzehnten des **„realen Sozialismus"**

Crick, Francis: Was die **Seele** wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins – München, Zürich: Artemis & Winkler 1994. 391 S., geb. DM 64,00 ISBN: 3–7608–1951–6

Schmitz, Kenneth L.: At the Center of the Human Drama. The Philosophical **Anthropology** of Karol **Wojtyla** / Pope **John Paul II.** – Washington D. C.: Catholic University of America Press 1993. X, 170 S., kart. 10,95 ISBN: 0–8132–0780–0

Christliche Literatur und Kunst

Zwischen den Wissenschaften. Beiträge zur deutschen Literaturgeschichte. Bernhard **Gajek** zum 65. Geburtstag. Hg. v. Gerhard Hahn und Ernst Weber unter Mitwirkung von Peter J. Brenner, Albert Meier, Hans Peter Neureuter und Wolfgang von Ungern-Sternberg. – Regensburg: Friedrich Pustet 1994. 436 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–7917–1377–9: S. 10–24: Frühwald, Wolfgang: „Schlesische Toleranz" und „preußische Reform". Sozialgeschichtliche Grundlagen einer Jugendbiographie Joseph von **Eichendorffs;** S. 25–35: Kastinger Riley, Helene M.: Die Politik einer Mythologie. Achim von **Arnims** Schriften im Spiegel von Baron vom **Steins** Programm; S. 36–47: Köstlin, Konrad: Volkstümlicher **Goethekult** und die Nationalisierung des **Egerlandes.** Denkmalgänge als nationale Lernpfade; S. 48–69: Horn, Peter: Entropie der Liebe. Zu Max **Frischs** Homo Faber; S. 70–75: Greule, Albrecht: Rituelle Dialoge in Weistümern; S. 76–92: Ungern-Sternberg, Wolfgang von: „Eine völlig korrekte psychiatrische Studie". Zum wissenschaftlichen Kontext von Siegmund **Freuds** „Gradiva"-Interpretation; S. 93–104: Giehrl, Hans E.: Lehren und Lernen in der **Massenuniversität;** S. 105–114: Stefen, Rudolf: Die **BPS** und die Schwierigkeiten mit der Kunst; S. 115–124: Weber, Ernst: Johann Leopold Montag. Ein Buchhändler und Verleger im **Regensburg** der **Aufklärung;** S. 126–136: Simon, Josef: Schöne Zeichen. Zur Frage der Ästhetik des Abwesenden; S. 137–144: Feilchenfeldt, Konrad: Versuch einer Poetik? – Clemens **Brentanos** ‚Bitteres Leiden'; S. 145–150: Meier, Albert: Auf der Hochebene des Philosophen. Baruch **Spinoza** in Peter **Handkes** «Lehre der Sainte-Victoire»; S. 151–158: Deinert, Wilhelm: Was ist das – ein Sprachspiel? Neue dichterische Gattungen und Verwandlungsformen; S. 160–170: Henkel, Nikolaus: Lehre in Bild und Text. Der ‚Rat der Vögel' des Ulrich von **Lilienfeld;** S. 171–179: Namowicz, Tadeusz: Zur Deutung religiöser Bezüge in den Äußerungen über die Malerei bei Wackenroder, Tieck und Friedrich **Schlegel;** S. 180–188: Japp, Uwe: Menschliche Annäherung an das Göttliche. Thomas **Manns** Erzählung „Das Gesetz"; S. 189–202: Brenner, Peter J.: Krise und Ordnung. Geschichte, Politik und Religion in Jochen **Kleppers** Romanen; S. 203–215: Bayer, Oswald: „Der du die Zeit in Händen hast . . . " Eine Meditation zu Jochen Kleppers Zeitlied; S. 216–227: Neureuter, Hans Peter: Heroldsbach. Zu einem Ort in Marieluise **Fleißers** Volksstück „Der starke Stamm"; S. 228–233: Hahn, Gerhard: Atomare Bedrohung im neuen Gesangbuch; S. 236–257: Henkel, Arthur: Briefstrategien. **Hamann** und **Mendelssohn,** 1762; S. 258–264: Wild, Reiner: Bemerkungen zu Johann Georg Hamanns Schreibprozeß am Beispiel des *Fliegenden Briefes;* S. 265–272: Jrgensen, Sven-Aage: Der fromme **Wieland;** S. 273–291: Schäfer, Hans Dieter: Hyperions Griechenland; S. 292–303: Strack, Friedrich: Das „Wunder" der Geschichte und die „Wahrheit" der Sagen; S. 304–317: Schaub, Gerhard: Mitidika und ihre Schwestern. Zur Kontinuität eines Frauentyps in **Brentanos** Werken; S. 318–331: Fink, Gonthier-Louis: **Fouque's** „Undine". Die Diskrepanz zwischen Autor und Erzähler; S. 334–345: Rösch, Gertrud M.: Ästheten. Intellektuelle. Schlawiner. Drückeberger. Die Auseinandersetzung um die **moderne Malerei** im **„Simplicissimus"** 1910–1921; S. 346–351: Berlinger, Joseph: Ludwig **Thomas** „Heilige Nacht". Profane Gedanken zu einem religiösen Gedicht; S. 352–358: Piper, Ernst: Ludwig Thoma und seine Verleger; S. 359–367: Wilke, Christian Hartwig: Poetische Selbstgerechtigkeit. Ludwig Thomas Kindheit im Spiegel eines Reisebriefs über den Maghreb; S. 368–375: Schmid, Hans Ulrich: Von Mundart und Moral. Georg Queri, die Justiz, die Geistlichkeit, das Bayerische Wörterbuch und Ludwig Thoma; S. 376–388: Dünninger, Eberhard: Agnes **Bernauer** in der Literatur; S. 389–394: Rölleke, Heinz: „. . . fern von Madrid". Ein Brief Hermann **Grimms** an Paul Heyse zum „Deutschen Novellenschatz"; S. 395–402: Knoll, Renate: „Flucht und Einkehr". Zur späten Lyrik des Nehrungssängers Fritz Kudnig; S. 403–412: Perels, Christoph: Helians Wiederkehr. Zu Georg Trakls Gedicht „Die Sonnenblumen"; S. 413–426: Traeger, Jörg: Der Kunsthistoriker Carl Georg **Heise** und die Schriftstellerin Ida Boy-Ed. Mit einem unbekannten Erinnerungstext C. G. Heises; S. 427–436: Füssel, Stephan: Thomas **Manns** Gedicht „Gladius dei" und die Zensurdebatte der Kaiserzeit

KRANZ, Gisbert: *Kafkas Lachen* und andere Schriften zur Literatur 1950–1990 mit einer Kranz-Bibliographie und 18 Abbildungen (Gisbert Kranz zum 70. Geburtstag), hg. v. Elmar Schenkel. – Köln, Wien: Böhlau 1991. XIX, 455 S. (Literatur und Leben, NF 42) ISBN: 3-412-19789-0: S. 1–16: Kafkas Lachen; S. 17–22: Ernst **Jünger** und die Magie; S. 23–31: Stimmen Verstorbener, Spiritistische Praktiken als literarisches Thema; S. 32–38: Der heilende Aragorn. Zu einer Gestalt in ‚The Lord of the Rings'; S. 39–47: Liebe und Vergänglichkeit. Erotische Lyrik im England des 17. Jhdts.; S. 48–55: Walisisches Erbe. Erster Blick auf David **Jones;** S. 56–69: Erster Blick auf Charles **Williams;** S. 70–78: Der Dandy und sein Untergang. Oscar **Wilde**s Gestalt und Weg; S. 79–85: In Wordsworths eigenem Land; S. 86–98: George **Herbert.** Ein anglikanischer Priester-Dichter; S. 99–105: Friedrich **Spee** von Langenfeld 1591–1635. Kämpfer gegen den Hexenwahn; S. 106–111: Der arme Niembsch; S. 112–121: **Dostojewski** im Werk von Ernst Jünger; S. 122–127: E. T. A. **Hoffmanns** Einfluß auf George MacDonald; S. 137–149: Thomas **Morus** im Werk von C. S. **Lewis;** S. 150–159: **Dante** im Werk von Charles **Williams**; S. 160–170: Dante im Werk von G. K. **Chesterton;** S. 171–180: Dante im Werk von George **MacDonald;** S. 181–188: Die Tellus der Ara Pacis und andere Bildwerke in den Dichtungen von D. **Jones;** S. 189–200: Malerei und Musik im Werk von C.S. Lewis; S. 201–216: Bilder und Bauten in Reinhold **Schneider**s Lyrik; S. 217–230: Zu Jacob **Balde**s Bildgedichten; S. 231–239: Die Straßburger ‚Synagoge' im Spiegel der Dichtung; S. 240–259: Dichten und Denken; S. 260–269: Der Philosoph und die Dichter; S. 270–293: Der Topos „Liebe macht blind" und die Metapher „Augen des Herzens"; S. 294–298: Das abgezogene Löwenfell. Der **Cusanus** des Karl **Jaspers;** S. 299–304: Die Masse. Der Wandel in ihrer Beurteilung; S. 305–322: Aldous **Huxley** und C. S. **Lewis.** Eine vergleichende Studie; S. 323–329: Das Religiöse in der phantastische Literatur; S. 330–336: Zeugen der Auferstehung. E. **Waugh,** R. **Schneider** und T. de **Chardin;** S. 337–348: Stellvertretung. Charles **Williams,** Paul **Claudel,** Gertrud von le **Fort;** S. 349–358: ‚Die Letzte am Schafott'. Die Struktur der Novelle; S. 359–366: Prinz Hamlet – ein Christ?; S. 367–374: LLongyfarchiadau. Zur deutschen Ausgabe von D. **Jones'** „Anathemata"; S. 375–382: Zum Übersetzen englischer Verse; S. 383–390: Fort mit den falschen Klischees! Revue des le-Fort-Zentenariums; S. 369–402: Literaturtheologische Purzelbäume. Zum Jesus-Buch von Karl-Josef **Kuschel;** S. 403–438: Kranz-Bibliographie

HOHOFF, Curt: Veritas Christiana. Aufsätze zur Literatur. – Köln: Communio 1994. 203 S., kart. DM 32,00 ISBN: 3-921204-11-9

SAUL, Wolfgang / Herrmann WEHMEYER (Fotos): Die **Bernwardstür.** Tor zum Leben. – Leipzig: Benno / Bernward / Morus 1994. nicht numerierte S., geb. DM 24,80 ISBN: 3-89543-026-9

SCHMID-MÖRWALD, Eva: The Lyre and the Cross: Incompatibility or symbiosis of the poetic vein and strict monasticism in the poetry of Alun **Idris Jones,** a welsh novice monk. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1994. 353 S. (Analecta Cartusiana, 129:2) ISBN: 3-7052-0409-2

La certosa di pavia (The Charterhouse of Pavia) Vol. 1: Text, ed. by James Hogg. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1994. 240 S. (Analecta Cartusiana, 52) ISBN: 3-7052-0410-6

Spiritualität

HISAMATSU, Eiji: **Gregorios Sinaites** als Lehrer des Gebetes. – Altenberge: Oros Verlag 1994, 479 S. (MThA, 34), kart. DM 75,80 ISBN: 3-89375-102-5 (Wien, Univ., Diss, 1992/93)

GOLKA, Friedemann W.: Die Flecken des Leoparden. **Biblische** und **afrikanische Weisheit** im Sprichwort. – Stuttgart: Calwer 1994, 176 S. (Arbeiten zur Theologie 78), kart. DM 58,00 ISBN: 3-7668-3275-1

DANIÉLOU, Jean: **Gebet** als Quelle christlichen Handelns. Vorwort von Hans Urs von Balthasar. Neu übertragen von Carl-Franz Müller und Cornelia Capol. – Freiburg: Johannes Verlag 1994, 171 S. (Theologia Romanica XX), kart. DM 27,00 ISBN: 3-89411-323-5

SAMMER, Marianne: «Eine Art geistliche Oper.» Die musikdramatischen **Fastenmeditationen** der Münchener **Jesuiten** im 18. Jahrhundert – Literatur in Bayern 1994, H. 38, S. 11–23

MOSER, Dietz-Rüdiger: Judas die *Lippen-Viper*, Jesus das auserlesenste *Küsse-Ziel*, Zu den **Passionsbetrachtungen** der Catharina Regina von **Greiffenberg.** – Literatur in Bayern 1994, H. 38, S. 50–57

Anschriften der Mitarbeiter

PD Dr. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-60594 Frankfurt a. M.; Dr. Wilhelm Damberg, Vollmerweg 6, D-48159 Münster; Prof. Dr. Balthasar Fischer, Weberbachstr. 17/18, D-54290 Trier; Prof. Dr.Dr. Franz Furger, Inst. f. Christl. Sozialw. Hüfferstr. 27, D-48149 Münster; Prof. Dr. Herbert Haag, Haldenstr. 26, CH-6006 Luzern; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Univ. Mannheim, L 13, 17/1, Kath. Theologie, Systemat. Theol. und Religionsgeschichte, D-68131 Mannheim; Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München; Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Jesuitenstraße 13 c, D-54290 Trier; Prof. Dr. Armin Kreiner, Saarstr. 21, D-55099 Mainz; Jürgen Kroth, Theißingstr. 28, D-48153 Münster; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Willi Oelmüller, Dechaneistr. 4, D-48145 Münster; Dr. Anacleto de Oliveira, Seminario Maior, P-3049 Coimbra Code; Dr. Georg Pfleiderer, Kiefernweg 70, D-76275 Ettingen; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar; Dr. Werner Promper, Crapaurue, 71-Bte 4, B-4800 Verviers; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Jürgen Roloff, Falkenstr. 38, D-91056 Erlangen; Dr. Gustav Schmiz, Am Weidenbusch 1, D-65817 Eppstein-Bremthal; Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a, D-97082 Würzburg; Prof. Dr. Günter Schulz, Ostkirchen-Institut FB1, Kreuzstr. 2–4, D-48143 Münster; Prof. Dr. Franz-Josef Stegmann, Kath.-Theol. Fakultät d. Univ. Bochum, Universitätsstr. 150 / Gebäude GA, D-44721 Bochum; DDr. Maria-Barbara von Stritzky, Diekbree 62, D-48157 Münster; Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Dr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, D-40489 Düsseldorf; Erich Weichel, Browerskamp 27, D-49477 Ibbenbüren; Prof. Dr. Gunther Wenz, Himmelreichstr. 2/I, D-80538 München; Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Summerland 20, D-49090 Osnabrück.

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 251,– / sFr 31,–	DM 178,– / öS 1317,– / sFr 165,–	DM 142,40 / öS 1053,– / sFr 132,–	7 % MwSt. inkl.

© 1995 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, 1995

ISSN 0040-568X

ÖKUMENE KONFESSIONSKUNDE

Sergius Heitz (Hg.)
Christus in euch: Hoffnung auf Herrlichkeit

Orthodoxes Glaubensbuch für erwachsene und heranwachsende Gläubige. Erarbeitet von Susanne Hausammann und Sergius Heitz. Verbesserte und erweiterte Neuauflage in Zusammenarbeit mit der serbisch-orthodoxen Mönchsskite des heiligen Spyridon in Geilnau. 1994. 272 Seiten, kart. DM 40,– / öS 312,– / SFr 41,30. ISBN 3-525-56832-0

Der orthodoxe Glauben, wie er sich in der Ostkirche vom 4. bis zum 14. Jahrhundert ausgebildet hat, wird noch heute weltweit in den östlich-orthodoxen Kirchen gelebt. Sergius Heitz und Susanne Hausammann haben nun einen orthodoxen Erwachsenenkatechismus für deutschsprachige Leser vorgelegt. Dabei wird auf die geistigen Entwicklungen und die theologischen Begründungen aus Bibel und Kirchenvätern besonderer Wert gelegt. Das Buch ist daher auch für kirchen- und dogmengeschichtlich interessierte Leser der westlichen Konfessionen gedacht.

Insbesondere aber möchte es deutschsprachige orthodoxe Gläubige und Freunde ihrer Spiritualität tiefer in die Glaubensmysterien einführen und ihnen helfen, bewußt zu leben, was sie oft unverstanden aus der Tradition übernommen haben.

Leitfaden der Ausführungen ist das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel 381. Dabei werden im Zusammenhang des dritten Artikels das Vater-Unser, die Zehn Gebote und die Seligpreisungen interpretiert.

Hans-Martin Niethammer
Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche

Kirchensoziologische Studie aufgrund einer empirischen Befragung unter Methodisten. 1995. 376 Seiten mit 32 Abbildungen und 93 Tabellen, kart. DM 88,– / öS 687,– / SFr 89,50
ISBN 3-525-56541-0

Wo die Volkskirche kritisch betrachtet wird, bietet sich für viele das freikirchliche Modell als Lösung an. Dabei stützt sich die Kenntnis der Alternative oft eher auf programmatische Entwürfe und vage Vorstellungen. Hier verhilft das Buch zu fundierten Urteilen, indem es kritisch und verständnisvoll ein empirisches Bild einer Freikirche zeichnet. Seine Erkenntnisse gewinnt der Autor aus einer Repräsentativbefragung, die er 1991 unter Mitgliedern der Evangelisch-methodistischen Kirche durchgeführt hat. Ihre Ergebnisse werden in ausführlicher Form dargestellt und diskutiert.

Nicht nur freikirchliche Pastoren und Kirchenleitungen werden dem Buch wichtige Kenntnisse über die Realität an der Basis ihrer Kirche entnehmen. Auch in der Diskussion über den Komplex »Volkskirche – Freikirche« hilft es, nicht einem Wunschbild von Kirche nachzuhängen, sondern sich konkret mit den Realisierungsbedingungen und -konsequenzen (frei)kirchlichen Handelns auseinanderzusetzen.

BIBELWISSENSCHAFT

Ulrich H. J. Körtner
Der inspirierte Leser

Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik. (Sammlung Vandenhoeck). 1994. 179 Seiten, Paperback DM 28,– / öS 219,– / SFr 29,30
ISBN 3-525-01618-2



Das Verstehen des Christentums und seiner grundlegenden Urkunde, der Bibel, ist nicht mehr selbstverständlich. Der Verfasser wagt es, von einer »Hermeneutik des Unverständnisses« auszugehen, aber resigniert angesichts dieser Ausgangslage nicht. In den Erkenntnissen der literarischen Hermeneutik findet er wesentliche Aspekte zum Verstehen der Bibel. So wird auch das Problem der Inspiration neu erörtert, und zwar vom Leser her. Der Verfasser zeigt, daß die Texte der Bibel einen Leser implizieren, der vom Geist Gottes inspiriert ist. Vom inspirierten Leser aus stellt sich ihm auch die Frage nach dem Kanon neu. Es ist ein spannender Prozeß, wie hier alte, aber keineswegs erledigte Fragen unter neuen Aspekten angegangen werden.

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

ASCHENDORFF
VERLAG

„Das Glück der Bettler“ Justus Möser und die Welt der Armen



W. Hogarth: Lebenslauf einer Dirne. Blatt 4: Zucht- und Arbeitshaus im Bridewell

von **MANFRED RUDERSDORF** – Armut bedeutet für jede Gesellschaft stets von neuem eine Herausforderung. Das Suchen nach Lösungen wurde selten so problembewußt praktiziert wie im Osnabrück Justus Mösers (1720–1794). Die Analyse von Mösers publizistischen Positionen zur Armutsfrage einerseits, kombiniert mit seinem Verwaltungshandeln als Staatsmann andererseits, erlaubt facettenreiche Einblicke in die Kulturen der Armenwelt in Stift und Stadt Osnabrück, läßt den öffentlichen Umgang mit der Armut sowie die Mentalitätsstrukturen der altständischen Gesellschaft und der „verächtlichen“ Randseiter – der Armen, der Bettler und Zukurzgekommenen – deutlich werden. Die pointierte Synthese aus verfassungs-, sozial- und wahrnehmungsgeschichtlichen Frageansätzen vermag erstmals ein schlüssiges Gesamtbild der komplexen Möserschen Armenphilosophie und Armenpolitik zu entwerfen. Die Untersuchung versteht sich als ein exemplarischer Beitrag zur Erforschung der Kultur-, Konfessions- und Mentalitätsgeschichte des Alten Reiches und seiner alltäglichen Lebenswelt.

Manfred Rudersdorf. „Das Glück der Bettler“. Justus Möser und die Welt der Armen. 1995, insges. 435 Seiten, 14 Abbildungen, Leinen, DM 98,– / öS 784,– / sFr 98,–.
Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG

Emil Joseph Lengeling

Missale Monasteriense 1300–1900 Katalog, Texte und vergleichende Studien

Herausgegeben und bearbeitet von Benedikt Kranemann und Klemens Richter

Das Bistum Münster gehört zu jenen Diözesen, die nach dem Konzil von Trient bis ins 19. Jahrhundert am eigenen Diözesanmissale festgehalten und als letzte das Missale Romanum übernommen haben. Anhand handschriftlicher und gedruckter liturgischer Bücher hat Emil Joseph Lengeling († 1986) in seiner 1958 abgeschlossenen Münchener Habilitationsschrift die Geschichte des Missale Monasteriense seit 1300 nachgezeichnet. Er dokumentiert die Entwicklung der münsterschen Meßliturgie im Mittelalter und zeigt, wie im Bistum Münster über das Konzil von Trient hinaus nach eigenen liturgischen Büchern Eucharistie gefeiert worden ist. Dabei geht Lengeling auch auf die Ausprägungen der Feiern des Kirchenjahres ein.

Neben einem umfangreichen Katalog, der die paläographischen und drucktechnischen Eigenarten sowie die Inhalte der Handschriften und Drucke beschreibt, enthält die Untersuchung eine umfassend kommentierte Edition der Meßtexte des Weihnachts- und Osterkreises. Die von Klemens Richter und Benedikt Kranemann posthum bearbeitete und veröffentlichte Studie, die einen wesentlichen Beitrag zur Liturgiegeschichte des Bistums Münster darstellt, wird in der Textfassung Lengelings wiedergegeben. Der umfangreiche Text wird durch verschiedene Register erschlossen.

1995, XXXVIII und 644 Seiten,
kartoniert, DM 172,– / öS 1272,– /
sFr 159,–, ISBN 3-402-04055-7
Band 76 der Reihe
Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen

Johanna Buschmann

Beuroner Mönchtum

Studien zu Spiritualität, Verfassung und Lebensformen der Beuroner Benediktinerkongregation

Einer ungehinderten Entwicklung des Mönchtums standen im 19. Jahrhundert besonders in Deutschland Säkularisation und Kulturkampf entgegen. Um so bemerkenswerter ist das Aufblühen der Beuroner Benediktinerkongregation, die weitreichenden Einfluß über die Grenzen des eigenen Landes hinaus ausübte.

Diese Studie stellt das erste umfassende Werk zu Geschichte, Spiritualität, Verfassung und Lebensform der Beuroner Kongregation dar. Es werden die Entwicklungen von den Anfängen (1863) bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges (1914) aufgezeigt, das geistliche Profil der Kongregation wird freigelegt. Eine Analyse der wichtigsten Werke Beuroner Mönche sowie der Generalkapitelsbeschlüsse bildet die Grundlage für die Darstellung der Ausdrucksformen des geistlichen und monastischen Lebens in der Kongregation. Dieses Leben – eingebettet in und auch gegenläufig zu kirchlichen und gesellschaftlichen Denk- und Lebensstrukturen – darf als eine exemplarische Form des Ordenslebens dieser Zeit angesehen werden.

1994, XXX und 672 Seiten, kartoniert,
DM 150,– / öS 1110,– / sFr 139,–
ISBN 3-402-03978-8
Band 43 der Reihe
Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums

275 JAHRE INFORMATION
VERLAG ASCHENDORFF

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 1317,– / sFr 165,–**

Nummer 3 **1995** **91. Jahrgang**

Gössmann, Elisabeth: Zu den neuesten Ergebnissen der Hildegard-Forschung . . . . . Sp. 195
Wilckens, Ulrich: Maria im Neuen Testament . . . . . Sp. 215
Kurz, Paul Konrad: Der literarisierte Jesus. Studien zum Jesus-Roman zwischen 1780 und 1945 . Sp. 257
Sternberg, Thomas: Literaturbericht zum Thema „Engel" . . . . . Sp. 263

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 220
Steck, Odil Hannes: Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja (Archibald L.H.M. van Wieringen)
Elliott, J. Keith: Essays and Studies in New Testament Textual Criticism (Udo Borse)
Hengel, Martin: Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse v. Jörg Frey (P. Dschulnigg)
Riesner, Rainer: Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie (Traugott Holtz)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 230
Summa, Gerd: Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian (Marcel Albert)
Köln. Stadt und Bistum in Kirche und Reich des Mittelalters. Festschrift für O. Engels zum 65. Geburtstag, hg. v. Hanna Vollrath / Stefan Weinfurter (P. Pius Engelbert)
Dinzelbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik (Louise Gnädinger)
Zekorn, Stefan: Gelassenheit und Einkehr. Zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler (Louise Gnädinger)
Nichtweiß, Barbara: Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk (Karl Suso Frank)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 240
Menke, Karl-Heinz: Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (Raphael Schulte)
Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Peter Dinzelbacher, Dieter R. Bauer (Manfred Gerwing)
The One Mediator, the Saints, and Mary. Ed. by H. George Anderson / J. Francis Stafford / Joseph A. Burgess (Franz Courth)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 246
Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico. A cura di Franco Brovelli (Reiner Kaczynski)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 248
Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Kirchenrechtliche Stellungnahmen der Arbeitsgruppe Kirchenrecht der Deutschen Bischofskonferenz in der Zeit von 1984–1989 Hg. v. Franz Kalde (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 248
Schmidt, Klaus-Dieter: Soziale Gerechtigkeit durch unternehmerische Initiative. Der Bund Katholischer Unternehmer 1949–1990 (Franz Furger)
Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche, hg. v. Anton Rauscher (Günter Wilhelms)
Jäger, Alfred: Diakonische Unternehmenspolitik. Analysen und Konzepte kirchlicher Wirtschaftsethik (Eduard Gaugler)

Pastoraltheologie / Religionspädagogik Sp. 253
Scholl, Norbert: RU 2000: Welche Zukunft hat der Religionsunterricht? (Johann Hofmeier)
Wegenast, Klaus: Religionsdidaktik. Sekundarstufe I. Voraussetzungen, Formen, Begründungen, Materialien (Johann Hofmeier)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 256
Nagel, Tilman: Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart (Wolfgang Beinert)
Heil durch Erfahrung und Erkenntnis. Die Herausforderung von Gnosis und Esoterik für das frühe Christentum und seine Gegenwart, hg. v. Hermann Kochanek SVD (Wolfgang Wischmeyer)

Literatur . . . . . Sp. 263
Döblin, Alfred: Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis (Gisbert Kranz)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 267
Hark, Helmut: Mit den Engeln gehen. Die Botschaft unserer spirituellen Begleiter (Wolfgang Schildmann)
Adler, Gerhard: Die Engel des Lichts. Von den Erstlingen der Schöpfung (Helmut Hark)

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke . . . Sp. 269

„O quae es . . . indocta de ulla doctrina carnalium magistrorum . . . sed tantum tacta de lumine meo . . . clama et enarra ac scribe haec mysteria mea quae vides et audis in mystica visione!"

Zu den neuesten Ergebnissen der Hildegard-Forschung

Von Elisabeth Gössmann, München/Tokyo

In dieser Sammelbesprechung sollen eine kritische Edition, zwei Hildegard-Übersetzungen, vier Einführungen in Hildegards Leben und Werk sowie eine Hildegard-Interpretation auf der Grundlage der Jungschen Tiefenpsychologie und schließlich eine Doktorarbeit und eine Habilitationsschrift über spezielle Themen bei Hildegard vorgestellt werden, die für ihr Gesamtwerk relevant sind.

Monica Klaes schickt dem Editionsteil ihrer „Vita Sanctae Hildegardis"[1] eine Monographie samt anschließender Handschriftenbeschreibung und mehreren Registern voraus, die weit über sonstige Einleitungen zu Editionen hinausgeht. Der Editionsteil enthält außer der bei Migne PL 197, col. 91–140 abgedruckten „Vita sanctae Hildegardis" der Mönche Gottfried und Theoderich noch andere, mit diesem Begriff benennbare Texte: die „Octo Lectiones in festo sanctae Hildegardis legendae", die „Vita abbreviata Traiectensis" aus einer Utrechter Sammlung weiblicher Heiligenviten sowie Bearbeitungen des Vitenmaterials durch Guibert von Gembloux in zwei Brüsseler Handschriften seiner Werke (G1 und G2).

K. hält jedoch die (nur in G2 überlieferten) „Octo Lectiones" nicht für ein Werk Guiberts, sondern denkt an Theoderich von Echternach als Verfasser. Sie ist auch der Meinung, daß diese gesamte Vitenliteratur „eingebunden in eine Tradition vorgeformter Motive und Erwartungen an ein Heiligenleben" und daher kaum erfolgversprechend für eine historische Auswertung sei (21*). Mit großer Akribie hat sich die Vf.in bemüht, die Entstehungsgeschichte und die gegenseitige Abhängigkeit der verschiedenen Stücke des Vitenmaterials zu rekonstruieren. Schwierigkeiten bilden dabei die Ungereimtheiten unter den Aussagen des Guibert von Gembloux, der sich zu verschiedenen Zeiten mit Hildegard intensiver beschäftigt hat. Eine wichtige Quellenschrift zur „Vita", der sog. „Libellus", ist nach K. nicht ein Werk von Hildegards Sekretär Volmar, sondern des Propstes Gottfried, bei dem K. große Loyalität zum Rupersberger Abt feststellt, der aber möglicherweise nicht Hildegards

[1] **Vita Sanctae Hildegardis.** Cura et studio Monicae Klaes. – Turnhout: Brepols 1993. 224*, 124 S. (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CXXVI), kart. DM 249,00.

BS: theol A 425

Mitarbeiter war. An diesem „Libellus", der uns in der Bearbeitung des Theoderich von Echternach als Buch I der „Vita" vorliegt, stellt K. als Eigentümlichkeit fest, daß wichtige Abschnitte in Hildegards Leben bis zur Übersiedlung zum Rupertsberg herausgegriffen werden, die zum Teil in Spannung zu den autobiographischen Stellen in Buch II und III stehen. In bezug auf diese arbeitet K. mit einer textkritischen Kategorie, die zwischen Echtheit und Unechtheit vermittelt, nämlich „der Bearbeitung bzw. des Bearbeitungsgrades" (113*) durch Guibert (?) oder Theoderich.

Ernüchternd für manche an der Hildegard-Forschung Interessierten wird es sein, daß auch für Theoderich von Echternach, den Endredaktor der „Vita", diese mehr Auftragsarbeit als Herzensangelegenheit gewesen sei (77*). Es wird sogar damit gerechnet, daß Theoderich Hildegard nicht einmal persönlich kannte. Sein Beitrag wird neben der Überarbeitung des „Libellus" vor allem in der Strukturierung von Buch II mit dem Schwerpunkt auf Hildegards visionärer Begabung und Buch III auf Wunderberichten gesehen, in die neben Berichten der Rupertsberger Nonnen auch Autobiographisches von Hildegard eingearbeitet ist.

Fraglich bleibt, was K. (19*) unbelegt behauptet, daß Hildegard „1941 (. . .) in einem pauschalen Verfahren zusammen mit weiteren regional verehrten Persönlichkeiten" heiliggesprochen worden sei. Stand doch bei verschiedenen Anläufen, Hildegard zur Kirchenlehrerin erklären zu lassen, das unabgeschlossene Heiligsprechungsverfahren bisher im Wege.

K. hat sich bemüht, durch Handschriftenvergleich einen soliden Text herzustellen und Fehlendes zu ergänzen. Der Vergleich des gedruckten Textes mit den abgebildeten Handschriften läßt zwar nur einen geringen Einblick zu, erlaubt aber, auf zuverlässige Editionsarbeit zu schließen.

Seit 1990 besitzen wir eine vollständige deutsche Übersetzung von Hildegards „Liber Scivias" durch Walburga Storch OSB[2] und sind damit ein gutes Stück weiter auf dem Wege, Hildegards Werke für ein heutiges Lesepublikum aufzubereiten und zugänglich zu machen. Im Gegensatz zu Maura Böckeler (zuerst 1928), deren Übersetzung das Verdienst hat, nicht den fehlerhaften Text bei Migne, PL 197, zugrunde gelegt, sondern sich an den Handschriften orientiert zu haben, konnte St. auf die kritische Ausgabe durch A. Führkötter und A. Carlevaris (1978) zurückgreifen, was ihrer Arbeit eine adäquate Voraussetzung gab. Die Sprache dieser Übersetzung bemüht sich um Verständlichkeit, auch da, wo Hildegards Text dunkel oder vieldeutig bleibt und mehrere Übersetzungsmöglichkeiten offen läßt. Dies ist der Übersetzerin bewußt, denn sie setzt sehr oft ein lateinisches Wort oder eine Wendung des Originaltextes in Klammern hinzu und macht so ihre Arbeit kontrollierbar. Dieses und vor allem die nicht einfache Bemühung, Hildegards Latein in ein modernes Deutsch zu übertragen, verdient volle Anerkennung. Das kann nur nachfühlen, wer einmal versucht hat, auch nur wenige Seiten Hildegards in adäquatem Deutsch wiederzugeben.

Was es aber notwendig macht, auf der Grundlage dieser Übersetzung weiterzuarbeiten, ist eine Tatsache, die nicht St. anzulasten ist: daß nämlich die Übersetzung von Hildegards Werken von einer Einzelperson gar nicht zu bewältigen ist. Es gehört dazu ein Team von Fachleuten nicht nur des Mittellateins oder der Mystikforschung, sondern auch der Geistes- und Sozialgeschichte des 12. Jh.s, des naturwissenschaftlichen Weltbildes dieser Zeit, der Materialienkunde des Mittelalters, vor allem aber der Scholastik samt ihrer Geschlechteranthropologie und nicht zuletzt der philosophie- und theologiegeschichtlichen Frauenforschung, die auf Frauenspezifisches achtet und Abweichungen der Frauentradition von der männlichen Haupttradition feststellt.

In bezug auf die vorliegende Übersetzung sei kurz und selektiv auf ein besonders schwieriges Gebiet aufmerksam gemacht, wo St. Neuland betreten mußte, da diese Stellen von Böckeler größtenteils übergangen worden sind: den auf die menschliche Geschlechtlichkeit bezogenen Wortschatz und die Bezeichnungen für das Geschlechterverhältnis bei Hildegard.

So wird das Wort *potestas* als Bezeichnung für männliche Zeugungskraft bei Hildegard mit *„Herrschaft"* oder *„Gewalt"* (über die Frau) wiedergegeben: die Frau als Empfängerin des männlichen Samens bleibt nach dieser Überzeugung unter der „Herrschaft" des Mannes (21), muß der „Gewalt" des Mannes (89.138) „unterworfen" oder „untertan" sein (139), obwohl der Originaltext realistisch von „unten" bzw. „darunter liegen" (subiacet) der Frau spricht und sich so auf den Zeugungsvorgang bezieht. Auch *„subiecta est"* ist in diesem Zusammenhang als die passive Version von *„subiacet"* zu verstehen.[3] Wendet Hildegard dagegen das Wort *potestas* auf den göttlichen Bereich an, so wird es in der Übersetzung mit *„Macht"* wiedergegeben, ob es sich nun um die „Macht" des Sohnes (283) oder um die Gleichheit der „Macht" von Vater, Sohn und Geist handelt (453). Aber wie beim Geschlechterverhältnis ist *potestas* von Übergeordneten im Verhältnis zu Untergeordneten meist mit *„Gewalt"* wiedergegeben. Im modernen philosophischen Sprachgebrauch besteht jedoch ein klarer Unterschied zwischen Macht (positiv) und Gewalt (negativ). (Vgl. z. B. Hannah Arendt.) Da Hildegard immer die Verantwortlichkeit der Übergeordneten für die ihnen Untergeordneten betont und bestehende Gewaltverhältnisse nicht bejaht, wäre ihr sicher mehr entsprochen, wenn politisch-soziale *potestas* bei ihr mit „Macht" übersetzt worden wäre. (Vgl. z. B. 421: „. . . die Geringeren, die unter der Gewalt von geistlichen und weltlichen Persönlichkeiten stehen. . .").

Ob es den sozialen Gegebenheiten des Mittelalters entspricht, *„dominantes, liberi et famulantes"* mit „Herren, Freie(n) und Sklaven" zu übersetzen (423), ist zweifelhaft, zumal im gleichen Kontext *„famulantes"* und *„obsequentes"* mit „Diener" und „Hörige" wiedergegeben werden.

St.s Übersetzung ist jedoch nicht die einzige, in der soziale Verhältnisse, sei es zwischen den Geschlechtern oder den Ständen, jeweils über Hildegards Original hinaus hierarchisiert oder anderweitig vergröbert wiedergegeben, ihre Aussagen von Gegenseitigkeit aber abgeschwächt werden.

So kommt es bei St. zu der bedauerlichen Auslassung in Hildegards Ergänzung zu 1 Kor 11,9: „Quod dicitur: Mulier propter virum creata est, *et vir propter mulierem factus est*; quoniam ut illa de viro ita et vir de illa." (CChr.CM XLIII, 21) Daraus wird: „Das heißt: Die Frau ist um des Mannes willen geschaffen; denn wie sie vom Mann, so stammt auch der Mann von ihr" (22).

Nichts anzufangen wußte die Übersetzerin anscheinend mit einem Text, der zu einem Gotteswort in Hildegards Audition gehört, wo – entgegen manchen regionalen kirchenrechtlichen Bestimmungen – den Frauen der Kirchgang während der Menstruation erlaubt wird.

„Quia autem sponsa Filii mei semper integra est, vir (apertis vulneribus si *integritas membrorum ipsius* in tactu percussionis divisa est) templum meum nisi cum timore magnae necessitatis non intrabit ne violetur, sicut *integra membra Abel*, qui templum Dei fuit, Cain frater suus crudeliter fregit." (CChr.CM XLIII, 27) Hier ist also die Verletzung der leiblichen Integrität Abels durch Kain genannt, ein sündhaftes Geschehen unter Männern. Wer sollte da nicht an ein Verbot des Kirchenbesuchs für Männer denken, die in Fehden oder Turnieren andere verletzt haben oder selbst verletzt worden sind! Im Gegensatz zu den menstruierenden Frauen, die zum Kirchenbesuch ermuntert werden, sollen sie, außer im Notfall, vom Kirchenbesuch ferngehalten werden. St. aber muß Hildegards Text verändern, um ihre Interpretation durchzubringen: „Weil aber die Braut meines Sohnes immer unversehrt ist, darf der Mann (wenn durch die offenen Wunden seiner verletzenden Berührung die Unversehrtheit der weiblichen Glieder zerstört wurde), die Kirche nur in Furcht und großer Bedrängnis betreten . . ." (28). Von *weiblichen* Gliedern sagt Hildegard nichts.

Um eine offensichtliche Fehlübersetzung handelt es sich auch bei einem Satz des Originals (CChr.CM XLIII, 147f), der besagt, daß es in einem bestimmten Reifezustand der Säftehaushalt im weiblichen Leib der Frau erleichtert, mit dem Zeugungswillen des Mannes übereinzustimmen und fruchtbar zu werden. Daraus wird nahezu das Gegenteil:

„Die Frau kennt die Zeit, in der ihr innerer Saft zutagetritt und sich mit dem Strom ihrer Lebenskraft glühend in ihr ausbreitet, auch wenn sie keinen Mann freiwillig erkennt (suscipit), sondern ihn verschmäht und seinem Willen nicht zustimmt noch Kinder gebiert." (139)

Für die symbolische Ebene des Männlichen und Weiblichen gilt Ähnliches.

Während Hildegard ihr schönes Gleichnis des Heilsweges der Menschheit und des Entgegenkommens der Gottheit ganz in weiblichen Bildern durchführt (Scivias I,4) und dies schon mit den ersten Worten *„Ego peregrina"* zu erkennen gibt, lautet die vorliegende Übersetzung: „Wo bin ich Fremdling?" (58), und erst auf der dritten Seite wird deutlich, daß „der Fremdling" eine „Tochter" ist, die in ihrer Not zur „Mutter Sion" schreit. Daß die gefangene *peregrina* von ihren Feinden entblößt wird, sie ihr viele Stöße versetzen und sie wegen des Verlustes ihrer Würde verspotten, könnte von Hildegard als Anspielung auf eine Vergewaltigung gemeint sein, was jedoch in der Übersetzung nicht zum Ausdruck kommt. Dagegen übersetzt St. mit „nach einer Vergewaltigung" (28) den Ausdruck *„a viro corrupta"*, der sich in der scholastischen „Männersprache", die Hildegard aufgreifen muß, um verstanden zu werden, auf jede Frau bezieht, die geschlechtlichen Umgang hatte, gleich ob verheiratet oder nicht, wie es die Rez.in nicht ohne Schock bei der Lektüre scholastischer Texte feststellen mußte. Auf S. 561 ist die *„motio oppressionis"*

[2] **Hildegard von Bingen: Scivias.** Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit. Übers. u. hg. v. Walburga Storch OSB. – Aschaffenburg: Pattloch 1991. XXIII, 616 S., 35 s/w Bildtafeln, geb. DM 39,80.

[3] So wird auf S. 29 aus: *„Mulier viro subiecta est in qua ipse semen suum seminet"*, also einer biologischen Aussage: „Die Frau ist dem Mann unterstellt (sic!), und er sät in sie seinen Samen". Der finale Sinn von *„in qua"* als *„ut in ea"* geht also verloren.

der Kirche am Weltende, m. E. ebenfalls unbegründet, mit „Erschütterung ihrer Vergewaltigung" übersetzt.

Die Geschlechtszuweisung Hildegards bei den allegorischen Gestalten ihrer Tugendkräfte nicht ernstzunehmen, führt in der Übersetzung zu solchen Inkonsequenzen wie der, daß „der Sieg" (*victoria*) von den anderen *virtutes* als „o liebliche Kämpferin" (*bellatrix*) angeredet wird (606). Leicht wäre hier mit einer Übersetzung wie „die Siegeskraft" sinngemäß richtig Abhilfe zu schaffen gewesen.

Wenn nicht nur „*viriliter*", sondern auch „*fortiter*" bei Hildegard mit „mannhaft" übersetzt wird (vgl. z. B. 210), so ist dies eine über das Original hinausgehende Patriarchalisierung der Sprache, ebenso wenn „*spiritualis generatio*" zu „geistliche(r) Vaterschaft" wird (146), obwohl Hildegard das Wort auch für Mutterschaft gebraucht, und wenn „*remedium tuae pietatis*" zu „Vatergüte" wird (208). Letzteres sagt mehr über das Gottesbild der Übersetzerin als das Hildegards.

In dem doppelbödigen Abschnitt, wo Hildegard begründet, weshalb die Frau nicht Priester sein könne wie der Mann, heißt es in der Übersetzung mit einem modernen Wort, das bestimmte Assoziationen weckt, keine Frau sei dem Priester „gleichgestellt" (271), während der lateinische Text sagt, die Frau sei zwar nicht mit dem Priester im Amt der eucharistischen Konsekration zu vergleichen (*nec ... comparanda*), wohl aber aufgrund ihrer Fruchtbarkeit zum Lob des Schöpfers berechtigt. Die Klosterfrau stellt Hildegard in diesem Zusammenhang an die Seite ihres *sponsus Christus*, an dessen Priestertum sie teilhat. Insofern stimmt es sogar, daß sie dem Priester nicht „gleichgestellt" ist, denn sie steht über ihm. Aber so hat es die Übersetzerin nicht gemeint.

Was hier dargelegt wurde, ist nur ein einziger von vielen möglichen Gesichtspunkten der Kritik. Aber um es noch einmal zu sagen: St. ist, selbst wenn einige ähnlich qualifizierte Mitschwestern ihr bei der Arbeit hilfreich über die Schulter geschaut haben, dennoch allein gelassen worden, denn ein Individuum kann nicht das leisten, was nur ein Team aus verschieden Qualifizierten erbringen könnte. Deshalb mein Vorschlag: Von den „Mächtigen" (der Universitäten bzw. der DFG) Forschungsmittel zu verlangen, damit eine zweisprachige Hildegard-Ausgabe erarbeitet werden kann, deren lateinischer Text in seinem Variantenapparat genau erkennen ließe, welche Handschrift welche Varianten hat, und deren deutsche Übersetzung eine Kommentierung enthielte, in der die heute nicht ohne weiteres einsichtigen kulturellen Hintergründe von Hildegards Text und auch abweichende Übersetzungsmöglichkeiten geboten würden.

Es bleibt noch zu sagen, daß der Druckfehlerteufel dem Buch arg mitgespielt hat, vor allem in der Einleitung, aber auch z. B. auf S. 310, wo ganze Wörter verstümmelt sind.

Wesentlich besser gelingt Walburga Storch die Übersetzung des Briefwechsels zwischen Hildegard und Wibert (Guibert) von Gembloux[4]. Zwar konnte sie die Einleitung von Klaes zu deren im gleichen Jahr erschienener Edition der „Vita" noch nicht benutzen, wohl aber (neben Pitra und Migne) die Brief-Edition von Derolez (CChr.CM LXVI und LXVIA). Alle Bibelstellen, auch solche, auf die im Briefwechsel nur angespielt wird, sind sorgfältig nachgewiesen, wodurch klar wird, wie sehr sich die Ordensleute im 12. Jh. in der Sprache der Bibel nicht nur zu verständigen, sondern auch ihre individuellen Befindlichkeiten auszudrücken wußten. In die Beziehung Wiberts bzw. der durch ihn repräsentierten Mönche zu Hildegard und umgekehrt hat sich die Übersetzerin gut eingefühlt und die Texte in einem heute leicht lesbaren Deutsch, aber doch originalgetreu reproduziert, was freilich leichter möglich ist, als Hildegards theologisch schwer befrachtete Visionsschriften zu übersetzen.

Diese Korrespondenz entwickelt sich angefangen von den ersten beiden Wibert-Briefen an Hildegard über deren berühmte Antwort, wo sie ihre einfachen Kenntnisse des Schreibens in lateinischer Sprache, in der sie die Bedeutungen ihrer Visionen hört und niederschreibt, ebenso bezeugt wie ihre noch als Siebzigerin während der Schau anhaltende heitere Verfaßtheit eines jungen Mädchens, und über das von Wibert geschilderte Echo bei denen, die von ihm den Briefinhalt erfahren, bis zu den durch Wibert vermittelten 38 Fragen der Mönche von Villers auf ihren Höhepunkt zu.

Unter den von Wibert berichteten Reaktionen auf den Brief Hildegards läßt sich bereits eine Tendenz zur Legendenbildung feststellen (38ff), sofern die von Hildegard selbst behauptete Einfachheit ihrer Bildung noch weiter zurückgestuft wird, um das Wunder Gottes an ihr umso größer erscheinen zu lassen.

Den Fragen der Mönche hat St., was sehr sinnvoll ist, sogleich die Antworten Hildegards beigegeben. Allerdings fügt sie hinzu, daß zu Hildegards Lebzeiten die Mönche diese Antworten nie erhielten, während in der weiter unten vorzustellenden Arbeit von Flanagan (dort 212) davon ausgegangen wird, daß die von Hildegard in ihrem Brief an Wibert von 1177 erwähnten 14 fertiggestellten Antworten (vgl. 95) an die Mönche abgegangen seien.

In ihrer Beantwortung der Fragen versteht es Hildegard, die Grundthemen ihrer Theologie, wie z. B. das jedem Menschen mitgegebene Wissen um Gut und Böse (Nr. 7), die Elementenreinigung (Nr. 23) oder die Immanenz des Menschen wie der kosmischen Elemente in der Gottheit (Nr. 24) anzusprechen, auch wenn sie dadurch zuweilen die gestellte Frage ein wenig verschiebt. Seltsam ist, daß weder in der Frage Nr. 27, noch in Hildegards Antwort ein Bekenntnis zum „*Filioque*" erfolgt, sondern nur vom Hervorgehen des Sohnes und des Geistes aus dem Vater die Rede ist. Hildegards „Aufgeklärtheit" zeigt sich besonders bei der Beantwortung der 33. Frage, wo vom Höllenfeuer die Rede ist, dem sie die kosmische Materialität und Sichtbarkeit abspricht. Auf das erneute Drängen Wiberts erhält er von ihr den poetischen Brief über den von der (göttlichen) Liebe gepflanzten Garten, samt der Versicherung, mit der Lösung der Probleme beschäftigt zu sein, aber die Mönche von Villers zeigen sich in zwei weiteren Briefen ungeduldig, lassen sich nicht einmal durch die Übersendung von Hildegards „Liber vitae meritorum" zur Geduld bitten. Dessen Verwendung als benediktinische Tischlesung wird erst in Wiberts Brief an die Rupertsberger Nonnen bestätigt, als er von dem Gerücht über den Tod Hildegards betroffen ist. Aber auch er wiederholt nach Kenntnisnahme von Hildegards Genesung die gleiche Bitte. Dem letzten Brief Hildegards in dieser Korrespondenz, wo sie sich außer mit Krankheit auch „mit einer Schrift, die ich begonnen und nicht vollendet habe" (95), dafür entschuldigt, noch nicht weiter als bis zur 14. Frage gekommen zu sein, folgt noch der Brief Wiberts an Bovo über das Leben im Rupertsberger Kloster, wo er inzwischen selbst wohnt, sowie das Fragment seiner Hildegard-Vita, die bis zu Hildegards Berufung zum Schreiben führt.

Beschlossen wird dieses Bändchen mit einem Aufsatz des Hildegard-Bibliographen Werner Lauter, der ein besonderes Motiv der achthundertjährigen Geschichte der bildlichen Darstellung Hildegards herausgreift, das zum Briefwechsel paßt: die Briefübergabe durch Hildegard an einen Boten, wie sie in der zweiten Hälfte des 17. Jh.s, vermutlich erstmals durch Jonas Umbach, dargestellt wurde, dem u. a. Bartholomäus Kilian und Paul Zeiller folgten. Bemerkenswert ist, daß das gesamte 18. Jh. an diesem Bildmotiv Interesse zeigte.

Die als Beltz-Biographie veröffentlichte Arbeit von Charlotte Kerner[5] ist als eine erste Hinführung zu Hildegard gut geeignet. Bis auf die im gleichen Jahr erschienene Monographie von Klaes, die noch nicht berücksichtigt werden konnte, ist die einschlägige Literatur herangezogen. Hildegards Werke sind nach den in Salzburg (Otto Müller) erschienenen Übersetzungen zitiert. Sehr geschickt hat die Vf.in Texte aus Hildegards Werken in ihren Lebenslauf integriert, vor allem die zum Monatskreis sinnvoll auf Abschnitte von Hildegards Leben bezogen. Dieses ist nicht nur in den Rahmen der großen zeitgeschichtlichen Ereignisse gestellt, sondern auch in den mittelalterlicher Bräuche und Lebensanschauungen, des Naturempfindens und Musikverständnisses. Legendäre Züge in den mittelalterlichen Quellen werden als solche gekennzeichnet, und wenn die Vf.in Lücken in den Quellen durch eigene Vermutungen zu schließen versucht, so wird dies durch Worte wie „wahrscheinlich" deutlich gemacht. Einfühlsam erklärt sie einem heutigen Lesepublikum fernstehende mittelalterliche Institutionen und Bräuche wie das Klausnertum oder das elterliche Versprechen, ein noch ungeborenes Kind einem Kloster zu übergeben. Eine Einführung in die Lebensweise des benediktinischen Mönchtums, seine Regeln und die klösterlichen Studien, die auch bei Hildegard vorauszusetzen sind (40: hochgebildet und doch „indocta"), fehlt nicht.

Mit Sensibilität sind Hildegards Krankheitssymptome dargestellt und unzutreffende Deutungen abgelehnt (42–51), ebenso wie gegenüber einer allzu populär und attraktiv aufgemachten „Hildegard-Medizin" Vorbehalte angemeldet werden (119.123). Hildegards und ihrer Nonnen gesunde Lebensweise, Zurückhaltung in bezug auf übertriebene Askese, das Rationale ihrer Mystik (55f), die Beziehung Hildegards zu dem Mönch Volmar und die Art ihrer Zusammenarbeit ebenso wie die tragisch ausgehende Beziehung zu Richardis von Stade, die Loslösung vom Disibodenberg und die Auseinandersetzung mit Tengswich sind weitere Themen, in die sich die Vf.in vertieft.

Mehrfach kommt Hildegards Menschenbild, ihre ausgewogene Darstellung des Geschlechterverhältnisses sowie ihre Offenheit gegenüber Themen der Sexualität und nicht zuletzt Hildegards liebevoll-strenge Kirchenkritik, aber auch ihr Verhältnis zum Judentum zur Sprache.

Kleine Verzeichnungen unterlaufen der Vf.in bei Randthemen, in die sie sich nicht in gleicher Weise eingelesen hat, wie bei ihrer Darstellung

[4] **Hl. Hildegard. Briefwechsel mit Wibert von Gembloux.** Hg. u. übers. v. Walburga Storch OSB mit einem kunstgeschichtlichen Beitrag von Dr. Werner Lauter. – Augsburg: Pattloch 1993. 127 S., DM 24,80.

[5] **Kerner**, Charlotte: **„Alle Schönheit des Himmels".** Die Lebensgeschichte der Hildegard von Bingen. – Weinheim / Basel: Beltz / Gelberg 1993. 188 S., kart. DM 19,80.

Abaelards (40.69) und des Katharertums (132f). Für die kirchliche Anerkennung Hildegards durch Autoritäten wie Bernhard von Clairvaux und Papst Eugen III. ist ein Begriff wie „Privatoffenbarung" (74f) unangebracht, weil er in einen anderen geschichtlichen Kontext gehört. Die Kritik an Hildegard wegen ihrer Bindung an die Ständeordnung (105) ist vielleicht ein wenig zu scharf, mahnt sie doch den Adel immer wieder zur Verantwortung für die Untergebenen. Daß Hildegards „Ordo virtutum" das erste überlieferte Bühnenwerk einer Frau sei (100), erscheint fraglich, allein wenn man bedenkt, daß bis heute noch nicht eindeutig geklärt ist, ob die Dramen der Hrotsvith von Gandersheim aus dem 10. Jh. nicht vielleicht doch gespielt wurden. Die Vf.in widerruft selbst, daß Hildegard zwischen 1150 und 1160 nicht an einer Visionsschrift arbeitete (vgl. 108 mit 128).

Zeitliche Unebenheiten unterlaufen ihr auch bei der Datierung der Benediktinerregel (35) und der (als historisch von der Vf.in problematisierten) Reisen Hildegards (131).

In sprachlicher Hinsicht ist der Ausdruck „Frauenmystikerinnen" redundant, und statt der Berufung auf die Weisheitsgöttin (59.140), die den Eindruck erweckt, als habe Hildegard etwas Altägyptisches gekannt, hätte die Vf.in besser Hildegards Wort Gottheit (*divinitas*) benutzt, deren Wesen die Weisheit ist. Bei der angeblichen Charakterisierung der Frau als „von zarterer Weichheit" (140) durch Hildegard ist die Vf.in einem Übersetzungsfehler aufgesessen, denn Hildegard schreibt, die Frau sei „*mollioris roboris*", von weicherer Kraft.

Nach Beseitigung dieser Mängel könnte das Werk noch lange die Aufgabe erfüllen, heutige Menschen zu Hildegard zu führen.

Tatsächliche oder scheinbare Parallelen zwischen Hildegards Weltbild und dem der New-Age-Bewegung beim Namen zu nennen und dabei die Unterschiede deutlich zu betonen, ist ein Anliegen des aus einem Vortrag erwachsenen schmalen Heftchens von Karl Josef Lesch[6]. Die durch den Untertitel „Welt- und Menschenbild Hildegards von Bingen für heute" geweckte Hoffnung, Hildegards Makro-Mikrokosmik werde in ein heute vorgegebenes naturwissenschaftliches Modell zu übersetzen versucht, wird jedoch nicht erfüllt.

Der zwischen Hildegard und uns liegende Weltbildwandel bzw. Paradigmenwechsel ist nur als Hindernis des Zugangs zu ihr erwähnt. Auch der Überblick von Hildegards Leben und dem Zeitgeschehen des 12. Jh.s ist allzu grobmaschig. Zudem lehnten die Katharer nicht das kirchliche Amt schlechthin ab, wie es S. 18 den Anschein hat. Etwas genauer erklärt ist Hildegards Begriff der *viriditas*. Von einem Fachtheologen wäre jedoch zu erwarten gewesen, daß er die vorliegende Literatur zum Geschlechterverhältnis bei Hildegard zu Rate gezogen und nicht so verkürzt darüber geschrieben hätte wie auf S. 43.

Das jüngste Bändchen des bekannten Hildegard-Forschers Heinrich Schipperges[7] hat es sich in besonderer Weise zum Ziel gesetzt, Hildegards Lehren für den heutigen Menschen verständlich zu vermitteln, und zwar in der „Situation (...) seiner alltäglichen Existenz" (115). Auch wer in Hildegard und die ihr gewidmete Forschungsliteratur eingearbeitet ist, liest es noch mit Spannung. Das Bändchen gibt eine Auswahlbibliographie zu Hildegard, in die allerdings auch Margot Schmidt gehört hätte, und verzichtet – abgesehen von den wichtigsten Texten – auf „quellenkritische Anmerkungen und weiterführende Belege" (10), versteht sich also nicht streng wissenschaftlich.

Nach dem Überblick von Leben und Werk, wobei Sch. sich von allen absurden Theorien über Hildegards Krankheit und deren Einfluß auf ihr Schreiben absetzt (14) und auf ihre Sicht des Menschen verweist, dessen Wirken als Nachahmung des großen „Baumeisters", der Gott selber ist, verstanden wird, wendet sich der Vf. Hildegards Makro-Mikrokosmik zu: „Die Welt, das ist für Hildegard immer der Mensch. Mit dieser anthropologisch orientierten Weltsicht hält die Seherin eine gesunde Mitte ein zwischen einem Ausgreifen in biologistische Utopien wie auch spiritualistische Exzesse." (40) „Alle Elemente der Welt, mitsamt ihren Kräften in den Winden und Gestirnen, werden ‚das Firmament' genannt." (41) „Es ist der Leib, der die gesamte Existenz des Menschen ausmacht (*corpus ubique*)." (45) Anläßlich der „grünenden Kraft der Seele", die von „feuriger, luftartiger und feuchter Natur" sei, heißt es (47), sie habe ihren „Sitz" im Herzen, aber andererseits betont Sch. ohne Erklärung des (scheinbaren?) Widerspruchs: „Hildegard kennt weder einen Standpunkt der Seele außerhalb des Leibes, noch einen Sitz dieser Seele im Körper. Die Seele lebt in jedem Teil des Leibes." (49)

In seinen Ausführungen über das Geschlechterverhältnis hat Sch. mehr als in früheren Arbeiten die hierarchische Sprache überwunden und die – immer schon von ihm dargestellte – Gegenseitigkeit des Angewiesenseins der Geschlechter aufeinander bei Hildegard stärker herausgehoben. „Leib und Seele aber wirken von Natur aus ihre Werke im Menschen in voller Harmonie, und dies in der gleichen Weise, wie auch Mann und Frau (...) nicht von einander geschieden werden können." (50, vgl. 76) Auch ein so vom Wert des Frauseins überzeugtes Wort wie Hildegards „*viriditas floriditatis feminae*" wird zitiert (67). Ob die von Sch. hervorgehobene optimistische Sicht menschlicher Geschlechtlichkeit bei Hildegard insgesamt durchgehalten wird, ist jedoch zweifelhaft, da sie die Verschlechterung der menschlichen Natur durch die Sünde (*destitutio*) besonders auf diesem Gebiet ansiedelt und einiges von der wirkungsgeschichtlich so verhängnisvollen Konkupiszenzlehre bei Augustinus rezipiert zu haben scheint.

Unter dem Stichwort „Die Natur im Aufstand" beschreibt Sch. Hildegards Lehre von den durch menschliche Maßüberschreitung geschädigten kosmischen Elementen und weiß daraus auch für die gegenwärtige ökologische Krise Sinn aufzuschließen. „An dieser seiner kosmischen Mission ist der Mensch gescheitert. (...) Er ist der Mensch im Widerspruch (*homo rebellis*) geworden. (...) Alle Materie wurde in ein rätselhaftes Dunkel gehüllt und trägt nur noch eine verfremdete Existenz vor." (62, vgl. 83)

Den Schwerpunkt dieser Arbeit legt der Vf. auf Hildegards Heilkunst in ihrer Transparenz auf das menschliche Heil (Heilmittel als Heilsmittel). Dem Mediziner und Medizinhistoriker dürfen wir dabei sicher vertrauen, wenn er vor der sog. Hildegard-Medizin warnt (65.116), ohne jedoch die Berechtigung der Naturheilkunde in Frage zu stellen. „Es spricht für die geistige Kühnheit dieser mittelalterlichen Frau, daß sie sich einfach nicht mit den natürlichen Sinnbildern zu beruhigen vermag, daß sie ihre Schau von der Welt immer auch zu transzendieren weiß und in einen eschatologischen Horizont zwingt. Auf diese Weise wird ihr (...) die augenscheinlich so natürliche Grünkraft zum Spiegelbild für jene Grünheit, die im Grund der Ewigkeit verborgen liegt." (67) Bei Hildegards Anweisungen zur gesunden Lebensführung unterscheidet Sch. 6 Regelkreise: 1. „gebildeter Umgang" mit der äußeren Natur (Licht, Luft, Wasser, Wärme, Klima), 2. Kultivierung der Lebensmittel, 3. Berücksichtigung von Jahres- und Tageszeiten, Lebensalter und Arbeitsleistung, 4. von gesundem Wechsel des Schlafens und Wachens, 5. Körperpflege, 6. Regulierung des Affekthaushaltes, der Leidenschaften. Alles in allem: „Hereinnahme der kosmischen Dimension in die humane Lebensführung." (90)

Bei Hildegards Tugend- und Lasterlehre allerdings wird aus ihrem gelegentlichen Wortspiel von *viriditas* und *virilitas* zu viel Kapital geschlagen, und ihre nüchterne Sicht von positiven wie negativen Eigenschaften beider Geschlechter wird nicht genügend wahrgenommen. Mehrfach ist mit Bezug auf die gleiche Stelle bei Hildegard von der „Potenz dieses ‚*vir Deus*'" (98.100) oder von der „Manneskraft Gottes" die Rede (vgl. auch 66), als gäbe es bei Hildegard keine weibliche Gottessymbolik. Daß Hildegard neben dem „Mann", der Gott ist, wie sie es bei Jes 42,13 findet, aber auch das Wort des sich in den Wehen der Geburt, also mütterlich beschreibenden Gottes nach Jes 42,14 nicht nur wahrnimmt, sondern in den weiblichen Formen der lateinischen Grammatik paraphrasiert und so, wie an vielen Stellen ihrer Werke, einen Ausgleich von männlicher und weiblicher Gottessymbolik schafft, bleibt ungesagt. Ebenso könnte der unerklärt mehrfach zitierte Ausdruck von Hildegards Zeitkritik „*tempus muliebris debilitatis*" als „weibisches Zeitalter" (26), „Zeitalter weibischer Schwäche" (111) erneut zu dem Mißverständnis führen, als sei bei Hildegard das Weibliche im Vergleich zum Männlichen negativ einzustufen, was der Vf. sicher nicht sagen will. Wenn Sch. sich von denen absetzt, die Hildegard „als Prototyp einer frühneuzeitlichen feministischen Emanzipationsbewegung verstehen" (116), so wird er sich doch von der theologiegeschichtlichen Frauenforschung sagen lassen müssen, daß viele der frauenfreundlichen Argumente in der „Querelle des Femmes" seit Christine de Pizan bei Hildegard bereits mehr als nur in nuce vorgegeben sind. Für eine künftige Neuauflage wäre, gerade um der Qualität der Arbeit willen, hier ein offenerer Blick zu erhoffen.

S. 24 ist „illustrorum" in „illustrium virorum" zu korrigieren.

Seit 1989 auf dem Markt (und nicht zuletzt auch in Japan rezipiert) ist die umfangreiche Einführung zu Leben und Werk Hildegards, welche die Historikerin Sabina Flanagan veröf-

[6] **Lesch**, Karl Josef: **„Und alle Welt empfing den Kuß ihres Schöpfers".** Welt- und Menschenbild Hildegards von Bingen für heute. – Würzburg: Echter 1990. 63 S., kart. DM 9,80.

[7] **Schipperges**, Heinrich: **Hildegard von Bingen.** – München: Beck 1995. 122 S. (Beck'sche Reihe 2008), kart. DM 14,80.

fentlicht hat[8]. Sie arbeitet mit dem lateinischen Text und übersetzt ihre Zitate selbst, benutzt relativ wenig Sekundärliteratur, neben älterer englischsprachiger vor allem Peter Dronke und Barbara Newman. Von der deutschen Hildegard-Forschung kennt sie nur Schrader/Führkötter, nennt die Hildegard-Festschrift und Schipperges, führt auch Liebeschütz (1930) an, den sie aber mehr aus seinen englischen Arbeiten rezipiert. Ihr Ziel ist es, „a satisfactory overwiew of Hildegard's life and work" (XII) zu geben, den sie bis dato (gemeint ist wohl: im englischen Sprachbereich) vermißt. Die Arbeit enthält in allen ihren Kap.n viel Inhaltswiedergabe – gibt es doch bisher weit weniger ins Englische als ins Deutsche übersetzte Werke Hildegards. Begreiflicherweise will F. sich aber auf die Quellenfrage bei Hildegard nicht einlassen.

Die Ausführungen von Klaes wären F. sehr zugute gekommen, hätte sie sie schon zur Verfügung gehabt, wie einige Unsicherheiten in ihrem Kap. über Hildegards Lebenslauf zeigen. Das folgende, „World and Cloister" betitelte Kap. gewinnt jedoch an Lebendigkeit, da die weltgeschichtliche Situation Europas im allgemeinen und die des Rheinlandes im besonderen (einschließlich der Judenverfolgungen) aufgerollt wird, die Kreuzzüge und das Entstehen des Dienstadels ebenso wie die Idee der Weltalterung. Die Vf.in tut gut daran, die Disibodenberger Chronik heranzuziehen, insbesondere für eine so ambivalent beurteilte Persönlichkeit wie Heinrich IV. Deutlich wird auch, daß der Disibodenberg erst kurz vor der Ankunft der Klausnerin Jutta von Spanheim wieder mit Mönchen besiedelt und anschließend mit neuen Bauten versehen wurde.

Daß Hildegards Eltern keine Ministerialen waren, sondern zur „free nobility" gehörten, ist nur ein „it seems" für F. (23), und auch die Zehnzahl ihrer Kinder wird in Zweifel gezogen, sofern es Beispiele gebe, daß Kinder als „Zehnter" Gott dargebracht werden konnten, wenn sie „not strictly tenth in a family" waren. Aus den autobiographischen Einsprengseln der „Vita" entnimmt die Vf.in, daß Hildegard in ihrer frühen Kindheit von vielen Menschen umgeben gewesen sein muß, also der Einzug in die Klause für sie ein großer Kontrast war.

Beschreibungen anderer Zellen oder Klausen aus Quellen des 12. Jh.s lassen das ansonsten quellenmäßig wenig erschließbare Leben Hildegards auf dem Disibodenberg anschaulicher werden. Daraus geht auch hervor, daß sie durch Jutta am Lateinischen eine elementare Einführung in das Lesen und Schreiben, möglicherweise auch in die Kunst des Briefeschreibens erhielt ebenso wie in die Grundlagen der Musikerziehung. Auch der kulturelle und nicht nur spirituelle Austausch zwischen Mönchsabtei und Frauenklause ist eine Selbstverständlichkeit für F., ganz abgesehen von der Rolle als Lehrer, die der Mönch Volmar zuerst für Hildegard gespielt hat. Daß Hildegard nach dem Anwachsen der Klause zum Frauenkloster von ihrer Gemeinschaft als Nachfolgerin der verstorbenen Jutta zunächst nur zur *„magistra"* und nicht zur „abess" gewählt wurde, ist wiederum nur ein „it may be" für die Vf.in (40), obwohl aus den folgenden Auseinandersetzungen doch hervorgeht, wie lange ihre Gemeinschaft noch unter dem Abt des Männerklosters vom Disibodenberg stand.

Besondere Aufmerksamkeit wendet F. in dem Kap. „Opportunities and Constraints" dem Berufungsbewußtsein Hildegards zu, als diese sich zur Niederschrift von „Scivias" entscheidet. Neben der Erleuchtung zum Verstehen der Bibel und anderer Schriften der christlichen Tradition habe sie für sich eine „educative mission" beansprucht (43) und mit der Veröffentlichung ihrer Schrift die „edification of the Christian people" beabsichtigt. Darin sieht die Vf.in einen gewissen Widerspruch zum Gebrauch der lateinischen Sprache, ohne zu bedenken, daß für Hildegard als Benediktinerin in der Tradition ihres Ordens kein anderes sprachliches Medium in Frage kam. Fraglich ist auch, ob zu Hildegards Zeit Ordensfrauen, wie F. (47) meint, den „misogynist attitudes" mehr ausgesetzt waren als andere Frauen; wurden sie doch von den religiösen Größen ihrer und der Vorzeit als *„virgines"* nahezu auf das Niveau des *„vir"* erhoben. Daß das Beanspruchen von Visionen zwar nicht in der Regel, wohl aber im Ausnahmefall auch Männern theologische Autorität verleihen konnte, zeigt die Vf.in an Rupert von Deutz. „Although he had been educated in the Benedictine Abbey of St Lawrence at Liège, (. . .) (he) required a series of visions to set him on his writing career" (54).

Ein weiteres Kap., betitelt „The Ways of God", diskutiert die beiden ersten Visionsschriften Hildegards und schreibt dem ersten Teil von „Scivias" Themen von großer Allgemeinheit zu, dem zweiten Teil Themen der Erlösung und dem dritten durch die Architekturvisionen und das Thema der Eschatologie eine gewisse Theatralik, die im „Ordo virtutum" münde.

[8] **Flanagan**, Sabina: **Hildegard of Bingen, 1098–1179.** A Visionary Life. – London, New York: Routledge 1990. XIV, 224 S., kart. £ 9,99.

Zu widersprechen ist der Vf.in, wenn sie (60.65) die Ehe bei Hildegard als „one of the consequences of the fall" bezeichnet. Für Hildegard ist sie vielmehr eine Schöpfungsgegebenheit, die freilich durch den Sündenfall, wie sie ihn sieht, in Mitleidenschaft gezogen wird, aber ihre eigentliche Bestimmung gegenseitiger Liebe nicht verliert.

Nach F. legt Hildegard in ihrem ersten Visionswerk bereits das Hauptgewicht auf die menschlichen Handlungen, auf die der Ordensleute mehr als auf die der Laien, obwohl sie auch deren Heilsmöglichkeit höher veranschlage als andere Theologen ihrer Zeit. Letzteres stimmt sicher, da der Einfluß des späten Augustinus sehr groß war. Fraglich ist aber manches an den Bestimmungen zur Ehe, das F. aus Hildegard herausliest, so z. B.: „. . . there can be no divorce unless decreed by the Church" (66).

Was die Vf.in in „Scivias" vermißt, ist ein Eingehen auf die menschliche Natur Jesu und eine konkretere Mariologie. Sie läßt sich dies jedoch durch Barbara Newman mit Hildegards vornehmlichem Interesse an der Sapientia-Theologie erklären. Was die Rez.in verwundert, ist, daß F. die Spiegelung des Heilsgeschichtlichen im Kosmischen bei Hildegard überliest und auch die Veränderungen vom Alten zum Neuen Bund in ihrer Sicht nicht der Erwähnung für nötig hält.

Bei dieser Lesart von „Scivias" wirkt denn auch der „Liber vitae meritorum" in der Rezeption der Vf.in wie eine direkte Fortsetzung, sofern es auch hier primär um das menschliche Handeln gehe. Wegen der einfacheren Struktur sei Hildegards zweites Visionswerk jedoch eintöniger zu lesen, zumal die 35 Laster schwer von einander unterschieden werden könnten. Hier und an anderen Stellen rückt F. Hildegards Werk ziemlich weit von der Prudentius-Tradition ab, vor allem deshalb, weil es bei ihr keine physischen Kämpfe zwischen Tugenden und Lastern gebe. Die Vf.in stellt den Übergang von der älteren (öffentlichen) Buße zur privaten (mit Ohrenbeichte) als bereits vollzogen fest und deutet Hildegards Betonung der Wiedervereinigung von Seele und Leib als antikatharisches Element. Dem hätte sie auch die Auferstehung der Menschen in ihrem jeweiligen Geschlecht nach Hildegard noch hinzufügen können.

Ein weiteres Kap., „The Subtleties of Nature", ist den Naturschriften Hildegards gewidmet, ohne deren textkritische Unsicherheiten und stilistische Unterschiede zu verschweigen. Hier werden antike Literatur, eigene Praxis und Bibelwissen als Quellen von Hildegards Naturkunde angesprochen. Der Vf.in entgeht nicht, daß Hildegard bei der Anwendung von Naturmitteln quasi-liturgische Gebete vorschreibt. Sie interessiert sich, besonders anläßlich von *„Causae et curae"*, für die Klassifizierung von Männern und Frauen nach Humoraltypen und Temperamenten sowie für Hildegards Abweichungen von den herkömmlichen Auffassungen. „Hildegard, however, has a description of the sexual act from the woman's point of view." (101)

Allerdings unterliegt auch sie dem gängigen Mißverständnis, wenn sie schreibt, daß für Hildegard die Frau schwächer sei als der Mann, da er aus der Erde, sie aber aus menschlichem Fleisch geschaffen sei (102). Gerade mit letzterem begründet Hildegard ja ihre Lehre von der größeren Sensibilität, Agilität und Subtilität des Leibes der Frau und der Geschicklichkeit ihrer Hände, so daß das weibliche Geschlecht gegenüber den Privilegien des männlichen seine eigenen hat, wodurch die gegenseitige Hilfe und Zusammenarbeit ermöglicht wird. Was hier nicht wahrgenommen wird, ist die Verschiebung von dem hierarchischen Menschenbild der Scholastik zu einem eher polaren bei Hildegard.

Weiterführend ist bei F. jedoch der Gedanke, daß Hildegard ihre Naturschriften möglicherweise als Stoffsammlung benutze, um das zusammengetragene Material später in theologischen Zusammenhängen wieder aufzugreifen, und zwar vor allem in ihrem letzten Visionswerk.

Bevor dieses besprochen wird, fügt die Vf.in ein Kap. über Hildegards lyrisch-musikalisches Werk ein, „Celestial Harmonies". Ausführliche Erklärungen der musikgeschichtlichen Besonderheiten bei Hildegard und der Texte ihrer Antiphonen, Hymnen und Sequenzen mit häufigem Gebrauch von paradoxen Inversionen (z. B. *Ave – Eva*), wo sie auch Kenntnisse von rhetorischen Gepflogenheiten zeigt, sind lehrreich und angenehm zu lesen. Hier übersieht F. nicht, daß Hildegard den häufig gebrauchten Adversativtopos *Eva – Maria* auch wieder aufhebt, indem sie beide zu einer einzigen Gestalt verschmelzt (vgl. 111). Insbesondere die Disibod- und Rupertus-Sequenzen sowie *„O Ecclesia"* erfahren nahezu eine Verbalexegese.

Daß Hildegards „Ordo virtutum" aufgeführt wurde, schließt F. nicht aus, ja sie sieht sogar im Tengswich-Brief einen Hinweis auf derartige Inszenierungen im Rupertsberger Kloster.

An Hildegards Kosmosschrift bewundert F. die Kraft, mit der sie „her theological beliefs, her physiological understanding, her speculations on the working of the human mind and of the structure of the universe into a unified whole" integriert habe (142). Allerdings hält sie es für besser, hätte Hildegard „in some cases (. . .) confined herself to describing the visions, when her explications become a little tedious or tendentious". Die Feuergestalt, die den Kosmos mit dem Menschen trägt, deutet F. in herkömmlicher Weise als den Heiligen Geist, ohne die weiblich-mütterlichen Züge dieser als *divina caritas* und *sapientia* gekennzeichneten Symbolfigur mitzuberücksichtigen. Sicher kann man der Vf.in darin zustimmen, daß nicht immer klar wird, ob es sich bei Hildegards Darstellung der makro-mikrokosmischen Verhältnisse um Analogien oder um Kausalverknüpfungen handelt (vgl. 148), aber in Hildegards Sinne genügt doch die Analogie, um zu erkennen, daß der Mensch die vorgegebenen makro-mikrokosmischen Verhältnisse einzuhalten hat und sie nicht durch Maßüberschreitung verletzen darf.

An Hildegards Erklärung des ersten Kapitels der Genesis (nicht: „the first Book of Genesis", 151) nach dem Literal-, dem allegorischen und tropologischen Sinn fällt F. wieder die Hinordnung auf die Handlungen der individuellen Menschen auf. Am Ende der Kosmosschrift vermißt die Vf.in einen Ausblick auf das Jüngste Gericht, die Seligkeit der Geretteten und die Klage der Verdammten (vgl. 157), ohne zu bedenken, daß sie damit Hildegard in ein ihr nicht gemäßes Schema von Prophetie preßt.

Unter dem Titel „Admonition and Advice" steht das Kap. über Hildegards Briefwechsel und Predigtreisen, bei dem die Vf.in besonders die an Hildegard gestellten Erwartungen ihrer Briefpartner/innen beachtet: Es herrscht allgemein ein großes Vertrauen auf die Inspirationen, die Hildegard empfängt.

Auch die Sigewize-Episode ist hier anhand der „Vita" und der mit dieser Frau befaßten Briefe rekonstruiert. Der von Hildegard entworfene, aber nicht zum Ziel führende Exorzismusritus mit sieben Priestern ruft bei F. die Überlegung hervor, daß sie sich dadurch vom eventuellen Verdacht ihrer „antisacerdotal attitudes" befreien wollte (vgl. 171).

Anläßlich der brieflich dokumentierten Predigten geht F. auch auf Hildegards antikatharische Haltung ein, allerdings nicht mit der sonstigen Genauigkeit, besonders was den Brief nach Köln angeht. „It may seem strange that the clergy, castigated by her sermons, should ask for further punishment in written form. Yet this is precisely what they seem to have done. Perhaps it was because Hildegard did not single out individuals, but rather criticised whole groups, and even then allowed that some might be blameless" (175).

Das Kap. „Wordly Discords" schildert Hildegards Konflikte mit kirchlichen Oberen.

Die Schwierigkeit der Ablösung vom Disibodenberg (1148–1158) wird noch einmal aufgegriffen, die Affäre um Richardis von Stade wird so ausgelegt, daß sich Hildegard in ihrer prophetischen Gabe letztendlich habe bestätigt fühlen können, und der Kampf um die Aufhebung des über ihr Kloster verhängten Edikts erscheint als letzte Bestätigung von Hildegards Selbstvertrauen, in Gottes Pläne eingeweiht zu sein, wenn sie Gewißheit von der Richtigkeit ihres Handelns hatte, andernfalls aber sich zurückzuhalten.

Es wäre gut, wenn die Arbeit hier zu Ende wäre. Das letzte Kap. „Potent Infirmities", das Hildegards Visionen naturalistisch als Ergebnis physischer Anomalien erklärt, erweckt den Anschein, als könne im englischen Sprachbereich, wo einst Charles Singer seine viel beachtete, aber auch scharf zurückgewiesene Theorie von der pathologischen Basis der Visionen Hildegards vertrat, auch heute noch nicht ohne Nennung seines Namens über Hildegard geschrieben werden (vgl. 199).

F. setzt sich zwar von Singer ab, spricht aber (mit O. Sacks, Migraine. The Evolution of a Common Disorder, London 1971) von einer „migraine aura", die mit Phänomenen wie „sensory hallucinations", „alterations in levels of consciousness", Stimmungs- und Affektwechsel, Versagen höherer integrativer Funktionen (die F. Hildegard doch geradezu bestätigt hat) verbunden sein könne. Typisch sei „a tendency to objectivise the sensations of the aura" (201). Zwar ganz anders als Singer und in einer Hildegard entlastenden Weise, die „pious frauds" ausschließt, beruft sich also F. auf die Migräne-Aura, deren Inhalte von Hildegard als „coming from God" interpretiert worden seien (vgl. 105 ff).

Nicht verwunderlich ist, daß sie in diesem unbefriedigenden Abschluß ihrer Arbeit auch wieder zu der von ihr selbst zuvor mehrfach überwundenen Ansicht gelangt, Hildegard habe „the prevailing attitudes towards women" internalisiert (210).

Lehrreich für alle diejenigen, die von der philosophie- und theologiegeschichtlichen oder der Mystik-Forschung herkommend sich mit Hildegard beschäftigen, ist sicher eine Erklärung der Bilder und Gestalten in Hildegards Visionen durch Ingrid Riedel[9], die aus der Schule C. G. Jungs kommt. Die Vf.in kann in manchen Partien ihrer Arbeit in diesem Sinne Wissenswertes beisteuern. Allerdings ist es fraglich, ob die primäre Berufung auf die Miniaturen der Codices, hinter der Hildegards Beschreibungen und vor allem die Auslegungen ihrer Visionen zurückstehen, eine in jeder Hinsicht legitime Methode sein kann, zumal ihre Texte von der Vf.in fast ausschließlich aus deutschen Übersetzungen rezipiert werden. Stimmt es, daß die Visionen zuweilen „alogisch ausgelegt" sind, daß Hildegards Bilder einer Gottessymbolik mit „weibliche(r) Facette" „teilweise verschüttet" sind „wie unter Lawinen mittelalterlicher Theologie" (7f)? Wer in Hildegards lateinische Texte eingelesen ist, wird finden, daß gerade der Wortlaut es ist, der zur Macht der Bilder paßt, das Eigentümliche Hildegards offenbar macht und daß „die mittelalterliche Theologie der Heilsgeschichte", die im 12. Jh. übrigens viele Nuancen kennt, von Hildegard nicht nur „mitgeführt", sondern auf originelle Weise durchdacht ist. Auch ob man so allgemein von der „Mißachtung der Natur und des Körperlichen" (13) sprechen kann, zumal gerade dem 12. Jh. der Charakter einer Renaissance bescheinigt wird, in der trotz allem Platonismus die Überlieferung vom Auferstehungsleib noch ein lebendiger Glaube war, ist zweifelhaft. Sicher spricht Hildegard ihr Wissen von der Zusammengehörigkeit von Leib und Seele in eine – platonisch gedachte – „Jenseitssehnsucht des Mittelalters hinein", aber selbst Thomas von Aquin im 13. Jh. war bekanntlich von der essentiellen Bedeutung der Leiblichkeit so durchdrungen, daß er der Seele zwischen Tod und Wiedervereinigung mit dem Leibe das Personsein absprach.

Auch daß sich bei Hildegard „die theologische Ratio korrigierend einschiebt, indem sie den Bedeutungsgehalt der Bilder gelegentlich überwuchert und im Sinne der herrschenden theologischen Anschauungen verändert", trifft angesichts der Tatsache, daß Hildegard sehr oft herrschende theologische Anschauungen unterwandert oder verändert, nur sehr bedingt zu. Zudem ist Hildegard von der späteren Frauenmystik nicht etwa nur abzuheben, sondern viele von ihr herkommende Fäden werden dort weitergesponnen, besonders was die weibliche Gottebenbildlichkeit betrifft.

Sicher falsch und gegen die Aussagen Hildegards verstoßend ist die Behauptung, der Mönch Volmar habe Hildegard geholfen, „eine lateinische Version des Textes zu verfassen" (35), sowie die, daß ihre Werke „ins Deutsche zurückübersetzt" worden seien (55).

Die Beziehung Hildegards zu der von ihr zur Mitarbeiterin herangebildeten Richardis von Stade ruft auf besondere Weise das psychologische Interesse wach. Die Vf.in spricht hier von einer „fast archetypisch zu nennenden Mutter-Tochter-Konstellation mit einem hohen Grad von geistig-seelischer Entsprechung" (41), was sicher stimmt, und sie beschreibt diese tragisch verlaufende Beziehung näherhin folgendermaßen: „Die für Richardis übermächtige Autorität der Muttergestalt Hildegard, die sich bei dem entscheidenden Ablösungsvorgang gegen sie stellte, zur negativen Mutter wurde, hat sie offensichtlich erdrückt" (44). Könnte man auch hier noch fast zustimmen, so doch nicht mehr, wenn vom christlichen Gewissen als dem „kollektive(n) Vaterkomplex jeder Frau jener patriarchalen Zeit" die Rede ist, der bei Richardis zugeschlagen habe. Zudem hat Hildegard, wie die Vf.in (46) selbst erwähnt, das Verhältnis ja auch umgekehrt und sich als Tochter der von mütterlicher Weisheit erfüllten Richardis bezeichnet, was alle psychologischen Kategorien relativiert. Bei Visio II 5 von „Scivias", wo innerhalb einer großen Blüte vor der Brust der Ecclesia neben anderen eine Mädchengestalt stark herausgehoben ist, auf die R. mehrfach zurückkommt, sieht sie in dieser Richardis als „das neue, lebende Symbol einer jugendlichen Maria" (49, vgl. 80. 84), die Hildegard liebt und die zugleich „das vollkommene Bild ihrer Anima" ist.

Zuzustimmen ist der Vf.in sicher darin, daß Hildegard „innerhalb ihrer Visionen nicht zu unterscheiden vermochte zwischen deren imaginativem Aspekt, unter dem jeweils auch die unbewußten Phantasien und allzu menschlichen Wünsche mitspielen und mitgestalten, und dem Aspekt der geistlichen Weisung, dem sie sich bedingungslos verpflichtet wußte" (50).

Hildegards Einstellung gegen das Katharertum findet folgende bedenkenswerte Erklärung: „und es mag sein, daß sich in ihrer Schau sogar vom kollektiven Unbewußten her eine Gegenströmung gegen die zu der Zeit hervorbrechende dualistische Bewegung durchzusetzen suchte, daß ihr ganzheitlicher Gegenentwurf aus einer großen Tiefe heraus aufbrach, die über ihr Persönliches hinauswies" (59). So weit, so gut. Eine gewisse Parallelität zwischen der Kirchenkritik der Katharer und der Hildegards ist ebenfalls unbestreitbar. Gewagt ist aber wiederum die Erklärung, daß Hildegard mit dem „Dunkelfeuer Gottes" sagen wolle, daß Dunkle falle aus Gott nicht heraus (59f. 66), ein Punkt, wo ihr die Vf.in wiederum eine Divergenz von ihrer bildhaften Integrationskraft und ihrem

[9] **Riedel**, Ingrid: **Hildegard von Bingen.** Prophetin der kosmischen Weisheit. – Stuttgart: Kreuz 1994. 223 S., geb. DM 49,80.

theologischen Gewissen zuschreiben zu müssen glaubt. Das Dunkle, das bei Hildegard nicht aus Gott herausfällt, ist ganz eindeutig nicht die Sünde, die sich in Stolz gegen den Schöpfer stellt und die Hildegard freilich isolieren will. Die Materie aber oder das Weibliche ist bei Hildegard nicht dunkel, wohl ist das dem Menschen (noch) unzugängliche Geheimnis Gottes schattenhaft bis dunkel, ebenso wie das von Gott einsetzbare kosmische Läuterungsmittel. Ob Hildegard letztendlich wie Origenes an eine Apokatastasis gedacht hat, bleibe dahingestellt, innerweltlich sieht sie jedoch den Kampf gegen das Böse als geboten an.

Bei ihrer Betrachtung der Weltallvision Hildegards in „Scivias" und von da an kontinuierlich spricht R. von einer „Mitschwester", die als „Buchmalerin" oder „eine der Buchmalerinnen", als „geniale" oder „Hildegards Buchmalerin" die Bilder in den Codices geschaffen habe. Eine Erklärung erfolgt hier ebensowenig wie in der von der Mystikforschung herkommenden Hildegard-Literatur, wo stereotyp „der Miniaturist" u. ä. geschrieben wird, wahrscheinlich in Anlehnung an ältere kunstgeschichtliche Literatur. Hier wäre endlich einmal eine Aufklärung vonnöten. Ebenfalls unerklärt ist bei R. in ihrer Interpretation von Hildegards Weltallvision der Wechsel zwischen dem vor allem in der westlichen Kunstgeschichte beheimateten Begriff „Mandorla" und dem buddhistischen Begriff „Mandala" (60ff), was hier nur verwirren kann. Den Kosmos als „Leib Gottes" zu denken, eine Möglichkeit, nach der die Vf.in fragt (63), kann im Sinne Hildegards nur bejaht werden, wenn die Gottheit nicht auf den Kosmos eingeschränkt, sondern dieser ihr immanent ist.

Wenn R. anläßlich der Trinitätsvision Hildegards in „Scivias" vom „Einbruch des Archetypus des Großen Weiblichen" (67) schreibt, so würde dies eher zu den Visionsgestalten des dritten Werkes ihrer Visionstrilogie passen. Bei der Betrachtung der Vision vom „Lichtherrlichen" (I 1), die sehr schön die verschiedene Symbolik von Berggipfel und Berginnerem in bezug auf das Männliche und das Weibliche herausarbeitet, geht die Vf.in besonders auf die Farbsymbolik der weißen Schuhe und des erdbraunen Kleides jener die „Armut im Geiste" darstellenden Mädchengestalt ein, ebenso wie auf die Grünkraft und das Rot brennender Liebe. Daß die meisten Farben bei Hildegard aber auch eine negative Bedeutung haben können, zeigt ihr „Liber vitae meritorum" bei der Beschreibung der Laster, der jedoch von der Vf.in nur anläßlich der Elementenklage herangezogen wird (vgl. 133). Dies warnt vor einer allzu eindeutigen Festlegung der Farbbedeutungen, wie z. B. Gold = männlich, Silber = weiblich, die von Hildegard ohnehin nicht eingehalten wird.

Hildegards Ecclesia-Vision in II 5 ist nach R. eine Gestalt, die „mit allen Attributen der Göttin ausgestattet" ist (80), wobei allerdings ihre Zuordnung zur Synagoge unberücksichtigt bleibt, die sie als Heilsvermittlerin qualifiziert. Die als Jungfrauen und Bischöfe kenntlichen Gestalten vor der Brust der Ecclesia veranlassen die Vf.in zu der Frage, ob Hildegard sich weibliche Bischöfe hat vorstellen können (82). Diese Frage erübrigt sich durch Hildegards Texte, aus denen klar wird, daß sie wie das Göttliche, so auch das Menschliche sowohl männlich wie weiblich symbolisiert (Tochter Sion!). Unbestreitbar sind die marianischen und die sapientialen Züge von Hildegards Ecclesia, aber „Göttin" ist sie für Hildegard auch deshalb nicht, weil sie in der Gegenüberstellung zur Synagoge mit heilsgeschichtlichen Inhalten spiralenhaft fortschreitenden Charakters und in gegenseitiger Spiegelung konzipiert ist. Hildegard kennt ohne Zweifel die „göttlich-weibliche Urgestalt" (83), aber ihre Ecclesia bleibt Hypostase der Heilsvermittlung oder eben eine Bodhisattva-Gestalt, als welche sie in buddhistischer Umgebung gern identifiziert wird.

Gemäß ihrer These von der Steigerung zum weiblichen Bild der Gottheit bei Hildegard interpretiert die Vf.in in den Kap.n „Der Weisheit grüner Mantel" und „Im Rund des kreisenden Rades" vor allem Visionsgestalten aus dem dritten Werk der Visionstrilogie. Für Hildegard sind göttliche Weisheit und göttliche Liebe sicher identisch, um auf die Frage von S. 88 eine Antwort zu geben. Hildegard denkt ja das Göttliche als Dreiheit in der Einheit; bezeichnet sich doch die als *caritas* identifizierte Gestalt mit dem Kosmosrad selbst mit weiblichen Substantiven und als „divinae substantiae", so daß das dreifach Personale in Gott nach Hildegard als Gemeinsames diesen mütterlichen Grund besitzt. Freilich bringt die deutsche Übersetzung diese Eigentümlichkeit von Hildegards „God language", in der die Vf.in eine Bestätigung ihrer These hätte finden können, nicht zum Ausdruck. Dies gilt besonders für das auf S. 117ff Gesagte. Hildegard entwickelt aber nicht etwa eine „neue Trinität, indem die Sophia-Caritas die traditionelle Stelle des Heiligen Geistes einnimmt (119), sondern gibt vielmehr, wie auch die Vf.in (94) zeigt, der Trinität zahlreiche neue Analogien aus der Schöpfung, macht aber vor allem den weiblich-mütterlichen Grund der *divina substantia* offenbar. Ihre Bildlichkeit läßt – sowohl auf den ersten Blick und vom Bekannten ausgehend – eine vordergründig trinitarische Deutung zu als auch eine – durch die Sprache gestützte – Tiefensicht. Das widerlegt nicht, sondern bestätigt eher das, was R. über Hildegards Schau sagt: „Was sie sieht, dringt also (. . .) aus dem bisher Unbewußten ein, vermittelt aus dem kollektiven Unbewußten der Menschheit. Solche Botschaften gehen nicht nur den einzelnen an, der sie in Traum, Imagination oder Vision erschaut, sondern sie stellen Botschaften an die ganze Menschheit dar. Aus diesem Grunde interessieren wir uns achthundert Jahre nach Hildegard für diese komplexen Bilder." (121) Die den Kosmos tragende göttliche Weisheitsliebe allerdings, zu deren Konzeption Hildegard auch durch Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Spekulationen über die Weltseele angeregt worden sein mag, ist mehr als nur „überpersönlich-archetypische anima mundi" (127), sie ist für Hildegard *divinitas, divinae substantiae*, (er)hält und transzendiert zugleich den Kosmos.

Und warum soll das Greisenhaupt über der *divina caritas* Gottvater sein, der an den Rand gedrängt wird (128)? Entspricht es doch dem uralten Gott der Apokalypse, auf den sich Hildegard des öfteren beruft und der sich nicht in ein trinitarisches Schema pressen läßt. Nach diesem Visionstext repräsentiert es die zur reinen Güte gewordene reife Männlichkeit des Greisenalters und damit zugleich den Ausgleich männlich-weiblicher Kräfte, ein Thema, worauf es der Vf.in ja ebenfalls ankommt. Für Hildegard geht nicht etwa der Logos nur in seiner Menschwerdung aus der „Sophia-Maria-Gestalt" (*divina caritas*) hervor, sondern nach eben diesem Visionstext ist gerade seine göttliche Person als aus der Weisheit stammend gekennzeichnet.

Die Stärke dieser Arbeit liegt ohne Zweifel in den S. 139–147, wo gefragt wird, wie sich Hildegards Weltbild von einem heute möglichen unterscheidet, dem „das Ganze der Welt" aus methodischen Gründen nicht mehr zugänglich ist. R. bescheinigt hier dem Spezialistentum unserer Zeit eine Unterschätzung der Interdependenzen, durch die alle Wirklichkeitsbereiche zusammenhängen, die aber gerade in Hildegards Kosmosvorstellung „wie ein energetisches Adernetz" beachtet sind (141). „Und wenn sie in ihrer symbolischen Weltschau die Erde mit dem Menschen im Mittelpunkt des Ganzen sieht, so kommt es ihr bei ihrer Auslegung des Bildes überhaupt nicht darauf an, im Sinne späterer astronomisch-weltanschaulicher Entdeckungen und Streitigkeiten, ob Erde, Sonne oder etwas ganz anderes als Mitte des Kosmos zu betrachten sei (. . .); sondern sie setzt den Menschen samt seiner Erde in die Mitte, weil sie das Ganze aus der Perspektive des Menschen und keiner anderen betrachtet. (. . .) Darum ist Hildegard von keiner Wandlung unseres physikalischen Weltbildes überholbar. Sie ortet den Platz und die Aufgabe des Menschen im Ganzen des Universums" (142f).

Werner Heisenbergs Bezeichnung des Menschen als „Schnittpunkt der Ordnungen der Wirklichkeit" erscheint ihr mit Recht als Bestätigung von Hildegards Menschenbild, das auch deshalb nicht nur historisch interessant sei, „weil es für das alltägliche Lebensgefühl nachvollziehbar ist" (145). Für Hildegards Ausgehen von einem steuernden Prinzip des Kosmos, dem Schöpfergeist oder der kosmischen Weisheit, findet R. Bestätigung in dem Postulat eines schöpferischen Einheitsprinzips von Seiten der modernen Biochemie.

Es wäre wiederum angenehm, wenn die Arbeit hier enden würde. Aber leider gibt es in den verbleibenden Kap.n dieses mit großem Aufwand hergestellten Buches über Hildegard als Dichterin und Komponistin und ihre Lieder einige Schönheitsfehler.

Schon zuvor war mir entstelltes Latein aufgefallen (z. B. auf S. 65 zweimal „lumen vivans" statt vivens). Ganz abgesehen davon, daß man eine solche grammatische Fügung wie „die Gebrochenheit der ‚fractos'" (153) u. ä. nicht bringen kann, sind viele Lateinfehler unkorrigiert stehen geblieben: „ugendo" statt ungendo bzw. unguendo (168.171), „ordere" statt odore (172), „custosi" statt custodi (172), „vilt" statt vult (173), und was bedeutet bitte „a divini pectoris" (181)? Wahrscheinlich eine mißglückte Wiederaufnahme von Hildegards „praesentia divini pectoris", aber keineswegs „aus dem Herzen der Gottheit heraus".

Wenngleich die Vf.in Wichtiges zu Hildegards Prophetie der kosmischen Weisheit aus tiefenpsychologischer Sicht zu sagen weiß, so hätte sie doch besser daran getan, die Arbeit nicht im Alleingang zu verfassen, sondern zusammen mit einer lateinkundigen und in Hildegard eingelesenen Forscherin, deren es auch in der jüngeren Generation erfreulicherweise einige gibt.

Fabio Chávez Alvarez eröffnet mit seiner Untersuchung von Hildegards „*rationalitas*"[10] den Weg zu einer bei ihr notwendigen Detailforschung, die für das Verständnis ihres Gesamtwerkes unerläßlich ist. In der Einleitung schickt er die wichtige Einsicht voraus, „daß die Handhabung von theologisch-philosophischen Termini bei Hildegard durch Bilder und Vergleiche vermittelt wird, deren argumentativer Nachvollzug eine andere Methodik verlangt als die des Philosophierens" (16) und daß „bei ihr die Grenzen zwischen Begrifflichkeit und Symbolik überaus fließend" sind (17).

Eine weit ausholende und die Hälfte des Buches ausmachende Geschichte der Vorläuferbegriffe von Hildegards „*rationalitas*" beginnt beim griechischen „*legein*" und mit der wichtigen Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Wort, führt über den „*logos*" der Stoa als alles durchwaltendem Weltprinzip und Philons Verständnis von „*logos*" als „Bote Gottes" oder „Buch Gottes, in dem der Prozeß der Schöpfung aufgeschrieben ist" (28), bis zu Augustinus, bei dem der Vf. besonders das Verhältnis zwischen „*mens*" und „*verbum*" untersucht. „So wie das Wort beim Aussprechen durch den Klang den Geist nicht verläßt, sondern in ihm bleibt, so bleibt auch das göttliche Wort in Gott, wenn es Mensch wird" (48). „*Ratio*" und „*intellectus*" sind bei Augustinus als Vermögen der „*mens*" erklärt, wobei die erstere durch die „*ratiocinatio*" für Bewegung sorgt und der letztere, bei Augustinus auch „*intelligentia*" genannt, die höchste Erkenntniskraft der „*mens*" darstellt.

Den ersten Beleg für den bei Hildegard überwiegenden Begriff „*rationalitas*" findet Ch. in Tertullians „De anima" als eine der Funktionen der Seele, aber es gibt hier keine übertragene Anwendung dieses Begriffs auf Gott. Boethius verwende den Begriff, um „die allgemeine Wesenheit der vernunftbegabten Natur des Menschen zum Ausdruck zu bringen" (52). Unter dem Aspekt der spätantiken bzw. frühmittelalterlichen Augustinus-Rezeption werden in bezug auf diese Begrifflichkeit Autoren untersucht wie Claudianus Mamertus, Fulgentius von Ruspe, Isidor von Sevilla, Alkuin, Candidus von Fulda und Anselm von Canterbury mit seinem „Monologion". „Anselms Gebrauch des Wortes ‚*rationalitas*' kann nicht die Bedeutung für die Gotteslehre in Anspruch nehmen, die dem Begriff ‚*ratio*' im Monologion zukommt, deshalb kommt hier die Frage nach der Quelle von (. . .) Hildegard von Bingen nicht in Betracht. ‚*Ratio*' hingegen hat sich als ein zentraler Terminus zur Erläuterung der Entfaltung Gottes, also zur Auslegung der Trinität erwiesen und zeigt damit ein ähnliches semantisches Feld wie ‚*rationalitas*' bei Hildegard." (77)

Ein eigenes Kap. ist der Logosspekulation bei Joh. Scotus Eriugena gewidmet, der für Hildegard ebenso wichtig zu sein scheint wie die augustinische Tradition, besonders was die Deutung des Johannes-Prologs betrifft. Daß aber der enge Zusammenhang zwischen „*verbum*" und „*sapientia*" (84f) bzw. „*rationalitas*" und „*sapientia*" (87) bei Hildegard eine Entsprechung findet, bleibt unerwähnt. Ch. kommt zu dem Ergebnis, daß Eriugena keine direkte Quelle für Hildegards „*rationalitas*" bilde, obwohl es Ähnlichkeiten zwischen seiner Verwendung von „*ratio*" und der Hildegards von „*rationalitas*" gebe (88).

Der Abschnitt über das 12. Jh. beginnt mit der Schule von Laon und ihrer (auch schon früher vorkommenden) Unterscheidung zwischen „*rationalitas*" und „*sensualitas*" als in hierarchischem Verhältnis stehende Wesenskonstituentien des Menschen. Aus der Schule von Chartres wird Gilbert von Poitiers mit seinem „*rationalitas*"-Begriff trotz Ähnlichkeiten im anthropologischen Bereich von der zu Hildegard führenden Tradition abgesondert (97). Dagegen halte sich Hugo von St. Viktor wieder in jenem Bereich des Denkens auf, wo „*ratio*" als „*imago*" Gottes in ihrer herrscherlichen Funktion über den Leib gesehen wird (100f). Ch. findet durchaus eine geistige Verwandtschaft zwischen Hildegard und Hugo von St. Viktor (bzw. der in dessen Einflußbereich entstandenen „Summa sententiarum"), zu der sich aber leider „in den Texten selbst keine begriffliche Entsprechung nachweisen läßt" (104).

An den lateinischen Übersetzungen des Werkes von Nemesios von Ephesos, wo „*logos*" mit „*rationabilitas*" wiedergegeben ist, obwohl das Wort „*verbum*" zur Verfügung stand, entdeckt der Vf. eine größere Nähe zu Hildegard, obwohl Unterschiede bleiben. Nicht Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry, sondern Isaak von Stella ist es, der Hildegard wiederum nahe kommt, ebenso wie im „Speculum virginum" der Begriff der „*rationalitas*" als erleuchtete Vernunft (118). Den entscheidenden Einfluß auf Hildegard übte nach Ch. Rupert von Deutz aus, sowohl mit seiner Lehre, daß die göttliche *ratio* bzw. das *Verbum* sich durch die Inkarnation in der gesamten Geschichte der Menschheit auswirkt, als auch mit seiner Deutung von „*rationalitas*" als Gottebenbildlichkeit (126f), ohne daß jedoch der Begriff „*rationalitas*" auf Gott selbst übertragen würde. Der Vf. sagt deutlich, daß er „auf eine unmittelbare Quelle für den Begriff ‚*rationalitas*' bei Hildegard" nicht gestoßen ist (130).

Bei diesem historischen Überblick hat Ch. wiederholt die Beziehung zwischen *Logos* (*ratio*, *Verbum*) und *sapientia* hervorgehoben, so daß man von der Erwartung ausgehen kann, dies geschehe im folgenden auch bei Hildegard. Davon kann jedoch nicht die Rede sein.

In seinem Forschungsbericht beschäftigt sich der Vf. neben den Arbeiten von Schipperges besonders mit denen von Bertha Widmer, Christel Meier, Margot Schmidt und Barbara Newman, lehnt aber den feministischen Ansatz für die Hildegard-Forschung ab (wie er sich auch sonst große Mühe gibt, alles möglicherweise Frauenspezifische bei Hildegard anders zu erklären). Auch den Begriff der „*rationalitas*" möchte er „für das Männliche in der menschlichen Natur" requirieren (135), womit er sich und Hildegard unbewußt in jene (männliche) Tradition eingliedert, die die *ratio* symbolisch mit der Männlichkeit und die *sensualitas* mit der Weiblichkeit identifiziert, wie es etwa in der „Glossa ordinaria" der Fall ist: „*Vir* principaliter creatus est ad imaginem Dei in quo naturaliter amplius viget *ratio* quae est gloria Dei. *Mulier* est ipsa *sensualitas* quae subserviendo gloria est rationis, quia haec in *femina* naturaliter praevalet."[11] Daß Hildegard mit einem solchen Denken nichts zu tun hat, ist evident. Die Austauschbarkeit von „*rationalitas*" und „*sapientia*", besonders bei Anspielungen auf den Johannes-Prolog durch Hildegard, weist in eine ganz andere Richtung, die allerdings in der vorliegenden Arbeit ausgeklammert ist.

In dem Hauptergebnis seiner Untersuchung ist dem Vf. jedoch zuzustimmen: „Der Begriff ‚*rationalitas*' bei Hildegard von Bingen bezeichnet die göttliche Natur weder in der Weise eines Vergleichs noch Bildes, sondern definiert Gott ganz direkt als das, was urbildlich das Vernunft-Sein überhaupt ist" (139). Im Unterschied zur Tradition, die „*rationalitas*" nur dem Menschen, „*ratio*" dagegen Gott zuspreche, stellt der Vf. fest, daß „*rationalitas*" „bei Hildegard mit einer derart systematischen Regelmäßigkeit bei der Erörterung der Trinitäts- und Gotteslehre vor(kommt), daß man von einer klaren und durchdachten Vorstellung (. . .) ausgehen muß" (142).

Daß in „Scivias" die „*rationalitas*" mit dem Ternar „*sonus, virtus, flatus*" verbunden ist, lenkt den Blick auf die Intellektualität von Hildegards Sprachauffassung, während die heilsgeschichtliche Dimension darin zu erkennen ist, daß nach Hildegard vor der Inkarnation des *Verbum* dieses als „*sonus patriarcharum et prophetarum*" vernehmbar war (153). Es werden bei Hildegard Ternare nachgewiesen, in denen „*rationalitas*" als ein Glied vorkommt, dessen Stellung wechselt, wobei sich eine appropriative Verwendung zugunsten der ersten Person der Trinität jedoch nicht nachweisen lasse, wohl aber der beiden anderen. Der Vf. betont mit Recht, daß die vielen Ternare bei Hildegard mit Gottebenbildlichkeit zu tun haben (160). Anläßlich der appropriativen Bezeichnung des Heiligen Geistes als „*rationalitas*" setzt sich der Vf. kurz mit dem mittelalterlichen Konzept einer Weltseele auseinander und versucht Hildegards Pneumatologie von der Schule von Chartres (Wilhelm von Conches) abzugrenzen (172f).

Einen Höhepunkt der Arbeit bildet das Kap. „Die brennende Vernunft" (177–184), wo Ch. seine Analyse von Hildegards „*rationalitas*" (in theologischer und anthropologischer Bedeutung) als „Einheit des sich im Sprechakt offenbarenden Vernunftseins", also als „Sprachvollzug" und in der neuplatonischen Bildlichkeit des Feuers erläutert. Er stellt Hildegards Verständnis der Realisierung des göttlichen Schöpfungsplanes als ein „*sonare*" dar, „wobei das Sprachliche nichts anderes als die Entäußerung Gottes bezeichnet" (189). Göttliche „*rationalitas*" als „*facultas verbi*" ermöglicht Seinsmitteilung. Dennoch stellt der Vf. ein Abweichen Hildegards von Philonischen Vorstellungen der ideenhaften Welt als Paradigma bei der Erschaffung konkreter Dinge fest. „Hildegards Auffassung entfernt sich von diesem Schema, indem sie die intelligible Welt als eine schattenhafte Wirklichkeit darstellt, wie die Figuren der sich im Wasser widerspiegelnden Bäume" (193).

Die geschaffene „*rationalitas*" der Engel und Menschen erscheint bei Hildegard, wie die Zitate zeigen, als Teilhabe an der göttlichen und damit als „des Wortes fähig", was jedoch beim Engel nicht die Angewiesenheit auf die materiellen Bedingungen des Wortes bedeutet. Ch. sieht zudem in Hildegards „*rationalitas*" den Inbegriff ihres Verständnisses von Gottebenbildlichkeit. Die endliche „*rationalitas*", in der sich die Einheit von Bewußtsein, Handlung und Sein verwirklicht, ist aber zugleich auch das Organ, wodurch die Seele „se initium habere cognoscit" (213). Aufgrund ihrer Worthaftigkeit ermöglicht sie gewolltes und geplantes Handeln, macht den Menschen zum Mitschöpfer Gottes und sein Wirken zum gottähnli-

[10] **Chávez Alvarez**, Fabio: **„Die brennende Vernunft".** Studien zur Semantik der „rationalitas" bei Hildegard von Bingen. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1991. 282 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abt. I: Christliche Mystik 8), Ln DM 68,00.

[11] Zit. bei R. Javelet: Image et Ressemblance au XII Siècle, Paris 1967, Bd II, 209.

chen Tun (217f). Hier kann natürlich ein Wort über Hildegards Verständnis von Sünde nicht fehlen: sie ist Unfruchtbarkeit, Trockenheit, „Verzicht des Menschen auf die Mitarbeit im Wirkprozeß der Heilsgeschichte" (220), Einschränkung der *„rationalitas"*, die jedoch nicht ganz verloren gehen kann.

Ein abschließendes Kap. behandelt das Visio-Verständnis Hildegards, das vom Vf. der augustinischen *visio intellectualis* gleichgesetzt wird. Ch. findet jedoch bei Hildegard die Ansicht einer Vervollkommnung der natürlichen Erkenntnisweise bei der Erkenntnis des Absoluten vor. Man vermißt hier eine Unterscheidung zwischen der Visio-Erfahrung als solcher und der literarischen Einheit, die jede Visionsbeschreibung und -deutung bei Hildegard ausmacht, in die auch die Elemente menschlichen Gestaltens eingegangen sind. Daß sich das prophetische Wirken Hildegards als eine „in der Tradition verwurzelte Schriftauslegung" versteht (235) und somit der Offenbarung zugehörig, „ohne methodologische Distanz zwischen Deuter und Text", ist sicher zu unterstreichen, hindert aber nicht, daß Hildegard sich der allegorischen und tropologischen Bibeldeutung ihrer Zeit bedient. Allzu flüchtig streift Ch. auch Hildegards Gestalt der göttlichen *caritas*: *„rationalitas"* als *„caritas"*-Gestalt (250).

Ein Abschnitt über die urbildlich in Maria geschehende „Geburt der göttlichen *‚rationalitas'* im Menschen", die Maria zur Logos-Trägerin und damit selbst zur *„rationalitas"* werden läßt, beschließt das Buch. Mißverständlich ist jedoch, daß Ch. Hildegards Exegese von Jes 42,14, wo Gott selbst sich mit einer gebärenden Frau vergleicht, was Hildegard genau versteht, in einen mariologischen Zusammenhang stellt (247). Irrtümlich spricht er auch von „Mariens Empfängnis" (137), wo es sich offensichtlich um die Empfängnis Christi in Maria handelt.

Trotz dieser Einschränkungen, wozu noch ein gerütteltes Maß von Druckfehlern, besonders in griechischen, lateinischen und französischen Zitaten kommt, hat die Arbeit uns dem Verständnis von Hildegards Theologie ein gutes Stück nähergebracht und stellt einen deutlichen Fortschritt in der Hildegard-Forschung dar. Bibliographie und Register am Ende der Arbeit sind sorgfältig angefertigt.

Gabriele Lautenschläger wendet sich im Interesse der Moraltheologie Hildegards Werk zu[12]. In dem Kap. der Arbeit, dessen Titel redundant als „Hildegards eigenes Selbstverständnis" formuliert ist, stellt die Vf.in fest, daß es sich bei „den schriftlich überlieferten Visionen Hildegards (. . .) um eine von ihr bewußt getroffene Auswahl aus der Fülle ihrer religiösen Erfahrungswelt" handele (13). Ältere Klassifizierungen von Hildegards Visionen als „krankhafte Phantasien" werden aus theologischen wie psychologischen Gründen abgelehnt, da die Visionsbeschreibungen „ganz im Dienst der damit verbundenen theologischen Verkündigung" stehen und „unerkannte Inhalte des Unbewußten in die Anschaulichkeit und Sprache des Bewußtseins integriert werden" (14).

Das Kap. über die Rezeptionsgeschichte Hildegards und den gegenwärtigen Stand der Hildegard-Forschung zeigt nicht nur die große Belesenheit der Vf.in, sondern auch ihre kritische Distanz gegenüber Vereinnahmungen Hildegards durch völkisch bestimmte Ansätze in der Nazizeit (34) wie durch die New-Age-Bewegung und sonstige Popularisierungen (23. 76). Sie weist auch auf unvermindert anhaltende Schwierigkeiten der Hildegard-Forschung hin, die in der noch nicht gelösten Frage nach Hildegards Quellen liegen.

Im Sinne von C.G. Jung deutet L. den bekannten Text aus „Scivias" I,4 *„Ego peregrina ubi sum?"* (48–65), indem sie ihn als autobiographisches Stück auf Hildegard selbst bezieht und als Überwindung einer individuellen Reifungskrise darstellt.

Dieser stark von biblischen Motiven und Anspielungen durchsetzte Text wird so zum „Weg der Individuation". Das Bild des zerrissenen Gewandes der *peregrina* wird als „Verlust bisheriger gültiger Lebensmuster", die Motive von Schlangen, Skorpionen und Nattern werden als „Ausdruck der ins Schattenreich gedrängten eigenen Tiernatur" gedeutet, was dazu auffordere, „die dunklen Aspekte der Persönlichkeit als wirklich vorhanden anzuerkennen". Ist es nötig zu sagen, daß Jungs Begriff „Schatten" und Hildegards bedeutungsvoller *„umbra"*-Begriff nicht miteinander zu tun haben?

Im Anschluß an vorhandene Sekundärliteratur läßt die Vf.in die *peregrina* oder Tochter der „Mutter Sion" in die Persephone-Rolle schlüpfen mit der oft zu beobachtenden „Depression junger Mädchen in der Zeit ihrer ersten sexuellen Regungen" (55). Hildegards „Mutter Sion" wird dementsprechend der „trauernden Mutter Demeter" parallel gesetzt, „die ihr Kind bis ans Ende der Welt suchen geht, weil sie es zur rechten Zeit nicht losgelassen hat" (56). Dies ist Hildegards „Mutter Sion" gewiß nicht anzulasten, und hier distanziert sich auch L. von ihr vorliegenden Deutungen des Textes, indem sie betont, daß Hildegard natürliche Bindungen „auf das je größere Geheimnis der Liebe Gottes hin zu transzendieren" versteht. Aber nicht von ungefähr bringt sie in diesem Zusammenhang das Verhältnis Hildegards zu Richardis von Stade zur Sprache.

Verlockend für die psychologische Deutung ist wiederum in Hildegards *Peregrina*-Text das Bild des Erdspaltes. „In seiner Ambivalenz bezeichnet es sowohl den Bereich des Todes als auch den mütterlichen Schoß" (59), wenngleich hier der Sinn von „Versteck" überwiegt. Eine Übereinkunft von theologischem und psychologischem Verständnis dieses und anderer Texte Hildegards kann aber darin gesehen werden, daß sich „mystisches Erleben" „verknüpft mit einem Ruf", sich der Welt zuzuwenden (63). Denn wie der Text zeigt, flieht Hildegards „Tochter Sion" nicht zu ihrer Mutter, sondern läßt sich von ihr mit göttlicher Weisheit stärken und wird so fähig zu einem eigenständigen Leben in der Welt.

Mit Recht weist die Vf.in auf die stark antidualistische Haltung Hildegards hin, die mit ihrem Verdacht gegen frauenverachtende Tendenzen bei den Katharern verbunden ist (69). Verdienstvoll ist auch der Hinweis auf den – heute oft übersehenen – Analogiecharakter bildhafter Rede in der christlichen Tradition und insbesondere bei Hildegard (82–99), der einem mehr kausalen Denken gegenübersteht.

Die drei Kap. des Hauptteils der Arbeit sind den Themen „Natur im Kontext ethischer Reflexion", „Ethik als Wortgeschehen" und „Die begnadete Kunst des *‚Ordo virtutum'*" gewidmet.

Zumindest mißverständlich ist bei der Erörterung von Hildegards Naturbegriff die Formulierung, daß „Hildegard in ihrer Anthropologie die Zwei-Naturen-Lehre (gemeint ist die christologische, E. G.) analog zugrunde legt, in der sprachlichen Gestaltung jedoch die göttliche Natur zumeist als *‚anima'* oder *‚anima rationalis'*, die menschliche Natur als *‚corpus'* oder *‚caro mortalis'* (. . .) bezeichnet" (101). Ist eine solche Analogie wirklich bestimmend bei Hildegard? Überwiegt nicht in ihrer Anthropologie der reale Sinn von *„corpus"* oder *„caro"* und *„anima"*, von der sie ja auch sagt, daß sie zur Unsterblichkeit umgewandelt werden muß? (Vgl. PL 197, 966: *anima in immortalitatem mutatur.*)

Im folgenden stellt L. dar, inwiefern nach Hildegard das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, seinem Körper und den Mitmenschen gebrochen ist, aber auch, daß diese Gebrochenheit unserer Natur nicht hoffnungslos ist. Kurz werden Weisheit und *caritas* als die Eigenschaften Gottes behandelt, die für die Erschaffung von Natur relevant sind, und dabei wird auch Hildegards Auffassung von der absoluten Prädestination Christi zur Menschwerdung berührt (110). Anläßlich der Gottebenbildlichkeit des Menschen betont L. den Primat des Empfangens vor dem Tun bei Hildegard, ebenso die Einbeziehung der Leib-Seele-Einheit in die menschliche *imago Dei* (114f) und vor allem ein damit zusammenhängendes, wichtiges anthropologisches Prinzip: „Diese Unterscheidung und Zuordnung von Sichtbarem und Unsichtbarem (im Menschen, E.G.) bedeutet kein Zusammenwirken von Teilursachen. Der Mensch ist seiner Natur nach ganz Leib und ganz Seele" (117).

Das schon geäußerte Bedenken muß jedoch wiederholt werden anläßlich des Satzes: „Im Gegensatz zur menschlichen Natur, das heißt dem sichtbaren Leib, ist die Seele, als göttliche Natur, das unsichtbare, aber höchst wirksame Prinzip im Menschen" (119).[13] Ist hier nicht das Prinzip der Analogie übersprungen? Versteht die Vf.in nicht manche Aussage Hildegards, die zeigt, daß sie in bezug auf die Entstehung der Seele der theologischen Auffassung des Kreatianismus anhängt, im Sinne von einer „göttlichen Natur" der Seele?

Zu bestätigen ist die Feststellung der Vf.in, daß Hildegards Makro-Mikrokosmik keinem astrologischen Determinismus das Wort redet (125) und ein besonderes Gespür zeigt für die Teilnahme der außermenschlichen Natur an der Gebrochenheit des Menschen (127).

Ein Kernstück dieses ersten Kap.s ist Hildegards Darstellung der Temperamentenlehre und darauf beruhend der verschiedenen Sexualtypen sowohl beim männlichen wie beim weiblichen Geschlecht sowie der Geschlechterdifferenz im religiösen Bezug (128–154).

„Besonders negativ wird das geschlechtliche Verhalten der zur Melancholie neigenden Männer beurteilt, die kaum ein richtiges Liebesverhältnis zu

[12] **Lautenschläger**, Gabriele: **Hildegard von Bingen.** Die theologische Grundlage ihrer Ethik und Spiritualität. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1993. 423 S., geb. DM 88,00.

[13] Vgl. auch 156: „Auf diese Weise verwirklicht sich der Mensch in seiner doppelten Natur, die himmlischer und irdischer Art ist."; 162: „Eine solche Haltung ordnet Hildegard der Demut zu, weil sich die Seele, verstanden als göttliche Natur im Menschen (. . .) an die Unbeständigkeit seiner irdischen Natur bindet."

irgendeinem Wesen entwickeln können, leicht verbittert und habgierig werden, voller Torheiten stecken, zu Geisteskrankheiten neigen, wenn sie sich ihrer Geschlechtsbegierde enthalten, zugleich aber oftmals einen Haß auf das weibliche Geschlecht hegen und beim Verkehr die Frau am liebsten töten würden" (133).

Daß Hildegard „auf eine leiblich-seelische Gestaltung menschlicher Sexualität hinarbeiten und sich damit auch von zeitgenössischen scholastischen Konzepten unterscheidet", wird überzeugend dargestellt (136–142). Zuzustimmen ist der Vf.in auch darin, daß Hildegards Anthropologie „in einem Transzendenzverhältnis" ruht, nach dem „Gott an der Wurzel menschlichen Wirklichkeitsverständnisses und leibhaftiger Welterfassung steht", daß sie sich der Symbolsprache bedient, „um die religiöse Tiefendimension der geschlechtlichen Begegnung zum Klingen zu bringen" (143). Aber es fehlt an dogmengeschichtlich präzisem Wissen, wenn die Vf.in schreibt: „Lange bevor Theologie und Lehramt die Sakramentalität der Geschlechterbeziehung offiziell definierten, findet sich diese Glaubensüberzeugung in ihren Schriften bereits grundgelegt" (144). Es ist eher umgekehrt so, daß die weit umfassendere Verwendung des Wortes *sacramentum* für heilshafte Zeichen sich in der Frühscholastik allmählich auf die sieben Zeichen einschränkte, die 1274 in Lyon als Sakramente definiert wurden.[14]

Nicht ganz glücklich ist die Formulierung „ambivalent" für Hildegards Geschlechtersymbolik im göttlichen Bereich: „Die geschlechtliche Prägung wird auf diese Weise zwar nicht in Gott selbst hineingetragen; Gott als schöpferischer und erlösender Daseinsgrund ist weder geschlechtsspezifisch als Mann oder Frau festgelegt noch ist er geschlechtlich neutral. Er ist vielmehr geschlechtlich ‚ambivalent'" (145). Wäre es nicht einfacher zu sagen, daß Gott aufgrund von Hildegards analoger Rede sowohl als väterlich wie als mütterlich erfahren werden kann, und zwar beides sowohl von Frauen wie von Männern? Unzulänglich, da durch keinerlei religionswissenschaftliche Literatur gestützt, ist auch der Absatz über monotheistische und polytheistische Religionen auf S. 149. Dazu möge die Frage erlaubt sein, welche monotheistische Religion denn Gott als Frau denkt und infolgedessen den Mann abwertet. Der Vf.in ist jedoch darin voll zuzustimmen, daß Hildegards Trinitätsinterpretation „einen im wahrsten Sinne des Wortes sympathischen Gott" zeigt, „der Freude und Leid, Zufriedenheit und Zorn, das zyklische Werden und Vergehen, Höhen und Tiefen, Schwachheit und Stärke, Leben und Tod mit der Menschheit teilt, ohne darin aufzugehen" (151) und daß sie durch ihre Umdeutungen die „patriarchale Frau-Mann- oder Materie-Geist-Symbolik" überwindet (152).

Dankenswert ist auch der Hinweis, daß an den Symbolgestalten Martha und Maria Hildegards Hochschätzung des aktiven wie des kontemplativen Lebens zu erkennen ist (160f. 220), die aufeinander bezogen sind, und daß Hildegards reichhaltiges Thema *„discretio"* von Edith Stein wieder aufgegriffen worden ist (161). Die Bekämpfung der Unbeständigkeit der menschlichen Natur durch feste Lebensregeln, Distanz von und Liebe zur Welt sowie die Nachahmung göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Handeln aus der menschlichen Gottebenbildlichkeit bilden den Abschluß dieses Kap.s.

Das zweite Kap. erläutert kritisch das Verhältnis von Wort und Bild bei Hildegard. „Hildegards Wort-Symbolik ist eine Denkweise und Sprache, die im Hinblick auf das Verhältnis von Bild und Ding jeweils das eine zum andern hin transzendiert, um das Unsagbare sagbar zu machen und im Gesagten Ungesagtes gegenwärtig werden zu lassen" (181). Die Negation, das Paradoxe, das Schweigen gehören nach diesem Verständnis aufgrund der „je größeren Unähnlichkeit in jedem analogen Sprechen über Gott" mit zur Sprache (185).

Es folgen Erörterungen der menschlichen Verantwortlichkeit aufgrund der *„scientia boni et mali"*, die nach Hildegard jeder Mensch besitzt, sowie des Verhältnisses von Leib und Seele und der verschiedenen Ternare von Seelenkräften, die aus makro-mikrokosmischen Verhältnissen abgelesen werden. Auch von dem zu den Elementen in Beziehung gesetzten „vierfachen Flugvermögen der Seele" (*sensus, scientia, voluntas, intellectus*) ist die Rede, wobei es um Kategorien des Erkenntnis- und Beurteilungsvermögens für das Handeln geht. Der *„scientia Dei"* bei Hildegard gibt die Vf.in vornehmlich eine anthropologische Bedeutung: Sie „bezeichnet seitens des Menschen folglich nicht eigentlich Wissen über Gott, sondern vor allem Wahrheit über sich selbst als ein Wesen-in-Beziehung" (200).

Im Zusammenhang mit der Thematik von Schuld, Umkehr und Rechtfertigung wird Hildegards Erklärung des Bösen als Spaltung und Zwietracht dargelegt. Hildegards Beschreibung des *„peccatum originale"* als Verlust der *integritas* und Vertreibung aus dem Erbe ist als „eine Art Solidarität in der Sünde" gedeutet, die sich im Leben der Einzelnen in seelischer, körperlicher und geistiger Hinsicht auswirkt (207ff). Im Rahmen der Eigenverantwortlichkeit des Menschen ist Hildegards Begriff vom „fleischlichen Begehren", der in seiner Bedeutung weit über den geschlechtlichen Bereich hinausgeht, meisterhaft erklärt (214). Für den, der es überwindet, gilt: „In dem Maß wie die Seele im Einklang mit dem Körper eine gute Handlung ausführt, macht sie den Leib fröhlich." (220)

Daß jede Einzeltat Zeichen einer inneren Grundhaltung ist, daß „schlechte Sündengewohnheit" in Beziehung zu einer entsprechenden Gemeinschaft stehen kann, der Mensch aber zur Umkehr und Reue genügend gerüstet ist, wenn er nur seine fünf Sinne zur Erkenntnis nutzt und die Trägheit überwindet, sind weitere Grundgedanken von Hildegards Ethik. „Durch das aktive, die Tat bewirkende Wort-Geschehen der Inkarnation besiegelte Gott ein für allemal seine Erinnerung an den Menschen. Die Weisheit wirkt dabei laut Hildegard als erinnernde Kraft in Gott" (229f). Der wechselvolle Weg der Kirche (als Ursakrament) durch die Geschichte, vor allem unter dem Symbol des für den göttlichen wie für den irdischen Bereich je anders zu deutenden Rades und dem für Hildegards Zeitbegriff so wichtigen Mondsymbol wird genau analysiert. Hildegards durch Tiergestalten symbolisierte fünf Zeitalter dagegen sind mehr nacherzählt als interpretiert (250–255).

An Hildegards Ekklesiologie ist besonders die Spannung von Kirche als Mysterium und als Institution herausgearbeitet. Hildegards Kleruskritik und ihre vielfachen Warnungen vor Machtmißbrauch werden in gebührendem Rahmen dargestellt, aber gegenwärtige Vereinnahmungsversuche Hildegards als „fore-sister and Fore-Crone" im Sinne von Mary Daly sind mit Recht zurückgewiesen (264). Dieses Kap. schließt mit der ethischen Relevanz von Hildegards Sakramentenlehre als wirksamen Zeichen, als „Urbild-Abbild-Handlung". Die Verbindung von der Krankensalbung zu den angeführten Hildegard-Stellen ist jedoch recht vage und betrifft eigentlich nur Hildegards Segensgebete bei der Anwendung von Medikamenten (289–291). Interessant ist anläßlich der Buße der Hinweis, daß Hildegard für den Notfall empfiehlt, einem Laien oder gar den Elementen, „die Zeugen und Mitbetroffene" menschlicher Sünde sind, diese zu beichten (298).

Das letzte Kap des Hauptteils wendet sich noch einmal umfassend Hildegards Lehre von den Tugendkräften zu, die in allen Werken ihrer Visionstrilogie einen breiten Raum einnimmt. Wie schon zuvor sind auch hier wieder Bemerkungen über die antike und die zeitgenössische Musik hilfreich zum Verständnis der engen Beziehung zwischen Tugendethik und „begnadeter Kunst" bei Hildegard. Die symbolische Bedeutung von „bekleiden", „kehren", „kochen" und „schmücken", also Hildegards Hochschätzung weiblicher Tätigkeiten, kommt voll zur Geltung (308–319). Auch begriffsgeschichtliche Herleitungen wie anläßlich von Hildegards *„discretio"* helfen weiter. In bezug auf die Tugenden und Laster glaubt L. feststellen zu können: „Bezeichnenderweise treten die Tugendkräfte als eindeutig weibliche Personifikationen bei Hildegard in Erscheinung, wohingegen es sich bei den Lastern oftmals um Mischwesen handelt, in denen Nacktheit oder Kleidung, Tierisches und Männliches, aber auch Weibliches enthalten sind" (326).

Zum „ordo" gehören bei Hildegard auch die Zahlenproportionen als dessen universelle Struktur. „Die Schöpfer-Gottheit schafft in Paaren: Himmel und Erde als Ausdruck der Erfahrungswelt in ihrer Totalität, Licht und Finsternis, oben und unten, Wasser und Land, Mann und Frau. Als *‚alterum ab altero'* (...) beschreibt Hildegard diese Welt der Kontrastharmonien, der fruchtbaren Polaritäten, die einander ergänzen (...) und daraus ihre Wirkung beziehen" (340). Am wichtigsten aber ist, daß die mit vielen allegorisch erklärten Beigaben versehenen Tugendkräfte nach Hildegard Gnadengaben sind, die den Menschen zur Mitarbeit herausfordern. Jeweils die zugrundeliegende Zahlensymbolik berücksichtigend, allerdings manchmal mit nicht genügend Distanz zum Text,

[14] Vgl. M. Schmaus: Katholische Dogmatik IV,1, München ^{6}1964, 105. Auf S. 281 drückt sich L. vorsichtiger aus: „Wenn auch der Sakramentenbegriff im 12. Jh. erst allmählich ausgearbeitet und die Siebenzahl noch nicht endgültig festgelegt worden war, läßt sich bei Hildegard von Bingen diesbezüglich bereits ein erstaunlich hohes theologisches Reflexionsniveau erkennen." Dem kann zugestimmt werden.

erklärt L. die Oppositionen von Tugenden und Lastern im „Liber vitae meritorum" und die Tugendgruppen in den Visionen vom Heilsgebäude in „Scivias" und „Liber divinorum operum" (342–368). Wichtig ist dabei, daß der Tugenden-Laster-Kampf nichts mit metaphysischem Dualismus zu tun hat und die Auseinandersetzung sich durch Argumente vollzieht.

L. schließt mit Hildegards Mariologie, wobei noch einmal die integrative Kraft von Hildegards Weisheitsbegriff als Immanenz und Transzendenz Gottes verbindend betont wird sowie dessen Anwendung auf Schöpfung und Inkarnation und damit auch auf Maria (vgl. das doppelte „Fiat", 370).

Eine Korrektur ist nötig, wenn es S. 372 heißt, bei Hildegard finde sich bereits „die skotistische Lehre von der absoluten Prädestination Marias". Hier wird der christologische Begriff für die Menschwerdung Gottes auch in Absehung vom Sündenfall – wie die Vf.in selbst ihn auf S. 110 gebraucht – anstelle jener Begriffe gesetzt, die bei Scotus und in seinem Kreis in mariologischer Bedeutung erscheinen, nämlich *„praeservatio"*, also Bewahrung Marias vor der Erbsünde, oder *„praeredemptio"*, Vorauserlösung.[15] Aber auch dies dürfte für Hildegard nicht zutreffen, da sie kontinuierlich von der Einzigkeit der (erbsündenlosen, da jungfräulichen) Empfängnis Christi spricht und in ihrer Lyrik, freilich nicht in dogmatischer Sprache, andeutet, daß sie – in Übereinkunft mit der Frühscholastik – den Augenblick der Reinigung und Heiligung Marias bei der Verkündung gekommen sieht, eben bei jenem „Fiat". Dies tut der ewigen Idee Gottes von der Menschwerdung des Sohnes in der Zeit und der Erwählung Marias keinen Abbruch, auf die L. sich hier beruft.

Bedauerlich ist auch, daß bei den verdeutschten Zitaten von Hildegards Lyrik die Anklänge von *„virgo"* und *„virga"*, *„Ave"* und *„Eva"* nicht zur Geltung kommen, auch nicht der Bedeutungswandel von *Virga*-Zepter zu *Virga*-Reis aus Jesse in Hildegards *„O virga ac diadema"*. Auch wäre zu raten, Hildegards lyrische Benennungen Marias als *„salvatrix"* und *„mediatrix"* nicht zu isolieren, denn sie beziehen sich immer auf ihre Mutterschaft Christi. Schon gleich zu Beginn ihrer Arbeit (18) hat die Vf.in kritiklos, von Chávez inspiriert, eine mariologische Deutung von Jes 42,14 vorgenommen.

Die Arbeit hat viele Verdienste, da sie uns die spirituelle Ethik Hildegards deutlich näherbringt. Wo ihr Unklarheiten zu bescheinigen sind, da deshalb, weil es an einer genügenden Kenntnis des Standes der dogmengeschichtlichen Entwicklung zur Zeit Hildegards und bei ihr selbst fehlt. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, daß es bisher kaum möglich ist, an deutschen Universitäten Betreuer von Arbeiten zu finden, die in historische Frauentexte genügend eingelesen sind. Die verschiedenen Bibliographien und Register tragen nicht nur zur Benutzbarkeit der Arbeit bei, sondern sind auch wertvoll für die Hildegard-Forschung insgesamt.

[15] Vgl. M. Schmaus: Katholische Dogmatik V, München ²1961, 230; E. Gössmann: Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters, München 1957, 171.

Maria im Neuen Testament

Von Ulrich Wilckens, Weißenhaus

Im folgenden soll anhand des Buches von Franz Mußner über „Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament"[1] den ntl Aussagen über Maria nachgegangen werden. M. vereint hier sechs Studien, die er teilweise (Teil I–IV) zuvor bereits einzeln publiziert, aber für den Wiederabdruck entsprechend überarbeitet hat (vor allem durch Querverweise).

Voran steht ein geraffter Überblick: „Maria im Neuen Testament".[2] Wir orientieren uns an dieser Gesamtdarstellung und ziehen die übrigen Teile des Buches jeweils hinzu.

M. beginnt mit Paulus. In Gal 4,4 kommt es allein auf das heilsgeschichtliche Faktum der Menschwerdung des Gottessohnes an, „ohne den Gedanken der ‚Jungfrauengeburt' zu enthalten" (17).

Aus dem Markusevangelium werden sodann Mk 3,20f.31–35 und 6,1–6a behandelt (18–23 – in meist engem Anschluß an R. Pesch). Auch hier wird Marienfrömmigkeit nicht erkennbar, freilich auch nicht bestritten (– ein häufiges Argument, das als solches kraftlos ist. Denn entweder kannte der Evangelist Marienfrömmigkeit – dann liegt das Urteil nahe, daß er sie bewußt übergangen habe. Oder aber er kannte keine Marienfrömmigkeit – dann kann ihr Fehlen nicht als Kritik gedeutet werden!).

Völlig überzeugend interpretiert Vf. Mk 3,31 so:

„Verkündigungsziel ist . . .: Um Jesus bildet sich eine neue Familie, eine geistliche Verwandtschaft aus jenen, die den Willen Gottes tun . . . Das liegt ganz auf der übrigen Linie der radikalen Forderungen Jesu nach Preisgabe der Familienbindungen um seiner Nachfolge willen" (21). Vf. unterscheidet zwar zwischen zwei ursprünglich selbständigen Traditionsstücken (Mk 3,20f und Mk 3,31–35) und gewinnt so für die historische Sicht eine Entlastung Marias von dem harschen Urteil über ihren Sohn, er sei „von Sinnen" (3,21). Vf. sieht aber natürlich, daß der Evangelist beide Vorgänge verbindet, ja diese Verbindung sogar durch die Einfügung der Perikope 3,22–30 verstärkt. Mt wie Lk haben deswegen Mk 3,20f ausgelassen. Immerhin wird nun aber eine Distanzierung der Familie Jesu von ihm auch in Joh 7,5 berichtet (20).

Was dies, sollte es historisch zutreffen, bedeutet, diese Frage übergeht Vf. – wie auch die weitere Frage, wodurch Jesu Mutter und sein Bruder Jakobus hernach bewogen worden sein mögen, alsbald nach Ostern nach Jerusalem zu kommen und sich der Gemeinde der Jünger Jesu anzuschließen (Apg 1,14, dazu S. 40 – sowie 1 Kor 15,7; Gal 1,19; Apg 12,17). Übrigens erfährt der Leser dieses Buches auch nichts zu der Frage, wie die Nachricht von leiblichen Geschwistern Jesu (Mk 6,3) zu verstehen ist. Ist die Feststellung, die Formulierung „Sohn der Maria" sei darin begründet, „daß Joseph schon gestorben war, nicht jedoch in einem Wissen des Mk um die ‚Jungfrauengeburt'" (22), so zu verstehen, daß M. mit R. Pesch und anderen katholischen Exegeten davon überzeugt ist, daß die altkirchliche Vorstellung der *semper virgo* keinen historischen Grund hat? Immer wieder fällt in diesem Buch ein durchgehender Mangel an historischem Interesse auf. Es tritt hinter dem dominanten methodischen Aspekt form-, traditions- und vor allem ‚redaktionsgeschichtlicher' Exegese völlig zurück (vgl. 15). Vf. sucht nach Ursprüngen einer Marienfrömmigkeit im NT, nicht nach der historischen Gestalt Marias.

Vom Mt wird nur Mt 1–2 behandelt (24–26), sehr knapp, da das Interesse des Evangelisten christologisch orientiert ist (Gottessohn – Davidsohn), gerade auch in der Aufnahme des Motivs der Jungfrauengeburt (1,18–20 vgl. „das Kind und seine Mutter" 2,18.20.21).

Dagegen ist Lk der zentrale Fundort im Blick auf die Entstehung einer Marienfrömmigkeit in urchristlicher Zeit.

Der ‚Vorgeschichte' Lk 1–2, dem Traditionsstück Lk 11,27f und der lukanischen Gestaltung der Perikope Mk 3,31–35 (mit der Weglassung von Mk 3,31 sowie von Mk 3,33.34 und dem gnomisch formulierten Zielsatz Lk 8,21) kommt im Buch als ganzem zentrale Bedeutung zu.

Die knappe Analyse im I. Teil (27–33) wird im II. Teil (43–56) expliziert (allerdings findet sich hier gegenüber Teil I nicht wesentlich Neues). Vf. arbeitet überzeugend heraus, wie Maria als Vorbild des Glaubens (Lk 1,37f. 45) in der Formulierung des Magnificat (vor allem in Lk 1,48) in der Kirche aller Zeiten „seliggepriesen" werden soll. J. Ratzinger macht in seiner Einführung (8) mit Recht darauf aufmerksam, wie das Ave Maria eine aus Lk 1,28.30.42 gebildete Antwort auf diese Aufforderung des Magnificat ist: als „ein Grundgebet der Christenheit", das zugleich zeigt, daß alle Marienfrömmigkeit „an die inneren Maße der Bibel, an die Grundgestalt ihrer Botschaft gebunden" ist und bleiben muß (9). Auch Teil III (57–72) ist in einem besonderen Sinn eine Explikation des Glaubens Marias: „im Licht des Römerbriefs". In der Tat steht in Röm 4,18–22 die Verheißung des Sohnes als Erben Abrahams in Gen 18 im Blick; und Gen 18,14a ist ein Grundmotiv des atl Glaubens an die unbegrenzte Macht der Heilszusage Jahwes. In diesem Sinne spricht Maria ihr *‚Fiat'* Lk 1,37f. „Hat Maria durch ihren Glauben nach der Weise Abrahams die Erfüllung der göttlichen Heilszusage an ihren Stammvater ermöglicht, dann ist sie vor allem auch *durch ihren Glauben* in die Heilsgeschichte eingeschaltet. Und darum kann sogar der Titel für Maria ‚Mutter der Glaubenden' *vor* ihrem dogmatischen Ehrentitel ‚Mutter Gottes' rangieren." (67).

Hier liegt natürlich ein wichtiges ökumenisches Verbindungsglied zwischen katholischem und evangelischem Marienlob. Vf. hätte an dieser Stelle den frühen Luther in seinem schönen Sermon über das Magnificat zu Wort kommen lassen können. Darin sind Passagen von einer so innigen Liebe des Reformators zur Gottesmutter, gerade als Vorbild des Glaubens an Gottes Verheißungswort, zu finden, die nicht nur evangelische Christen ermutigen können, die Marienvergessenheit gegenwärtiger evangelischer Frömmigkeit zu

[1] **Mußner**, Franz: **Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament.** Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger. – St. Ottilien: EOS 1993. 156 S., kart. DM 14,00.

[2] Abdruck aus: W. Beinert u. a. (Hg.), Maria – eine ökumenische Herausforderung, Regensburg 1984, 9–30.

überwinden, sondern auch katholische Christen bewegen können, in solches Marienlob des Reformators mit einzustimmen.

Gleichwohl: Die eminent wichtige christologische Bedeutung Marias – vor allem in Lk 1,35 – bleibt in der thematischen Gewichtung dieses Buches über dem vorwaltenden ökumenischen Interesse des Vf.s am Glauben Marias allzu sehr im Hintergrund. Daß Maria θεοτόκος ist, weil das Kind, das sie empfangen und geboren hat, *Gottes Sohn* ist, war immerhin *das* zentrale theologische Anliegen der Alten Kirche, gerade auch ihrer Marienverehrung – und ist es doch auch noch heute: In engstem Zusammenhang mit den Grundaussagen von Nizäa – Konstantinopel und von Chalkedon gehört die Aussage von Maria als der „Gottesgebärerin" (volkstümlich: der „Mutter Gottes") zum *Fundament des Glaubens der ganzen Christenheit.*

Diese ökumenische Bedeutung gewinnt in einer leider verbreiteten theologischen Bewußtseinslage der Gegenwart ein hochaktuelles Gewicht. Wo immer der *Deus-Homo* nur noch als der Mensch Jesus von Nazareth im Blick steht, da verfällt der Grund der Erlösung. Da verblaßt auch die Stärke des Heilsvertrauens zu Gott, jenes konkrete, ganzheitliche Ernstnehmen der Macht seines Verheißungswortes, das Vf. mit so warmem Interesse an Maria herausarbeitet. Solche ‚Wurzelkrankheit' des Glaubens schlägt auch nicht selten zurück auf die Bedeutung Marias in der Frömmigkeit: Nicht nur das Ur- und Vorbild des Glaubens an Gott fällt dann in sich zusammen und wird durch ein Zerrbild feministischer Selbstvermessenheit ersetzt (mit horrenden Mißdeutungen des Magnificat!); sondern es schwindet im Blick auf Maria auch die Konkretheit des christlichen Bildes Gottes, der um unserer Erlösung willen selbst Mensch geworden ist. Die Konkretheit dieses Wunders aller Wunder im Leibe der Jungfrau wird ersetzbar durch Vorstellungen einer exklusiven Mutter-Kind-Beziehung, für die Maria dann als Vorbild herhalten muß. Wenn man so sieht, wie sich *christologische* Verirrungen in unserer Gegenwart auch in Verzerrungen des biblischen Bildes *Marias* auswirken, ist ein exegetischer Nachweis der Verwurzelung gerade der θεοτόκος – Aussage im NT – vor allem in Lk 1,35 – aktuell auch ökumenisch noch gewichtiger als allein ein Rekurs auf Maria als „Mutter der Glaubenden"!

In Teil IV (97–117), einem Originalbeitrag, wird das Magnificat als Hymnus prophetischen Charakters herausgestellt.

Vf. schließt sich hier denjenigen Exegeten an, die die Aoriste als Aussagen von Gottes zukünftig-eschatologischem Handeln im Kontext atl Prophetie verstehen. So gesehen erhält dann die einzige Vergangenheitsaussage des wunderbaren Handelns Gottes an Maria selbst (Lk 1,48a.49) einen heilsgeschichtlich-endzeitlichen Horizont, unter dem auch das kontinuierliche Marienlob der Kirche (Lk 1,48b) einen besonderen Sinn und eine besondere Ausrichtung bekommt. Auch die Aussage der Erbarmung Gottes über sein Volk Israel in Lk 1,54 wird eschatologisch: im Sinne von Röm 11,25–27, ausgelegt (114f).

Die philologische Möglichkeit einer solchen prophetisch-futurischen Auslegung der Aoriste des Magnificat ist zwar nicht auszuschließen. Aber mir erscheint solche Auslegung ungleich weniger überzeugend als die heilsgeschichtliche, nach der Maria das Handeln Gottes an ihr selbst als Zusammenfassung und Erfüllung alles Heilshandelns der ganzen Geschichte Gottes mit seinem erwählten Volk von Abraham an preist. Lk 1,50 läßt sich doch auch auf die Treue der Gnadenerweise Gottes „von Generation zu Generation" in der zurückliegenden Geschichte Israels beziehen; und der Rekurs auf die Abraham-Verheißung am Schluß des Liedes Lk 1,55 ist ungleich besser zu verstehen, wenn in 1,52–54 der Grundzug alles Heilhandelns Gottes besungen wird: daß er dem Niedrigen aufhilft und die Selbstmächtigen zu Boden wirft! Vom Schilfmeerwunder an erfährt Israel sich ständig durch diese aufhelfende Güte seines Gottes gerettet. Sein Mose offenbarter Name Ex 34,6 klingt im AT vielfach wieder; und in diesem Zusammenhang findet sich auch das Motiv von Lk 1,51f häufig (vgl. außer 1 Sam 2,7 vor allem Ps 113,5–8). Deswegen erscheint die pointierte Deutung des Vf.s auf die „bisherige Unbekanntheit und Anonymität" Marias (46; 98f) als abwegig. Weder Bauer-Aland noch Liddell-Scott verzeichnen diese Wortbedeutung. Auch im Kontext von Lk 1,26ff ist von einer solchen sozialen Anonymität Marias nicht die Rede. Maria ordnet sich im Magnificat vielmehr ein in den großen Chor derer in Israel, die Jahwes Handeln an ihnen als exemplarisch für sein ständiges rettendes, aus „Niedrigkeit" aufhelfendes Heilshandeln an seinem Gott erfahren haben und es als Erweis seines Wesens als Gott Israels preisen. Daß so die vom Frommen bewußt angenommene und bejahte Niedrigkeit als Demut (ταπεινοφροσύνη) im AT wie im NT geradezu zu einer Tugend wird, entspricht dieser spezifisch jüdisch-christlichen Gotteserfahrung.

Den Schluß bildet der VI. Teil (119–155), der 2. Originalbeitrag, in dem Vf. Apk 12 auslegt.

Obwohl dieser Text bis in die jüngste Gegenwart vielfach behandelt worden ist, hat er seine Faszination nicht im mindesten verloren. Es ist so verständlich, daß Vf. hier die Frage aufgreift, ob es Maria sei, die der Seher in dieser Vision der im Himmel erscheinenden Frau, die den Messias (nach Jes 7,14; Ps 2,9) gebiert (Apk 12,5), schaut. Das überzeugende Ergebnis seiner eindringlichen Exegese ist: Sie ist Repräsentantin des Gottesvolkes der messianischen Zeit, der Kirche der Märtyrer. Einzig in V. 5 gibt es überhaupt Anlaß zu der Annahme, als Gebärerin des Messiaskönigs (Lk 1,31–33) stehe hier für einen Augenblick Maria im Blick. Davon ist auch der Vf. überzeugt (133–135). Doch nach seiner eigenen Darlegung ist der Kontext hier wie durchweg in der ganzen Vision so mythisch und so völlig von jüdischer eschatologischer Tradition bestimmt, daß über die bloße Tatsache der Geburt des Messiasknaben hinaus nichts von dem in Lk 2 berichteten Geschehen sichtbar wird. Das einzig sicher christliche Element findet sich an anderer Stelle: in dem hymnischen Stück Apk 12,10f, wo der „Sieg" der „Brüder" als Märtyrer „durch das Blut des Lammes" besungen wird. So bleibt die Deutung von V. 5 auf Maria doch recht zweifelhaft. Deswegen paßt dieses ganze umfangreiche Kap. als Schlußteil eines Buches, das nach Ursprüngen einer Marienfrömmigkeit im NT fragt, alles andere als gut.

Viel wichtiger wäre es gewesen, wenn Vf. stattdessen das Zeugnis des Johannesevangeliums ausführlich im Schlußteil behandelt hätte. Denn hier ist ein Zusammenhang von Maria und Kirche recht deutlich zu erkennen, der in Apk 12,5 bloß vermutet werden kann. Vf. äußert sich dazu aber nur sehr knapp (35–39).

Im Anschluß an H. Schürmann, J. Blank und J. de la Potterie sieht er in Maria und dem Lieblingsjünger unter dem Kreuz (Joh 19,25–27) zwei Aspekte der Kirche, die Christus vom Kreuz herab als dem Ort seiner Erhöhung und Verherrlichung stiftet: als die sie begründende Tradition und deren apostolisch-legitime Tradenten, und als die von dieser Tradition lebende, in ihr heimatlich geborgene Gemeinde.

Ich finde diese Deutung überzeugend. Sie ist allerdings einer ausführlichen Begründung wert. Dazu müßte die rätselhafte Gestalt des „Jüngers, den Jesus liebte", genauer betrachtet werden. Dieser Jünger gehört einerseits deutlich zum Kreis der Zwölf hinzu, – obwohl dies numerisch gar nicht möglich ist; die Zwölf haben alle Namen und sind – wie der Evangelist aus der Tradition übernimmt – ein fester, geschlossener Kreis. Dieser Jünger dagegen tritt durchweg namenlos auf, und das ist deutliche Absicht: Er wird allein dadurch gekennzeichnet, daß Jesus ihn liebte. Dies aber gilt wiederum nach 13,1 für alle Jünger; und nirgendwo wird auch nur angedeutet, Jesus habe diesen einen Jünger mehr geliebt als die übrigen oder auf irgend eine besondere Weise. Nicht der Lieblingsjünger, sondern Simon Petrus wird in 21,15 umgekehrt vom Herrn gefragt: „Liebst du mich mehr als diese hier?" Aber daraus ist natürlich weder zu schließen, daß Jesus selbst Petrus mehr liebte, noch gar daß dies vom Lieblingsjünger gelte. Seine Liebe εἰς τέλος (13,1) gilt allen „Seinen", absolut. Darum erscheint es textwidrig, den Ungenannten unter den Zwölfen oder sonst unter uns bekannten führenden Persönlichkeiten der Urkirche zu suchen, wie es die meisten Ausleger tun. Viel mehr entspricht es seiner Zeichnung im Johannesevangelium, wenn man ihm seine Anonymität beläßt und in dieser Gestalt die Kirche der Jünger aller Zeiten sieht, als deren Repräsentant er unter den historischen Jüngern des Anfangs bereits mit anwesend ist. Und zwar hat er einen hervorgehobenen Ort in der Mitte der Zwölf neben Petrus, mit dem zusammen er wie ein merkwürdiges Paar ungleicher Brüder agiert. In der Glaubenserkenntnis (20,8; 21,7) ist er Petrus ebenso voraus wie in der Vertrautheit mit Jesus (13,23–25; 21,20–23). Allerdings taucht er erst vom Passionsgeschehen an im Kreise der Jünger auf. Im Johannesevangelium ist dies „die Stunde" der Erhöhung und Verherrlichung Jesu (12,23; 17,1; 13,1.31), in der sich seine ganze Sendung „erfüllt". Wer darum den Gekreuzigten als Verherrlichten bezeugen kann, der ist sein legitimer Zeuge. Das sind einerseits die Zwölf – jedoch erst nach Ostern (vgl. 2,22), andererseits ist es vor Ostern allein dieser eine Namenlose, dessen „Vorsprung" vor dem anderen also nach Ostern erlischt (vgl. 20,8 mit 20,20); der aber auch dann noch eine von Petrus unterschiedene Bedeutung erhält: Während Petrus den Märtyrertod sterben wird (21,18f), wird der Lieblingsjünger nach Jesu Willen „bleiben, bis er kommt" (21,22a), – was nicht heißt, daß er ein Mensch ist, der nicht stirbt (21,23), sondern ihm wird zugesagt, was in Mt 16,18 der Kirche verheißen wird: Er wird „bleiben" die ganze Zeit der irdischen Kirche bis zur Wiederkunft ihres Herrn. Also ist er der Repräsentant der Kirche, und zwar der Kirche als Zeuge Jesu. Darum kann der Vf. des Johannesevangeliums sich in 21,24f mit diesem Jünger identifizieren, – nicht so, daß sich hier am Schluß sozusagen das Geheimnis um diesen Namenlosen lüftet, sobald ein Exeget herausgefunden ha-

ben sollte, wer es ist, sondern allein deswegen, weil der Inhalt dieses Buches das wahre Zeugnis von Jesus, dem Sohn Gottes ist (21,24 vgl. 20,31). Man könnte sagen: Dieser Jünger ist der Paraklet, von dem Jesus seinen Jüngern im Blick auf die Zeit nach seinem „Weggang" verheißen hat, daß er als „der Geist der Wahrheit" in ihrer Mitte sein (14,15–17), sie alles lehren und sie erinnern werde an alles, was er ihnen gesagt hat (14,26) und sie so „in die ganze Wahrheit führen" werde (16,13). Es ist *sein* Zeugnis, das *ihr* Zeugnis begleitet und bekräftigt (15,26). Von daher läßt sich die Bedeutung des namenlosen „Jüngers, den Jesus liebte" präzis bestimmen: Er erhält in jedem legitimen Zeugen Jesu einen Namen, bleibt aber eben deswegen selbst namenlos. Er repräsentiert die Kirche, die vom Heiligen Geist in der Wahrheit des Zeugnisses Jesu gehalten wird und darin ihm als dem verherrlichten Sohn Gottes so nah ist, wie seine historischen Jünger vor Ostern es noch nicht waren und sein konnten.

Wenn nun in 19,26f Jesus diesen Jünger seiner Mutter anbefiehlt und sie ihm, dann repräsentiert auch sie in gewisser Weise die Kirche, der er die Tradition übergibt, in der sie mit ihm verbunden bleiben wird. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß zwar auch Maria im ganzen Johannesevangelium nicht mit ihrem Namen genannt, sondern nur als „die Mutter Jesu" bezeichnet wird, daß sie in dieser Funktion aber immer mit ihrem Sohn zusammen den Jüngern gegenüber bleibt. Nirgendwo erscheint sie selbst als Jüngerin. Und so befiehlt auch der Gekreuzigte sie dem *Jünger* als *seine Mutter* an. Auch in der Geschichte von der Hochzeit zu Kana Joh 2,1–12 bilden Jesus und seine Mutter ein aufeinander bezogenes Paar. Die nur 2,2 genannten Jünger sind reine Statisten. Erst nach dem Geschehen des Wunders heißt es: „Seine Jünger glaubten an ihn" (2,11). Also darf man 19,25–27 nicht so interpretieren, daß Maria darin aufginge, die die Tradition empfangende, glaubende Kirche zu repräsentieren. Sie bleibt als Mutter Jesu für alle Jünger der zukünftigen Kirche *die Mutter*. Das läßt sich m.E. nur so verstehen, daß der Evangelist hier eine traditionelle Bedeutung Marias als „Mutter der Jünger" voraussetzt, die sie als Mutter *Jesu* aufgrund einer ‚letzten Verfügung' Jesu selbst innehat. Das aber bedeutet: Hier wird nun wirklich eine ausdrückliche Marienfrömmigkeit sichtbar, die zwar nicht mit dem Namen Maria umgeht, für die aber die Funktion der Mutter Jesu als Mutter der Kirche von großer Bedeutung ist.

Demnach gibt es sozusagen zwei Säulen, auf denen nach johanneischem Verständnis die Kirche steht: die Jünger Jesu, die von ihm selbst zur Bewahrung und Weitergabe des wahren Jesus-Zeugnisses bestellt sind und dazu den Heiligen Geist empfangen; und die Mutter Jesu, die er selbst als Mutter seiner Jünger eingesetzt hat.

Von daher wird die Geschichte zwischen ihr und ihrem Sohn in Joh 2,1–11 zu einer Art Spiegel dieser ihrer Bedeutung. Zwar hält Jesus ihr entgegen, daß in der gegenwärtigen Situation dieser Hochzeit seine Stunde noch nicht gekommen ist. Das kann sich, nach durchgehender johanneischer Sprachregelung, nur auf den Kreuzestod Jesu beziehen; vgl. 7,30; 8,20; 13,1 – sowie 7,6.8 (gegen M.s Deutung auf die gegenwärtige Stunde des Wunders, das allein vom Vater initiiert werde – 35). Dann besagt Jesu Einspruch: Für das, worauf das Zeichen als die Wahrheit seiner Sendung hinweist: seinen Tod am Kreuz als seine Erhöhung (vgl. 3,14–15), ist es gegenwärtig noch nicht die Zeit. Gleichwohl handelt Maria ganz im Sinne Jesu, wenn sie durch die Anweisung an die Diener, zu tun, was er ihnen sagen wird (2,5), den „Anfang der Zeichen" ihres Sohnes in Gang setzt. Das Wunder der Verwandlung von Wasser in Wein ist in seiner Funktion als Zeichen sehr wohl ein Hinweis auf Jesu Verherrlichung und somit Offenbarung seiner Herrlichkeit – allerdings nur für den Glauben seiner Jünger (2,11).

Daß Jesu Mutter nur an diesen beiden Stellen im Johannesevangelium auftaucht (außer der beiläufigen Nennung in 6,42), bedeutet für den Ausleger die Anweisung, das Geschehen am Anfang und am Ende des Weges Jesu zusammenzusehen. Tut man das, so ergibt sich: Wie die Mutter Jesu schon am Anfang des Wirkens ihres Sohnes „wußte, was er tun wird", und aus diesem Wissen heraus die Diener angewiesen hat, nach Jesu Wort zu handeln, so wird eben dies in der Zeit nach seinem Tode für die Diener der Kirche ihre bleibende Funktion sein. Im Andenken an Maria bewahrt die Kirche die bleibende, persönlich-lebendige Ermutigung der Mutter Jesu als ihrer Mutter, zu tun, was Jesus sagt. So gehört die Mutter Jesu nicht nur wesenhaft zu der Jesustradition hinzu, die die Kirche bleibend zu bewahren hat, sondern ihr kommt als Mutter der Kirche eine besondere Bedeutung zu: Sie weist Jesu Jünger als die ihr anbefohlenen Kinder auf ihren Sohn als den, dessen Wort die Wahrheit ist, in deren Tun sie als Glaubende das Leben haben (20,31).

Steck, Odil Hannes: **Gottesknecht und Zion.** Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja. – Tübingen: Mohr 1992. XI, 230 S. (Forschungen zum Alten Testament, 4), geb. DM 148,00

Odil Hannes Steck, since 1978 prof. at the univ. of Zürich, is one of the most famous exegetes on Second and Third Isaiah. He has a great number of publications to his name. In 1991 a collection of St.s essays on Third Isaiah appeared with the title „Studien zu Tritojesaja" (BZAW, 203). In this case, ten articles have been bundled to form a volume about Second Isaiah.

The volume is composed of three parts. The first part, consisting of two articles, is about the Servant of the Lord; the second part, consisting of six articles, about Zion. The final part pays attention to the combination of these two items in two articles.

All of them but two were previously published in the years 1984–1992. The articles of the concluding part of the volume are new. The eight earlier published articles are, with their date of original appearance, as follows:

Aspekte des Gottesknechts in Deuterojesajas „Ebed-Jahwe-Liedern" (p. 3–21) in 1984; Aspekte des Gottesknechts in Jesaja 52,13–53,12 (p. 22–43) in 1985; Beobachtungen zu Jesaja 49,14–26 (p. 47–59) in 1990; Zur literarischen Schichtung in Jesaja 51 (p. 60–72) in 1988; Zions Tröstung. Beobachtungen und Fragen zu Jesaja 51,1–11 (p. 73–91) in 1990; Beobachtungen zur Anlage Jesaja 54,1–8 (p. 92–95) in 1989; Beobachtungen zu den Zion-Texten in Jesaja 51–54. Ein redaktionsgeschichtlicher Versuch (p. 96–125) in 1989; and Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament (p. 126–145) in 1989.

In his articles St. shows himself to be a careful observer of textual aspects, combined with a thorough knowledge of contemporary international exegetical literature. He is a creative architect of a well-structured diachronic system of the origin and development of Second Isaiah.

Therefore his ninth article „Die Gottesknechts-Texte und ihre redaktionelle Rezeption im Zweiten Jesaja" about the Deutero-Isaianic redaction is by far the most interesting chapter in the collection.

St. bases himself on the diss. of his student R. G. Kratz, „Kyros im Deuterojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55" (Forschungen zum Alten Testament 1, 1991 – vgl. ThRv 89, 1993, Sp. 450–451) for his redaction-critical model. This model consists of a series of *Fortschreibungen* originating from soon after the Babylonian Exil up to circa 270 B.C.

St. divides the *Redaktionsgeschichte* of Second Isaiah into five stages.

The first stage took place just after 538 B.C. In fact, two basic collections of prophecies existed during this stage, namely the *Grundschrift* of Isa. 40–55* and the *„Ebed-Jahwe-Lieder"-Sammlung*. The *Grundschrift* was meant for an audience outside the prophetic group. During this stage, a Zion-prophecy was added to the *Grundschrift* in Isa. 40 and 52, and a Zion-prophecy was inserted into the *Grundschrift* in Isa. 40–48* as well (the so-called Zion-*Einschreibungen*; see also St.s third article). The collection of the „songs" of the Servant of the Lord had the prophetic group, i.e. the pupils of the Master („Second Isaiah"), as its audience. The first three songs were written by the prophet himself. The fourth song is dealing with his death.

In the years 520–515 B.C. both collections were blended together by addition of the *Kyros-Ergänzungs-Schicht*. As a result, the audience of the Songs of the Servant of the Lord changed. Not any longer are the Songs about the Master himself. The first two Songs now deal with Cyrus and the power of the Persian state. The third and fourth Song is about Zion.

The third stage is preceded by the *Götzen-Schicht*. However, the main development of the third stage is the *Ebed-Israel-Schicht*. St. situates this stage before 450 B.C. In this period the Songs of the Servant of the Lord were understood as concerning Israel itself. Not Cyrus is „a light to the nations" (Isa. 42:6), but Israel as people of God (Isa. 49:6).

The fourth stage consists of two redactions of the book of Isaiah. The first redaction is the *Heimkehrredaktion*. It reflects the time of the early diadochs. This redaction is succeeded by the last but one redaction.

The final redaction of the entire book of Isaiah is at the same time that of Second Isaiah as well. St. dates this *Schlußredaktion* at circa 301–270 B.C.

St.s last article „Israel und Zion. Zum Problem konzeptioneller Einheit und literarischer Schichtung in Deuterojesaja" describes the formation history of Isa. 49–53 in dialogue with H.-J. Hermisson. St. reasons for the Zion-*Fortschreibungen* of the Deutero-Isaianic *Grundsammlung* according to the theory of Kratz and him. Thus, he dissociates himself from Hermis-

son's conception that the Zion-texts are not originally a part of Second Isaiah.

St.s structure of the formation history of Second Isaiah is imposing and convincing to a high extent. It is constructed ingeniously; so it may entail some labour for the reader of St.s volume to get a clear picture of all the historical facts, all the partial verses, and all their relationships. But it is worth reading and studying this collection. Nevertheless, sometimes I have the feeling that St.s structure may be too sophisticated. I would like to put this feeling into two points.

The formation history of Deutero Isaiah reconstructed by St., reflects the modern interpretation history of Isa. 40–55 to a high degree. Those exegetes who interpret the Servant of the Lord as the prophet himself may recognize their exegesis in the first stage. Those who explain the Servant of the Lord as Cyrus may agree with the second stage. Furthermore, those exegetes who prefer a collective interpretation may recognize their interpretation in the third stage, in which the Servant was coordinated with the people Israel. I find it surprising that the formation history corresponds rather neatly to the modern interpretations concerning the Servant of the Lord.

My second point is the question whether such a complex growth is actually possible historically speaking. In a period of less than ninety years, the interpretation of the Servant of the Lord changed in a dramatic way. Three times an entire new context for the Songs would have come into existence. Moreover, even the audience of the text of the songs would have changed completely. It is hard to picture how all these changes could have taken place. This is a problem especially for the insertions into older strata of Second Isaiah. An insertion supposes a remodelling of the entire text, this in contrast to an addition, which is added at the end or at the beginning of a text.

The secondary idea behind both points is the issue concerning the character of the texts of Second Isaiah. To St. the text contains information about, for instance, the historical identity of the Servant. Although St. has a moderate opion in the spectrum of theories of German exegetes, I doubt whether the text can be questioned in this way without neglecting the literary composition of the present text. It is obvious to consider the texts about the Servant of the Lord as a separate *traditionsgeschichtliches* stratum; but on the other hand, I believe that those Ebed-Jahwe-Songs are more strongly connected with the other Deutero-Isaianic texts. This may give a less complicated formation history.

Whoever wishes to exegete Second Isaiah cannot miss the *redaktionsgeschichtliche* theory of St. This collection of his articles is therefore of great value. Moreover, it makes the exegetical work of St. very accessible. The volume also includes a bibliography of the author regarding the years 1967–1992 and an index of biblical references.

Nijmegen Archibald L. H. M. van Wieringen

Elliott, J. Keith: **Essays and Studies in New Testament Textual Criticism.** – Cordoba: Ediciones el Almendro 1992. 172 S. (Estudios de Filología Neotestamentaria 3)

Der vorliegende Sammelband bietet mit 12 Essays zur ntl Textkritik eine Auswahl der Veröffentlichungen des Vf.s aus den zurückliegenden 23 Jahren. Elliott will auf die Vielfalt der Gegenstände und Gesichtspunkte hinweisen, die bei der Lektüre einer kritischen Ausgabe des NT zu beachten sind. Ihm geht es sowohl um allgemeine Fragen zur Problematik und Methode der Textherstellung als auch um konkrete Themen zur Grammatik und zum Wortschatz sowie um textkritische Aspekte im Zusammenhang mit der synoptischen Frage und um die Erstellung eines eklektischen Kommentars zum Text des Markusevangeliums. Damit den Lesern die Motive und Methoden deutlich werden und um seine textkritische Arbeit in einen größeren Zusammenhang zu stellen (into some kind of historical framework), hat E. den früheren Publikationen eine E i n f ü h r u n g vorangestellt, so daß uns mit diesem bisher unveröffentlichten Essay insgesamt 13 Beiträge zur ntl. Textkritik vorgelegt werden (13f).

1. Im Eingangskapitel stellt E. die Frage: „Können wir den Originaltext des NT wiederherstellen? Eine Überprüfung der Rolle des konsequenten (thoroughgoing) Eklektizismus" (17–43). Die Antwort fällt eher positiv aus, allerdings nur bei einer durchgehenden Anwendung der eklektischen Methode, d. h. ohne Berufung auf das Votum bestimmter Handschriften oder Handschriftengruppen. Die Entscheidung aufgrund innertextlicher Kriterien setzt eine sehr zeitraubende und mühsame Arbeit voraus, um das Textmaterial aus Handschriften, Übersetzungen und Väterzitaten zu einem umfassenden Apparat zusammenstellen zu können. Dieser soll der Anwendung eklektischer Methoden eine möglichst breite Grundlage (to have the fullest assemblage of evidence) zur Verfügung stellen, so wie es bei der Ausgabe des Lukasevangeliums (The New Testament in Greek, III. 2 Bde, Oxford, 1984.1987) unter der Leitung des Vf. geschehen und für das in Vorbereitung stehende Johannesevangelium geplant ist (43).

Die zwischen der Eingangsfrage und ihrer Beantwortung stehenden Ausführungen dienen der Erläuterung und Begründung der vom Vf. geforderten Methode des konsequenten Eklektizismus, die er bei einer anderen Gelegenheit (Textkritik heute, in: ZNW 82, 1991, 34–41, hier: 39) auch „radikal-eklektische Methode" nennt. E. betont, daß die wichtigste Aufgabe der Textkritik in der Ermittlung des Originaltextes der Bücher des NT zu sehen ist, ein Ziel, an dem sowohl Gläubige als auch Wissenschaftler ein unverzichtbares Interesse haben (17). In der umfangreichen handschriftlichen Überlieferung gibt es leider eine Fülle von Varianten, darunter auch viele theologisch bedeutsame Stellen. E. zählt mehrere Beispiele auf (z. B. das Comma Johanneum: 1 Joh 5,7, die Ehebrecherinperikope oder den Titel „Gottessohn": Mk 1,1), die aber nur die Spitze eines gewaltigen Eisberges (the tip of a very large iceberg) darstellen. Dabei muß zugestanden werden, daß keine Handschrift ohne Fehler ist: No one manuscript has the monopoly of truth, aber durch sorgfältiges Sichten und Analysieren können wir dennoch dem Urtext sehr nahe kommen. Alle Zweifel werden sich indes nie beseitigen lassen (20). E. bietet dann einen geschichtlichen Überblick über die kritischen Textausgaben (20–27), angefangen von Westcott-Hort (1881), durch deren Ausgabe – nicht ohne Widerspruch (Vf. verweist auf Dean Burgon of Chichester) – der seit 1624 anerkannte Textus Receptus des Erasmus von Rotterdam zurückgedrängt wurde, bis hin zur 26. Auflage des Nestle-Aland (1979) und, im Text gleichlautend, der 3. Auflage des Textes der United Bible Societies (1975, 1983). Seine Bewertungen, teilweise bei anderen Gelegenheiten ausführlicher dargeboten, unterstreichen die Notwendigkeit eines umfassenden Apparats und überprüfen die Anwendung eklektischer Prinzipien bei der Textherstellung. Mit Nachdruck bestreitet er die Vorrangstellung, die Westcott und Hort dem Codex Sinaiticus und dem Vaticanus eingeräumt hatten. Keine Handschrift oder Handschriftengruppe hat einen Monopolanspruch auf den wahren Wortlaut: There is no such thing as a „good" text, only manuscripts with some „good" readings (23). Dementsprechend wäre es falsch, den Textus Receptus völlig zu vernachlässigen: Often the Textus Receptus does preserve a text which represents the words of the original author where the older codexes do not. Für die Ausgabe des Mehrheitstextes von Hodges-Farstad (1982), die weitgehend dem Textus Receptus entspricht, empfindet er allerdings keinerlei Sympathie (22, Anm. 9). E. verweist auf die reichen Variantenapparate bei von Soden, Tischendorf und Tregelles; mit ihrer Hilfe können die Entscheidungen, die den Handausgaben zugrunde liegen, leichter erkannt werden (25f). Dem Eklektizismus, der seiner Überzeugung nach einzig sachgemäßen Methode der Textherstellung, widmet E. einen eigenen Abschnitt (27–37). Theorien, die von einem Kult (!) der „besten" Handschriften ausgehen, haben sich nicht bewährt. Es ist oft gezeigt worden, daß Sinaiticus und Vaticanus nicht in dem Maße glaubwürdige Textzeugen sind, wie Westcott und Hort angenommen haben. Die von ihnen vertretene genealogische Methode kann nur in einem geringen Umfang angewendet werden: The New Testament textual tradition is so confused that neither genealogical trees nor even geographically located text types can be established in any detail (27). Westcott und Hort verdienen deshalb kein Vertrauen, weder mit ihren Methoden noch mit dem von ihnen vorgelegten Text. Von daher ergibt sich die Notwendigkeit, das Problem der ntl. Varianten durch eine eklektische Annäherung (an eclectic approach) in den Griff zu bekommen, in which the cult of the best manuscripts gives way to the cult of the best readings (28). Dabei geht es um die Textherstellung des griechischen NT auf der Grundlage eines konsequenten (thoroughgoing) Eklektizismus, which devotes its main attention to the individual variants themselves and very little attention to external evidence (ebd.). Als einer der entschiedensten Verfechter dieser Methode ist Prof. G. D. Kilpatrick zu erwähnen, obwohl seine Veröffentlichungen der empfohlenen Methode nicht immer entsprechen. E. nennt dann einige Beispiele, die nach eklektischen Prinzipien zu beurteilen sind (z. B. Mt 27,16f: „Jesus Barabbas", Mk 1,41: „Jesus war zornig"; Mk 6,3: „der Sohn des Zimmermanns"; ferner die Agonie Jesu am Ölberg: Lk 22,43f – siehe hierzu: Textkritik heute, 40). Textverderbnis kann ihre Ursache beim Eindringen von Attizismen oder bei der Tilgung von Semitismen haben; ferner sind durch Homoioteleuton bedingte Auslassungen (z. B. Mk 15,28) zu beachten (33). In unzulässiger Weise haben die Hg. des UBS Greek New Testament oft genug den traditionell „besten" Handschriften den Vorzug

gegeben und eklektische Prinzipien vernachlässigt. Dies geht aus dem (von B. M. Metzger hg.) Textual Commentary klar hervor (35). Einwände gegen die Berechtigung eines konsequenten Eklektizismus, etwa die Vernachlässigung textgeschichtlicher Zusammenhänge, weist E. zurück (36f). Weitere Ausführungen betreffen theoretische und praktische Probleme bei der Erstellung eines textkritischen Apparats (37–43), wobei E. deutlich seine Abneigung gegenüber einem Rückgriff auf Textkonjekturen zu erkennen gibt (38).

2. Einer der schon (in FS H. Greeven, 1986) veröffentlichten Beiträge befaßt sich mit dem Zweck und dem Aufbau eines textkritischen Apparats zum NT, immer im Gespräch mit den vorliegenden Ausgaben, wobei dem in der Synopse von Huck-Greeven vorgelegten Apparat Modellcharakter zuerkannt wird (Kap. 2, hier 45).

In „The Atticist Grammarians" (Kap. 3) sind zwei Aufsätze über die Grammatiker Phrynichus und Moeris zusammengefaßt. E. zeigt auf, daß der Koine-Text in den ntl Handschriften sehr oft durch attizistische Lesarten verdrängt wurde. Die Hg. des NT müssen dieser Tatsache Rechnung tragen (72.77). Ein Charakteristikum der Koine ist die Vorliebe für (in ihrer Bedeutung abgeschwächte) Diminutiva, die von attizistisch beeinflußten Schreibern häufig durch die Normalform ersetzt wurden (Kap. 4). Unregelmäßigkeiten bei der Bildung des Augments (Kap. 5), insbesondere bei Verben, die mit einem Diphthong beginnen (Kap. 6), lassen sich als Angleichung an den attizistischen Sprachgebrauch erklären. Im Komparativ von Adjektiven der 3. Deklination gibt es gelegentlich Unterschiede bei der Bildung des Akkusativs, die ebenfalls auf das Eindringen attizistischer Formen zurückzuführen sind (Kap. 7).

Ein Essay (erschienen NTS 23, 1977) untersucht das Vorkommen der beiden Namensformen für Jerusalem in der Apg und in den Evv., das hellenistische Ἱεροσόλυμα und das vom Hebräischen hergeleitete und in der Septuaginta übliche Ἱερουσαλήμ (Kap. 8). In der unsachgemäßen Verwendung der hellenistischen Form, z. B. Apg 18,21, sieht Vf. eine Abweichung vom Originaltext gegeben (118). Dies könnte m. E. aber auch darauf hinweisen, daß bereits innerhalb der Apg eine redaktionelle Bearbeitung vorliegt.

Im klassischen Griechisch dient ἕτερος einer dualen Aufteilung. Dagegen liegt im NT oft ein synonymer und wechselweiser Gebrauch mit ἄλλος vor. E. untersucht die Belege und kann gelegentlich attizistischen Einfluß aufzeigen (Kap. 9). Der nicht durchweg dual festgelegte Sprachgebrauch ist auch bei Gal 1,6 zu beachten: commentators . . . can not argue from the word that a definitive alternative Gospel was in the author's mind (123). Zu dieser Stelle wären auch Gal 5,10 und vor allem 2 Kor 11,4 zu beachten gewesen.

Die verschiedenen Namen, die das NT für den wichtigsten Jünger Jesu verwendet – Simon (Sohn des Jona/Johannes), Kephas, Petrus – bieten Gelegenheit zu eingehenden Erörterungen (Kap. 10). Neben wertvollen Beobachtungen, z. B. zum Gebrauch des Artikels vor Πέτρος (134–138), gibt es Erklärungen, die hinterfragt werden müßten: Fordert der Vokativ „Simon" Mk 14,37 zwingend die Annahme einer späteren Hinzufügung (128.133)? Ist der Zweifel gerechtfertigt, daß mit der Ostererscheinung Jesu vor Simon Lk 24,34 jemand anders als der Apostel Petrus gemeint sei (129)? Ferner: Paulus kannte und verwendete den Namen Kephas naheliegend seit seinen beiden Jerusalembesuchen (Gal 1,18–20; 2,1–10), wahrscheinlich ohne irgendwelche Animositäten. Gal 2,7f zeigt, daß ihm auch die griechische Namensform geläufig war, die vor den Galatern vielleicht der Klarstellung dienen sollte (anders E., 131f).

Wo das NT von den Jüngern Jesu spricht, ist gewöhnlich das Possessivpronomen hinzugefügt: „seine Jünger". E. geht den Fällen nach, in denen die Textausgaben abweichen. Mit Berufung auf Lesarten im Apparat fordert er an vielen Stellen eine entsprechende Korrektur des gedruckten Textes (Kap. 11).

E. untersucht drei Evangeliensynopsen (Aland[13]; Huck-Greeven[13] und J. B. Orchard), um an ihnen die Bedeutung der Textkritik für die synoptische Frage aufzuzeigen (Kap. 12). Ihnen allen kann er bescheinigen, daß der vorgelegte Text keine bestimmte Lösung des synoptischen Problems begünstigt (148). Unabhängig von der textkritischen Ausrichtung der Hg. ist festzustellen: it would appear to be impossible to create a text designed to accord with one specific solution to the Synoptic Problem (152). Unverzichtbar erscheint jedoch die Einsichtnahme in den jeweiligen Textapparat: It is vital that those who work on the Synoptic Problem utilize the apparatus (158).

Der letzte Beitrag (veröffentlicht in der FS B. M. Metzger, 1981) unternimmt den Versuch, analog zum Textual Commentary, wie ihn Metzger dem UBS Greek New Testament an die Seite gestellt hat, für den Bereich des Markusevangeliums einen Kommentar aus der Sicht der eklektischen Textkritik anzubieten (Kap. 13). E. legt zehn Stellen vor, um an ihnen verschiedene Prinzipien des Eklektizismus zu veranschaulichen (vgl. 160). Bemerkenswert erscheint, daß mehrfach eine Lesart bevorzugt wird, die ausschließlich durch den bilinguen Codex D, gemeinsam mit einigen altlateinischen (Mk 10,2 auch syrischen und sahidischen) Begleitern, bezeugt ist (Mk 1,41; 5,22; 10,2). Der konsequente Eklektizismus nimmt daran aber keinen Anstoß. Er rechnet mit Fällen, in denen eine Minderheitslesart ought to have been printed as the original text (164).

3. Elliott schreibt aus dem Reichtum jahrzehntelanger Beschäftigung mit Fragen der Textkritik, aus den Kenntnissen, die er in den griechischen Text des Lukasevangeliums eingebracht und den Erfahrungen, die er als Hg. gewonnen hat. In seinem vorliegenden Sammelband bietet er Wertungen und Entscheidungen zu einer Fülle von Einzelstellen, die der ntl Wissenschaft, insbesondere der Textkritik, vielfältige Anregungen vermitteln. Seine eingehenden Untersuchungen zur Grammatik und zum Wortschatz geben künftigen Hg.n wichtiges Grundlagenwissen an die Hand und können dazu beitragen, daß die Textgestalt in nicht wenigen Fällen vereinheitlicht wird.

Mit großer Entschiedenheit wendet sich E. gegen die Vorrangstellung, die Westcott und Hort den Vertretern des sog. „neutralen" Textes, dem Codex Sinaiticus und dem Codex Vaticanus, zuerkannt hatten. Ihr hohes Alter hat nichts zu bedeuten; denn the age of a manuscript should be no guide to the originality of its text (22). In der Tat erscheint es überfällig, die im vergangenen Jh. zugunsten des „neutralen" und gegen den „syrischen" Text getroffene Entscheidung von Grund auf zu überprüfen und, falls das Resultat gegen Westcott-Hort spricht, die dann notwendigen Konsequenzen zu ziehen, vielleicht noch kompromißloser, als dies bereits durch E. geschehen ist (s. u.).

Wenn die Zeugenkonstellationen der Handschriften nicht erkennen lassen, wo der ursprüngliche Text liegt, wird man auf „innere Kriterien" zurückgreifen müssen: finding plausible explanation based on internal consideration (28). Hier steht der Erklärer allerdings vor einem Dilemma, auf das E. seine Leser nicht hingewiesen hat. Einerseits kann auf eine Textherstellung mit Hilfe innerer Kriterien nicht verzichtet werden, anderseits darf die Gefahr der Subjektivität durch einseitige oder unzureichende Deutung der Zusammenhänge, der jeder Textkritiker oder Exeget erliegen kann, nicht unterschätzt werden. So hat E. bei seiner Bevorzugung von selten bezeugten Lesarten des Codex Cantabrigiensis (s. zu Kap. 13) nicht beachtet, daß es naheliegt, „die Eigenart von D aus dem Diatessaroneinfluß zu erklären" (Vogels, Handbuch, [2]1955, 150). Um derartigen Mängeln vorzubeugen, sollte die Entscheidung aufgrund innerer Kriterien nicht nur einen einzigen Aspekt berücksichtigen, sondern – wie E. dies auch selbst zugesteht – auf einem möglichst breiten Fundament aufbauen: language, style, or theology of the author (39).

Schwierigkeiten bereitet dem Rezensenten der methodische Ansatz der Textherstellung. Der von E. mit Entschiedenheit vertretene radikale oder konsequente Eklektizismus (thoroughgoing eclecticism), der sich ganz auf die einzelnen Varianten konzentriert, der äußeren Bezeugung dagegen sehr wenig Beachtung schenkt (28), erweckt den Eindruck, als ob die Handschriften lediglich dazu dienten, dem Textkritiker ihre Lesarten zur Rekonstruktion des Originaltextes zur Verfügung zu stellen; die Möglichkeit, daß die Manuskripte oder auch Textgruppen Zeugen einer systematischen Bearbeitung sein können, deren Varianten folglich auch einheitlich zu beurteilen wären, wird nicht beachtet. Schon für sich allein gesehen will die Vorstellung einer „eklektischen", also auswählenden Methode nicht überzeugen: Wenn der breite Strom der ntl Textüberlieferung in seiner Gesamtheit als zuverlässig gelten kann – und diese Vermutung scheint berechtigt zu sein –, dann geht es nicht so sehr um die Auswahl der „guten" Lesarten (vgl. 23), die dann Wort für Wort die Herstellung des Originaltextes ermöglichen sollten, sondern es geht um die Eliminierung der „schlechten" Varianten, während der richtige Text im Gefüge der handschriftlichen Überlieferung verbleiben kann. Auf diesem Hintergrund mag es gestattet sein, der von E. geforderten Methode einige abweichende Richtlinien oder auch „Faustregeln" (rules of thumb, 65.87, u. ö.) gegenüberzustellen:

a) Bei Einheitlichkeit der griechischen Zeugen kann angenommen werden, daß sie den Originaltext bieten. Abweichende Übersetzungen oder Zitate bei den Kirchenvätern sind wahrscheinlich sekundär.

b) Wo die Masse der Textzeugen mit den alten griechischen Handschriften zusammengeht, verdienen sie den Vorzug gegenüber nur vereinzelt belegten Sonderlesarten. Die Abweichungen mit geringer Bezeugung, z. B. der eigentümliche Text Mt 27,16f „Jesus Barabbas", haben also vorab die Vermutung gegen sich, sekundär zu sein. Die Textkritik muß sich um die Bestätigung oder Widerlegung dieses Verdachts bemühen.

c) Wo die Masse der Zeugen und die alten Handschriften auseinandergehen, muß mit Hilfe innerer Kriterien versucht werden, eine Entscheidung herbeizuführen. Bei mehrfach oder häufig gleichen Konstellationen ist eine Bearbeitung größeren Umfangs anzunehmen, so daß die Frage, wo der richtige Text liegt, weitgehend einheitlich beantwortet werden muß. Aus der Sicht des Rez. ist zu ver-

muten, daß die alten Handschriften, also vorab Sinaiticus und Vaticanus, eine sehr frühe und durchgehende Bearbeitung erfahren haben.

Köln Udo Borse

Hengel, Martin: **Die johanneische Frage.** Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse v. Jörg Frey. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. XIII, 485 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Bd 67), geb. DM 168,00

Zuerst soll das umfangreiche Werk kurz vorgestellt werden. Dabei beschränke ich mich auf eine Skizze der wichtigsten Linien zum Lösungsversuch der joh. Frage. Entsprechend dem Aufbau des Buches referiere ich zunächst den weit umfangreicheren Beitrag von M. Hengel zum Joh und den Joh-Briefen und danach den (immer noch gut 100 Seiten starken) Appendix von J. Frey zur Offb.

Im Vorwort (1–7) verweist Hengel (H.) auf die lange Entstehungsgeschichte des Werkes (fast 10 Jahre), auf die kürzere Publikation in englischer Sprache (vgl. M. Hengel, The Johannine Question, London/Philadelphia 1989) sowie Erweiterungen und Korrekturen, die bis zum vorliegenden Werk vorgenommen wurden. Schwerpunkte der Arbeit werden genannt: Die Bezeugung durch christliche Autoren im 2. Jh., die Rückführung von Joh und Joh-Briefe auf eine überragende Person, die Wertung des Joh als christologisches Vermächtnis dieses Autors an seine Schüler, ihre Gemeinden und die ganze Kirche. Der Lösungsversuch von H. weiß sich in den Grundzügen besonders A. von Harnack verpflichtet und daneben auch W. Bousset, wichtige Elemente liegen also bereits an der Wende zu unserem Jh. vor.

Kap. 1 (9–95) nimmt den Ausgangspunkt bei der indirekten und direkten Bezeugung von Joh und Joh-Briefen im 2. Jh. Derart soll der Weg zum wirklichen Verfasser geebnet und die in der gegenwärtigen Forschung über viele Schichten und Redaktoren vernachlässigte eigentliche johanneische Frage wieder gestellt werden. Dabei ist der erstgenannte Zeuge Irenäus, der in adv. haer. 3,1,1 (kurz nach 180) in der bekannten Übersicht über die Abfassung der Evangelien das Joh an letzter Stelle einordnet und es Johannes, dem Jünger des Herrn zuschreibt, der es in Ephesus herausgegeben habe. Diese Angabe fußt nach H. auf älterer Überlieferung und hat hohen historischen Wert; sie unterstützt zusammen mit anderen Angaben bei Irenäus die Annahme der Entstehung des Joh um 100 und die Zuschreibung an Johannes, den Jünger des Herrn, aber auch die Lokalisierung von Joh und Joh-Briefen in Ephesus. Die zeitliche Ansetzung nach den synopt. Evangelien und um 100 wird auch durch die überwiegende Mehrheit der kritischen Fachleute bestätigt.

H. sichtet dann weiter eingehend eine Fülle literarischer Schriften und Angaben des 2. Jh. auf eine mögliche Kenntnis und Verarbeitung von Aussagen des Joh und der Joh-Briefe. Er schließt den Überblick mit den Fragmenten aus dem Werk des Papias. Hier mißt er der Nachricht bei Euseb h.e. 3,39,4 große Bedeutung zu. Die dort genannten Jünger als Zeugen der mündlichen Überlieferung weisen durch Namen und Abfolge auf das Joh hin (vgl. 1,35–51; 21,2); der letztgenannte ist der Presbyter Johannes, der Jünger des Herrn. Er hat für die Gegenwart des Papias neben Aristion noch Bedeutung. Er ist für Papias der wichtigste Vermittler mündlicher Jesusüberlieferung und bildet für H. als bedeutender Lehrer und Traditionsträger gegen Ende des 1. Jh. eine Brücke zum Corpus Johanneum.

Das 2. Kap. (96–150) befaßt sich mit dem „Alten Johannes" als Verfasser von 2 und 3 Joh. Dabei legt sich H. nach ausführlicher Argumentation eine Identifizierung des Absenders „der Presbyter" von 2 Joh 1 und 3 Joh 1 mit dem „Alten Johannes" und „Jünger des Herrn" des kleinasiatischen Bischofs Papias nahe. „Zu viele Punkte fügen sich hier ineinander: Außer dem Ort auch die Zeit um die Jahrhundertwende, das fortgeschrittene Alter dieser Persönlichkeit, ihre besondere, überregionale Lehrautorität ... und nicht zuletzt der in der Diaspora ungewöhnliche palästinische Name Johannes, der den Briefen ihren Namen gab und sehr alt sein muß." (113) Darüber hinaus werden im Kap. wichtige Probleme von 2 und 3 Joh teils ausführlich erörtert.

Kap. 3 (151–203) wendet sich dann 1 Joh und der Spaltung der joh. Schule zu. H. schreibt 1 Joh demselben Presbyter Johannes als Verfasser zu, obwohl im Unterschied zu 2 und 3 Joh kein Absender genannt wird. Für diese Differenz ist die gegenüber 2 und 3 Joh andere Gattung des 1 Joh verantwortlich, der am besten als „ermahnendes Rundschreiben an verschiedene Hausgemeinden" (154) zu charakterisieren ist. Die angeschriebenen Gemeinden sind durch eine christologische Häresie gefährdet, die in den eigenen Reihen der Schule ausgebrochen ist, aber von außen angestoßen wurde. Einzelne Progressisten dürften, beeinflußt durch Kerinth, den Menschen Jesus vom göttlichen Logos-Christus getrennt haben, der Jesus nur zeitweilig bestimmt habe. Wiederum ist Irenäus Hauptzeuge für die Auffassung Kerinths und die Front des Alten Johannes gegen die von ihm beeinflußten Anhänger. Ihrer Leugnung gegenüber betont das formelhafte „im Fleisch" das Kommen des Gottessohnes als wahrer und sterblicher Mensch (1 Joh 4,2; 2 Joh 7).

Kap. 4 (204–274) trägt die Überschrift „Der Autor, seine Schüler und die Einheit des Evangeliums". Das Joh wurde bald nach dem Tod des Lieblingsjüngers von seinen Schülern zusammen mit den Joh-Briefen herausgegeben. Mit dem Lieblingsjünger verbanden sich endzeitliche Erwartungen, die durch seinen Tod enttäuscht wurden. Die Hg. bezeichnen ihn als Verfasser des Joh (21,24). Er ist nach H. mit dem Alten Johannes zu identifizieren, der auch die Briefe geschrieben hat und auf den möglicherweise die Offb in einem frühen Grundbestand zurückgeht. Nach seinem Tod hat sich seine Schule bald aufgelöst. Auf dieses Schulhaupt, den Presbyter Johannes, geht auch das Joh insgesamt weitestgehend zurück; Schüler haben nach seinem Tod nur relativ wenig ergänzt und kaum korrigierend in sein Werk eingegriffen. Gegen die Annahme mehrerer Schichten oder Quellen und Redaktionen spricht der enge zeitliche Spielraum, ein profilierter theologischer Gesamtentwurf und besonders die auffallende Einheitlichkeit von Sprache und Stil, die das Joh von den anderen ntl Schriften und zeitgenössischer hellenistischer Literatur unterscheidet.

Kap. 5 (275–325) geht abschließend auf Situation und Herkunft des „Alten Johannes" und seiner Schule ein. Nach Name, Sprache, Lokalkolorit und theologischem Denken erweist sich der Verfasser des Joh als Jude palästinischer Herkunft. Seine Schule in Kleinasien und die Adressaten des Joh sind aber überwiegend heidenchristlich geprägt. Der Alte selbst stammt möglicherweise aus der Jerusalemer Priester-Aristokratie und gehörte in Jerusalem als Junge bereits zum weiteren Jüngerkreis Jesu. Etwa in den sechziger Jahren ist er nach Kleinasien emigriert, wo sich in Ephesus eine Schule um ihn sammelte, welche nach seinem Tod das Joh herausgab und in Kap. 21 durch die Offenheit der Angaben über den Lieblingsjünger (vgl. V.2) das rätselhafte Doppelantlitz des Autors absichtlich schuf: Johannes, der Zebedäussohn und/oder der Alte. Dies weist nach H. auf Verbindungen des Alten zum Zebedäussohn hin, wobei der Verfasser aber Johannes der Presbyter bleibt.

Im Appendix (326–429) behandelt J. Frey, ein Schüler Hengels, das unerledigte Problem des Verhältnisses der Offb zu den joh. Schriften (Joh/1–3 Joh) unter dem Titel „Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum".

F. geht davon aus, daß durch die Verfasserangabe Johannes (Offb 1,1.4.9; 22,8) und die alten Überschriften von Evangelium und Briefen die Offb und Joh/1–3 Joh „auf dieselbe Gestalt, den ephesinischen ‚Presbyter' Johannes zurückgeführt werden sollen" (327). Er teilt damit eine wichtige Prämisse seines Lehrers. In einem breiten Vergleich von Vokabular, Phraseologie, Syntax und Stil zwischen Joh/1–3 Joh und Offb macht er aber deutlich, daß die Offb sprachlich-stilistisch nicht vom gleichen Verfasser wie die übrigen joh. Schriften stammen kann. In diesem Bereich sind zwar einige Gemeinsamkeiten zu beobachten, aber die weit überwiegenden Differenzen zwingen zu einem negativen Urteil. F. verweist weiter auf motivische Berührungen und theologische Parallelen zwischen Offb und Joh/1–3 Joh und macht in mehreren Bereichen in den Gemeinsamkeiten eine archaischere Form bei der Offb und eine entwickeltere und christologisch konzentriertere Fassung im Joh namhaft. Das traditionsgeschichtliche Gefälle geht also eher von der Offb zu Joh/1–3 Joh als umgekehrt. Neben theologischen Gemeinsamkeiten liegen freilich noch größere Differenzen vor, so daß auch von daher nicht derselbe Verfasser angenommen werden kann. Die Gemeinsamkeiten in diesem Bereich wertet F. immerhin für einen Schulzusammenhang zwischen Offb und Joh/1–3 Joh aus. Auf diesem Hintergrund schlägt er folgende Lösung der Verfasserprobleme vor: Joh/1–3 Joh stammen vom Presbyter Johannes, die Offb von einem (evtl. ehemaligen) Schüler des Presbyters, der ältere apokalyptische Überlieferungen, welche auf die joh. Schule und sogar auf den Presbyter als Seher zurückgehen können, zur Offb verarbeitet hat. Die Offb ist zeitlich eher nach Joh/1–3 Joh herausgegeben worden, in der mittleren trajanischen Zeit (rund 110). Die Offb ist also als pseudepigraphische Schrift zu bezeichnen, die aber nicht ganz ohne historischen Bezug zum Presbyter Johannes ist.

Nach der Darstellung des Inhalts müssen einige wertende Bemerkungen genügen. Die vorhergehende Zusammenfassung ist notwendigerweise eine massive Verkürzung des gesamten Inhalts des Buches, in dem die hier hervorgehobenen Grundlinien breit begründet, forschungsgeschichtlich eingeordnet, in die historischen Rahmenbedingungen eingebettet und exegetisch erläutert werden. Das Buch besticht durch breite Argumentation, kritische Verarbeitung exegetischer Literatur und besonders durch immense Kenntnis und Verarbeitung von außerntl. Literatur aus den ersten beiden Jh.en zur anstehenden Frage. H. entfaltet sein umfassendes historisches und literarisches Wissen aus dem Umfeld des NT und nutzt es mit großem Geschick zur Herausarbeitung seiner Hypothese über den Verfasser der joh. Schriften. Ich kann ihm dabei auf weite Strecken folgen, teile insbesondere seine kritische Sicht der Forschungsgeschichte zum Joh in diesem Jh. und die Annahme der Identität des Verfassers von Joh und 1–3 Joh sowie der grundlegenden theologischen und sprachlich-stilistischen Einheit des Joh. Auch hinsichtlich der Identifizierung des Presbyters als Verfasser der joh. Schriften mit dem Presbyter Johannes, dem Jünger des Herrn bei Papias, hat mich H. mit guten Gründen neu bestärkt, wiewohl sich diese nicht absolut sichern läßt.

Zurückhaltend bleibe ich trotz H.s Ausführungen mit seiner Identifizierung des Verfassers mit dem Lieblingsjünger, die in Joh 21,24 wohl doch eher apologetisch vorgenommen wird.

Der Verfasser und Presbyter Johannes ist m. E. vom Vorzugsjünger zu unterscheiden. Er hat nach dessen Tod das Erbe des Lieblingsjüngers in einer kritischen Situation gegen Sezessionisten aus dem eigenen Kreis verteidigt (1–3 Joh) und im Joh verschriftlicht. Die Annahme H.s dagegen stellt bei aller

Betonung der grundlegenden Einheit des Joh diese durch die notwendig werdende Ergänzung und Überarbeitung des Werkes des Schulhauptes durch den Schülerkreis gerade wieder in Frage.

H. hat die Frage der Beziehung des Verfassers der Offb zu jenem der joh. Schriften (Joh/1–3 Joh) ausgeklammert und seinem Schüler Frey zur Bearbeitung überlassen. Freilich hat er deutliche Rahmenbedingungen durch die Annahme vorgegeben, daß der Johannes der Offb mit Johannes dem Alten als Verfasser von Joh und 1–3 Joh in irgendeiner Weise zu identifizieren sei, da es nur einen herausragenden Johannes in diesem Zeitraum in Kleinasien gegeben haben könne. F. übernimmt diese Vorgabe zustimmend, macht dann aber in ausgreifender sprachlich-stilistischer und motivisch-theologischer Argumentation deutlich, daß eine Verfasseridentität nicht vertreten werden kann. In beiden Argumentationsgängen, die F. klug und umsichtig in breiter Auseinandersetzung mit exegetischer Literatur betreibt, kann ich ihm in den Grundlinien zustimmen: Der Verfasser der Offb darf nicht mit jenem des Joh und 1–3 Joh identifiziert werden. Soll er es aber dennoch, dann kann nach F. auf dem Hintergrund der überwiegenden Argumente für den Alten Johannes als Verfasser von Joh und 1–3 Joh die Angabe Johannes der Offb nur noch pseudepigraphisch sein. Zudem plädiert F. dann für eine zeitliche Ansetzung der Offb nach den übrigen joh. Schriften etwa um 110.

Der Beitrag von F. ist als umfangreicher Nachtrag zum Werk seines Lehrers in vielen Aspekten sehr zu loben. Insbesondere hat er H. selbst von einer zu unproblematischen Identifizierung des Verfassers aller Schriften des Corpus Johanneums mit dem Presbyter Johannes zurückgehalten. Dennoch bleibe ich hier bei meiner Auffassung, die auch teils von anderen vertreten wird, daß der Verfasser der Offb ein anderer Johannes ist, nämlich Johannes der Prophet, der neben Johannes dem Alten als palästinischer Judenchrist im kleinasiatischen Raum gewirkt hat. Die Offb ist schwerlich eine pseudepigraphische Schrift und vielleicht doch gegen die vorherrschende Ansicht der Fachleute wesentlich früher als Joh/1–3 Joh zu datieren, nämlich ganz kurz vor 70. Zu dieser Möglichkeit (vgl. jetzt auch K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen/Basel 1994, 569–571) haben insbesondere auch H. und F. in ihren Ausführungen wichtige Argumente beigetragen, welche sie allerdings durch die Annahme einer späteren Überarbeitung wieder relativiert haben. Der Johannes der Offb bleibt wohl besser vom Alten Johannes der joh. Schriften geschieden. Beide sind in ihrer Weise eigene theologische Persönlichkeiten von Rang, die sich allenfalls auch gekannt haben, noch deutlicher aber durch gemeinsame judenchristlich-palästinische Vorstellungen und Überlieferungen herkunftsmäßig verwandt sind.

Trotz dieser Einschränkungen bleibt mein Gesamturteil über die Monographie unangefochten: Sie ist ein bedeutender Beitrag zur johanneischen Frage von herausragendem Wert, eine Pflichtlektüre für alle, die sich mit diesem Problem befassen. Die Vf. verdienen dafür höchste Anerkennung und Dank.

Bochum Peter Dschulnigg

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

Ein Strang der gegenwärtigen Diskussion um die Theologie des Paulus beschäftigt sich intensiv mit der Frage der Chronologie. Es geht dabei im Kern darum, ob das theologische Denken des Paulus sich erkennbar in den auf ihn zurückzuführenden Briefen entwikkelt hat, und zwar in dem Sinne, daß ihm neue – oder auch veränderte – theologische Einsichten in dem überschaubaren Zeitraum zuteil geworden sind. Das ist zunächst ein historisches Problem, doch steht dahinter ein gewichtiges theologisches. Hat es eine die Substanz betreffende Entwicklung der paulinischen Theologie gegeben, dann gründet diese nicht allein in der ihn zum Apostel berufenden Christus-Erfahrung bei Damaskus, sondern ist auch erwachsen aus dem Diskurs über den Christus-Glauben im Horizont der Erfahrung der Geschichte. Eine elementare Schwierigkeit für eine solche Sicht der Dinge ergibt sich nun freilich eben aus der Chronologie des Paulus, sofern man ihre gleichsam traditionelle Gestalt, die entscheidend durch Act bestimmt ist, zugrunde legt. Denn danach ist Paulus bereits mehr als anderthalb Jahrzehnte zur Verkündigung des Evangeliums berufener Apostel, bevor er den ältesten uns überkommenen Brief (1 Thess) schreibt, der letzte seiner Briefe (Röm) aber wird nur rd. ein halbes Jahrzehnt nach dem ältesten abgefaßt. Dieser zeitliche Rahmen macht die Annahme fundamentaler Entwicklungen in der Zeit, die wir überschauen können, schwierig.

Das Buch von R. faßt die bisherige Diskussion zur paulinischen Chronologie umfassend zusammen, erörtert in subtiler Weise die Daten, die in den Überlegungen um die zeitliche Fixierung des Paulus-Weges und seines Wirkens eine Rolle spielen (oder auch nur spielen könnten) und analysiert den ältesten Paulus-Brief, den 1 Thess, bes. unter dem Gesichtspunkt seiner Stellung in der apostolischen Wirksamkeit des Paulus.

In einer Einführung bietet der Vf. einen forschungsgeschichtlichen Überblick zur paulinischen Chronologie, der etwas summarisch einsetzt bei der „frühen kritischen Zeit" (vom Beginn des 17. bis zur Mitte des 19. Jh.s) und endet mit der Präsentation der chronologischen Ansätze neuester Veröffentlichungen bis zum Beginn der 90er Jahre. Das Ergebnis dieses Überblicks, in dem die Einzelpositionen der jeweiligen Epochen auch tabellarisch zusammengestellt werden, ist ernüchternd. Nach wie vor divergieren die Ansätze weit voneinander, gerade auch dort, wo insofern eine grundsätzlich gleiche Methode angewendet wird, als allein aus den Paulus-Briefen ohne Heranziehung von Act die Ergebnisse gewonnen werden (Knox, Lüdemann, Hyldal; s. 23f). Angesichts der Zusammenfassung neuester chronologischer Ansätze aus den Jahren 1988 bis 1992 konstatiert R.: „Man sieht, es ist fast alles im Angebot" (25).

Der Vf. ist sich dessen bewußt, daß neue Quellen für die Erarbeitung einer Paulus-Chronologie (jedenfalls gegenwärtig) nicht vorhanden sind. Die Aufgabe, die er sich stellt, besteht mithin darin, die bekannten Quellen erneut einer gründlichen historisch-kritischen Analyse zu unterziehen. Dabei liegt ein wichtiges Verdienst der vorliegenden Arbeit bereits darin, daß alle einschlägigen Quellen mit z.T. minutiöser Genauigkeit analysiert werden. Dadurch nötigt R. sich selbst, die verfügbaren Daten insgesamt zu überblicken und ein Bild zu gewinnen, das jedem einzelnen von ihnen gerecht zu werden versucht. Da R. sich breit mit der Diskussion um die einzelnen Daten auseinandersetzt, setzt er den Leser instand, auch andere Interpretationsmöglichkeiten zu erwägen und verleiht dem Buch geradezu Archivcharakter hinsichtlich der behandelten Daten (vgl. z. B. die Bibliographie zum Claudius-Edikt, Anm. 5 zu 139–142).

R. beginnt mit dem Datum der Kreuzigung Jesu und versucht, den Zeitpunkt der Stephanus-Verfolgung sowie der Berufung des Paulus und den seiner Flucht aus Damaskus zu bestimmen. Da die folgenden einschlägigen Daten, nämlich der Beginn der Heidenmission, die Verfolgung unter Agrippa I., die Hungersnot von Act 11,28, das Prokonsulat des Sergius Paul(l)us in Zypern, das römische Judenedikt sowie das Prokonsulat des Gallio in Achaja, sämtlich in die Zeit der Herrschaft des Claudius fallen, ordnet R. der Behandlung dieser Daten eine Erörterung seiner Religionspolitik vor. Dadurch wird der Rahmen gespannt, in den die Einzelereignisse wenigstens z.T. eingefügt werden können und wodurch ihre chronologische Fixierung wahrscheinlicher gemacht werden kann. Schließlich werden chronologische Probleme der ephesinischen Zeit und der letzten Reise nach Jerusalem, der Amtszeit der Prokuratoren Felix und Festus sowie der Überstellung des Apostels nach Rom behandelt.

Damit enden zunächst die chronologischen Erörterungen; sie werden freilich noch einmal zusammenfassend aufgenommen am Schluß des zweiten Hauptteils der Arbeit, der Aspekte der paulinischen Missionsstrategie behandelt.

R. versucht, den geographischen Weg der paulinischen Mission nachzuvollziehen, wie er sich einerseits aus den verfügbaren Quellen (Paulus-Briefe und Act) ergibt, andererseits aber auch aus dem in der Schrift gegründeten Konzept des Apostels, der Welt das Evangelium zu verkündigen. R. vermutet, daß für Paulus bereits der Ort, bei dem er berufen wurde, Damaskus, einen heilsgeschichtlich begründeten Bezug zur endzeitlichen Christusoffenbarung an die Völker hatte (209–213).

Freilich hebt er selbst den „sehr hypothetische(n) Charakter vieler Einzelerwägungen" deutlich hervor (209). Tatsächlich ist schon die Verbindung von 2 Kor 4,6 mit Jes (8,23-)9,1, die solche Vermutung fundiert, höchst fragwürdig. Überhaupt ist es dringend erforderlich, ein methodisches Instrumentarium zu entwickeln, mit dessen Hilfe Anspielungen und Assoziationen an irgendwo bezeugte heilsgeschichtliche Vorstellungen kritisch verifiziert oder wenigstens diskutiert werden können.

Die hier bestehende Lücke belastet nicht weniger die andere Vermutung des Vf.s hinsichtlich einer heilsgeschichtlich fixierten geographischen Festlegung des paulinischen Missionsweges (vgl. 216–225 u. ö.). Danach ist dieser bestimmt durch die eschatologische Verheißung am Schluß des Jes-Buches, 66,18–21. Indessen ist auch hier die Brücke von Röm 15,16–19 her nur schwer verläßlich zu schlagen. Und noch unsicherer ist es, die geographischen Angaben von Jes 66,19 in eine gar kausale Beziehung zum Missionsweg des Paulus zu setzen. Nun will auch R. nicht behaupten, „daß sich die

paulinischen Missionspläne von vornherein an Jes. 66,19 orientierten, noch daß in dieser Prophetie der einzige oder wichtigste Grund für die vom Apostel beschrittenen Routen liegt" (224f), aber er zieht diesen Text doch durchaus zuversichtlich bei seiner Rekonstruktion des Paulus-Weges heran, zumindest zur Bestätigung seiner Ergebnisse (aber auch darüber hinaus, z. B. 259) und insbesondere zur Erklärung dafür, warum Paulus überhaupt gerade den Weg wählte, den er einschlug, nämlich nach Westen, nicht aber etwa nach Süden oder Osten von Jerusalem aus, oder dann von Rom aus nach Spanien statt nach Italien oder Gallien (vgl. zusammenfassend 272f).

Indessen ist nicht zu übersehen, daß R. den Weg des Paulus vor allem mit Hilfe der historisch-kritischen Analyse der Quellen sehr sorgfältig zu eruieren sich bemüht. Völlig zurecht folgt er dabei ebensowenig wie bei den chronologischen Untersuchungen einer gegenwärtig beliebten Art des Vorgehens, nämlich Act ganz auszuklammern und nur die Paulus-Briefe als Quelle zu akzeptieren. Natürlich hat auch für ihn Paulus den entscheidenden Quellenwert, aber die Daten, die aus ihm zu gewinnen sind, bedürfen der Ergänzung und Einordnung in einen Zusammenhang, auch der Interpretation; und dafür sind die Angaben von Act eine wichtige Quelle, natürlich nicht ohne kritische Sichtung. R. gewinnt ein in sich geschlossenes Verständnis des apostolischen Weges des Paulus sowohl in chronologischer als auch in geographischer Hinsicht.

Es bleibt dabei durchaus Raum für Anfragen an den Vf. und die Möglichkeit, im einzelnen andere Ergebnisse zu verteidigen.

Ein bemerkenswerter Punkt ist die entschiedene Erneuerung der „südgalatischen" Hypothese, d. h. die Lokalisierung der Adressaten des Gal im südlichen Teil der römischen Provinz Galatien, der von Paulus gemeinsam mit Barnabas auf der sog. 1. Missionsreise missioniert wurde. Gal wird damit zu einem der ältesten uns erhaltenen Paulus-Briefe (nicht verstanden habe ich, wie angesichts 2,1–14 an ein Datum noch vor dem Apostelkonzil [s. 259.286] gedacht werden kann; R. läßt freilich die Behandlung des Apostelkonzils überraschenderweise überhaupt ausfallen!). Allerdings dürfte diese Ortsbestimmung doch unwahrscheinlich bleiben, auch wenn die Hinweise von R. auf den sozio-geographischen Charakter der Landschaft Galatien im engeren Sinne ernst zu nehmen sind; die besondere Adressierung des Briefes (1,2) dürfte damit in Zusammenhang stehen. Gegen die „südgalatische" Adresse steht nach meinem Urteil entscheidend die durch ihre Gründung ganz andere Art von Gemeinden dort als die in dem rein paulinischen Missionsgebiet seit dem Apostelkonzil und der Trennung von Antiochia.

Es ließen sich weitere Punkte nennen, die Fragen oder auch Widerspruch wecken, wie z. B. im chronologischen Bereich der überaus kurze Zeitraum, den R. zwischen der Kreuzigung Jesu (i. J. 30) und der Berufung des Paulus (i. J. 31/32) annimmt, aber insgesamt entsteht ein fundiertes, abgewogen begründetes und in sich geschlossenes Bild des paulinischen Weges. Niemand wird ohne sorgfältige Auseinandersetzung mit R. in Zukunft über diesen Gegenstand diskutieren können. Es ist zu hoffen, daß das gediegene Fundament, das in diesem Buch gelegt ist, nicht wieder im Interesse ungezügelter Einfälle verlassen wird.

Ein abschließender 3. Teil beschäftigt sich mit dem 1 Thess als einem Zeugnis früher paulinischer Theologie.

R. zeigt, daß der Brief und die in ihm sich reflektierenden Gegebenheiten zwar ihr eigenes, durch die historische Situation bedingtes Gepräge tragen, nicht aber ein solcher Unterschied zu den anderen Paulus-Briefen sichtbar wird, der etwa die Annahme forderte oder rechtfertigte, Paulus vertrete noch nicht die entwickelte Theologie der späteren Briefe, sondern im wesentlichen die ihm überkommene der hellenistischen Gemeinde in Antiochia etwa (die wir im übrigen überhaupt nicht kennen, die aber in jedem Fall durch Paulus nachhaltig beeinflußt gewesen sein muß!). Und auch das zeigt R., daß Act im Umfeld von 1 Thess sich als gut unterrichtet erweist (auch wenn man seiner Interpretation von 1 Thess 3,1f, nach der Timotheus gar nicht in Athen war [320f], nicht folgt).

Insgesamt freilich paßt sich dieser 3. Teil des Buches in seiner vorliegenden Form nicht ganz in den Duktus des übrigen Buches ein und wirkt etwas angefügt, auch wenn sein Inhalt zur Erörterung des Gesamtproblems wesentlich hinzugehört, wie eingangs dieser Besprechung deutlich zu machen versucht wurde. Sehr merkwürdig und auch befremdlich ist, daß der Vf. 2 Thess überhaupt nicht heranzieht (nur 339 Anm. 65 einmal ganz vage); das ist im Rahmen einer solchen Arbeit nur bei klarer Entscheidung gegen seine Echtheit verständlich.

Ein sehr ausführliches Literaturverzeichnis (fast 80 S.) sowie nützliche Register runden den gewohnt vorzüglich ausgestatteten Band ab. R. hat trotz einiger Lücken ein wichtiges Arbeitsinstrument für die Paulus-Forschung geschaffen und einen beachtlichen eigenen Beitrag zu ihr vorgelegt.

Halle (Saale) Traugott Holtz

Summa, Gerd: **Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian.** – Würzburg: Echter 1992. XI, 266 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 7), kart. DM 34,00

Im Zusammenhang mit dem neuen Interesse an Spiritualität ist im deutschsprachigen Raum auch das Interesse an Cassian wiedererwacht. Im lateinischen Urtext sind die Schriften des Marseiller Abtes dank der hervorragenden Edition im CSEL seit 1886/88 bzw. später in den SChr mit geringfügigen textkritischen Korrekturen gut zugänglich. Auf eine vollständige deutsche Neuübersetzung (die letzte erschien in der 1. Aufl. der BKV 1879) muß allerdings weiterhin gewartet werden. Dafür erscheinen weiterhin Teilübersetzungen[1] und Untersuchungen zu einzelnen Fragestellungen[2] wie die vorliegende Monographie. Es handelt sich um eine – für die Drucklegung 1992 etwas erweiterte – Diplomarbeit des Jahres 1988 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Freiburg i. Br.

Sinnvollerweise gibt der Vf. zunächst einen kurzen Überblick über Leben (4–9) und Werk (9–14) Cassians. Etwas eingehender hätte man sich wohl die Ergebnisse der im Vorwort (3) als „unumgänglich" angekündigten „Sprach- und Formanalyse" gewünscht. Dafür wird die „Reinheit des Herzens" als der „zentrale Begriff" (27) von Cassians Spiritualität herausgestellt und im letzten als „personale Begegnung mit Jesus Christus selbst" (28) gedeutet.

In zwei umfangreichen Teilen folgt dann die eigentliche Bearbeitung des Themas.

Nach der Darstellung der „Aspekte, Kriterien und Regeln der ‚*discretio*'" (30–161) geht es um „Aneignung, Vermittlung und Vollzug der ‚*discretio*'" (162–236).

Die Ergebnisse brauchen hier im einzelnen kaum vorgestellt zu werden, da der Vf. sich eng an die – umfangreich zitierten – Texte Cassians hält. Seine Leistung besteht vielmehr in der Systematisierung und konzentrierten Kommentierung von Cassians Gedanken. Was „*discretio*" als Gabe der Unterscheidung bei Cassian konkret bedeutet, zeigt der Vf. an dessen Fastenpraxis deutlich auf (143–156)[3]. Allzu knapp fallen hingegen Vergleiche mit Cassians Quellen (inbes. Evagrius, Origenes) aus, von denen man sich doch gerade besonderen Aufschluß über die Sinnspitzen mancher Formulierungen erhoffen darf. Wie hilfreich Vergleiche sind, demonstriert der Vf. selbst, wenn er Cassians Beitrag zu der durch die Völkerwanderung und schließlich den Fall Roms notwendig gewordenen geschichtstheologischen Neudeutung (242–246) vorstellt. Auch die behutsame Herausarbeitung von Cassians Position in den soteriologischen Auseinandersetzungen des 4./5 Jh.s ist beachtlich, läuft aber in der Sache auf das Urteil C. M. Kaspers hinaus, der Cassian schon 1989 als „halben Semi-Pelagianer" bezeichnet hat (122f, Anm. 469).

Das „Ergebnis und Ausblick" genannte Schlußkapitel (237–252) hebt besonders auf den kommunitären Charakter der „*discretio*" ab. In konkreter kirchlicher Gemeinschaft werden „das Leben, das Wort und der Geist Jesu Christi selbst weitergegeben. Die Gemeinschaft hilft dem einzelnen im täglichen Umgang, eine Lebensweise zu verwirklichen, in welcher die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes den Maßstab des konkreten Handelns darstellen" (249). Es ist dem Vf. zu danken, daß er auf diese Weise die für das alte Mönchtum so selbstverständliche geistliche Begleitung über den engen Rahmen einer Zweierbeziehung hinaus im Sinne Cassians noch öffnet auf die jeweils größere Lebensgemeinschaft und die Kirche insgesamt.

Der Band schließt mit einem Literatur- (254–263) und dem „Personenverzeichnis" (264–266).

Während der Vf. sich in den Werken Cassians souverän auskennt, kann seine Auswahl von Sekundärliteratur nicht durchweg überzeugen. Gewiß, der Hiatus von theologisch-akademischer und spirituell-theologischer Forschung sollte eines Tages überwunden werden. Dennoch darf zeitgenössische spirituelle Literatur (z. B. die Einleitung G. und T. Sartorys zu ihrer Cassian-Übersetzung, aber

[1] Johannes Cassian: Gottsuchen – sich selbst erkennen. Einweisung in das christliche Leben, ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Gertrud und Thomas Sartory, 3 Bde, Freiburg 1981/84 (Neuausgabe 1993); Das Ruhegebet. Eine Einübung nach Johannes Cassian. Übertragen und eingeleitet von Peter Dyckhoff, München 1992.

[2] Holze, Heinrich: Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia, Göttingen 1992 (FKDG, 48).

[3] Vgl. dazu aber auch de Vogüé, Adalbert: Aimer le jeûne. L'expérience monastique, Paris 1988.

auch mancher Band der Münsterschwarzacher Kleinschriften) in einer wissenschaftlichen Arbeit nicht ohne weiteres als Beleg für Thesen benutzt werden (z. B. 3, Anm. 5; 119, Anm. 457; 165, Anm. 12).

Einige Kleinigkeiten dürfen nicht unbemerkt bleiben:

Die nicht immer einheitliche Zitationsweise führt gelegentlich zu Doppelungen, so 115, Anm. 437 oder anders 143 der Hinweis auf Collationes V. – 8: Bischof Castor von Apta Julia heißt in der Literatur gewöhnlich Castor von Apt. – 9 liest man erstaunt, in der Provence hätten sich „viele Flüchtlinge, darunter auch christliche Adlige aus Rom" gesammelt. Bei dem dazu in der Fußnote angeführten Karl Suso Frank[4] heißt es dagegen zutreffend, daß es sich um Angehörige der „gallorömischen Aristokratie" gehandelt habe. Sinnvoller wäre es freilich gewesen, direkt auf die grundlegende Monographie von Friedrich Prinz[5] zu verweisen. – 20 scheint mir fraglich, ob sich bei Cassian wirklich „eine deutliche Betonung der Gottesliebe gegenüber der Nächstenliebe" ergibt. Die differenzierenden Ausführungen von Rosemarie Nürnberg[6], ergeben hierzu ein wohl zutreffenderes Bild. – 225 wäre es sinnvoll, das Zitat von Ps 104,18 mit einem „(LXX)" zu kennzeichnen. – Der 26, Anm. 106; 241, Anm. 12 und 262 angeführte französischsprachige Artikel von Elmar Salmann ist leicht zugänglich auch auf Deutsch erschienen[7]. – 237 bleibt der Satz „Rom und Antiochien waren mit Alexandrien ... die damaligen Patriarchate der katholischen Kirche" sehr mißverständlich.

Die vorliegende Monographie ist, und darauf sei abschließend verwiesen, bereits von Michael Schneider[8] benutzt worden.

Gerleve Marcel Albert

Köln – Stadt und Bistum in Kirche und Reich des Mittelalters. Festschrift für O. Engels zum 65. Geburtstag. Hg. v. Hanna Vollrath / Stefan Weinfurter. – Köln: Böhlau 1993. XIV, 796 S. (Kölner Historische Abhandlungen 39), geb. DM 148,00

Die 23 Beiträge der stattlichen Festschrift für den bekannten Kölner Mediävisten haben gemeinsam, daß sie die Rolle Kölns im Mittelalter aus verschiedenem Blickwinkel beleuchten. Fast alle, z.T. umfangreichen Aufsätze behandeln Themen, die für die mittelalterliche Kirchengeschichte von Belang sind. Das rechtfertigt ihre Besprechung in dieser Zeitschrift. Die Artikel sind chronologisch geordnet und umfassen den Zeitraum vom 4. bis zum 15. Jh.

Sebastian Scholz, Die Rolle der Bischöfe auf den Synoden von Rom (313) und Arles (314) (1–21) zeigt in umsichtiger Weise, daß im Donatistenstreit Kaiser Konstantin lange nicht als iudex auftreten wollte, sondern den Frieden von kirchlichen Gerichten erhoffte. Einer der 3 gallischen Bischöfe, die Konstantin nach Rom zu einer Synode eingeladen hatte, war Maternus von Köln. Die Synode unter der Leitung des röm. Bfs. Miltiades am 2. Okt. 313 im Lateran (nicht auf dem Lateran! 10) führte ebensowenig zum erhofften Frieden wie die am 1. Aug. 314 in Arles, wo wiederum Maternus dabei war.

Johannes Laudage, Liudolfingisches Hausbewußtsein. Zu den Hintergründen eines Kölner Hoftages von 965 (23–59) versucht am Beispiel der Liudolfinger das Selbstverständnis eines Königs- und Adelsgeschlechtes im Früh- u. Hochmittelalter zu fassen und zeigt, wie Quedlinburg zum Zentrum liudolfingischen Herkunftsbewußtseins wurde.

Wolfgang Georgi, *Legatio uirum sapientem requirat* (61–124) behandelt die Inanspruchnahme der Kölner Bfe als Gesandte. Ihre Gesandtentätigkeit beginnt schon im 6./7. Jh. mit den Bfen Evergisil u. Kunibert, nimmt zu im 9. Jh., während sie in otton. u. salischer Zeit eher vereinzelt war (Gero als Brautwerber für Otto II. am Hof von Byzanz; Anno II. 1068 u. 1070 in Rom, auch in eigenen Angelegenheiten). Erst in der Stauferzeit wird dies zu einer häufigen Aufgabe der Kölner Ebfe, wozu sie nicht nur ihr Rang prädestinierte, sondern offenbar auch ihre nachweislich gute Kenntnis der Verhandlungsmaterie. Der letzte, der sich auf diesem Gebiet auszeichnete, war Philipp v. Heinsberg (1167–91), der vor allem Fachmann für die Westpolitik gewesen zu sein scheint. Nach Philipp ist ein allmählicher Rückzug der Ebfe aus dem Reichsdienst festzustellen.

Johannes Fried, Kaiserin Theophanu und das Reich (139–185) gibt einen gedankenreichen Überblick über Leben und Wirken der mit St. Pantaleon in Köln so sehr verbundenen Gemahlin Ottos II. Theophanu hatte seit ihrer Hochzeit mit dem Mißtrauen und dem Widerstand von Adelsgruppen im Reich zu kämpfen; vor allem mußte sie sich ihrer Schwiegermutter Adelheid erwehren. Dennoch ist es ihr schon als coimperatrix (was neu war!) gelungen, eigene Akzente in der Politik zu setzen, so die Krönung Ottos III. an Weihnachten 983 in Aachen durch einen „german." u. einen „röm." Ebf. Nach dem Tod Ottos II. gelang es ihrem Geschick, den Thron für Otto III. zu retten. Unter ihrer Regentschaft ist eine verstärkte Abgrenzung nach Westen zu beobachten bei zunehmender Ausrichtung nach Osten. Theophanu dachte nicht in den Dimensionen des alten Frankenreiches. Während sie im Reich das Mißtrauen der Bfe durch deren Angleichung an weltl. Fürsten zu überwinden versuchte, folgte sie für Polen dem byzantin. Prinzip der kirchlichen Selbständigkeit, was den Protest Magdeburgs hervorrief. Langfristig förderte sie damit die Unabhängigkeit Polens.

In Auseinandersetzung mit E. Wisplinghoff, Germania Sacra NF 29 (1992) geht Joachim Dahlhaus, *Volumen literis privilegiorum ... descriptum* (187–222) den archivalischen Quellen der Klosterchronik der Abtei Brauweiler aus dem 16. Jh. auf den Grund. D. vermutet, daß dem Chronisten dasselbe verlorene Brauweiler Kopialbuch vorgelegen hat, das noch im 17. Jh. der jülisch-bergische Jurist Redinghoven für seine Urk.sammlung Cgm 2213, Bde XIV u. XV benutzte.

Die Familie der Ezzonen im Kölner Raum, die zum höchsten Reichsadel gehörte u. in der 1. Hälfte des 11. Jhs. den Zenith ihres Einflusses in Kirche u. Reich erreichte, ehe sie wie ein Komet unterging, hat immer wieder die Aufmerksamkeit der Forschung erregt. Helmuth Kluger, *Propter claritatem generis* (223–258) zeichnet noch einmal ihren Werdegang nach, sowie die Übertragung ihres Besitzes (darunter das Hauskloster Brauweiler) an das Kölner Erzstift durch den „Chef" der Familie, Ebf Hermann II. Er baute Köln bewußt zum deutschen Rom aus, was wichtig war für das Krönungsrecht der Ebfe. K. beantwortet aber nicht die Frage, warum sich das mächtige Adelsgeschlecht selbst auslöschte durch den Eintritt fast aller seiner Mitglieder in den geistlichen Stand.

Methodisch vorbildlich und höchst anregend ist der Beitrag von Hanna Vollrath, Erzbischof Hildolf von Köln (1075–1078) (259–281), „eine Fallstudie zum Konzept von kanonischer Wahl u. Reformfeindschaft im Investiturstreit". Im 11. Jh. gab es keine formalen Regeln als Orientierung für rechtmäßige Wahlverfahren. Während man heute bei einer Wahl von der Erfahrung von Dissens u. Konflikt ausgeht (und darum im Wahlakt vom je Einzelnen abstrahiert), ging man im frühen Mittelalter von der unanimitas aus, in deren Dienst die sanior pars stand, was wiederum auf der Grundüberzeugung von der Legitimität einer hierarchischen Ordnung der Gesellschaft basierte. Doch dieser Grundkonsens war in der 2. Hälfte des 11. Jhs. brüchig geworden. Nun wurden Präzisierungen der unformalisierten „Wahl durch Klerus und Volk" vorgenommen, allerdings jeweils in Konfliktsituationen, ohne Anspruch auf allgemein verbindliche Normativität der neuen Verfahrensregeln (so auch beim Papstwahldekret von 1059). Angewandt auf den Fall Hildolf heißt dies, daß das negative Urteil über dessen Wahl einzig auf dem Gesamturteil Lamperts v. Hersfeld über Hildolf als Parteigänger Heinrichs IV. beruht, und das war negativ: Hildolf war die „falsche Wahl"! In Wirklichkeit war Hildolf ein „normaler" Reichsbf., der jedoch der Kirchenreform fernstand. Hübsch ist die Beobachtung der Vf.in, daß Lampert von ihm positiv bewertete Bfe als „schön" charakterisiert, während von ihm abgelehnte „häßlich" sind.

Franz-Reiner Erkens, Die Kölner Kirche und das Reich in der Regierungszeit Lothars von Supplinburg (283–321) will nachweisen, daß Lothar „die Kölner Kirche und den niederrhein. Raum nach den Wirren des Investiturstreits wieder enger an das Königtum gebunden" habe (321), besonders durch seinen Einfluß auf die Bischofswahlen von 1131 und 1137. Der Vf. überspitzt seine These im Bemühen, Lothar als energischen Herrscher darzustellen. In Wirklichkeit waren es doch wohl die Kölner Wähler, die durchdrangen! Wenn unter Lothar das Erzstift eine Nähe zum Königtum hatte, dann m. E. deswegen, weil das Königtum unter Lothar u. Konrad III. schwach war und darum ungefährlich.

Ursula Vones-Liebenstein, Neue Aspekte zur Wahl Konrads III. (323–348) meint, daß das Verhalten der Wähler Konrads III. in Koblenz 1138 (die Ebfe Albero v. Trier, Arnold I. v. Köln, Bf. Bucco v. Worms, Hzg. Friedrich II. v. Schwaben) von verwandtschaftlichen Bindungen und erbrechtlichen Vorstellungen geprägt war, nicht von den Wünschen der röm. Kurie. Das glaube ich nun nicht! Es ist nicht einleuchtend, warum diese regionalen Interessen gerade die Wahl Konrads v. Staufen notwendig machten, und warum gerade die salische Herkunft ein Vorteil gewesen sein sollte, wenn man nicht eine Einflußnahme Innocenz' II. annehmen will, wie es mehrere Quellen nahelegen.[1]

Hermann Jakobs, Rom und Trier 1147 (349–365) deutet das fast gleichzeitige Auftauchen von Stadtsiegeln in den rhein. Metropolen am Ende der 1140er Jahre nicht als Zufall, sondern als Hinweis auf ihre gemeinsame Genese: die Stadt handelte mit der Kirche als Einheit, was die Siegel bildlich zum Ausdruck bringen.

Der Artikel von Hugo Stehkämper, Friedrich Barbarossa und die Stadt Köln (367–413) ist eine außerordentlich scharfsinnige und gleichzeitig überlegen-weitsichtige Betrachtung der Maßnahmen Barbarossas gegen die Kölner Bürger, die von 1165/66 bis 1187/88 dauerten. St. sieht alle Ereignisse miteinander verknüpft und erkennt im Ganzen einen zähen, hartnäckig geführten Wirtschaftskrieg zwischen Barbarossa und den Kölnern. Nach St.

[4] Vgl. Frank, Karl Suso: Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt [1975] ⁴1983 (Grundzüge, 25), 43.

[5] Prinz, Friedrich: Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jh.), München u. a. 1965.

[6] Nürnberg, Rosemarie: Askese als sozialer Impuls. Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jh., Bonn 1988 (Hereditas, 2). Vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 121–122.

[7] Salmann, Elmar: Christliche Orthodoxie und monastische Orthopraxie, in: EuA 61, 1985, 97/112.

[8] Vgl. das auch zur „*discretio*"-Problematik weiterführende Cassian-Kap., in: Schneider, Michael: Krisis. Zur theologischen Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen. Ein Beitrag der theologischen Anthropologie, Frankfurt 1993 (Frankfurter theologische Studien, 44), 8–62.

[1] Ann. S. Iacobi Leod. a. 1137; Otto v. Freising, Chron. VII, 22; das Geständnis Alberos in Ep. Bamberg. 32 (ed. Ph. Jaffé, Bibl. rer. Germ. V, 529).

wollte Barbarossa keine überragende Territorialmacht am Niederrhein, auch keine überragende Wirtschaftsmacht. Die Kölner wehrten sich nicht direkt gegen den Kaiser, sondern gegen dessen flandrische Verbündete mit dem Stapelrecht und mit der Intensivierung der Englandbeziehungen. Am Ende hat Barbarossa am Niederrhein nur ein Vorhaben verwirklichen können: die Pfalz von Kaiserswerth.

Mit dem Stauferherrscher befaßt sich auch der Aufsatz von Heinz Wolter, Friedrich Barbarossa und die Synode von Pavia im Jahre 1160 (415–453). Die von Barbarossa einberufene Reichssynode versuchte vergeblich, das 1159 entstandene Papstschisma zw. Alexander III. und Viktor IV. zu beheben. Es zeigte sich, daß die noch aus spätantiker Zeit überkommenen synodalen Vorrechte u. Möglichkeiten des Kaisertums um die Mitte des 12. Jhs. nicht mehr unwidersprochen hingenommen wurden und zur Herstellung der kirchlichen Einheit nicht mehr ausreichten.

Stefan Weinfurter, Erzbischof Philipp von Köln und der Sturz Heinrichs des Löwen (455–481) fragt nach der Rolle des Kölner Ebfs im Prozeß gegen den sächsischen Herzog. Philipp war der eigentliche Kriegstreiber gegen Heinrich, weil die Kölner Ebfe seit Mitte des 12. Jhs. in Westfalen eine vorwiegend landrechtlich begründete Herrschaftsstellung erlangt hatten, die von Heinrich d. L. empfindlich gestört wurde. Der entscheidende Anstoß für das Lehnrechtsverfahren gegen Heinrich, das in der Urk. von Gelnhausen vom 13. April 1180 (DFI. 795) gipfelte, ging deshalb vom Kölner Ebf aus, der seine Großherrschaft reichsrechtlich anerkannt u. abgesichert haben wollte.

Bei der Königsdoppelwahl von 1257 (Richard v. Cornwall gegen Alfons v. Kastilien) ist der tatsächliche Ausgang entscheidend vom Kölner Ebf Konrad v. Hochstaden bestimmt worden, wie Manfred Groten, Konrad von Hochstaden und die Wahl Richards von Cornwall (483–510) nachweist. Konrad war nicht von Anfang an für die engl. Kandidatur – er hat bis zuletzt an Hzg Ottokar v. Böhmen gedacht –, doch konnte der Engländer die Kölner u. andere Kurstimmen durch politische Zusicherungen und hohe Geldsummen kaufen. Ähnlich hohe Geldforderungen hatten die Kurfürsten auch an den kastilischen Kandidaten gestellt, doch waren die Wahlgeschenke aus Spanien am 13. Jan. 1257 noch nicht eingetroffen. Richard schenkte dem Kölner u.a eine kostbare Mitra, was dieser mit den Worten quittierte: Mitravit me, et ego eum coronabo (MGH SS XXVIII 370).

Matthias Werner, Prälatenschulden und hohe Politik im 13. Jh. (511–567) geht der Verschuldung der Kölner Ebfe seit dem 2. Jahrzehnt des 13. Jhs. auf den Grund und findet ihn in den Bemühungen des amtsenthobenen Ebfs Dietrich v. Heimbach, in Rom seine Wiedereinsetzung zu erreichen. Dazu mußte er bei italien. Geldhändlern Darlehen aufnehmen, an deren Rückzahlung seine Nachfolger noch jahrzehntelang zu tragen hatten. Die Geldnot war denn auch das entscheidende Motiv für Ebf Konrad v. Hochstaden, 1239 in Rom die Partei zu wechseln und von Kaiser Friedrich II. zu Papst Gregor IX. überzuschwenken. Das Kölner Beispiel zeigt die wachsende finanzpolitische Bedeutung des Papsttums im 13. Jh. u. seine enge Verflechtung mit dem italien. Geldhandel.

Uta Lindgren, Die Geographie als Naturwissenschaft? (571–578) sieht in der Abhandlung des Albertus Magnus, „Liber de natura loci" (ed. P. Hoßfeld, Münster 1980) den Entwurf einer physischen Geographie.[2]

Heribert Müller, Köln und das Reich um 1400 (589–621) zitiert einen Brief des französischen Diplomaten und Propstes von Lille Jean de Montreuil, der nach einer Gesandtschaftsreise nach Deutschland im J. 1400 in seinen Stadtbeschreibungen auch ein paar lobende Worte für Köln übrig hat. Wieso sind die groben Ausfälle des Propstes gegen die barbaries Germanorum nur „Pränationalismus" und nicht kruder Chauvinismus? (608).

Seit Ende des 13. Jh.s versuchte Frankreich seine Grenze nach Osten zu verschieben und zwar mit Hilfe von Verträgen mit den Großen im Westen des Reiches. Rolf Gross, Allianz- und Lehnsverträge Kölner Erzbischöfe und Ritter (623–640) untersucht u. ediert vier solcher Dokumente aus dem Pariser Nationalarchiv, die Kölner Ebfe (bzw. Elekten) betreffen u. zwei Lehnsverträge mit Kölner Rittern.

Erich Meuthen, Thomas von Aquin auf den Provinzialkonzilien zu Mainz und Köln 1451 u. 1452 (641–658) zeigt, wie die Verpflichtung des Klerus zur Lektüre des Thomastraktates „De articulis fidei" (Ed. Leonina, Bd 42, Rom 1979) durch die Mainzer und Kölner Synodalstatuten auf die persönliche Initiative des Nikolaus v. Cues zurückging.

Der 1463 gewählte Kölner Ebf Ruprecht von der Pfalz lag in den 70er Jahren mit seinem Domkapitel im Streit, dessen Ursache die Steuern im hochverschuldeten Erzstift waren. 1478 durch hessische Ritter gefangengenommen, dankte Ruprecht 1478/79 ab. Wilhelm Janssen, Der Verzicht des Erzbischofs Ruprecht von der Pfalz auf das Erzbistum Köln um die Jahreswende 1478/79 untersucht und ediert die beiden erhaltenen Fassungen der Verzichterklärung (659–700, ed. 697–700).

Anna Dorothee von den Brincken, Köln, das Reich und die Ökumene (800–1475) (701–718) verfolgt die Spuren mittelalterl. Kölner Kartographie vor allem in den Codices Dombibl. 83[II] (um 800) u. 186 (9. Jh.); Wien, ÖNB 273 (Albertus Magnus-Autograph); Hist. Arch. Stadt Köln, Chron. u. Darst. 19 (Autograph der Agrippina des Heinrich v. Beeck von 1469). Mit 5 Abb.

[2] Ein *errant* in scholastischen Texten muß nicht Häresieverdacht bedeuten (575), *peccant* ist nicht immer „sündigen" (581). Auch gibt es im Westen keine „gregorianische Liturgie" (375, Anm. 15).

Johannes Helmrath, Sitz und Geschichte (719–760) interpretiert einen Bericht des Enea Silvio Piccolomini über einen Rangstreit zw. Köln u. Aachen auf dem Regensburger Reichstag 1454.

Das Schriftenverzeichnis von Odilo Engels (761–768) beschließt den umfangreichen Band, dem erfreulicherweise ein Orts- und Personenregister hinzugefügt worden ist.

Gerleve P. Pius Engelbert O.S.B.

Dinzelbacher, Peter: **Mittelalterliche Frauenmystik.** – Paderborn: F. Schöningh 1993. 343 S., geb. DM 68,00

Der vorliegende, sich mit mittelalterlicher Frauenmystik in einem recht weiten Sinn beschäftigende Bd. vereinigt Studien des Vf.s, die in den Jahren zwischen 1978 und 1992 bereits im Druck erschienen sind. Für die neue Publikation allerdings wurden sie überarbeitet und ergänzt. Die fremdsprachigen Zitate erhielten zudem eigene Übersetzungen, falls sie nicht in möglichster Nähe zum Originaltext paraphrasiert werden. Damit – zudem dank der reichen, wenn auch selektiven Bibliographie – eignet sich das Buch als Einführung in das unter verschiedenerlei Aspekten vorgestellte Wissensgebiet.

Bloß oberflächlich überflogen erscheinen weite Abschnitte des Buches als pikant gemachte Nacherzählungen der Quellentexte, Schwestern- und Heiligenviten von Frauen zumeist. Die legendarisch oder chronikal verfaßten und überlieferten mittelalterlichen Frauenviten sollen nach der Absicht des Vf.s hier nicht allzu rasch und einseitig für die Interessen einer *theologia mystica* in Anspruch genommen werden, ihnen sei keine strikt spiritualisierte Betrachtungsweise aufzunötigen; dennoch werden sie sozusagen diskussionslos zu den Texten mittelalterlicher Frauenmystik gerechnet.

Um zu sehen, was gemeint ist, drängt es sich auf, die einzelnen Aufsätze bzw. Kap. – sie zeigen gewöhnlich einen frömmigkeits-, religions- oder mentalitätsgeschichtlichen Einzelaspekt der Frauenmystik auf – der Reihe nach kurz vorzustellen.

Die Einleitung zu den zwölf Studien (7–15) umschreibt erwartungsgemäß die allen Untersuchungen gemeinsame Basis, den Interessenhorizont und das methodische Vorgehen des Vf.s. Grundsätzlich stellt jedes Kap. den Versuch dar, *Formen* der mittelalterlichen Religiosität speziell von Frauen kennenzulernen und zu verstehen. Insbesondere sollen diejenigen religiösen Erlebnisse und Erfahrungen in die Betrachtung einbezogen werden, welche nach der Meinung der mittelalterlichen Schreiber/innen oder Autoren/innen als Gnadenerlebnisse und mystische Erfahrungen aufgefaßt und herausgestellt, in der Forschung aber bis heute vernachlässigt worden seien. Auch was heutigem Empfinden zuwiderlaufe und anstößig wirke, müsse respektiert werden (7). Dazu gehören vor allem Auswirkungen einer intensiven, auch physisch feststellbaren Passions- und Eucharistiefrömmigkeit oder eine leiblich nacherlebte Brautmystik. Die körperliche Verfassung und Erfahrung der *mulieres sanctae* sei bislang von der theologisch wie philosophisch ausgerichteten Mystikforschung ausgeklammert geblieben. Zur Erhellung der konkret auch im Leiblichen sich auswirkenden religiösen Erfahrung bei Frauen im Mittelalter wird nebst der Frömmigkeits- und Mentalitätsgeschichte zur Untersuchung und Erklärung bestimmter Motive auch die Literaturgeschichte sowie die mittelalterliche Ikonographie beigezogen.

Kap. I (16–26) gibt einen stofflichen, chronologisch-geographisch geordneten Überblick über die namentlich bekannten Mystikerinnen des Mittelalters mit allen möglichen Lebensdaten.

Erlebnismystik habe im damaligen Europa das Übergewicht bei Frauen, selbst dort, wo philosophisch-intellektuelle Spekulation (von Männern) rezipiert und gefördert worden sei. Als frauenspezifisch erweise sich starkes ekstatisches Erleben, Visionen und Erscheinungen, das Fühlen mit allen Kräften von Leib und Seele, das also, was man aus theologischer Perspektive zu den Begleiterscheinungen mystischer Erfahrung rechne.

Zeitlich setzt die schriftliche Überlieferung über mystisch begabte Frauen in der Zeit nach Bernhard von Clairvaux, d. h. ab der zweiten Hälfte des 12. Jh.s ein. An bestimmte Regionen gebundene zeitliche Entwicklungen lassen sich seit der Wende zum 13. Jh. dann feststellen: Nach dem Prophetentum Hildegards von Bingen und Elisabeths von Schönau stehe die Einigungsmystik, teilweise in Form der Passionsmystik, im Mittelpunkt. Seit dem frühen 13. Jh. gibt es charakteristische Zentren der Frauenmystik in der belgisch-niederländischen Region und, unter dem Einfluß der Bettelorden, in Norditalien.

Unter dem Titel „Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen" stellt Kap. II (27–77) die sozialgeschichtlichen Zusammenhänge bei der Entstehung und Entfaltung der frauenmystischen Literatur dar.

Im 12. Jh. gibt es Mystikerinnen besonders unter den Zisterzienserinnen, den Beginen und den Zweit- und Drittordensmitgliedern der neu aufkommenden Bettelorden. Dem Mißtrauen und Anfeindungen waren vor allem die Beginen, ‚freie Mystikerinnen', von seiten der institutionalisierten ‚Männerkirche' ausgesetzt. Es gab tatsächlich Betrügerinnen, Beispiele werden angeführt. Sicher aber hatten seit dem 11. Jh. immer mehr Frauen den Wunsch, nicht in der konventionellen Rolle der Frau (in Sippe und Familie), also ohne Gatten und Kinder ehelos, lediglich in der geistlichen Ehe mit dem ‚wahren Bräutigam' im Himmel zu leben. Von dieser mit dem Ideal eines evangelischen Lebens in Armut verbundenen Lebensform ließen sich zuerst Vertreterinnen der gesellschaftlichen Oberschicht erfassen.

Anhand von erhaltenen Viten von Frauen werden Schicksale und Motivationen religiöser Frauen referiert (40ff). Dabei müssen die hagiographischen Topoi als solche erkannt und von den real zutreffenden Angaben unterschieden werden. In feministischer Perspektive gilt: die *mulieres religiosae*, auch Beginen, setzten sich nicht explizit gegen die Männer ab (vor dem 15. Jh.). Das Verhältnis Mann-Frau war kein Thema, bei beiden zählte einzig der Gnadenstand. Doch wagt der Vf. die zweifelhafte These, erotische Phantasien durch negierte und bekämpfte Sexualität hätten zur Brautmystik geführt. Hier schiebt er auch das Thema Beichtvater ein (62): zum Beichtvater oder Seelenführer hatten mittelalterliche Frauen oft ein intensives persönliches Verhältnis. Mit ihm besprachen sie ihre Gnadenerfahrungen, Berichte darüber handelten nicht von rein literarischen Rollenspielen. Emotionale Beziehungen belegen bekanntlich die Briefwechsel zwischen Christine von Stommeln und Petrus von Dacien zwischen Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen. – Der Briefwechsel zwischen dem Dominikaner Jordan von Sachsen und Diana d'Andalò bleibt merkwürdigerweise unberücksichtigt!

Während die Heilsvermittlung unangefochten an das männliche Geschlecht gebunden bleibt, können Frauen in Visionen – Ausdruck des unbewußten Wunsches nach Gleichberechtigung – priesterliche Funktionen im Zusammenhang mit dem Sakrament der Eucharistie übernehmen. Der Vf. betont, daß es nur außerhalb der Katholizität in einem extremen Sinn feministische Tendenzen gab, etwa bei den Guglielmiten (nach Guglielma von Böhmen, gest. 1279).

Der Bildwelt und Erlebnisweise Elisabeths von Schönau sowie deren Zeittypik widmet sich Kap. III (78–101).

Die in Ekstase erfahrenen Schauungen Elisabeths werden vorwiegend von der benediktinischen Liturgie bestimmt. Vielfach schließt sie sich auch den älteren literarischen Jenseitsvisionen des 12. Jh.s an. Die Mithilfe des Bruders und Mönchs Eckbert bei der Aufzeichnung und eventuell schon bei der Erfahrung von Elisabeths Schauungen wird nicht geklärt; auf die Anregung des Buches „Scivias" Hildegards von Bingen wird nur kurz hingewiesen.

Kap. IV (102–122) beschäftigt sich mit der Kindheit und Jugend von mittelalterlichen Mystikerinnen.

14 Viten bieten das Quellenmaterial zur Beantwortung der gestellten Ausgangsfrage: „Wie wird frau Mystikerin?" (102) Erklärungsversuche mit Begriffen der Psychopathologie werden entschieden abgelehnt. Die untersuchten Frauenviten zeigen statt eines Stereotyps eine Vielfalt von Lebenssituationen. Es gibt keine Erlebnismuster, die für eine *vita mystica* disponiert hätten (119). Hingegen laufen die Leben von Frauen im Erwachsenenalter häufig parallel, was die Passions- und Eucharistiefrömmigkeit betrifft. Zu den weitgespannten Rahmenbedingungen gehört laut Vf. hingegen in Norditalien wie auch im flämischen und niederländischen Raum die sich im späten 12. und 13. Jh. entwickelnde Stadtkultur.

Die Brückenvision der Begine Ida von Nijvel (um 1198–1231) – im V. Kap. (123–135) abgehandelt – erweist sich als zur Tradition der herkömmlichen Jenseitsvisionen gehörig wie bestimmte Schauungen Elisabeths von Schönau.

Idas Brückenvision, in der am Ende der Brücke Jesus Christus wartet, findet eine Parallele nur in der Mirakelliteratur bei Etienne von Bourbon (1190/5–1261), wo Maria am Brückenende steht. Da dem Empfang durch Christus das unitive Kußerlebnis folgt, sei bei Ida von Nijvel der Einfluß des Hohen Lieds, der Minnelyrik nebst der Visionsliteratur in Rechnung zu stellen.

Passionsmystik und Bildkunst des 12. und 13. Jh.s, wie sie sich im Christusbild Lutgards von Tongeren (Luitgard von Aywières) verschränken, ist Gegenstand der Untersuchung in Kap. VI (136–187).

Lutgards Christuserscheinungen werden mit analogen Visionen bei Zeitgenossen verglichen, die Vorgängerinnen Elisabeth von Schönau (1129–1164) und Alpais von Cudot (ca. 1156–1211) werden genannt. Lutgards Schauungen folgen der ihr zeitgenössischen Christus- und Passionsfrömmigkeit: der lebendig werdende Kruzifixus (ein Christusarm löst sich vom Holz zur Umarmung Bernhards von Clairvaux), der Empfang der Stigmata (zuerst bei Franz von Assisi), das Auffangen des Bluts aus der Seitenwunde Christi durch die personifizierte Ecclesia – diese Motive mystischer Erfahrung verwirklichen sich bereits in damaligen Werken der Kunst.

Der Adlersymbolik in den Visionen Hadewijchs ist Kap. VII (188–204) gewidmet. Vergleichbare Adlerbilder aus Texten anderer Mystiker/innen werden zur Interpretation von Hadewijchs Symbolbild beigezogen.

Die „*Pagina Meditationum*" der einzigen namentlich bekannten Mystikerin aus dem Kartäuserorden, Marguerite d'Oingt (gest. 1310), ist Inhalt des VIII. Kap.s (205–230).

Dieses Dokument wird hier erstmals aus dem Lateinischen in eine lebende Sprache bzw. ins Deutsche übertragen. Der durchgehende Kommentar stellt die *Pagina* thematisch in die Nähe der „*Exercitia*" Gertruds der Großen. Als mentalitätsgeschichtliches Novum hat laut Vf. zu gelten, daß in Margueritas Meditation der Mensch gewordene Gottessohn in seiner Menschheit im Mittelpunkt steht. Neuartig ist auch die Funktion des Textes: er soll beim Nachlesen der eigenen Betrachtung dienen, er ist somit für keine Öffentlichkeit bestimmt.

Das IX. Kap. (231–250) charakterisiert den Gesamtinhalt der „*Vita et Revelationes*" der Wiener Begine Blannbekin (erst 1731 veröffentlicht).

Aufsehen erregte die von Agnes empfangene Offenbarung, wonach die bei der Beschneidung entfernte Vorhaut Christi bei dessen Auferstehung mit ihm auferstanden und nicht, wie Birgitta von Schweden versichert wurde, auf Erden geblieben sei. Weitere Offenbarungen der Blannbekin befaßten sich mit dem damals aktuellen Heilszustand der Menschheit, manche übten Kritik an der nächsten Umgebung. Im Zusammenhang mit dieser „*Vita*" werden die Kennzeichen der literarischen Gattung Gnadenvita wie auch die Entwicklung der Offenbarungsschriften festgestellt (240ff). Die lateinische und die volkssprachliche *Vita* nehme immer mehr Elemente des Visionären auf, der Schwerpunkt auf den Gnadenerlebnissen entspreche einer neuen Lebenswirklichkeit, dem immer häufigeren Auftreten von charismatisch begabten Menschen seit dem 12. Jh. nämlich.

Die als Kap. X gebotene Untersuchung (251–284) ist dem politischen Wirken Hildegards von Bingen, Birgittas von Schweden und Katharinas von Siena in Kirche und Staat gewidmet.

Ihr Aktionsradius in der eigenen Gruppe und das Überschreiten der nächsten Umgebung werden unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet: die Grundlagen des Wirkens, die Mittel des Wirkens, der Wirkkreis, dazu die Thematisierung der eigenen Weiblichkeit. Alle drei Visionärinnen, so der Vf., wollten sich in ihrer Idealvorstellung dem ‚männlichen Wesen' angleichen, wobei männliche Stereotypen internalisiert werden. – Die bestehenden Differenzen zwischen Hildegard, Birgitta und Katharina treten neben den hervorgehobenen Gemeinsamkeiten in den Hintergrund.

Im Anschluß an die provokative Frage: „Heilige oder Hexen?", geht Kap. XI (285–303) der Schwierigkeit nach, Kennzeichen der Heiligkeit von solchen der Ketzerei zu unterscheiden.

Im Spätmittelalter, da Begleiterscheinungen mystischer Erlebnisse als mystische Gaben hoch eingeschätzt wurden, kommt es *religionsphänomenologisch* betrachtet, zu vergleichbaren Erscheinungen bei Heiligen und Hexen: Offenbarungen, Ekstasen, Visionen, Erscheinungen, Auditionen, Empfang der Liebeswunde, Stigmatisierung, Herzensschau, Levitation usw. Besprochen werden als vergleichbare Phänomene bei Heiligen und Hexen (293ff): Erscheinungen der Gottheit in menschlicher Gestalt; Erotik (Gottesbrautschaft); Pakt (Teufelsbund verso Verlobung mit Gott im *sposalizio*); Zeichnung der Auserwählten durch Hexen- oder Blutmal bzw. Stigmata; Leiden, d. h. sich selbst zugefügte körperliche Leiden; Gottes- und Teufelsbegegnung als Fest: Hexensabbat als Gegenveranstaltung und Nachäffung des kirchlichen Gottesdienstes – Mystikerinnen feiern in ihren Ekstasen Feste am Himmlischen Hof mit Tänzen u. a.

Reaktionen der ‚Normalen' auf multivalente Symptome und Charismen werden abschließend nach fünferlei Weisen unterschieden (300–302): Verehrung als Heilige/Verfolgung als Ketzerin; Exorzismus der Besessenen/Behandlung der Kranken; Entlarvung als Betrügerin. Solche diversen Beurteilungen ergeben sich aufgrund des im Mittelalter noch vorherrschenden ‚magischen' oder ‚archaischen' Weltbildes, das durch intellektuelle Erklärungshypothesen erst oberflächlich überformt erscheine.

Grundsätzliche Fragen zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters behandelt des letzte XII. Kap. (304–331).

Autobiographische und biographische Texte schildern religiöse Erfahrungen von Frauen. Solche Gnadenviten oder Offenbarungen wollen primär Zeugnis geben vom Wirken Gottes in der Seele der Begnadeten. Visionen, Auditionen, Erscheinungen und Inspirationen etc. werden auf derselben Ebene wie die Ereignisse der *vita exterior* berichtet. Charismatische Phänomene sind in der Biographie des jeweiligen Individuums als historische Fakten mitgeteilt. Die chronologische Struktur mancher Texte soll den Authentizitätsanspruch verstärken. Gnadenerlebnisse werden jedenfalls als seelische Wirklichkeit erfahren, dabei erweist sich die Konkretheit der mittelalterlichen Vorstellungswelt bestimmend. Überlieferungsformen, bei denen immer die Inhalte wichtiger sind als die sprachlich-stilistische Gestaltung, sind: Autograph, Diktat, Bericht nach schriftlichen Angaben oder mündlicher Tradition (307). Sprachkunstwerke entstehen dabei selten, etwa bei Hadewijch und Mechthild von Magdeburg. Die Funktion oder Intention des literarischen Genus wird so erklärt: für den Charismatiker bzw. Mystiker bedeutet die Aufzeichnung eine Bewältigung des Erlebnisses oder auch die Erfüllung eines un-

mittelbaren göttlichen Auftrags. Die Aufzeichnung habe religiöse, didaktische, paränetische oder mystagogische Funktion (308). Ebenso bestehe ein bewußtes oder unbewußtes spontanes Bedürfnis zu sprechen (in schriftlicher Form) bei den Offenbarungsempfängerinnen. Doch ergebe sich auch die konträre Situation, daß die Veröffentlichung gegen den Willen und die Absicht des Mystikers erfolge. Am authentischen Erlebnisbericht wird hier grundsätzlich nicht gezweifelt, eher an den Theorien über Rollen-Ich, literarische Inszenierung oder einer primären Belehrungsabsicht. Auch das Auftauchen von literarischen Topoi zwinge nicht zur Annahme einer Fiktionalität solcher Texte (313f). Erlebnisberichte seien die Regel im 12. bis 16. Jh. Das Lob Gottes als Zweck sei kein leerer Topos.

Diese religionsphänomenologische, kultur- und frömmigkeitsgeschichtliche Sichtweise läßt sich zur ersten Information und als Anregung – zu weitergehender theologischer Interpretation erst einmal annehmen.

Niederhelfenschwil Louise Gnädinger

Zekorn, Stefan: **Gelassenheit und Einkehr.** Zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler. – Würzburg: Echter 1993. IX, 256 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 10), kart. DM 42,00

Die in ihrem Schwerpunkt durchgehend frömmigkeitsgeschichtlich und frömmigkeitspraktisch orientierte Studie – im SS 1992 von der Kath.-Theol. Fak. der Wilhelms-Univ. Münster als Diss. angenommen – beschäftigt sich mit den rund achtzig authentisch überlieferten Predigten des Straßburger Dominikaners Johannes Tauler (um 1300–1361). Dabei behält die von Tauler selbst hochgehaltene Prämisse, wonach Theologie und Lebenspraxis, insbesondere Theologie, Ethik und Ästhetik, Gebetsleben und mystische Erfahrung eine untrennbare Einheit bilden, ihre Geltung. Der methodische Schlüssel zur Taulerinterpretation liegt nach Z. in Taulers Selbstverständnis als Prediger, Seelsorger und Lehrer des geistlichen Lebens, im Zusammenhang vor allem mit der cura monialium, der Frauenseelsorge in den Dominikanerinnenkonventen. Dieser einmal gewählte und eingehaltene Blickwinkel führt wohl dazu, daß Reflexe der damaligen Zeitprobleme und -erscheinungen – Machtkampf zwischen Kaiser und Papst mit daraus erfolgendem jahrzehntelangem Interdikt, Pestwelle, Judenverfolgung, Endzeitstimmung und Gottesfreundebewegung – in Taulers Predigtcorpus von Z. nicht wahrgenommen werden; einzig auf die Kritik des Predigers an Mißständen beim Klerus und den Ordensleuten wird hingewiesen. Die gelegentliche Erwähnung der ‚Freien Geister' wird nur als predigtwirksames Negativklischee gewertet, die bei Tauler mindestens am Rande auftauchende Beginenfrage nicht erwähnt. Taulers geistliche Lehre allerdings erfährt eine eingehende, geduldig und überzeugend in der Perspektive des Predigers verbleibende Würdigung, deren Hauptgesichtspunkte sich auf die spirituelle Lebensgestaltung noch in der heutigen Zeit übertragen lassen.

Nach einer einleitend gegebenen knappen Übersicht über die Taulerrezeption und -forschung vom 14. Jh. bis heute sowie der Umschreibung des eigenen Forschungsansatzes bemüht sich die Arbeit um die Bestimmung von Taulers Gottes- und Menschenbild, um die ihm entsprechenden religiösen Grundhaltungen und deren Vollzugsformen, wobei Ziel die Einung des Menschen mit Gott darstellt. Im Hinblick auf diese Themenstellung liest Z. die vermutlich als Lesetexte redigierten Taulerpredigten kontextuell, textimmanent und stets textnah, öfter in längeren Abschnitten oder auch als ganze Predigtstücke synoptisch zusammengehalten.

Zum ersten Teil der Untersuchung (32–74), der sich mit Taulers Gottes- und Menschenbild befaßt, gehört zentral die Interpretation des taulerischen Kennwortes *grunt* und *gemuete* des Menschen, auch *funcke, geist* oder das *innigeste*, besonders aber der Adel des *grundes*. Die Gegenwart Gottes im *grunt*, natürlich-geschaffen wie auch wesentlich; die Gottesbeziehung des Menschen, deren Verwirklichung sich Widerstände und Hindernisse entgegenstellen; das Zusammengehen von göttlicher Gnade und menschlichem Wirken, das Wachsen und der Prozeß der Gottesbeziehung, all diese Erörterungen führen zum zweiten Teil (75–93) der Untersuchung, der die Grundhaltungen des geistlichen Lebens in der Sichtweise Taulers bespricht. Zu den „Grundmomenten in der Entfaltung der Gottesbeziehung des Menschen" (75) zählt das *vernüten sin selbes*, die Selbstvernichtigung, hier leider, wie üblich, mit dem Aggressivität konnotierenden Terminus Selbstvernichtung neuhochdeutsch wiedergegeben. Die weiteren Schlüsselwörter *lidikeit, gelassenheit, liden, demuete, got liden* folgen in der Darlegung. Zu den praktischen Vollzugsweisen und den konkreten Auswirkungen der in ständigem Prozeß befindlichen Gottesgegenwart gehören die Erörterungen über das Gebet (das äußere und innerliche, das private und das kanonische) und die körperlichen asketischen Übungen, die Betrachtung seiner selbst, die Gottesbeziehung in Bildlosigkeit und Schweigen sowie, spezifisch taulerisch, die Einkehr in den *grunt* (Dritter Teil, 94–160). Die Sakramente der Beichte und der Eucharistie werden, wie es der geistlichen Lebenslehre Johannes Taulers entspricht, in die Betrachtung der geistlichen Übungen einbezogen. Die Zielpunkte des geistlichen Lebens dann kommen im vierten Teil (161–183) ausführlich zur Sprache: das Wirken des Menschen aus Gott, dessen Tätigsein als Tätigkeit im Gebet und in der Nächstenliebe, das Leben nach der Regel im Orden und in der Welt, dann – gewiß absichtlich eher unbetont – die Einung des Menschen in Gott und mit Gott. Die Wirkungen dieser Einung für das geistliche Leben werden abschließend in der Optik Taulers unter sparsamer Verwendung des Begriffs unio mystica in den Blick genommen. Termini technici wie *ein einig ein, überformet, gotvar, gotlich, gottig* kommen hier, eher zu summarisch, zur Sprache.

Ein letzter Abschnitt der Untersuchung (Fünfter Teil, 184–224) schließt an das dritte Kap. des ersten Teils an, indem es die Beziehungen Taulers zur Frömmigkeit seiner Zeit, zu seinen Lehrern und Quellen wie auch zur zeitgenössischen sogenannten Nonnenmystik herzustellen versucht.

Eine zusammenfassende Skizzierung der Spiritualität Johannes Taulers bietet, sehr komprimiert, der letzte Abschnitt: Kennzeichen von Taulers geistlicher Lebenslehre sind eine hervorstechende Einheit im Denken und einer differenziert ausgebildeten Unterscheidungsgabe im Leben, das heißt einer sorgfältig beachteten Wahrung des menschlichen Maßes und der menschlichen Grenzen im Bemühen um die Einigung und Einheit mit Gott. Begriffe wie *allein* (einzig, nur), *gantz, luter* und *zuomole* (vollständig) bezeichnen im Vokabular Taulers die Ausschließlichkeit der Gottesbeziehung. Theologische Erkenntnis wird nach Z. rasch – in Taulers tatsächlicher Redeweise gewiß weniger rasch, nämlich erst nachdem deren spirituelle Sprengkraft wirksam geworden ist – in einen ethischen Imperativ umgesetzt. In der von Tauler propagierten Haltung der *lidikeit* und *gelassenheit*, die gewiß ihrerseits „noch einmal zu ‚lassen'" (230) ist, ist bestimmt die ganze Hingabe an Gott wichtiger als deren spürbares Gelingen, dennoch scheint mir darin keine Relativierung der Totalitätsforderungen Meister Eckharts angezeigt, wie Z. es festzustellen meint (233). Die starke Berücksichtigung der menschlichen Lebenswirklichkeit beeinträchtigt in Taulers Predigtwerk nämlich keineswegs die kühne Annahme einer durchaus möglichen und in der Lebenswirklichkeit andauernd wirksamen Einheit des Menschen mit Gott, Einheit so sehr, daß des Menschen Werke als Gottes Werke angesehen werden können.

Es scheint in der vorliegenden Untersuchung mindestens unterschwellig ein Harmonisierungs- und Milderungsbedürfnis von Taulers gelegentlich provokativen Aussagen und Lehren einflußreich zu sein. Möglicherweise Ärgernis erregende Gedankengänge und Bildreden Taulers kommen in dem ihnen eigenen Konfliktpotential hier gar nicht in den Blick. Diese Zurückhaltung bei der Taulerinterpretation – sie wirkt manchmal fast zaghaft – hat ihre vorwiegend wohltuende Seite: sie schließt ein bloß wissenschaftlich-akademisches Furoremachen und zugleich eine damit verbundene aufdringliche Selbstprofilierung des Vf.s aus. Die Kehrseite besteht in einem Taulerbild, das dem, in der Epoche nach dem leidigen Eckhart-Prozeß ohnehin zur Vorsicht gezwungenen Dominikanerprediger noch zusätzlich sozusagen die intellektuellen Adlerflügel stutzt.

Diese Bemerkung will den vielen guten Qualitäten der vorliegenden Tauler-Studie keinerlei Abbruch tun. Daß sämtliche Ausführungen – ohne den Prediger je mit ihm fremden Fragestellungen und Kriterien belästigen zu wollen – stets in der Perspektive von Taulers spiritueller Theologie sich bewegen, diese Tatsache allein wäre für ein aufrichtiges Kompliment schon Grund genug.

Niederhelfenschwil Louise Gnädinger

Nichtweiß, Barbara: **Erik Peterson.** Neue Sicht auf Leben und Werk. – Freiburg: Herder 1992. XVII, 966 S., geb. DM 85,00

Die umfangreiche Monographie entstand als Promotionsarbeit an der Theol. Fak. Freiburg/Br. Die Publikation fand rasche Aufnahme; inzwischen ist schon eine 2. Aufl. erschienen.

E. Peterson (1890–1960) ist kein Unbekannter in der neuesten deutschen Theologiegeschichte. Eine biographische Zeittafel (915–918) stellt die wichtigsten Daten und Ereignisse der Lebensgeschichte zusammen. Eine sorgfältig recherchierte Bibliographie (881–903) erfaßt das literarische Œuvre und fügt auch das Unveröffentlichte hinzu (904–914). Zum publizierten Werk gehören Rezensionen, Lexikonartikel, Zeitschriftenbeiträge, nur wenig selbständig veröffentlichte Bücher. Die verschiedenen literarischen Arten sind alle so sehr von der persönlichen Handschrift ihres Verfassers geprägt, daß sie zu einem einheitlichen, beeindruckenden Werk werden, das gut 40 Jahre Lebens- und Kirchengeschichte widerspiegelt.

Die Vf.in hat sich mit leidenschaftlicher Akribie und spürbarer Faszination an ihre Arbeit begeben. Das stattliche Ergebnis legt Zeugnis davon ab und bescheinigt der Vf.in eine geradezu Petersonsche Askese in der Suche nach der Wahrheit, nun nach der Wahrheit von Leben und Werk E. Petersons.

Das Werk ist in 13 Kap. gegliedert. Dazu kommen die bibliographischen Anhänge, Personen- und Sachregister. Die verarbeitete Literatur ist in einem ausführlichen Index erfaßt (919–932).

Im 1. Kap. werden die notwendigen Präliminarien behandelt und die Forschungsgeschichte dargestellt; die kritische Auseinandersetzung mit Peterson begann 1929.

Die folgenden Kap. orientieren sich am Leben Petersons. Sie holen jeweils die Anregungen und Einflüsse herein, die Lebensgang und geistig-religiöse Entwicklung bestimmten. Sie ordnen dann den Lebensstationen das theologisch-literarische Werk zu und geben so jeder Äußerung den Sitz im Leben. Dabei verbindet sich die Chronologie mit der Systematik: Das Urchristentum im Spannungsfeld der Religionsgeschichte (6. Kap., 261–339); Die Kunst des Sehens: Phänomenologische Elemente in der Theologie (7. Kap., 340–382); Mystik, Engel und Liturgie. Das „Buch von den Engeln" (8. Kap., 383–456), Geschichte und Eschatologie (9. Kap., 457–499); Was ist Theologie? Begegnungen mit Karl Barth (10. Kap., 499–721); Zur politischen Dimension der Theologie (11. Kap., 722–830; hier die Auseinandersetzung mit Carl Schmitt); Erik Petersons Konversion und sein Leben als Katholik (12. Kap., 831–875).

Die wenigen S. dieses Kap.s greifen noch einmal in die Lebensgeschichte zurück und stehen dann für gut 30 Lebensjahre. Sie versuchen, die Konversion zu erklären, die lange vorbereitet war, sicher seit der Straßburger Studienzeit (1910/11), in der Peterson den Katholizismus mindestens als „theoretische Gefahr" bemerkte (123). Sie führte 1929 zum ehrlichen Verzicht auf die weitere Tätigkeit in der evang.-theol. Fak. und 1930 zum Übertritt in die katholische Kirche. Die Verlassenen bemühten sich um Verständnis (z. B. K. Barth), konnten aber auch von der „Rückkehr nach Ägypten" (842) reden. Die Heimkehr wurde dem „verlorenen Sohn" keineswegs leicht gemacht; das Mißtrauen des älteren Bruders saß tief und war nur schwer zu überwinden, von der peinlichen, langen Verweigerung einer angemessenen Lehrtätigkeit bis zum ärgerlichen Versagen des Grabplatzes auf dem Campo Santo Teutonico (875).

Die Darstellung, die zu einem spannenden Dokument neuester Kirchen- und Theologiegeschichte geworden ist, und immer wieder durch erstaunlichste Sachkenntnis überrascht (wer kennt heute noch die autobiographischen Werke des Konvertiten und Malermönches Wilibrord Verkade OSB?), läßt sich durchaus kapitelweise lesen. Auch wenn da jeweils Einzelaspekte dargestellt sind, so führen sie doch immer zum ganzen Werk E. Petersons. Die „merkwürdige Randgestalt" (K. Barth, 831) ist sich doch in ihrem Verständnis von Kirche und Theologie treu geblieben. Die „apokalyptische Eschatologie" (die Vf.in entdeckt bei Peterson zum ersten Mal den Begriff des „eschatologischen Vorbehaltes", 490) ist der rote Faden im Leben und Werk von E. Peterson. Damit sind sein Verständnis von Kirchengeschichte gegeben, seine bekannte Position im Streit um eine „politische Theologie", seine Unterscheidung von Institution und Organisation, usw. Das alles wird in überzeugender und packender Weise nachgezeichnet und vorgestellt. Die erklärende Nachhilfe wird dann wieder mit Peterson selbst geboten. Es wird nicht von außen her gerichtet und zensiert, z. B. der Skandal der „Ketzerverbrennung" (595/8). Die ausführliche Darstellung seines Verständnisses von Kirchengeschichte – vor allem seinen kirchengeschichtlichen Einleitungsvorlesungen abgehorcht – wird in das Ganze der Theologie Petersons eingeholt. Für den Lehrer der Kirchengeschichte, „dem es ein großer Schmerz war, Historiker zu sein" (463; das keineswegs wegen der mangelhaften Kenntnisse seiner Studenten, 221), konnte es eine Geschichte der Kirche eigentlich nicht geben, wobei Peterson nahe Verwandtschaft zu Franz Overbeck zeigt (460/1, u. a.). Seine theologisch bestimmte Geschichte erlaubte schließlich nur eine „symbolische Geschichtsbetrachtung" (497/8). Da von seiner apokalyptisch-eschatologischen Radikalität her keine andere Möglichkeit einer Kirchengeschichte besteht, können auch keine kritischen Anfragen gestellt werden. Andererseits hat E. Peterson doch gründliche und saubere Handwerksarbeit kirchengeschichtlicher Art erbracht! Die Erforschung der christlichen Askese (bes. des Enkratismus) verdankt Peterson viel. Dabei erinnert die Vf.in an die existentielle Bedeutung der Askese für Peterson, auch an die vorausliegenden Anregungen, die er von Kierkegaard, Schopenhauer, J. Burckhardt und F. Overbeck empfing (156). Gerade derlei Anregungen, bes. Kierkegaard und auch der Pietismus in der frühen Studienzeit, müssen für das Verständnis von Peterson hoch angesetzt werden. Das 4. Kap. ist deshalb von besonderem Wert. Denn nach einem eher dürftigen Studium hat Peterson für sich selbst zur christlichen Existenz gefunden (Bekehrungserlebnis 1910, 63/67), die ihn zu einem Leben als Einzelner und im Widerspruch befähigte und bestimmte. Vielleicht hätte der Ertrag des 4. Kap.s (mit Rückgriff auf das 3. Kap.) präziser zusammengefaßt werden müssen, um so einen griffigen Schlüssel zum Leben und Schaffen Petersons an die Hand zu geben.

Die jetzt erscheinende kritische Ausgabe der Werke F. Overbecks (Stuttgart 1994ff) gibt möglicherweise Anlaß, den Dialog Overbeck–Peterson neu aufzunehmen, da dann auf die glättende Bearbeitung von C. A. Bernoulli verzichtet werden kann.

Die wenigen Corrigenda sind in der 2. Auflage weithin verbessert. 467 oben muß es ‚unser' statt ‚unserer' heißen; 237, Anm. 306 statt Abtei Emeton: Priorat Notre-Dame Eremton-sur-Biert.

Freiburg K. Suso Frank

Menke, Karl-Heinz: **Stellvertretung.** Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. – Freiburg: Johannes Verlag 1991. 526 S. (Horizonte. NF 29), geb. DM 58,00

„Stellvertretung ist eine der Grundkategorien der biblischen Offenbarung" und somit der christlichen Theologie (so J. Ratzinger in HThG II, 1963, 566). K. Barth hat den Stellvertretungsbegriff zu einer Grundkategorie seiner Dogmatik erhoben; und manche anderen heutigen Theologen sehen es nicht anders, wenn sie „Stellvertretung" z. B. als „Grundgestalt und Mitte des christlichen Mysteriums" o. ä. ansehen (vgl. 18). Damit ist schon angedeutet, einem welchen fundamentalen Problemfeld sich die hier zu besprechende Arbeit widmet, die „die geringfügig überarbeitete Fassung" der Habil.schrift des Vf.s darstellt. Tatsächlich werden die Theologischen Grundpositionen christlicher Glaubenseinsicht in ihrer Gesamtheit betroffen, wenn „Stellvertretung" zum Thema erhoben wird. Wie sehr das der Fall ist, deckt diese ungewöhnlich tiefschürfende und engagierte Arbeit auf.

Was in Titel und Untertitel des Buches thetisch angesagt ist, bildet den Inhalt der Untersuchung, die laut Einleitung insgesamt vier Ziele verfolgt:

„Sie will – die Heilige Schrift nach Ansätzen zu einer Denkform der Stellvertretung befragen; – den Weg des Stellvertretungsbegriffs zu einer theologischen Grundkategorie beschreiben; – beitragen zu einer ‚Systematik aus heilsgeschichtlicher Mitte'; – und eine Brücke bauen zwischen der ‚heilsgeschichtlichen Mitte' und dem Leben der Kirche" (25).

Der Stellvertretungsbegriff wird also – das ist bezeichnend – dieser Untersuchung gleichsam vor-gestellt (wenn zunächst auch nur heuristisch) und so sein Bedeutungsinhalt aufgrund eines (am Anfang ausdrücklich angegebenen) Vor-Verständnis zugrundegelegt, so daß der Gang der Untersuchung wie ihre Methode davon nachhaltig geprägt werden (vgl. dazu die Angaben des Vf.s in der Einführung, 24f). Denn faktisch handelt es sich bei „Stellvertretung" um einen sprachgeschichtlich jungen Terminus, der sich auch nur im Deutschen vorfindet und in anderen Sprachen kein wirkliches Äquivalent besitzt. Er wurde aus einer ganz bestimmten theologisch-systematischen Not heraus geprägt und sogleich sehr spezifisch angewendet, avancierte dann aber zu dem, was der Vf. mit zahlreichen anderen Theologen „Schlüsselbegriff und theologische Grundkategorie" nennt. Von daher versteht sich der Gang der Untersuchung und ihrer Darbietung (vgl. dazu 24 f).

In der (kurzen) Einführung bringt M. zunächst eine Begriffsklärung, in der sogleich „eigentliche" Stellvertretung von „uneigentlicher" unterschieden wird; so soll klar werden, worum es in der theologischen Verwendung dieser Kategorie hauptsächlich geht, nämlich um die „eigentliche Stellvertretung". Schon hier in der Einführung begegnet erstmals die oft wiederholte Formel, mit der der wesentliche Formgehalt von „eigentlicher Stellvertretung" erfaßt wird: diese beschreibt eine direkte Proportionalität der Einheit und Unterschiedenheit zweier personaler Wirklichkeiten oder Wirkungen oder, etwas anders gefaßt, die direkt-proportionale Zuordnung von Einheit und Unterschiedenheit einer vertretenden und einer vertretenen Wirklichkeit (vgl. 23; 65 u. ö.). Von dieser voraus-gesetzten Begriffsbestimmung sind Gang und Methode der Untersuchung in einer beachtenswerten Weise geleitet.

So sind die ersten Kap. der Beantwortung folgender Fragen gewidmet:

Ob der Begriff „Stellvertretung" „geeignet ist, ein durchgängiges ‚Prinzip' ... der Heiligen Schrift zu entdecken", ob er „andere Bezeichnungen des Erlösungsgeschehens integrieren oder gar als Kriterium jeder wahrhaft ‚bipolaren' Zuordnung des göttlichen und menschlichen Handelns gelten kann" und „wie sich der sprachgeschichtlich junge Terminus ... begriffsgeschichtlich entwikkelt hat" (24).

Dazu werden im ersten Kap. „Erfahrungsgehalte ‚eigentlicher Stellvertretung'" erhoben (27–29). Im Wissen darum, daß sich „im Hebräischen oder Griechischen schwerlich ein Äquivalent für das deutsche Abstraktum ‚Stellvertretung' finden läßt" (29), werden in bewußtem (vorläufigen) Übergehen des „semantischen Problems

des Verhältnisses von ‚eigentlicher' Bedeutung und tatsächlichem Sprachgebrauch" (24) solche Erfahrungsgehalte zuerst „in der Begegnung des hebräisch-biblischen mit dem griechischen und römisch-germanischen Denken" erhoben (1).

Dabei leitet das oben genannte Vorverständnis das Suchen und Finden solcher Aussagegehalte. Für den Vf. erweist sich in der Heiligen Schrift das, was die Bibelwissenschaftler „Korporativperson" nennen, als „Beispiel für das ... Phänomen einer direkten Proportionalität von Einheit und Unterschiedenheit der beiden Wirklichkeiten ‚Individuum' und ‚Gemeinschaft'" (32). Dann wird die Sühnethematik als Beispiel entfaltet und in dem, was ntl mit „paradosis – traditio" angesprochen ist, das „zweite Grundmodell ‚eigentlicher Stellvertretung': traditio" (51) gesehen.

Im zweiten Abschnitt, „Die Geschichte der Urbild-Abbild-Dialektik und der Stellvertretungsgedanke", werden einige philosophische und (von ihnen besonders geprägte) theologische Denkweisen besprochen, die je in ihrer Weise das Thema Stellvertretung bedenken bzw. entsprechende Positionen beziehen, bis hin zur „juristischen Vereinnahmung des deutschen Wortes ‚Stellvertretung'" (61–64).

In § 2 wird „‚eigentliche Stellvertretung' als ‚roter Faden' der Soteriologie" aufgewiesen, und zwar im Blick auf Gnade und Freiheit in ihrer Zuordnung in patristischen Versuchen (*paideia*; *commercium*) und auf die mittelalterliche Kontroverse um die Vereinbarkeit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

Von besonderem, ja entscheidendem Gewicht ist der zweite, theologie- und begriffsgeschichtlich aufschlußreiche Abschnitt: „Das Wort ‚Stellvertretung' als Antwort auf die Problemgeschichte der protestantischen Soteriologie" (73–90). Denn hier erfahren wir präzis, in welchem theologischen „Umfeld" und wozu überhaupt das deutsche Abstraktum neu gebildet wurde: es sollte der Vermittlung in der innerprotestantischen (!) Kontroverse dienen, die mit Sozinianismus, Orthodoxie und Neologie und Folgen hier kurz angedeutet sei. Der Vf. weist sorgfältig nach, „daß das Abstraktum ‚Stellvertretung' keine Schöpfung der Juristen ist, sondern von protestantischen Theologen gebildet wurde, die sich um eine Vermittlung zweier soteriologischer Extreme bemühten" (88) (Stichwort „satisfactio vicaria" u. a.).

Gleichwohl haben diese Theologen selbst schon zu einer Verrechtlichung des Begriffs beigetragen (89), was dann das Thema des zweiten Kap.s abgibt, mit der bezeichnenden Überschrift: „Schicksal eines Vermittlungsbegriffs" (94–164).

Näherhin wird „Stellvertretung in der Christologie des Deutschen Idealismus" vorgestellt, nämlich bei Kant, Fichte, Hegel und Schelling; sodann erhebt der Vf. den „Stellvertretungsbegriff in der deutschsprachigen Theologie des 19. Jh.s", wo er vor allem in der protestantischen Versöhnungslehre seinen Platz hat, freilich so, daß er aufgewertet und vertieft, von anderen aber auch immer mehr abgelehnt wurde. In der katholischen Soteriologie wird die Versöhnungslehre nicht besonders intensiv behandelt. Erstmals wird das Wort „Stellvertretung" bei A. Günther greifbar, der sich auch der damit gemeinten Sache ausdrücklich zuwendet, während die berühmten Theologen Drey, Möhler, Hirscher, Kuhn und Staudenmaier dem Stellvertretungsgedanken eigentlich keine Aufmerksamkeit schenken. Das ist zwar bei Klee und Pilgram anders, und auch bei Scheeben sind verstreut „Elemente einer ‚Stellvertretungslehre'" zu finden (159), doch insgesamt „spielt das Wort ‚Stellvertretung' in der katholischen Ekklesiologie (und in der Theologie überhaupt: Rez.) des 19. Jh.s eine ähnlich ‚zwiegesichtige' Rolle wie in der protestantischen Versöhnungslehre" (163).

Von dieser Feststellung her verstehen sich die beiden folgenden Kap. des Buches: Hier geht es „um die Darstellung der mit Barth anhebenden Reihe der protestantischen und katholischen Theologen, die den Stellvertretungsbegriff zu einem Schlüsselbegriff ihrer Theologie machen" (167), wobei freilich sehr divergierende Auffassungen und Lehren festzustellen sind.

Die evangelischen Theologen werden im dritten Kap., „Stellvertretung statt ‚Analogia entis'", dargestellt, nämlich K. Barth (Christi Stellvertretung als Inbegriff der ‚analogia fidei'), E. Brunner, R. Bultmann, D. Bonhoeffer, G. Gogarten und D. Sölle (diese alle zusammengefaßt unter „Stellvertretung zwischen Identität und Nichtidentität"), sowie H. Vogel, P. Althaus, O. Cullmann, W. Pannenberg und J. Moltmann („Stellvertretung als Prinzip der Heilsgeschichte") (168–259).

Hier ist nicht der Platz, detailliert darauf einzugehen; dafür ist die „Sache" zu dicht und schon vom Vf. aufs gedrängteste zwar, darin jedoch sehr einsichtig und aufschlußreich dargestellt. Insgesamt gilt die sicher interessierende Feststellung, „daß fast alle protestantischen und katholischen Theologen des 20. Jh.s, die den Stellvertretungsbegriff vom Rand in die Mitte der Theologie gerückt haben, sich auf Barth beziehen" (171f). Man braucht nur einige Überschriften zu lesen, um zu erkennen, warum und wie Barth „Stellvertretung" als Grundkategorie ansetzt: „Die ‚Selbst-Entsprechung' des trinitarischen Gottes in der Stellvertretung Christi (Erwählung, Schöpfung, Versöhnung und Berufung des Menschen)"; „Der ‚wirkliche' Mensch als ‚Entsprechung' zur Stellvertretung des schaffend nichtenden und nichtend schaffenden Christus"; „‚Entsprechung' als Annahme der durch Christus ermöglichten ‚Stelle im Sein'"; „Christi Stellvertretung als Nichtung der Vergangenheit durch Zukunft"; „Der ‚ver-söhnte' Mensch als ‚Entsprechung' zur Stellvertretung des gekreuzigten und auferstandenen Christus". In all dem wird unmittelbar evident, daß Barths Stellvertretungskategorie mit seinem prinzipiellen, für ihn eigentümlichen christozentrischen Ansatz („christologische Engführung": H. U. v. Balthasar) in eins geht und beides sich gegenseitig erläutert. In der Diskussion der Dialektischen Theologie ergab sich die Notwendigkeit, einen „‚Anknüpfungspunkt' des Stellvertreters Christus in dem von ihm vertretenen Menschen" (193) zu suchen, was u. a. als Hauptfragepunkt der anderen oben genannten Theologen anzusehen ist, zum Teil in Gegenposition zu Barth: „Stellvertretung als ‚reine Relation'" (Brunner); „Stellvertretung als ‚Katalysator'" (Bultmann); „Stellvertretung als Identität und Synthese von Akt und Sein" (Bonhoeffer), usw. Alle diese (irgendwie vom Dialogischen Personalismus und Existentialismus geprägten) Theologen verstehen die Stellvertretung als Personalität ermöglichende und Personen verbindende Relation (vgl. 237). Demgegenüber erklären andere „die Stellvertretung als Konstitutivum der Zeit (bzw. ‚Zu-kunft') und also als Medium der Geschichte zwischen Gott und Mensch" (ebd.). Vorgestellt werden dazu H. Vogel, P. Althaus („Stellvertretung als von Christus ermöglichtes Geschehen zwischen Gott und Mensch"), O. Cullmann, W. Pannenberg („Stellvertretung als Verklammerung der Geschichte mit der Auferweckung des Gekreuzigten") und J. Moltmann („Stellvertretung als geschichtliche Verklammerung von immanenter und ökonomischer Trinität"), woraus ersichtlich wird, daß der Vf. mit aller Berechtigung sagen kann, „Stellvertretung" sei jetzt (endlich) zu einer theologischen Grundkategorie erhoben.

In bestimmter Hinsicht werden im vierten Kap. katholische Theologen den evangelischen entgegengestellt, wenngleich auch sie den Stellvertretungsbegriff als Grundbegriff ansetzen, auswerten und verteidigen, unter dem wieder bezeichnenden Titel „Stellvertretung als Inbegriff der ‚Analogia entis'" (263–363).

Allen voran steht H. U. v. Balthasar, dem es (u. a.) „um nichts anderes als die möglichst exakte ‚Herausarbeitung des Begriffs der Stellvertretung'" geht (268). Er erklärt Stellvertretung als Strukturprinzip alles Seienden, indem er sie näherhin als „Struktur jeder ‚Gestalt'" und als „Drama zwischen unendlicher und endlicher Freiheit" entfaltet, als „theologische Denkform", die den Heiligen Geist als „Raum" (!) aller Stellvertretung, diese zugleich als „nexus mysteriorum" herausarbeitet und damit die sachnotwendige Allgegenwart dieses Begriffs in christlich-gültiger Theologie besorgt.

In Weiterführung wie auch in nuanciertem Sich-absetzen zur Theologie Balthasars haben sich dann andere katholische Theologen der Stellvertretungsthematik ausdrücklich und eindringlich gewidmet. Der Vf. stellt im Paragraphen „Ansätze zu einer ‚Theologie der Stellvertretung'" näherhin N. Hofmann („Stellvertretung als Ermöglichung von Sühne (Sohnschaft)", J. Ratzinger („Stellvertretung als Ermöglichung von Communio") und W. Kasper („Stellvertretung als Ermöglichung von Freiheit") vor. Wieder kann die Fülle und Tiefe des Dargebotenen hier nicht einmal ansatzweise angegeben werden.

Nicht ohne Interesse ist freilich, daß P. Tillich und K. Rahner den Stellvertretungsbegriff ausdrücklich ablehnen, wie M. in einem Exkurs (357–363) darstellt, und das „aus zwei geradezu gegensätzlichen Gründen: ... Tillich, weil er das Tun Christi und das Tun der Christen zu sehr voneinander trennt; ... Rahner, weil er im Gegenteil die Eigenwirksamkeit des Sünders in die Alleinwirksamkeit des Erlösers aufhebt" (357). „Dem ‚Prinzip Stellvertretung' setzt Tillich das ‚Prinzip Essentifikation' entgegen" (358). Für Rahner verfälscht der Stellvertretungsbegriff das Wesen des Erlösungsvorgangs (vgl. 359). Bezeichnend, daß bei beiden Theologen der umstrittene Begriff seinen eigentlichen Platz in der Erlösungs-/Versöhnungstheologie hat, also nicht als allgemein gültige Grundkategorie gilt.

Das fünfte Kap. schließlich hat „Stellvertretung als gelebte und reflektierte Wirklichkeit" zum Thema (368–456).

Zuerst wird darin freilich „die philosophische Frage nach der Bedeutung ‚des Anderen' als ‚des anderen' für das Ich-sein des Ich" besprochen, unter den sprechenden Titeln „Die transzendental- und existenzphilosophische Frage nach dem Anderen" und „Von der dialogistischen These über die Geburt des Ich aus dem Du zur transzendental-dialogischen Reflexion des ‚Zwischen'". Hier kommen die für M. relevanten Positionen vor allen von E. Husserl, M. Heidegger, J.-P. Satre, M. Buber, K. Löwith, H. Krings und E. Levinas zu Wort. Letztgenanntem gilt die besondere Sympathie des Vf.s: „Unter allen besprochenen Philosophen bietet Levinas m. E. das geeignetste ‚Modell' zur Erhellung der christologischen und ekklesiologischen Stellvertretung ... Ohne Einschränkung kann man das Levinassche ‚Unbedingte' mit der erlösenden Gnade des Stellvertreters identifizieren" (398).

Im zweiten Paragraphen werden „Exemplarische Erfahrungen gelebter Stellvertretung" dargeboten, ausgewählt aus „Zeugnissen christlicher Spiritualität" sowie „Dokumenten der Literatur des 19. und 20. Jh.s". Hier fällt die ganz unnötige Diskussion mit E. Drewermann auf, da doch dessen Niveau und Aussagegehalte alles, zumal die hier vorliegende Arbeit, unterbieten. Schließlich gibt der Vf. noch „Perspektiven einer ‚Theologie der Stellvertretung'" (434–453), was wörtlich gemeint ist, da diese nicht auf eine umfassend konzipierte Theologie der Stellvertretung zielen, vielmehr bestimmte „Früchte" ihrer Durchführung namhaft machen: „Der Stellvertretungsbegriff als Schlüsselbegriff einer ökumenischen Theologie", „Stellvertretung als Konstitutivum einer missionarischen Kirche", „Stellvertretung als Proprium des christlichen

Ethos" und „Der Stellvertretungsbegriff als Grundkategorie einer trinitarischen Ontologie".

Das Werk wird beschlossen mit einem Abschnitt „Zum Schluß: Ein Plädoyer für den Begriff" (453–456), wo der Autor, „sich seiner Parteilichkeit bewußt", sich zu einer bestimmten Forderung bekennt: „für eine Integration anderer zentraler theologischer Termini wie ‚Heil', ‚Befreiung' und ‚Communio' in die Stellvertretungskategorie" (454), ein sicher aufhorchen lassendes Ansuchen, das freilich wieder offenlegt, wie sehr im Thema „Stellvertretung" heute faktisch die gesamte Theologie eingefordert und auf ihre eigentlichen Grundlagen hin befragt ist.

Zu großem Dank verpflichten neben dem Abkürzungsverzeichnis das ungemein reichhaltige Literaturverzeichnis (459–505!), sowie die hilfreichen Personen- und Sachregister.

Im Laufe der Vorstellung des Werkes konnten schon mehrmals dessen besondere Vorzüge und Verdienste hervorgehoben werden. Hier liegt ein Opus vor, das die Thematik „Stellvertretung" in einer umfassenden, sorgfältigst gestalteten Darbietung in ihrer Entstehung wie in ihrer theologie- und problemgeschichtlichen wie heutigen Bedeutung herausarbeitet, bedenkt und dazu im besten Sinn kritisch Stellung bezieht. Auch die gewählte Form der Darstellung in der Aufeinanderfolge des Auszusagenden entspricht der Besonderheit des Stellvertretungsbegriffs nach Werden und faktischer Verwendung. So kann im Grund nur mehr dazu ermuntert werden, das Werk zu lesen und für die eigene theologische Arbeit fruchtbar werden zu lassen.

Der Rez. fühlt sich freilich gerade wegen des Tiefgangs der Arbeit M.s ermuntert, noch eine grundsätzliche Anmerkung anzubringen und zu bedenken zu geben. Entgegen dem möglichen Eindruck, den das „Plädoyer für den Begriff" (453–456) machen kann, meint er aus der sorgfältigen Untersuchung und ihrem Ergebnis genau dieses andere herauszuhören, nämlich den guten Rat, das Wort „Stellvertretung" (mit „Stellvertreter" u. ä.) und folglich einen sog. Stellvertretungsbegriff tunlichst aus der christlich-theologischen Sprache zu eliminieren, jedenfalls als theologische Grundkategorie im besprochenen umfassenden Sinn. Wenngleich sich die Untersuchung zwar zunächst als zu bearbeitendes „Feld" das voraus-gesetzt hat, was mit dem Wort „St." in einem engeren oder auch sehr weiten Sinn (von manchen, keineswegs allen Theologen) abgesteckt sein soll bzw. faktisch wird, so wollte sie gerade nicht der Verteidigung eines Terminus noch eines (scheinbar klaren) Begriffs, sondern der mit ihnen an-gedeuteten „Sache" dienen; und sie hat das ja auch tatsächlich geleistet. Das Wort „St." wurde ja als „Antwort auf die Problemgeschichte der protestantischen Soteriologie", als „Vermittlungsversuch mit Hilfe eines neuen Wortes" (vgl. 72; 82) neu gebildet und eingeführt, wobei diesem *Wort* dann der Stellvertretungs*begriff* zugeordnet wurde, und zwar für etwas, das gerade (noch) *nicht* begriffen war, sondern höchst divergent betrachtet, begrifflich gefaßt und ausverbalisiert wurde. „St." ist daher zuerst ein *Wort*, mit dem versucht wurde, was aber nicht geglückt ist, einen (übrigens nur regionalen) kontroversen Fragepunkt womöglich einvernehmlich zu lösen, ein Abstraktum, das dann aber, gleichsam trotzdem, zu einem Generalschlüsselbegriff avancierte. Das Problem geglückter oder eben trotz bester Absicht nicht geglückter Wort- und Begriffsbildungen begegnet in der Theologiegeschichte allenthalben; die Theologie erfreut sich ihrer Folgen – oder sie leidet sehr oft auch darunter, mehr noch die lebendige Glaubensvermittlung und -verkündigung. Wirkliche Ur-Worte und Ur-Begriffe, wie Sein, Leben, Liebe, Herz, Geist u. ä., können (und dürfen!) nie überholt, ersetzt oder gar durch Abstrakta „besser" und „fruchtbarer" zur Sprache gebracht werden. Darin dürften sich alle einig sein. Die Problematik des tatsächlichen Sprachgebrauchs von „St." hat M. sehr deutlich erkannt (vgl. etwa 311ff u. ö.). Wenn nun ein Wort aus theologisch-wissenschaftlichem (!) Interesse, nämlich extrem einander gegenüberstehende Theorieversuche miteinander zu vermitteln, neu gebildet wird, dazu ein Wort ist, das ein eigentlich nie wirklich übersetzbares deutschsprachiges Abstraktum darstellt und anerkanntermaßen kein biblisches Äquivalent kennt, das außerdem noch gegen sein unmittelbares und übliches Verständnis und die dementsprechende Verwendung stets neu abgesichert werden muß (wer bestimmt eigentlich, was ein Wort zu bedeuten hat?), dann scheint es doch angeraten, zu bedenken, welche Notwendigkeit eigentlich seinen Gebrauch erzwingt bzw. unter welchen Verlusten oder eben mit welchem Gewinn es (wieder) fallen gelassen werden kann. Kann es wirklich Sinn haben, sich um „eine Integration anderer zentraler (!) theologischer Termini wie ‚Heil', ‚Befreiung' und ‚Communio' in die Stellvertretungskategorie" (454) zu bemühen? Es bleibt eine Frage auch des Stils theologischer Rede, ob ich z. B. Jesus Christus wirklich lieber „meine Stelle" nennen mag oder statt „ich bin dein" lieber sagen möchte „ich bin dir Stelle". Ist es wirklich „sach-gerechter", d. h. diesen genannten Personen (!) gerechter werdend, vom Sohn in Gott zu sagen: „. . . nur indem der Sohn nichts außer der ‚Stelle' des Vaters ist, ist er der ‚Sohn'" (338), anstatt mit der Heiligen Schrift das allein *namentlich* aussagbare, und anders schlechthin un-aussprechliche *Sohn*-Sein des Sohnes als (trinitarisch-unvergleichliches) Vom-Vater-*Gott*-als-*Sohn*-Sein auszusprechen, Wort und „Begriff" „Sohn" also jedenfalls nicht durch ein theologisch vermeintlich tieferes und erschließenderes „Stelle" u. ä. zu überbieten? Eröffnen „Stelle", „Stellvertretung" wirklich größere, tiefere, beglückendere Einsichten, als es „Vater", „Sohn", „Heil" u. ä. vermögen und auch faktisch leisten? Mit dieser Arbeit über den sog. Stellvertretungsbegriff ist ganz offensichtlich neu zur Diskussion gestellt (ob auch zu freier Disposition?), welche Philosophien und Sprachspiele in christlicher Theologie mit welcher Frucht eingebracht und ausgewertet werden sollen/können; dazu auch, ob sich nicht irgendwann einmal von woandersher übernommene Sprachausdrücke und Begriffe später (manchmal zu spät) als fehlleitend erwiesen haben und erweisen, sie folglich, wenn auch unter Schmerzen, besser aufzugeben sind. Im Blick auf die hier besprochene Stellvertretungsproblematik und dabei angesprochenen heutigen theologischen Versuche sei auf, nach unserer Meinung wenig glücklichere Wörter/Begriffe wie „unendliche/absolute Freiheit – endliche Freiheit", „Identität und Differenz", „Einheit und Verschiedenheit", „direkte Proportionalität der Einheit und Unterschiedenheit zweier personaler Wirklichkeiten" u. ä. beispielhaft hingewiesen, ob sie nicht alle eine Problematik in die Theologie hineinschleppen, die bei tieferer (vor allem aus der Heiligen Schrift *und* aus dem aktuellen Glaubensleben erwachsenden) Einsicht keineswegs eine solche sein *muß*. Das sei an einem Beispiel aufgewiesen: Ist es wirklich sachgerecht, *in* Gott von „Identität und Differenz" zu sprechen und so davon, daß der Vater den Sohn als den „anderen seiner selbst" zeugt (vgl. 343 u. ä.)? Erschafft Gott in dem Erschaffenen „das Andere seiner selbst als Gott", in jener absoluten Differenz gar, wie sie heute oft vorgestellt wird? Ist nicht der Sohn *Gott*-von-Gott, daher gerade nicht „*Anderer* Gottes", aber auch nicht des *Vaters* „Anderer". Auch ist „Sohn" nicht als Nicht-Vater erfaßt, und „Vater" nicht als Nicht-Sohn. Nicht anders ist es mit dem Menschen als Geschöpf Gottes: Er ist eben nicht als Gottes „*Anderer* seiner selbst", sondern als „Ebenbild, Gott ähnlich", als „nur wenig weniger als Gott", also als „Fast-Gott-von-Gott" erschaffen (vgl. Gen 1 u. Ps 8 u. ö.). Das sind biblisch grundlegende Aussagen, die im wesentlichen gerade nicht durch Kategorien wie „Identität und Differenz", „der/das Andere" usw. zu fassen sind. Damit ist auch gesagt, daß mit „Stellvertretung" als Grundkategorie vieles erfaßt sein will, was zuerst einmal selbst auf seine sachgerecht ausgearbeitete Frag-Würdigkeit hin befragt zu werden hat. Ist diese tatsächlich doch nicht gegeben, erübrigt sich die Mühe kategorialer oder sonstiger Neu-Behandlungen, was natürlich gerade nicht hindert, sondern intensiver auffordert, dem je tieferen „intellectus fidei" der christlichen Glaubensgemeinschaft zu dienen. Dafür hat die hier besprochene Arbeit ihren Teil beigetragen – und das sollte mit den vorstehenden Anmerkungen herausgestellt sein.

Wien Raphael Schulte

Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart. Hg. v. Peter Dinzelbacher, Dieter R. Bauer. – Ostfildern: Schwabenverlag 1990. 379 S., kart. DM 64,00

Der vorliegende Bd. beinhaltet achtzehn Beiträge, die auf der Wissenschaftlichen Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (vom 8.–12. April 1987 in Weingarten/Oberschwaben) zum Thema Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart gehalten wurden.

Nach einem kurzen Vorwort von Dieter Bauer führt Peter Dinzelbacher mit seiner klugen These von der *„Heiligkeit als historische Variable"* in das Gesamtthema ein (10–17).

Sodann gibt Günter Lanczkowski einen guten Überblick über die *„Heiligenverehrung in nichtchristlichen Religionen"* (18–26), während Diether Kellermann *„Heilig, Heiligkeit und Heiligung im Alten und Neuen Testament"* darstellt (27–47). Wolfgang Speyer wagt den vergleichenden Blick: *„Die Verehrung des Heroen, des göttlichen Menschen und des christlichen Heiligen"*. Dabei entdeckt er Analogien und Kontinuitäten (48–66), während Bernhard Kötting auf spezifische Unterschiede und Diskontinuitäten bei seinem Thema über *„Die Anfänge der christlichen Heiligenverehrung in der Auseinandersetzung mit Analogien außerhalb der Kirche"* aufmerksam macht (67–80).

Der bescheidene Beitrag von HARALD KLEINSCHMIDT lenkt den Blick sodann ins Mittelalter: „*Formen des Heiligen im frühmittelalterlichen England*", so lautet sein Thema (81–85), das aber von F. GRAUS († 1. Mai 1989) räumlich wie zeitlich ausgeweitet wird. Er beleuchtet unter dem Titel „*Mittelalterliche Heiligenverehrung als sozialgeschichtliches Phänomen*" soziale Aspekte der Stilisierung von Heiligen (86–102), während FELIX KARLINGER „*Die ‚verfolgte Frau' und der ‚Freund der Armen' als apokryphe Heilige*" zu Wort kommen läßt (103–114). Der Beitrag von DINZELBACHER, „*Die ‚Realpräsenz' der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen*" (115–174) bildet zweifellos das beachtliche Herzstück des Bandes. „*Die mittelalterliche Legende als Medium christlicher Verkündigung*" (175–200) bringt JOACHIM KÖHLER mit zahlreichen Textbeispielen anschaulich zu Wort. HEIDELINDE DIMT stellt die „*Heiligenverehrung auf Münzen und Medaillen*" vor (201–244), während KEES VELLEKOP, Dozent am Institut für Musikwissenschaft der Rijksuniversität Utrecht, die Entwicklung des Offiziumsgesangs vom 4. bis 10. Jh. unter dem Titel „*Die Musik im Dienste der Heiligenverehrung*" skizziert (245–261).

In die Neuzeit führt der Blick von EDGAR HARVOLK. Er will „exemplarische Aspekte des jesuitischen Anteils an der Propagierung von Heiligen" unter der bereits wertenden Überschrift „*‚Volksbarocke' Heiligenverehrung und jesuitische Kultpropaganda*" namhaft machen (262–278). ERNST CHR. SUTTNER charakterisiert anschaulich die „*Heiligenverehrung im gottesdienstlichen Leben der orthodoxen Kirche*" (279–295), indes PETER JEZLER „*Die Desakralisierung der Züricher Stadtheiligen Felix, Regula und Exuperantius in der Reformation*" darstellt (296–319). Während von ULRICH KÖPF das Verhältnis des Protestantismus zu den Heiligen beleuchtet wird („*Protestantismus und Heiligenverehrung*", 320–344), bringt GERHARD L. MÜLLER die katholische Sicht zur Sprache („*Die Verehrung der Heiligen in der Sicht der katholischen Dogmatik*", 345–357). WERNER GROSS fragt schließlich nach der „*Heiligenverehrung in der Glaubenspraxis der Gegenwart*" (358–372).

Biographische Notizen zu den Autoren der Beiträge beschließen den Band (373–379). Personen- und Sachregister fehlen leider.

Alles in allem ein lesenswerter Band, nicht zuletzt wegen seiner Interdisziplinarität: voller Informationen und Detailwissen und auf Forschungslücken verweisend, die allesamt selbst von der gründlichen Studie Arnold Angenendts (Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München 1994, vgl. ThRv 90, 1994, Sp. 389–390) nicht geschlossen werden.

Kerkrade (NL) Manfred Gerwing

The One Mediator, the Saints, and Mary. Ed. by H. George Anderson / J. Francis Stafford / Joseph A. Burgess. – Minneapolis: Augsburg Fortress 1992. 397 S. (Lutherans and Catholics in Dialogue VIII) Pb US-$ 11.95

Der luth.-röm. kath. Arbeitskreis in den USA konnte vor Jahren die Studie „Mary in the New Testament" (1978) vorlegen, die dann auch ins Deutsche übersetzt wurde (1981). In der Tradition dieses Austauschs steht das hier vorzustellende Dokument[1]. In siebenjähriger Arbeit (1983–1990) wurden Divergenzen und Konvergenzen im luth. wie im röm.-kath. Verständnis der Heiligen allgemein und Marias insbesondere beleuchtet. Das Ergebnis des Austauschs liegt in einem Text vor, der in zwei Teile gegliedert ist.

Der erste Teil steht unter der Überschrift: Issues and Perspectives (23–62). Zur Sprache kommen die Probleme des 16. Jhs., sowie luth. und kath. Antworten zu den dort auftauchenden Anfragen. Danach fällt der Blick auf letztlich Kirchen-trennende Positionen jener Jahre wie auch auf verbindende Perspektiven. Der zweite Teil des Dokumentes (63–132) beleuchtet die biblischen und geschichtlichen Begründungen des Themas und fließt in eine kath. und luth. Stellungnahme zu den einenden wie unterscheidenden Gesprächspunkten ein.

Inhaltlich ist folgender Gedanke entfaltet: So gewiß kein Katholik dazu verpflichtet ist, die Heiligen zu verehren oder anzurufen, geschieht dies doch in der offiziellen Liturgie, so im Confiteor und in der Allerheiligen Litanei. Zur Würdigung dessen konnte sich die Arbeitsgruppe nicht auf eine verbindende Sicht einigen. Die katholischen Mitglieder verteidigten die Anrufung der Heiligen als der einen Mittlerschaft Christi nicht widersprechend; zugestandene Mißstände könnten die *invocatio* grundsätzlich nicht in Frage stellen. Die luth. Einwände dagegen sind geleitet von den klassischen Prinzipien: *sola scriptura, solus Christus, sola fide et sola gratia.*

Zur Sprache kommen auch die beiden letzten Mariendogmen, das von der *Immaculata Conceptio* und das von der *Assumptio*. Beide stellen nach wie vor eine ungelöste ökumenische Thematik dar. Lutherischerseits sind auch hier das *sola scriptura* und das *solus Christus* bestimmend (127).

Verbindend in der Verehrung der Heiligen ist die Anerkennung ihrer moralischen Vorbildhaftigkeit; ihre Ehrung ist Dank für Gottes Gnade; unter den Heiligen ragt Maria in besonderer Weise als Gottesmutter heraus; der *generelle* Ruf um die Fürsprache der Heiligen trennt die Konfessionen nicht; die Gestaltung der Frömmigkeitsformen soll zuinnerst auf den einen Mittler Jesus Christus ausgerichtet sein.

Auch wenn die Gesprächspartner noch keine Einigung in der Anrufung der Heiligen und im Verständnis von Marias *Immaculata Conceptio* und *Assumptio* erreichen konnten, skizzieren sie doch Ziele für den weiteren Austausch (104–105, S. 61f). Von den Lutheranern wäre die Anerkennung zu erstreben, daß eine dem 2. Vatikanum folgende Marienverehrung keine Idolatrie ist und nicht im Widerspruch zur Hl. Schrift steht. Katholischerseits sollte zugestanden werden, daß der Blick des Luthertums auf Christus als den einen Mittler nicht die Verpflichtung zur Anrufung der Heiligen und zur Anerkennung der beiden jüngsten Mariendogmen einschließt.

Dem Dokument sind eine Reihe jener Vorträge (Background Papers) beigefügt, die seine Erarbeitung vorbereitet haben. Sie belegen die gründliche Auseinandersetzung mit verschiedenen biblischen, geschichtlichen wie systematischen Detailfragen. Insgesamt belegt der Band den Ernst und die Kompetenz, mit der von der Arbeitsgruppe ökumenische Theologie betrieben wird. Als weiterführender Gesichtspunkt seien die Namen von H. Gorski (luth.) und H. Ott (ref.) genannt. Ob mittels ihrer Anregungen nicht eine deutlichere Konvergenz möglich gewesen wäre?

Leider ist das Buch höchst unzureichend gebunden. Nach der Lektüre hatte der Rez. eine Ansammlung loser Blätter in Händen.

Vallendar Franz Courth

[1] Vgl. auch die vorausgehenden gemeinsamen Erklärungen der vom Nationalkomitee des Luth. Weltbundes und der kath. Bischofskonferenz in den USA eingesetzten gemeinsamen Kommission = Lutherans and Catholics in Dialogue, I: The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church (1965); II: One Baptism for the Remission of Sins (1966); III: The Eucharist as Sacrifice (1967); IV: Eucharist and Ministry (1970); V: The Papal Primcay and the Universal Church (1974); VI: Teaching Authority and Infallibility in the Church (1976); VII: Iustification by Faith (1985). Dt. Übers. in: Ökumenische Dokumentation Bd 1: Um Amt und Herrenmahl / Bd 5: Das kirchenleitende Amt; Ökumenische Perspektiven Bd 12: Rechtfertigung im ökumenischen Dialog (Lembeck/Knecht).

Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico. A cura di Franco Brovelli. – Roma: C.L.V. Edizioni Liturgiche 1990. 278 S. (BEL.S 53), kart. Lit. 30 000

Zum zweiten Mal faßt der Vorsitzende der APL (Associazione italiana dei professori e cultori di liturgia), der Mailänder Liturgiewissenschaftler Franco Brovelli, in einem Band – ist es Nr. 20 (so S. 2) oder Nr. 19 (so S. 279)? – der von seiner Vereinigung hg. Reihe „Studi di Liturgia", die seit 1988 in die Reihe Bibliotheca „Emphemerides Liturgicae" – „Subsidia" integriert ist, Studien von Nachwuchswissenschaftlern über die Liturgische Bewegung zusammen. Trug der erste Band (erschienen 1988 als BEL.S 47) den Titel „Rückkehr zur Liturgie" (Ritorno alla liturgia), so stehen die ebenfalls auf Lizentiats- und Doktorarbeiten zurückgehenden Aufsätze des zweiten Bandes unter der Überschrift „Liturgie: Themen und Autoren"; die Aufsätze beider Bände wollen der geschichtlichen Aufarbeitung der Liturgischen Bewegung, vorzüglich in Italien, aber auch in anderen Ländern, dienen.

Nachdem der Hg. in die folgenden Beiträge eingeführt (7–13) und für eine breit angelegte, alle pastoralen Initiativen einbeziehende Erforschung der liturgischen Bewegung dieses Jh.s plädiert hat (15–34), untersucht VIRGINIO PONTIGGIA „Das Interesse des jungen Giovanni Battista Montini für die Liturgie" (35–81).

Der Vf. faßt damit seine unter Leitung von F. Brovelli in der Phil. Fak. der Kath. Univ. „Sacro Cuore" von Mailand erstellte Diss. zusammen. Er bezieht sich auf die ersten 13 Priesterjahre (1920–1933) des späteren Papstes, der im Jahr 1923, knapp drei Jahre nach seiner Weihe, zum geistlichen Assistenten der römischen Gruppe des katholischen italienischen Studentenverbandes (FUCI = Federazione Universitaria Cattolici Italiani) und 1925 von Pius XI. zum Generalassistenten der gleichen Vereinigung ernannt wurde und diese Seelsorgstätigkeit neben seiner Arbeit im päpstlichen Staatssekretariat bis 13. 2. 1933 ausübte. Anlaß für die Niederlegung dieser Aufgabe war u. a. ein von ihm verfaßtes Rundschreiben an die Studenten, das Ratschläge für die Vorbereitung der Osterfeier enthielt und dessentwegen er des „Liturgismus" sowie „protestantischer Methoden, die der katholischen Frömmigkeit und besonders dem frommen Brauch des Rosenkranzgebetes zuwiderlaufen", angeklagt wurde. P. stellt fest, daß Montini stets ein Anhänger der Liturgischen Bewegung war, jedoch keine größeren Veröffentlichungen zu liturgischen oder gar liturgiewissenschaftlichen Themen hinterließ. Seine Äußerungen zur

Theologie der Liturgie seien wenig originell; er befinde sich ganz in Übereinstimmung mit der italienischen Liturgischen Bewegung jener Tage. Immerhin klingt seine Umschreibung der Liturgie erstaunlich modern: Liturgie ist Teilnahme am Priestertum Christi; dieser ist der Mittler, durch den allein wir uns an den Vater wenden können. Die Mittlerschaft vom Vater her zu uns läßt Montini in diesem Zusammenhang freilich außer acht (50). Montini hatte die Liturgie als Quelle seiner eigenen Spiritualität entdeckt – anläßlich des 10. Jahrestages seiner Priesterweihe machte er in Montecassino Einkehrtage, zu denen er das Pontificale Romanum mitnahm, um die Ordinationsliturgie zu meditieren (56) – und versuchte auch, den Studenten die Liturgie als Grundlage ihres geistlichen Lebens nahezubringen, etwa anläßlich der monatlichen Einkehrtage in der Abtei St. Paul vor den Mauern, bei denen auch Abt Ildefons Schuster, sein späterer Vorgänger auf dem Erzbischofsstuhl von Mailand, mitwirkte, oder wenn er in seinen Predigten in der Universitätskirche St. Ivo die Liturgie erklärte. Ein besonderes Anliegen war es ihm, die Verwendung des Taschenmeßbuchs („Messalino") zu empfehlen.

P. sieht die Originalität Montinis in seiner liturgischen Pädagogik. Er war ein leidenschaftlicher geistlicher Erzieher der ihm anvertrauten Studenten. Dabei war er der Überzeugung, daß das sittliche Leben durch die Feier der Sakramente, besonders der Taufe und der Eucharistie, grundgelegt und erhalten wird (69). Als Höhepunkt seiner schriftlichen Äußerungen zur Liturgie können die Kommentare gelten, die er vom 1. Adventssonntag 1930 bis zum letzten Sonntag nach Pfingsten im Jahr 1931 in der Zeitschrift „Azione Fucina" unter der Rubrik „Lex orandi – Vita liturgica" Sonntag für Sonntag zur Liturgie schrieb (48,65 – hier falsche Jahreszahl! – 73). P. legt näher dar, wie sich gleichsam als roter Faden durch diese Kommentare das Bemühen zieht, das liturgische Beten hinter dem alle anderen Frömmigkeitsformen zurückzustehen haben, als Quellgrund des persönlichen Betens zu verdeutlichen (73–78). Er kommt zu dem Schluß, daß Montini in seinem Liturgieverständnis ausschließlich italienisch geprägt war, von Giulio Bevilacqua (1881–1965), dem Oratorianer aus Brescia, und von Abt Emmanuele Caronti (1882–1966). Wenigstens zu der hier in Betracht kommenden Zeitspanne war Montini in keiner Weise von der deutschen Liturgischen Bewegung, etwa von Odo Casel und Romano Guardini, beeinflußt.

Wegen der späteren herausragenden Stellung der hier behandelten Persönlichkeit und deren Bedeutung für die liturgische Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanum erscheint dieser Beitrag des Sammelwerkes besonders wichtig und wurde hier eingehend vorgestellt.

Von weitaus geringerem Informationswert für den deutschen Leser ist der auf eine ebenfalls von F. Brovelli betreute Lizentiatsarbeit am Pastoralliturgischen Institut von S. Giustina in Padua zurückgehende Beitrag von Giuseppe Busani über „Die Aufgaben der Liturgischen Bewegung: Der Vorschlag von Romano Guardini" (83–138).

Dem italienischen Leser wird die Bedeutung Guardinis für die Entwicklung der Liturgischen Bewegung vor Augen geführt: seine eindeutige Stellungnahme zugunsten der Bewegung im Brief an den Bischof von Mainz („Ein Wort zur liturgischen Frage") vom 1. 11. 1940, sein Ruf nach liturgischer Bildung, sein Liturgieverständnis und die von ihm verfochtene systematische Methode der Liturgiewissenschaft werden dargestellt.

Als dritte Untersuchung folgt der Aufsatz von Franco Magnani über „Veröffentlichte und nichtveröffentlichte liturgische Schriften von Bischof Carlo Rossi von Biella" aus der Zeit vor Ankündigung des Zweiten Vatikanums (1937–1958) (139–209).

Auch dieser Beitrag geht auf eine von F. Brovelli betreute Lizentiatsarbeit am Pastoralliturgischen Institut von S. Giustina in Padua zurück. Bischof Rossi (1890–1980) gehörte zu den herausragenden Persönlichkeiten der italienischen Liturgischen Bewegung, war 1947 in Parma Mitbegründer des CAL (Centro di Azione Liturgica), zunächst dessen Vizepräsident und von 1953–1972 dessen Präsident; er war Mitglied der vorbereitenden Liturgiekommission des Zweiten Vatikanums, der konziliaren Liturgiekommission und des nachkonziliaren „Consiliums". M. legt eingehend dar, wie stark pastoralliturgisch geprägt das Wirken Bischof Rossis war, wie sehr christozentrisch und eucharistisch ausgerichtet, dem Begründer der Liturgischen Bewegung des 20. Jh.s Lambert Beauduin, sowie R. Guardini verpflichtet, seine Spiritualität war, die er in seinen Gelegenheitsschriften den Lesern weiter zu vermitteln versuchte, und wie er von einer starren „Theologie des Kultes" zu einer vom Mysterienbegriff O. Casels beeinflußten Liturgietheologie, von einer rein zeremoniellen Sicht der Liturgie zu einem heilsgeschichtlichen Verständnis der Gottesdienstfeier fand.

Der letzte, von Annalisa Girolimetto verfaßte Beitrag des Buches hat eine unter Leitung von F. Brovelli und Enrico Mazza an der Kath. Univ. in Mailand erstellte Diss. zum Ausgangspunkt und trägt wie diese den Titel „Liturgie und geistliches Leben: die in den Jahren 1913/14 ausgetragene Debatte" (211–274).

Die hier gemeinte in Belgien kontrovers geführte Debatte begann mit drei langen im September 1912 in der katholischen Tageszeitung „Le Patriote" in Brüssel anonym erschienenen Aufsätzen, in denen die Liturgische Bewegung von Löwen kritisiert wurde; es wurde behauptet, daß während der vergangenen Jh.e die individuelle Frömmigkeit die Gläubigen in einem Maße veranlaßt habe, ihr Christentum intensiv zu leben, wie dies „die kultischen Zeremonien" nie fertiggebracht hätten. L. Beauduin schrieb auf diese Anschuldigungen eine ins einzelne gehende Antwort; ihn unterstützte wirkungsvoll Jean Festugière in einem Aufsatz, in dem er aufzeigte, daß der Individualismus in der Frömmigkeit einer der Gründe für das Desinteresse der westlichen Christenheit am großen traditionellen Gebet der Kirche sei. Die Studie J. Festugières „La Liturgie Catholique. Essai de synthèse suivi de quelques développements" rief eine große Anzahl von Befürwortern und Gegnern auf den Plan und führte schließlich zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen Benediktinern und Jesuiten. G. erörtert aufgrund ihrer Archivstudien in Maredsous die Kontroverse ausführlich und zeigt damit auf, daß es in der Liturgischen Bewegung nur schwer gelang, sich als eine Bewegung zu geistlicher Erneuerung darzustellen. Man bestritt vielmehr, daß die Feier der Liturgie einen Beitrag zur geistlichen Erneuerung leisten könne.

Es ist F. Brovelli zu danken, daß er seine Schüler zur Veröffentlichung der Ergebnisse ihrer Untersuchungen zur Liturgischen Bewegung in der angesehenen und verbreiteten Reihe der BEL.S veranlaßte und auf diese Weise nicht nur den wissenschaftlichen Nachwuchs förderte, sondern auch bewirkte, daß der Leser auf verhältnismäßig engem Raum zusammengefaßt findet, was er sich sonst nur mit größerer Mühe beschaffen könnte.

München Reiner Kaczynski

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Kirchenrechtliche Stellungnahmen der Arbeitsgruppe Kirchenrecht der Deutschen Bischofskonferenz in der Zeit von 1984 bis 1989. Hg. von Franz Kalde. – Metten: Abtei-Verlag 1994. 72 S. (Subsidia ad ius canonicum vigens applicandum, 4), kart. DM 12,80

In diesem vierten Bd der Subsidia-Reihe werden Anfragen an die Deutsche Bischofskonferenz in Rechtsangelegenheiten und deren Beantwortung publiziert. Die referierten 29 Fälle stammen aus dem Zeitraum zwischen März 1984 und April 1989. Sie lassen erkennen, welche verzeihliche und unverzeihliche Unkenntnis des Kirchenrechtes in Deutschland besteht – manche Anfragen mußten durch schlichten Verweis auf den CIC beantwortet werden –, aber auch, welche kirchenpolitischen Rücksichten die Arbeitsgruppe zu nehmen hatte.

So überrascht es nicht, daß bei der Frage nach der kirchenrechtlichen Relevanz des Kirchenaustritts die „Erklärung der Diözesanbischöfe zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens" vom 22. Dezember 1969 zwar als nicht rechtsgestaltend eingestuft wird, ihre Charakterisierung als „rechtserklärende Feststellung" aber offenbar hinreicht, um die in ihr getroffenen höchst bestreitbaren Aussagen über die Auswirkung des (wie auch immer motivierten) Kirchenaustritts auf das Recht zum Sakramentenempfang nicht in Frage zu stellen. Ein Maßnehmen am Codex Iuris Canonici, der 14 Jahre später in Kraft trat, geschieht durch einen Verweis auf einen Aufsatz von Heribert Schmitz, der aber das vertretene Ergebnis – jedenfalls im Hinblick auf das Recht des Eucharistiespenders, dem Ausgetretenen das Sakrament zu verweigern – keineswegs bestätigt. Es ist sicher nachvollziehbar, wenn die Arbeitsgruppe schreibt: „Die Erklärung der Bischöfe stellt dem Eucharistiespender für seine Entscheidung eine amtliche Hilfe zur Verfügung dadurch, daß sie erklärt, daß der Kirchenaustritt (zumindest) vom sakramentalen Leben bezüglich der genannten Sakramente ausschließt. Der Sakramentenspender kann sich an diese Erklärung halten, ohne daß er die Rechtmäßigkeit der Erklärung zuvor selbst prüfen muß" (55). Was für den Sakramentenspender gilt, gilt aber wohl nicht für die Arbeitsgruppe Kirchenrecht!

Münster Klaus Lüdicke

Schmidt, Klaus-Dieter: **Soziale Gerechtigkeit durch unternehmerische Initiative.** Der Bund Katholischer Unternehmer 1949–1990. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 240 S. (Abhandlungen zur Sozialethik 35), kart. DM 44,00

Zwar gehört der „Bund Katholischer Unternehmer" nicht zu den großen Zusammenschlüssen des seit dem Kulturkampf im 19. Jh. so bedeutsamen Verbandskatholizismus in Deutschland. Aber seit dem Entstehen der Bundesrepublik und deren verfassungsmäßig gestützten sozialpartnerschaftlichen Wirtschaftsordnung, der „sozialen Marktwirtschaft", tritt der BKU als Exponent dieser der kirchlichen Soziallehre nahestehenden Ordnungsvorstellung in die Öffentlichkeit.

Seine Geschichte von der Entstehung bis zur Wende 1990 und damit der Gründung der Sektionen in den neuen Bundesländern wird im I. Teil dieser unter der Leitung von A. Rauscher entstandenen Diss. ausführlich nachgezeichnet, wobei auch die Themen der jeweiligen Jahrestagungen, die zahlreichen Publikationen wie die themenbezogenen Arbeitskreise dokumentiert sind. Der II. (Haupt-)Teil stellt sodann den „Beitrag des BKU zu den großen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen" zusammen; d. h. er nimmt Stellung zu den Problemzeiten der be-

trieblichen Mitbestimmung, der gesetzlichen Rentenversicherung (der sog. „dynamischen Rente"), der Vermögensbildung in Arbeiterhand, aber auch zu einer sozial gerechten Familienpolitik wie zur Sonntagsarbeit. Dabei wird die zur jeweils politisch-realisierten Lösung oft kritische Position des Verbandes, in welcher stets begründet und im Licht der kirchlichen Soziallehre reflektiert eine unternehmerische Stellung vertreten wurde, zwar sorgfältig referiert, jedoch vom Vf. selber nicht weiter kritisch hinterfragt.

So wird etwa, wenn bei aller Bejahung der betrieblichen Mitbestimmung deren paritätische Ausgestaltung abgelehnt wird, die Frage übergangen, ob es neben dieser sehr gewerkschaftsfreundlichen Lösung nicht noch andere Modelle zu einer auch die unternehmerische Mitentscheidung einschließenden Regelung hätte geben können, nämlich etwa Formen, die dem französischen Begriff der „cogestion", also den Ordnungsvorstellungen der Sozialverkündigung der Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI. mehr entsprechen würden als eine ja auch betriebswirtschaftlich selbstverständliche, bloß betriebliche Mitsprache. Wenn allerdings besonders für die Klein- und Mittelbetriebe (für welche die gesetzlichen Regelungen nur bedingt Gültigkeit haben) im Sinn des Titels der Arbeit auf die gestalterische Eigeninitiative des einzelnen Unternehmers hingewiesen wird, ist ein dennoch dynamisch innovatorisches Moment dieses katholischen Verbandes angesprochen, für das man sich freilich eine genauere Einzeldokumentation gewünscht hätte.

Der (kürzere) III. Teil charakterisiert schließlich den BKU als katholischen Sozialverband mit religiösen Bildungsaufgaben, spezifisch gesellschaftlichem Engagement, vor allem aber auch zur innerkirchlichen Sensibilisierung für die unternehmerischen Belange. Nicht weniger versteht er sich auch als Ort der Festigung des in der kirchlichen Sozialverkündigung wurzelnden Ethos des einzelnen Unternehmers und seiner Persönlichkeit.

Das Schwergewicht der Arbeit liegt damit eindeutig auf der auch „graue Literatur" sorgfältig einbeziehenden Dokumentation. Vermissen wird man dabei allenfalls die Liste der allein hauptamtlichen und damit ja besonders bedeutsamen Generalsekretäre und ihrer Mitarbeiter. Auch dürfte der Name der im Oktober 1993 in einer nicht ganz einfachen Wahl benannten neuen Vorsitzenden, Frau M. E. Löhr in einem mit Impressum 1994 erscheinenden Buch nicht fehlen. Nicht zur Sprache kommen jedoch vor allem die Beziehungen des BKU zu den in der Weltvereinigung UNIAPAC zusammengeschlossenen analogen Verbänden außerhalb Deutschlands, obwohl der BKU da ein – finanziell sogar tragendes – Mitglied ist. Ob hier schon der bloße Beschrieb eine kritische Rückfrage dargestellt hätte, die dann wenig zu dieser bloß auf feststellende Dokumentation angelegten Arbeit gepaßt hätte?

Münster Franz Furger

Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche, hg. v. Anton Rauscher. – Donauwörth: Ludwig Auer 1992. 254 S. (Theologie interdisziplinär 8), kart. DM 16,80

Der vorliegende Sammelband ist eine Veröffentlichung der Referate und Statements, die 1991 im Rahmen der von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg veranstalteten interdisziplinären Woche vorgetragen wurden. Im Jubiläumsjahr von Rerum novarum sollte daran erinnert werden, daß die Kirche seit Leo XIII. ihren Verkündigungsauftrag ausdrücklich auf den sozialen Bereich erstreckt, die sittlichen Maßstäbe auf konkrete gesellschaftliche Fragen anwendet. Dazu muß sie immer wieder in einen Dialog mit der Welt treten, mit den gesellschaftlichen Interessengruppen und den Wissenschaften, die sich um eine Analyse gesellschaftlicher Zusammenhänge bemühen.

Gerade weil die modernen Gesellschaften immer differenzierter und komplexer werden, wird auch das interdisziplinäre Gespräch immer wichtiger: Die Eigengesetzlichkeiten und Eigendynamiken der gesellschaftlichen Teilbereiche müssen auf diese Weise auf ihren Beitrag zur Humanisierung der Verhältnisse befragt werden. Und die genuine Aufgabe der christlichen Sozialethik besteht darin, die Bereiche zur Selbstbesinnung anzuhalten und dadurch für die gemeinsame Verantwortung zu sensibilisieren.

Das interdisziplinäre Gespräch in Augsburg führen Theologen mit Sozialwissenschaftlern unterschiedlichster Fachrichtungen, Vertreter aus Wirtschaft und Politik. Themenschwerpunkte bilden Versuche der Ortsbestimmung christlicher Gesellschaftslehre, das Verhältnis von Ökonomie und Ethik, die Situation der Familie in der modernen Gesellschaft und die Ökologiekrise.

Der Eröffnungsvortrag „Entwicklungslinien der katholischen Soziallehre" von Anton Rauscher illustriert anhand von fünf Bereichen den Beitrag des christlichen Glaubens zu den gesellschaftlichen Problemen von heute. Es sind dies die soziale Frage, das Subsidiaritätsprinzip, die Friedensthematik, die Sozialität der ganzen Menschheit und neue Gefährdungen wie Konsumismus, Machbarkeitswahn, Utilitarismus. Weil der „Quellgrund" der Verantwortung die „unantastbare Würde jedes Menschen" (25) ist, weil die Verantwortung sich nicht teilen läßt, müssen sich alle Beteiligten, insbesondere die Politik, immer wieder daran erinnern lassen, daß sie einem alle Sachlogiken relativierenden „Wertgefüge" verpflichtet sind.

Der nächste Vortrag von Ursula Nothelle-Wildfeuer beschäftigt sich in „systematischer Absicht" mit der „theologischen Dimension der christlichen Gesellschaftslehre" (vgl. 27). Das Erkenntnisinteresse besteht in dem Nachweis, daß sich im Laufe der Geschichte der Texte der kirchlichen Sozialverkündigung die zunächst dezidiert sozialphilosophisch-naturrechtliche Begründung zusehends in Richtung ausdrücklicher Bezugnahme auf die Offenbarung hin öffnet. Die vorkonziliare Phase sei durch „Offenbarungsvergessenheit" (36), die Sozialverkündigung im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils durch „Offenbarungsanonymität" (48) und die Sozialverkündigung Johannes Pauls II. durch „Offenbarungskonstitutivität" (56) gekennzeichnet. – Allerdings erscheint dann das „Proprium" eigentümlich formal, wenn das Verhältnis von Evangelium und Sozialethik als „Sinnüberhang", „zusätzliche neue Motivierung", „Vertiefung und Intensivierung" des ethischen Entscheidungsfindungsprozesses beschrieben wird (vgl. 52). Eine solche Verhältnisbestimmung tut sich schwer, irgend etwas Konkretes für sozialethische Problemstellungen beizutragen. Die Perspektive ist zu sehr der individuell-motivationalen Dimension verhaftet.

Auf den ersten Blick scheint das Referat von Fritz Weidmann, „Die christliche Gesellschaftslehre – ein Anliegen des Religionsunterrichts", thematisch etwas aus dem Rahmen zu fallen. Aber sein Plädoyer für eine Erweiterung der oftmals individualethischen Verengung der ethischen Themen im Religionsunterricht (vgl. 60.76.81.83f) knüpft an das soeben festgestellte Desiderat an. Um vernünftig handeln zu können, reicht heute das „Repertoire gelernter individual-ethischer Verhaltensmuster" (84) nicht mehr aus. Religionsunterricht und christliche Gesellschaftslehre verbindet vor allem ein „integraler Humanismus" (63), der die gesellschaftlichen Konsequenzen christlichen Glaubens nur in einem „echten Dialog" zwischen theologischer Sinnreflexion und ethischer Abwägung herausfinden läßt (vgl. 64).

Der Beitrag des Kirchengeschichtlers Wilhelm Gessel mit dem Thema „Zum Problem von Armut und Reichtum in der frühen Kirche" liegt ebenfalls etwas abseits der großen Themen des Sammelwerkes, kann aber u. a. für die wieder aktuelle Diskussion über die Kirchensteuer hilfreich sein. Er intoniert zehn Strophen zum Lied: „Oh, du arme alte Kirche" (85) und ironisiert die „selbsternannten Asketen", die sich in unermüdlicher Unkenntnis auf die „ideale Gütergemeinschaft der Jerusalemer Urkirche und die arme alte Kirche insgesamt" (85) berufen. Sein Fazit: Der Umgang mit Geld löste in der Urkirche keinesfalls Schamgefühle aus; ihr Problem war, „wie zuverlässig und glaubwürdig sie es im Sinne Jesu Christi verwaltete" (97).

Den zweiten Themenbereich Ökonomie eröffnet Karl Homann mit dem Thema „Möglichkeiten und Grenzen der Wirtschaftsethik". Er versucht so etwas wie eine „ökonomische Theorie der Moral" (117) zu entwickeln. Was bedeutet das? Man muß von der Erkenntnis ausgehen, daß die enorme Produktivität der Arbeitsteilung nur erhalten werden kann, wenn das Problem der Koordination der Teilleistungen gelöst ist. Diesem Grundanliegen kann man in der modernen hochkomplexen und funktional differenzierten Gesellschaft nicht mit den Mitteln der Individual- oder Kleingruppenethik nachkommen. Die Lösung wird über Regelstrukturen erreicht, die die „moralisch gewünschten" (106) Resultate vermitteln. „Spielregeln" legen über Konsens Rahmenbedingungen fest, innerhalb derer das Spiel als Wettbewerb frei laufen kann. „Das spezifisch wirtschaftsethische Instrumentarium ist dabei die systematische Analyse der Anreize, die von unterschiedlichen institutionellen Regelungen auf das Verhalten der Menschen ausgehen" (111). Dabei ist darauf zu achten, „daß individuelle Moral möglich wird und eine Chance erhält" (ebd.). Nur so läßt sich die klassische Solidaritätsmoral unter den modernen wirtschaftlichen Bedingungen realisieren. Bemerkenswert sind seine in Richtung der Soziallehre der Kirche gerichteten Anregungen: Sie sollte sich stärker auf „systematische Institutionentheorie" konzentrieren, statt zu moralisieren oder zu appellieren. Es gilt gleichzeitig institutionelle Implementierungen mitzudenken. Nur so ist – „um der moralischen Intentionen willen" (121) – der Stand gesellschaftlicher Differenzierung und Reflexivität zu halten.

Der Vortrag des Volkswirtschaftlers Heinz Lampert – „Die soziale Dimension gesellschaftlichen Wirtschaftens" – beginnt mit der grundlegenden Feststellung, daß ökonomische und soziale Dimension menschlichen Handelns immer ineinander verwoben sind (vgl. 127). Diese „Tatsache" verlangt die Gestaltung einer Ordnung, die diese Dimensionen in ein rechtes Verhältnis zueinander setzt. Die wirtschaftliche Rationalität kann nämlich die sozialen Belange nicht aus sich heraus reproduzieren. Das heißt, die auch für die Wirtschaft selbst notwendigen moralischen Stützen müssen mittels staatlicher Politik gestaltet werden (vgl. 133f). Die Kriterien, die er nennt, um soziale und ökonomische Dimensionen in ein rechtes Verhältnis zu setzen, sind so selbstverständlich wie allgemein akzeptiert: – die Allgemeinheit hat die obersten Normen gesellschaftlicher Gestaltung festzulegen; – innerhalb dieses Rahmens gilt dann: „Sozialpolitik sollte möglichst weitgehend wirtschaftsordnungskonform betrieben werden, Wirtschaftspolitik mög-

lichst weitgehend sozialordnungskonform" (139). Der Vortrag endet mit einem Bekenntnis zu den Sozialprinzipien und dem Hinweis, den sozialpolitischen Handlungsbedarf möglichst zu minimieren (vgl. 143).

Es folgen drei Statements zum Thema „Der Mensch in der modernen Arbeitswelt – Menschenführung im Unternehmen": Das BMW-Vorstandsmitglied Franz Köhne wie auch der Direktor der Höchst-AG Albert Thalhofer betonen die zunehmende Wichtigkeit des geistigen „Humankapitals"; nicht mehr die kräftige Faust ist gefordert, sondern der Verstand (vgl. 155). Die Pointe ihrer Ausführungen läuft darauf hinaus, einen Zusammenhang zwischen den neuen ökonomischen Erfordernissen und einer Humanisierung der Arbeitswelt festzustellen. „Führen durch Vorbild" (157) oder partnerschaftliche Führungskultur (vgl. 148) sind entsprechende Stichworte. Daß Manfred Rademacher, Direktor des Arbeitsamtes München, auf die negativen Folgen der zweiten industriellen Revolution hinweisen muß, bestätigt den tiefgreifenden Interessensbezug der ausdifferenzierten gesellschaftlichen Instanzen. Ältere und weniger Leistungsfähige, aber auch die extreme Mediatisierung der modernen Technologien, sind die von ihm benannten Problembereiche.

Der nun folgende Themenblock Familie konzentriert sich zunächst auf die „Veränderungen im Bereich der Familie infolge der Entwicklungen der modernen Gesellschaft". Mit Hilfe der Sichtung von Ergebnissen der empirischen Sozialforschung versucht Wassilios E. Fthenakis zu zeigen, daß sich, entgegen einer weitläufigen Meinung, „keinerlei Anhaltspunkte" finden lassen, die auf einen „Zerfall der Familie" hindeuten (vgl. 162). Man muß genauer hinsehen, um zu erkennen, daß es sich eher um einen Wandel als um eine Krise der Familie handelt: Die „Pluralisierung der Lebensstile" bedeutet zunächst nur das Ende des Ideals der bürgerlichen Familie, aber keinesfalls das Ende von Werten wie Treue, Verantwortung, Kinderfreundlichkeit (vgl. 172). Als eine Art Resümee für die Sozialethik darf man die Feststellung werten, daß die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen wesentlich mit darüber entscheiden, ob die Familie eine Chance hat. Die Pluralisierung der Lebensformen macht nämlich die Vereinbarkeit von Familie und Beruf immer zwingender.

Barbara Stamm erläutert aus praktisch-politischer Perspektive die „Schwerpunkte der Familienpolitik in Bayern". Zwischen „staatlicher Schutzpflicht und Eigenverantwortlichkeit" (179) müssen sich die politischen Maßnahmen einordnen lassen. Die Option ist deutlich. Der Staat hat nur den Rahmen zu schaffen, der es den Eltern ermöglicht ihrer Erziehungsverantwortung gerecht zu werden.

Alfons Nossol, Bischof der Diözese Oppeln, Polen, fällt mit seinem Bericht über den „Umbruch in Osteuropa als Herausforderung an die Kirche" wieder etwas aus dem Rahmen. Der Völkerherbst von 1989 hat eine „zutiefst kirchliche Dimension" (189): Der Beitrag der Kirche als „Hort der Freiheit" ist nicht zu leugnen. Darüber hinaus gilt es, die enorme Herausforderung des Umbruchs auch für die Kirche zu begreifen. Gegen die als Reaktion auf die „Sowjetisierung des Menschen" durchaus verständliche Flucht in die Willkürfreiheit, muß die innere Verbindung von Wahrheit und Freiheit betont werden (vgl. 199). Dem neuen Nationalismus ist die „unüberbietbare Internationale" (195) der Kirche entgegenzuhalten.

Der Dogmatiker Anton Ziegenhaus eröffnet den letzten Themenschwerpunkt Ökologie mit der Frage: „Ist das Christentum Schuld an der Umweltzerstörung?" Er antwortet mit einem klaren Nein: Theologisch geurteilt ist die Schöpfung theozentrisch und nicht anthropozentrisch geordnet. Erst die Emanzipation des Menschen von Gott, die in der Säkularisierung vollzogene „selbstherrliche Anthropozentrik" (217), führte zur reinen Verdinglichung der Natur und damit zur Umweltproblematik. Ob allerdings, wie Ziegenhaus beschwörend formuliert, der Beitrag der Theologie nur darin bestehen soll, auf den inneren Zusammenhang von „Krise des Menschen" und Ökokrise aufmerksam zu machen und alles andere als Kurieren an Symptomen abzutun, erscheint zumindest aus sozialethischer Sicht zweifelhaft und gerade mit der Lehre von der Sündhaftigkeit des Menschen nicht vereinbar. Auch und gerade aus theologisch-anthropologischer Sicht kann und darf die Lösung ökologischer Probleme nicht allein aus individueller Besinnung erwartet werden.

Den Abschluß des Sammelbandes bildet ein interessanter Beitrag des Volkswirtschaftlers Reinhard Blum: „Zum Verhältnis von Ökonomie und Ökologie". Er weist darauf hin, daß die sich immer weiter spezialisierenden Wissenschaften, und die Ökologie ist ein Beispiel dafür, notwendigerweise das Andere von Wissenschaft, die „Wirklichkeit" ignorieren. Spezialisierung bedeutet zugleich eine Reduzierung auf Logik und reine Theorie. Nicht neue Disziplinen, so erkenntnisreich sie auch immer sein mögen, sind die richtige Antwort auf die ökologischen Probleme, sondern politische Vermittlungen zwischen Theorie und Wirklichkeit, zwischen Logik und gesellschaftlichen Zusammenhängen. Statt die wissenschaftliche Einzeldisziplin zum Maßstab für politische Entscheidungen zu machen, müssen Sachkompetenzen und Politik zusammenarbeiten (vgl. 252). Diese Zusammenarbeit kann allerdings die Politik nicht alleine organisieren. Es bedarf der Gestaltung von Vermittlungen politischer Vermittlungsarbeit. Aber in diese Richtung hat der Referent seine Überlegungen nicht weiter verfolgt.

Zusammenfassend kann man sagen, daß das vorliegende Werk sich um einen umfassenden Dialog nicht nur innerhalb des Subsystems der Wissenschaft bemüht. Die Schwäche dieses Aufsatzbandes ist zugleich seine Stärke: Die Themenvielfalt macht es schwierig, einen mehr als nur formalen gemeinsamen Gesichtspunkt aller Einzelbeiträge zu finden. Aber gerade diese Vielfalt gewährt einen Einblick in die umfassende Verantwortung der Kirche in der modernen Gesellschaft. Dennoch könnte man, unter Vorbehalt und als Orientierungshilfe, so etwas wie ein gemeinsames Grundanliegen der Autorenmehrheit nennen: Es ist die Skepsis vor moralisierender Aufrüstung und vor individualethischen Verengungen angesichts der modernen gesellschaftlichen Krisenlagen. Was nottut, ist die unaufgeregte Analyse und die Suche nach konkreten Lösungsmöglichkeiten zur Humanisierung von System- und Lebenswelt. Keine Frage, die Bemühungen, die strukturellen Herausforderungen moderner Verhältnisse sozialethisch aufzugreifen, prägen das Gespräch.

Den theologischen Gesprächspartnern darf man sagen, daß die Berücksichtigung gerade dieser Erkenntnisse kaum geleistet wurde. Die Nicht-Theologen bemühen sich, ihre Einsichten auf die ethische Perspektive hin zu öffnen. Gerade diese Dialogbereitschaft wünschte man sich, über Lippenbekenntnisse hinaus, auch für die theologische Seite. Die Aufgaben sind gestellt.

Eichstätt Günter Wilhelms

Jäger, Alfred: **Diakonische Unternehmenspolitik.** Analyse und Konzepte kirchlicher Wirtschaftsethik. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1992. 281 S., kart DM 88,00

Der Titel dieses Buches überrascht den Ökonomen. Für ihn wäre die Rede von einer *wirtschaftlichen* Unternehmenspolitik wohl eine tautologische Formulierung. Von einer *sozialen* Unternehmenspolitik zu sprechen, ist für viele Ökonomen noch immer eine Herausforderung; eine *ökologische* Unternehmenspolitik wird zunehmend akzeptiert. Was aber soll man unter einer *diakonischen* Unternehmenspolitik verstehen? Mit dieser Frage greift man unwillkürlich zum NT, wo die Apostelgeschichte über die Bestellung der ersten sieben Diakone durch die Apostel berichtet (Apg 6,1–6); sie sollten die Zwölf für die Verkündigung des Wortes Gottes freistellen und ihnen „den Dienst an den Tischen" abnehmen. Man mag dies heute als die Übernahme sozialökonomischer Funktionen durch die Diakone nennen und sich so dem Buchtitel nähern.

Der Vf. des Buches sieht in der diakonischen Unternehmenspolitik „im kirchlichen Bereich denjenigen Ort, an welchem Einrichtungen der Diakonie nach innen und außen entscheidend gestaltet werden" (17). Diese Definition macht deutlich, daß der Vf. sein Verständnis von der Unternehmenspolitik auf die wirtschaftliche Entscheidungstheorie stützt und es auf kirchliche Einrichtungen bezieht, die der Diakonie dienen. Das Spannungsverhältnis, das zwischen einer kirchlichen Diakonie und einer auch ökonomisch orientierten Unternehmenspolitik besteht, reflektiert der Vf. im Bezug zur „kirchlichen Wirtschaftsethik". Unter dieser Bezeichnung will er zwei Intentionen verbinden. Einmal „muß es zur Aufgabe einer Wirtschaftsethik in theologischer Perspektive werden, christlich motivierte Postulate und ökonomische Kompetenz so zusammenzuführen, daß sich daraus praktikable Schritte auf der Linie einer besseren Gerechtigkeit ergeben". Ferner soll das Konzept einer „kirchlichen Wirtschaftsethik" helfen, „das ökonomische Sein und Handeln von Kirche und kirchlichen Einrichtungen selbst in wirtschaftsethischer Sicht aufzuarbeiten" (15).

In dieser Absicht gibt der Vf. dem Buch fünf große Kap.

Das erste Kap. trägt die Überschrift „Management und Diakonie". Im einzelnen äußert sich der Vf. zu seinem Verständnis von der Wirtschaftsethik als ökonomisches und christliches Postulat, zur „theologischen Achse diakonischer Unternehmenspolitik", zum modernen Management in der Diakonie und zur diakonischen Unternehmenskultur sowie zur diakonischen Unternehmensethik. In diesem letztgenannten Abschnitt des ersten Kap.s leitet er eine Reihe konkreter Maßnahmen für die Leitung diakonischer Einrichtungen aus dem Kernsatz ab: „Diakonisches Ethos muß um der Betreuten und der Mitarbeiterschaft willen in der Form einer hausspezifischen diakonischen Ethik gehegt und gepflegt werden." (82)

Diesem Ansatz folgt das zweite Kap. des Buches unter der Überschrift „Das personalpolitische Jahrzehnt der Diakonie". Hier befaßt sich der Vf. eingehend mit den Nachwuchsproblemen der diakonischen Einrichtungen „im Zeichen des Wohlstands"; trotz aller Herausforderungen, denen die Diakonie in personeller Hinsicht ausgesetzt ist, spricht er von lösbaren Aufgaben. Mit dieser Zuversicht behandelt er die Nachwuchsproblematik der diakonischen Einrichtungen bei ihren Führungskräften und trägt ein Konzept zur Schulung des Führungsnachwuchses für diese Einrichtungen vor, das bemerkenswerte Ähnlichkeiten zur Heranbildung des Führungsnachwuchses für Wirtschaftsunternehmen aufweist (122ff). Zur Untermauerung dieses Konzepts für die Qualifizierung von Führungsnachwuchs trägt der Vf. Thesen zur *Diakonik* als kybernetische Handlungswissenschaft (136ff) vor.

Das dritte Kap. widmet der Vf. „diakonischen Unternehmensverfassungen und Unternehmenskonzepten". Auch für diakonische Einrichtungen sieht er in entsprechend gestalteten Unternehmensverfassungen ein Führungsinstrument (159ff), das er unter Bezugnahme auf entsprechende betriebswirtschaftliche Vorstellungen beschreibt und mit praxisbezogenen Beispielen (diakonischer Konzern, diakonisches Gemischtunternehmen, diakonisches Kleinunternehmen) erläutert. Anschließend beziehen sich drei Abschnitte auf das evangelische Krankenhaus; er sieht es einerseits als ökonomisches Unternehmen und andererseits als eine Institution mit einem spezifischen Bedarf an diakonischer Unternehmenspolitik.

Einem speziellen Thema folgt das vierte Kap. mit Untersuchungen über „Chancen und Grenzen professioneller Unternehmensberatung in der Diakonie" (229ff). Der Vf. bezeichnet die „Diakonieberatung" als „brüderlichen Rat" (vielleicht in Anlehnung an die *correctio fraterna* der alten Kirchenväter?) und bringt einige Fallbeispiele diakonischer Unternehmensberatung.

Auch mit dem Schlußkapitel (V. Beiträge zum Schweizer Heimwesen) folgt der Vf. der lateinischen Sentenz *exempla trahunt* (in freier Übersetzung: Vorbilder orientieren und motivieren).

Der vielfältige Inhalt dieses Buches läßt nach seinem Vf. fragen. J., 1941 in der Schweiz geboren, ist seit 1981 Prof. für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Bethel/Bielefeld. Neben dogmatischen Fragen gehören Themen der Wirtschaftsethik zum Schwerpunkt seiner Arbeit. Mit einer Reihe von Vorträgen vor unterschiedlichen Auditorien und von Buch- und Beitragsveröffentlichungen hat er sich die Grundlagen für dieses Buch erarbeitet. Seine theologische Ausbildung (in Zürich, Rom, Göttingen, Basel und Princeton N. J.) und seine entsprechende Professur hindern ihn nicht, interdisziplinär zu forschen. So integriert er in das vorliegende Werk Veröffentlichungen prominenter Wirtschaftsethiker (u. a. Georges Enderle, Walter Kerber, Alfred Kruse, Oswald von Nell-Breuning, Arthur Rich, Lothar Roos, Horst Steinmann, Peter Ulrich) und Betriebswirtschaftler (u. a. Knut Bleicher, Peter Eichhorn, Eduard Gabele, Hans Ulrich, Rolf Wunderer).

Eine Buchbesprechung gibt nicht ausreichend Raum, um Sichtweisen und Thesen dieses Buches in adäquater Weise zu diskutieren. Der Rezensent ist als Betriebswirt mit starkem Interesse an unternehmensethischen Fragen überzeugt, daß J.s Buch der Betriebswirtschaftslehre bei ihrer Untersuchung unternehmenspolitischer Fragen und der Wirtschaftsethik bei der Beschäftigung mit unternehmensspezifischen Problemen manche Perspektiven bietet, die in beiden Disziplinen bislang relativ selten beachtet werden. Als Katholik ist der Rez. überzeugt, daß J.s Impulse nicht nur den diakonischen Einrichtungen der Evangelischen Kirche, sondern auch den sozial-karitativen Werken anderer Konfessionen hilfreich bei ihren Diensten für die Mitmenschen und beim Einsatz ihrer Mitarbeiter in ihren Einrichtungen sein können.

Mannheim Eduard Gaugler

Scholl, Norbert: **RU 2000 – Welche Zukunft hat der Religionsunterricht?** – Zürich: Benziger 1993. 256 S., kart. DM 29,80

Die Bedingungen der religiösen Sozialisation haben sich seit der Mitte der 80er Jahre nachhaltig verändert. Kirchenferne eines großen Teiles der Bevölkerung, Individualisierung der Religion, Ausfall der religiösen Erziehung in der Familie sind Ausdruck dafür. Die gegenwärtige gesellschaftliche Situation ist gekennzeichnet durch die Krise der Schule und ihrer Bildungsziele, die Krise der Gesellschaft im Gefolge der kulturellen Kontinuitätsbrüche, die Krise der christlichen Kirchen im Übergang von einer mono- zu einer multireligiösen Welt und durch die Krise des RU, der wieder in die Diskussion geraten ist. In „RU 2000 – Welche Zukunft hat der Religionsunterricht?" stellt Sch. die These auf: Der RU der Zukunft ist Basisunterricht in Religion, der die Aufgabe hat, „in jungen Menschen das Streben nach Wahrheit und Freiheit zu wecken, das Engagement für Frieden und Gerechtigkeit zu fördern, das Staunen und die Ehrfurcht wachzurufen vor den Wundern dieser Welt und nach dem Wunsch, sie für die kommende Generation zu bewahren. Und nicht zuletzt auch das beharrliche Suchen nach dem tragenden Grund dieser Welt, nach dem Geheimnis Gott" (197).

Die Begründung für die aufgestellte These liefert der Vf. im ersten Teil seiner Arbeit in einer kurzen Analyse der gegenwärtigen religiösen Situation, die gekennzeichnet ist durch Desinteresse, Indifferenz, religiöse Sprachlosigkeit, mangelnde Gemeindebindung, Neigung zu relativierendem Synkretismus und Verunsicherung durch innerkirchliche Querelen in der heutigen Schülergeneration.

Im zweiten Teil entfaltet der Vf. seine These in sechs Schritten.

Ausgehend von widersprüchlichen Aussagen und Bewertungen von Religion spricht er in einem ersten Schritt von der „Wiederkehr von Religion" und weist die funktionale Sicht von Religion als geeigneten Ansatz für den zukünftigen RU aus, weil sich die Frage nach dem Wesen der Religion heute weniger an der Wahrheit einer Religion orientiert, sondern vielmehr an ihrer Leistung.

Im zweiten Schritt wird in Absetzung vom gegenwärtigen Schulsystem mit seinem konkurrenzorientierten Leistungsdenken eine Schule gefordert, die es dem jungen Menschen ermöglicht, sich Fertigkeiten, Einstellungen und Einsichten anzueignen und sich in Solidarität, Selbstbestimmung und Mitbestimmung einzuüben. In dieser Schule erfüllt der RU eine dreifache Funktion: er wirft Fragen auf, spricht Probleme an und eröffnet Perspektiven, die in anderen Unterrichtsfächern zu kurz kommen; er hat eine kritische Funktion hinsichtlich der anderen Unterrichtsfächer und der gesellschaftlich-politischen Situation; und er hat eine fächerintegrierende Funktion.

Im dritten Schritt stellt der Vf. die Frage nach der Legitimation des RU im Rahmen des Bildungs- und Erziehungsauftrages der Schule. Mit dem Synodenbeschluß „Der RU in der Schule" von 1974 hebt er hervor, daß die Schule aus bildungstheoretischen Gründen den Bereich von Religion nicht ausblenden darf, daß aus anthropologischen Gründen eine bloße Information im Sinne einer neutralen Religionskunde nicht genügt und daß aus gesellschaftlichen Gründen die kritische Funktion des RU erforderlich ist. Darüber hinaus hat der RU zum Aufbau einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft beizutragen.

Damit stellt sich die spezielle Frage nach der Bedeutung des RU in der Schule für alle, der sich Sch. im vierten Schritt zuwendet. Ausdrücklich weist er dem RU in erster Linie die funktionale, aufgabenbetonte Sicht von Religion als Inhalt zu, im Gegensatz zu den substantiellen, inhaltsorientierten Aufgaben, die den einzelnen Religionsgemeinschaften in ihren speziellen Veranstaltungen (Gemeindekatechese, Christenlehre, Koranschule u. ä.) zufallen. Einen bemerkenswerten Versuch in dieser Richtung sieht der Vf. im neuen Lernbereich und Unterrichtsfach „Lebensgestaltung – Ethik – Religion" des Landes Brandenburg.

Konsequenterweise muß in einem fünften Schritt der Frage nach der Konfessionalität des RU in Verbindung mit Art. 7, 3 des GG nachgegangen werden, nach welchem der RU „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt" werden soll. Nach Meinung des Vf. steht die Rechtslage einem bi-konfessionellen, inter-konfessionellen, multi-religiösen und ökumenischen RU nicht entgegen, fordert vielmehr die Religionsgemeinschaften heraus, die in der Verfassung angesprochenen „Grundsätze" dementsprechend weiter zu entwickeln und neu zu definieren. Da Deutschland mehr und mehr zu einer multikulturellen, multinationalen und auch multireligiösen Gesellschaft wird, ist ein für alle offener, einladender, diakonischer RU zu wünschen, ein kooperativ-konfessioneller RU, der sich zu einem kooperativ-inter-konfessionellen RU weiterentwickeln könnte und das Ersatzfach Ethik überflüssig macht. Schließlich deutet sich eine ökologisch begründete Welt-Religion mit einer Kollektiv-Symbolik für die schicksalhaft zusammenrückende Völkergemeinschaft über die Grenzen der bisherigen Politik hinaus an.

Im Interesse dieses Basisunterrichtes in Religion werden in einem sechsten Schritt die Postulate künftiger Religionslehrerausbildung diskutiert. Als Globalziel schlägt Sch. ein Theologiestudium vor, das die Studierenden befähigen soll, am theologischen Urteilsbildungsprozeß verantwortlich teilzunehmen und im Bereich von Kirche und Gesellschaft fachgerecht und kooperativ zu handeln. Ein Plädoyer für mehr interdisziplinäre Kooperation schließt sich an.

Sch. scheint im „Basisunterricht in Religion" mit dem Ziel der herbeizuführenden Weltreligion mit einer allgemein zugänglichen Symbolik ein Heilmittel für die Menschheitsprobleme zu sehen. Der Preis für diese verlockende Zukunftsperspektive ist hoch. Zugunsten der funktionalen Sicht von Religion müssen deren substantielle Aspekte zurücktreten. Wieder taucht das Dilemma der Religionspädagogik auf. Versucht sie, den formal-kommunikativen und funktionalen Aspekten von Religion gerecht zu werden, so gerät sie in die Gefahr, die Glaubensinhalte hintanzusetzen und zu relativieren; Kirche soll zukunftsweisende Perspektiven ermöglichen und fördern, darf Bindungen an die geoffenbarte Wahrheit aber nicht fordern. Wenn sie es tut, wird sie von Sch. negativ apostrophiert (unbeweglich, unfähig, realitätsfremd, weltfremd, rigoros, zentralistisch, vorselektierend u. ä.).

Letztlich läuft Sch.s Vorschlag auf einen religionskundlichen RU hinaus, der noch so lange bibelorientiert sein kann, bis die heraufdämmernde „Weltreligion" Wirklichkeit wird. Im Stil des theologischen Journalismus zitiert er aus theologischer Fachliteratur, religionspädagogischen Reformvorschlägen, Zeitschriftenberichten, Erhebungen und persönlichen Erfahrungsberichten, so daß ein vielfarbiges, scheinbar schlüssig erarbeitetes Ergebnis entsteht. Vermißt

wird die Klärung der Begriffe, das dialektische Abwägen zwischen gegensätzlichen Positionen und die kritische Reflexion auf die eigene These.

Lappersdorf Johann Hofmeier

Wegenast, Klaus: **Religionsdidaktik.** Sekundarstufe I. Voraussetzungen, Formen, Begründungen, Materialien. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 197 S. (Religionsunterricht in der Sekundarstufe I), kart. DM 39,80

„Religionsdidaktik Sekundarstufe I" von Klaus Wegenast stellt die Neubearbeitung des Buches „Der Religionsunterricht in der Sekundarstufe I" aus dem Jahre 1981 dar. Diese Neubearbeitung ist aufgrund der veränderten religionspädagogischen Probleme dringend notwendig geworden. Die Konfessionalität des RU wird zwar nicht mehr von außen in Frage gestellt, wohl aber von engagierten Religionslehrern und Religionspädagogen. Sie sehen in den „Grundsätzen der Religionsgemeinschaften" nicht mehr die alleinige maßgebende Grundlage für den schulischen RU. Was aber sind dann die Kriterien, nach welchen die Inhalte des RU zu bestimmen und die Ziele zu definieren sind? Und wie ist das Unterrichtsgeschehen zu gestalten in Rücksicht auf die nach Weltanschauung und Religiosität plurale Herkunft der Schüler?

Der Vf. bezieht in seiner Antwort Position. Er optiert für einen konfessionellen oder für einen ökumenisch-christlichen RU, in welchem in offenen Lehr- und Lernprozessen auch andere religiöse oder nicht religiöse Auffassungen unverfälscht einbezogen werden können.

Im ersten Teil seines Buches skizziert er den organisatorischen Rahmen der S I in den deutschsprachigen Schulen Deutschlands, der Schweiz und Österreichs, stellt die Legitimation religiöser Erziehung im öffentlichen Schulwesen dar und informiert über die wichtigsten fachdidaktischen Modelle aus den vergangenen 40 Jahren.

Im Kap. über Planung und Vorbereitung des RU läßt er die unterschiedlichen Modelle zur Unterrichtsvorbereitung Revue passieren, die alle den kompetent handelnden Lehrer zum Ziel haben, der seinen Schülerinnen und Schülern beim Lernen behilflich sein kann und der sich dabei seiner menschlichen und gesellschaftlichen Verantwortung bewußt ist.

Daran schließt sich das Kap. über die sozialen und anthropologischen Gegebenheiten an, die als Bedingungen von Unterricht alles schulische Geschehen bestimmen, aber weder von der einzelnen Schule, noch durch den einzelnen Lehrer gestaltet werden können. Aber gerade weil diese Voraussetzungen nur begrenzt in der konkreten Unterrichtsarbeit beeinflußbar sind, müssen sie um so genauer zur Kenntnis genommen, in ihrer Bedeutung für die Jugendlichen und Lehrenden kritisch bedacht und den Schülern erschlossen werden.

Im darauffolgenden Kap. werden Ziele, Inhalte, Methoden und Medien des RU behandelt, also jene Unterrichtsfaktoren, bei denen der Lehrer die Möglichkeit der Steuerung, der Auswahl und der Schwerpunktsetzung hat. Welche Ziele im Fach Religion in einer bestimmten Schule angestrebt werden, ist demnach nicht allein vom Lehrplan her zu bestimmen und nicht ausschließlich davon, was von außen an den Religionslehrer an Erwartungen und Vorgaben herangetragen wird (Kirche, Theologie, Staat, Gesellschaft), sondern auch danach, wie die Individualität der Schüler und die Bildung ihrer Identität gefördert werden kann. Unter diesen Prämissen werden in den verschiedenen theologischen Ansätzen vorgeschlagene Ziele des RU unter Beachtung der didaktischen Theorien diskutiert und es werden dem Lehrer Wege gezeigt, wie er nach reflektierten Kriterien die konkreten Zielsetzungen von Unterricht erreicht. Hinsichtlich der Inhalte zeigen empirische Untersuchungen unter Lehrern und Schülern, daß ein RU mit spezifisch-christlichen Inhalten, z. B. mit Kerninhalten der Bibel und der Glaubenslehre trotz großen Einsatzes nicht selten auf Desinteresse stößt, hingegen ein RU für Lehrer und Schüler umso leichter erscheint und auch erfolgreicher, je bibelferner und kirchenferner er ist. Die Frage lautet deshalb, wie soziale Themen (Menschenrechte, Umweltschutz, Frieden und Abrüstung, Arbeitslosigkeit, Aids, Empfängnisverhütung, Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft etc.) und religiöse Informationen und Bezüge miteinander in Verbindung gebracht werden können, d. h., wie durch die Auslegung christlicher Überlieferung im Kontext heutiger Wirklichkeit den Schülern und Schülerinnen Einsichten zu vermitteln sind, die ihnen dazu verhelfen können, ein eigenes Selbst- und Wertbewußtsein aufzubauen.

Lehrpläne, Schulbücher und Handreichungen für den Unterricht bieten für die Erfüllung dieser Aufgaben Hilfen an. Zurückgewiesen wird in diesem Zusammenhang das mechanistische Verständnis von Lernprozessen, das den Methoden im besten Fall nur dienende Funktion zugestehen will, denn weder Unter- noch Überordnung eines Faktors, sondern nur eine sorgfältige Erforschung der Interdependenz zwischen Inhalten, Zielen und Methoden wird den unterrichtlichen Belangen gerecht.

Bei der Vorstellung der vielgestaltigen Palette von Medien wird deutlich, daß auch Medien keineswegs „neutral" sind. Sie stellen vielmehr den Niederschlag bestimmter Ziel-, Inhalts- und Methodenentscheidungen ihrer Autoren dar. Das bedeutet unter allen Umständen eine vorunterrichtliche Visionierung jeder zum Einsatz vorgesehenen Dia-Reihe, Film- oder Tonbildschau und eine Entscheidung, wo und wie ein bestimmtes Medium in einem Lernprozeß Bedeutung gewinnen soll.

Abschließend wird an zwei Planspielen für den RU in der Sekundarstufe I aufgezeigt, wie sich religionsdidaktische Theorie in unterrichtspraktischem Handeln niederschlägt.

An diesem Buch besticht die Prägnanz und Kürze der Darstellung bei gleichzeitigem hohen Informationsgehalt. Keine der zentralen religionsdidaktischen Fragestellungen und ihre unterschiedliche Bearbeitung in der einschlägigen Literatur wird übergangen. Dem Vf. gelingt es, durch die Orientierung an der lerntheoretischen Didaktik jeweils einzelne Faktoren bzw. Bedingungen von Unterricht offenzuhalten für das Gesamt der didaktischen Bedingungs- und Entscheidungsfelder und ebenso das Einzelne von diesem Ganzen her zu behandeln. Bezogen auf das konkrete Handlungsfeld der Sekundarstufe I wird zuverlässig in Materie, Systematik und Problematik der Religionsdidaktik eingeführt. Offen bleibt allerdings, wie sich der konfessionelle bzw. der ökumenisch-christliche RU weiterentwickeln wird, wenn die Vorgaben von Kirche, Staat und Gesellschaft zu relativieren sind und wenn Schüler als Subjekte des Unterrichtsgeschehens die Chance erhalten, die Unterrichtsgestaltung maßgeblich mitzubestimmen.

Lappersdorf Johann Hofmeier

Nagel, Tilman: **Geschichte der islamischen Theologie.** Von Mohammed bis zur Gegenwart. – München: C. H. Beck 1994. 314 S., Ln DM 58,00

Der Göttinger Arabist legt mit seinem Werk die erste für Nichtfachkreise geschriebene Darstellung der Glaubensreflexionen des Islam von den Anfängen an vor.

In den beiden ersten Kap.n wird dessen Entstehung kurz geschildert anhand der Bedeutung des Korans und des Glaubensbegriffes. Entscheidend für das Verständnis der Entwicklung ist die Charakterisierung von *hadit* (Traditionsquelle) und *kalam* (rationale Durchdringung der Quellen in Form einer Streitschrift) als Hauptgattungen der nachkoranischen theologischen Literatur (Kap. 3). Von Kap. 4 bis 8 geht der Vf. dann der Entwicklung des Denkens bis in die Gegenwart hinein nach; das geschieht hauptsächlich durch gut gewählte Beispiele personaler und sachlicher Art. Das Schlußkapitel befaßt sich mit der Religion Mohammeds als Ideologie.

Der Apparat bietet eine chronologische Übersicht, neben den Anmerkungen Vorschläge zu vertiefender Lektüre, ein für den Laien sehr wertvolles Glossar der arabischen Begriffe, endlich Register der Personen, Sachen und Begriffe sowie eine Tabelle der Umschrift der arabischen Wörter.

Der Islam ist heute die expansivste und zuwachsstärkste Weltreligion, in der Bundesrepublik Deutschland die drittgrößte Religionsgemeinschaft, deren Mitglieder sich in erstaunlichem Maß auch aus ehemaligen Christen rekrutieren. Es war daher an der Zeit, daß eine solche Übersicht aus der Hand eines ausgewiesenen Kenners der ziemlich komplizierten Materie auf den Markt kam. Erst die Einsicht in das Denken der Muslim kann den Verstehenshorizont bilden für die uns Europäer verwirrenden fundamentalistischen Phänomene im nahen Osten. N. kann zugleich das verbreitete Vorurteil aufräumen, es gebe gar nicht oder doch heute nicht mehr Theologie im Islam.

Allerdings handelt es sich um einen vom Christentum sehr verschiedenen Typus des Denkens. Nach dem Koran hat Allah bereits dem ersten Menschen alles Wissen mitgeteilt; es neuerlich zu erfassen, ist Ziel der Religion. Damit ist prinzipiell der Weg für rationale Theologie eröffnet, zumal der Islam das Ziel hat, die religiösen und profanen Elemente der Realität zu einem bruchlosen Ganzen zu verknüpfen. Die eigentümliche Rolle des unhinterfragbaren, das Wort Gottes absolut und unverfälscht (daher auch nicht aus der „wunderbaren arabischen Sprache" übersetzbar) bietenden Korans allerdings konterkariert wirksam diese Absicht: Die Lehre Mohammeds impliziert einen nachdrücklichen Traditionalismus, dem die mystische Versenkung des Sufismus sicher konformer geht als der Rationalismus eines Asch'ar und seiner Schule.

Theologie ist daher weniger eine institutionelle Komponente des Islam als vielmehr eine Art Nothilfe angesichts innerer Probleme (absolute Transzendenz Gottes, Theodizeeproblem, Möglichkeit der Fürbitte für Verdammte) und äußerer Bedrohungen (Aufspaltungen in „Konfessionen", Auseinandersetzung mit christlichen und jüdischen Vorstellungen). Sobald die prekäre Lage beseitigt ist, so sah es schon 1406 der Universalgelehrte Ibn Haldun, ist der *kalam* überflüssig geworden. Der Ausfall geschichtlichen Denkens läßt nur Restauration, nie wirkliche Reform zu: „Reform ist vielmehr die erneuerte Offenlegung des Wissensbestandes, der die muslimische conditio humana umschreibt, in der al-Gazali ... die beste aller Welten, die denkbar gerechteste erkannte" (244f) ist. Man versteht nun sehr gut die eigentümliche Dialektik von Minderwertigkeits- und Überlegenheitsgefühl, die im gegenwärtigen politischen Islam die Haltung zum christlichen Westen bestimmt.

N.s Theologiegeschichte ist ein außerordentlich wichtiges Buch – weit über den Kreis der Theologen hinaus verdient es nachdrücklich studiert zu werden.

Regensburg Wolfgang Beinert

Heil durch Erfahrung und Erkenntnis. Die Herausforderung von Gnosis und Esoterik für das frühe Christentum und seine Gegenwart, hg. v. Hermann Kochanek SVD. – Nettetal: Steyler 1993. 149 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, 42), kart DM 20,00

Unter dem Thema „Heil durch Erfahrung und Erkenntnis" hat der Hg. sieben Beiträge verschiedener Autoren vorgelegt, die mit ihren Themen einen weiten Bogen spannen: von den ältesten griechischen Mysterien bis zum Mystagogie-Modell in der Theologie von P. M. Zulehner und zum Lernen der Frage nach dem Sinn des Lebens.

Dabei referiert Dieter Zeller über die eleusinischen Mysterien und die Isis-Mysterien (11–24) und stellt heraus, wie diese beiden Kulte „Heil" mit diesseitigen und jenseitigen Perspektiven vermitteln wollen – und dies rituell auf zwei Weisen: die Griechen spielten das Drama der Götterwelt nach und vollzogen so Leid und Freude der Göttin und werden über diesen Nachvollzug in die Freude des Sieges über den Tod miteinbezogen. Die Ägypter nahmen das Götterdrama als Vorwegnahme des eigenen Schicksals und als Chance, aus der Erfahrung der letzten Dimension des menschlichen Lebens dieses Leben neu in die göttliche Welt einzuordnen.

Weitere Wege zur Erlösung stellt Z. dann vor: Dionysos, ekstatisch ebenso wie asketisch (25–38). „Die Dionysos-Verehrung läuft eben früh in zwei Richtungen auseinander" (31). Ziel der Askese ist „Reinigung", wie sie Plato als Trennung der Seele vom Leib auslegt, um dem Mysten dann ein besseres Los nach dem Tode zu gewährleisten – aufgrund seiner Reinheit und seiner Kenntnis des „Zauberwortes". Von einer so verstandenen Orphik ist der Schritt nicht weit zu der großen Erlösungsreligion, die sich in ersten Jh.en unserer Zeitrechnung an der Seite des Christentums und im Austausch mit ihm entwickelt, der Gnosis mit ihren Wurzeln besonders in der platonisch und von daher mit „orphische(n) Ingredienzien" versehenen Philosophie und im Judentum, dessen Schöpfungslehre allerdings abgewertet wurde. Das hermetische Schrifttum sieht Z. als „parallele, rein heidnische Erscheinung". Orphiker und Gnostiker haben negative Weltsicht, ähnliche syzygische Kosmogonien ebenso gemeinsam wie die Lehre von einem göttlichen Funken im Menschen und das Verständnis von Erlösung als seine Wiedererweckung. So bewirkt Offenbarung heilsame Selbsterkenntnis. Dabei kann Ekstase im Zusammenhang der Wiedergeburt ihren Platz haben. Bei alldem ist „esoterische Belehrung, Bücherwissen entscheidend". Eine gewisse Akzentverschiebung läßt sich allerdings beobachten: „Während im Dionysos-Kult Lebensbejahung und Jenseitshoffnung ineinander greifen, liegt der Schwerpunkt bei der orphischen und gnostischen Bewegung im Leben nach dem Tode" (34).

Sehr nützlich ist dann der nüchterne und realistische Überblick von Alois Kehl über die Mithrasmysterien (39–51): Der Vergleich mit dem Christentum zeigt, „daß die Mithrasmysterien zu keiner Zeit und an keinem Ort dem Christentum gegenüber als Rivale auftreten konnten. Sie waren eine ganz persönliche rituell-magische Versicherung des eigenen Heils ohne Anspruch auf Universalität" (50).

Beim Beitrag von Karl Josef Rivinius SVD über das Verhältnis von Gnosis und frühem Christentum (53–70), wohl als vertiefende Ergänzung zu Zellers Beitrag gedacht, bleibt die Frage, ob die Zusammenhänge zwischen Qumran und gnostischen Vorstellungen wirklich so fundamental sind, wie er meint. Und ist nicht auch eine Bemerkung wie „Die verschiedenartigen gnostischen Systeme, mit denen die Kirchenväter sich auseinandergesetzt haben, lassen sich als gnostische Variante des Kirchenchristentums charakterisieren, d. h. die Väter bekämpften ein christliches Phänomen." (65) zumindest mißverständlich?

Karl Hoheisel betrachtet Heil und Erlösung durch Gnosis in den Mysterien heute und stellt fest, daß der Blick auf die neureligiösen Systeme, besonders New Age, und der virulente Gnosis-Verdacht, „den Blick auf die religiöse Gesamtsituation" verstellt. Denn, und darum geht es eigentlich im ganzen zweiten Teil dieses Buches: „Christentum und Kirchen besitzen ohne Frage eigene initiatorische und meditative Elemente in großer Zahl, nutzen sie aber offensichtlich nicht gebührend. Einseitiges Pochen auf Wort und Sakrament und das Beharren auf möglichst vielen eindeutigen, nachprüfbaren Praxiselementen hat zu einer vorwiegend ethisch akzentuierten Sicht des Prozesses spirituellen Wachstums geführt. Den dadurch heraufbeschworenen Mangel an gesamtmenschlich erfahrbarer Reifung suchen die zahlreichen Einweihungs- und Selbsterfahrungswege auszugleichen, so daß die Kirchen bzw. deren defiziente Praxis ungewollt zu den Haupttriebkräften des Esoterikbooms gehören" (85).

So spielt bei Arno Schilson's Darlegung von Ansätzen für ein Verständnis des Christentums als Mysterienreligion (91–112) der Rückgriff auf Odo Casel eine große Rolle für die zu erstellende „wirklich mystagogisch vorgehende Theologie". Im Anschluß an Karl Rahner und Paul Michael Zulehner stellt Hermann Kochanek SVD „Aspekte und Elemente einer mystagogischen Seelsorge und Pastoral" (113–141) zusammen, deren Ziel ist, „die persönliche Bereitschaft des Einzelnen" zu wecken, um sich aufgrund seiner Lebenserfahrungen auf Gott in Jesus Christus einzulassen und sich damit in einen Glaubensprozeß hineinzubegeben, so daß die Sakramente im Leben des einzelnen Menschen als „schon immer anwesende Heilswirklichkeit Gottes" erhellt werden. Mystagogische Pastoral ist also eine „nach Lebens- und Glaubensgeschichte unterschiedlich angelegte Pastoral als Hinführung zu den Sakramenten, eine Pastoral der mystagogischen Wegbegleitung und Weggemeinschaft aus der Erfahrung der Nähe Gottes" (135).

So anregend die letzten Beiträge sind, gerade für Religionspädagogen und alle sonst im kirchlichen Unterricht Tätige dürften die klaren Informationen zur Religionsgeschichte der Umwelt der Alten Kirche wichtig sein.

Erlangen Wolfgang Wischmeyer

Der literarisierte Jesus
Neue Studien zum Jesus-Roman zwischen 1780 und 1945

Von Paul Konrad Kurz, Gauting-Buchendorf

In seiner Diss. „Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur" (1978) hat Karl-Josef Kuschel zum ersten Mal die Darstellung von und Auseinandersetzung mit der Gestalt Jesu in der deutschen Literatur seit 1945 systematisch erforscht und in einen sinnvollen argumentativen Zusammenhang gebracht. Kuschel konnte zeigen, daß Jesus die große Bezugsgestalt auch in der zeitgenössischen deutschen Literatur ist. Er behandelt in einem ersten Teil den mehr traditionellen Jesus-Roman, der von einem sicheren biblischen und moralischen Wissen ausgeht und sowohl an der historisch-kritischen Exegese wie an der Verschattung durch die eigene Subjektivität vorbeigeht. In einem zweiten Teil untersucht er mehr indirekte und figurative Annäherungen an die Jesusgestalt. Es geht nicht mehr um Einfühlungen und Vorführungen der Gestalt „damals", sondern um mögliche Beziehungen der Jesus-Wirklichkeit in der gegenwärtigen sozialen Welt.

Seit den späten 70er Jahren, seit literatur-theologische Themen der universitären Germanistik nicht mehr fremd sind, mehren sich die grenzüberschreitenden, Literatur und Theologie verbindenden Untersuchungen vor allem im Arbeitsbereich der Diss. Elisabeth Hurth hat in Mainz ihre Untersuchungen zum Jesus-Roman zwischen 1780–1930/45 vorgelegt, Uwe Kächler in Tübingen seine Arbeit über die Jesusgestalt in der Erzählprosa des Naturalismus. Dank Hurth, Kächler, Kuschel können wir die Literarisierung der Jesus-Gestalt über zweihundert Jahre verfolgen. Man kann den Weg im ganzen jetzt markieren. Die Texte gehen von pastoralen Darstellungen zu poetischen, von mehr erbaulichen zu kritischen, von historisierenden Romanen zu epischen Transfigurationen der Jesus-Gestalt in einen heutigen Wirklichkeitszusammenhang.

Seit dem Beginn der Aufklärung, literaturtheologisch seit Reimarus und Lessing, kommt ein historisches, biografisches, zeitgeschichtliches, auch soziales Interesse an der Gestalt und Botschaft Jesu ins Spiel, das die Zäune der kirchlichen Verkündigungstheologie durchbrach. Noch Klopstock überhöhte und entmaterialisierte den göttlichen, die Welt erlösenden Christus in seinem Versepos „Der Messias" (1748–73). Jesus wird seit Lessing und Herder zunehmend neu geerdet. Drei Grundmöglichkeiten der Annäherung sind literarisch denkbar: 1. zurück zum „historischen Jesus", 2. die Jesusgestalt in die Gegenwart hereinholen, 3. Transfigurationen der Jesusgestalt durch epische Personen.

Literarische Darstellungen, die den Weg „zurück" gehen, werden versuchen, die Gestalt Jesu in Szenen, Gesprächen, Reden, Bildern plastisch in einem vorgestellten „damals" vorzustellen. Romane, die die Jesusgestalt in der Gegenwart anvisieren, werden sein Auftreten, seine Rede- und Denkweise, seine Botschaft und Auseinandersetzungen hineinziehen in einen gegenwärtigen sozialen Kontext, in Stimmungen, Vorstellungen, Erwartungen der Gegenwart, auch in die Kritik ihrer Gefährdungen und Menschenverachtung. Fiktive Transfigurationen epischer Gestalten in Richtung auf die Person Jesu

eröffnen einen weiten Raum. Sie visieren die Gestalt Jesu mehr indirekt an. Sie beschränken sich auf die literarisch realeren Möglichkeiten einer Teilidentifikation. Sie lassen durch eine weltliche Gestalt den Christusimpuls aufscheinen. In weltlich faßbaren Vorgängen, Verhaltensweisen, sozialen Beziehungen zeigen sie die jesuanische Energie.

Natürlich bleibt das Christusdogma, die Zwei-Naturenlehre, literarischer Darstellungen entzogen. Der menschgewordene Logos kann auch von literarischer Vernunft nicht angemessen erfaßt und dargestellt werden. Möglich sind immer nur Spiegelungen des Verhaltens, des Sprechens, des Leidens.

Was Schriftsteller interessiert, ist nicht ein Jesus der kirchlichen Verkündigung, der lehramtlichen Tradition, wissenschaftlich biblischer oder dogmatischer Erörterung. Ihr Interesse gilt der menschlichen Gestalt in Bezug auf das, was die Menschen sozial und religiös in ihrer Zeit beschäftigt, was ihnen mangelt, was sie suchen, was ihrer eigenen Kritik und Auseinandersetzung mit Welt Ausdruck verleiht. In historisierenden Romanen wird Jesus ein Stück weit eine Suchgestalt. In anderen, sozial und poetisch meist wichtigeren Romanen, wird Jesus eine Identifikations- und Projektionsgestalt, exemplarischer, auf besondere Weise autorisierter Held, Botschaftsgestalt und Mundstück des Autors. Jesus-Romane haben über Generationen ihre Leser gefunden. Sie empfinden oft ein Desinteresse an konventionellen Jesusbildern. Sie wollen die Jesusgestalt in einem Kontext kritischer, zeitbezogener Vernunft erfahren. Gegen eine kalte aufklärerische Rationalisierung (auch von theologischer Seite) verlangen sie die Strahlkraft des Herzens.

Man kennt aus der missionarischen Frühzeit die Evangelienparaphrasen, die Evangelienharmonien, die heroisierenden „Heliand"-Stilisierungen. In den folgenden Jh.en, solange die kirchliche Tradition unangefochten herrschte, das Jesus-Wissen den Klerikern vorbehalten blieb, spielen literarische Jesus-Darstellungen eine geringe Rolle. Die Jesus-Gestalt trat zu dem Zeitpunkt in den Denk- und Darstellungsbereich der weltlichen Literatur, als bürgerliche Bildung möglich wurde, als aufklärerischer Geist die alleinige Repräsentanz der Kirche in Religion und Glaube nicht mehr anerkannte. Eigenes Interesse und eigenes Denkvermögen machten einen persönlichen Umgang mit dem „Stoff" und der Gestalt Jesu möglich.

Konnte in den mehr pastoralen und erbaulichen Darstellungen des 18. und 19. Jh.s die Literatur noch als *„ancillae theologiae"* betrachtet werden, so wurde im Verlauf des 19. Jh.s immer deutlicher, daß die reflektierte Jesus-Gestalt ziemlich eigenständig entworfen, als Instrument der Religions- und Zeitkritik, auch als Ausdruck religiös begründeter Hoffnung eingesetzt wurde. Eine gewisse Instrumentalisierung der Jesus-Gestalt im Dienste der eigenen Absicht ist nicht zu verkennen. Was kann die literarische Darstellung der biblischen Hauptgestalt überhaupt leisten? Haftet ihr nicht immer ein „Palimpsest"-Charakter an? Nicht gerade ausgelöscht der alte Text, wohl aber der neue auf und gegen die Rillenspuren des alten geschrieben? Bei einigem Zusehen gehört dieses Verfahren zum Gang der geistesgeschichtlichen Tradition. Der literarische Vf. stellt einen neuen, realbezogenen Kontext her, einen Bewußtseins- und Wirklichkeitszusammenhang, der aus der eigenen Zeit stammt. Er kann die spiritualisierte Jesus-Gestalt entspiritualisieren, die dogmatisierte entdogmatisieren, die nazarenische härten. Was wird dadurch erreicht? Ich denke, eine Verflüssigung der geronnenen Jesus-Gestalt, eine neue Form für Zeitgenossen. Mit der subjektiven Perspektive wird ein persönliches Interesse sichtbar, durch die sensibilisierte Wahrnehmung drängt Zeitgeist. Die bewußte Literarisierung ist mehr als ein bloßes Nacherzählen des biblisch Gewußten und etwas anderes als kerygmatische Verkündigung. Durch sie tritt der Erzähler auf die Bühne, mit ihm eine bewußte Distanz zwischen die dargestellte Person und deren sprachliche Literarisierung.

Diss.en sammeln und sichten eine Fülle von Material, um es schließlich in einen sinnvollen, möglichst erhellenden Zusammenhang zu bringen.

Uwe Kächler meint in seiner spezifizierten Tübinger Diss. „Die Jesusgestalt in der Erzählprosa des deutschen Naturalismus"[1] zunächst den sozialpolitischen Kontext für die Naturalismus-Prosa beschreiben zu müssen. Er beginnt mit einem rasch zusammengetragenen Sozialporträt des deutschen Kaiserreichs, dessen Industrialisierung, Verstädterung, sozialen Schichten samt dem Verhältnis von Staat und Kirche. Begriff, Ästhetik und soziales Umfeld des Naturalismus hätte K. präziser beschreiben können, wenn er die von Theo Meyer herausgegebene und kundig eingeführte „Theorie des Naturalismus" (Stuttgart ¹1973) benutzt hätte. Ausgangspunkt und Methode bleiben bei K. unscharf. Kliescheehafte Formulierungen wie „Doch das ist eben nicht alles" (106), „Es ist allerdings ohne weiteres zuzugeben" (162), sprachliche Füllsel, eine unscharfe Argumentation beeinträchtigen die Darlegung. Über Frenssens „Hilligenlei" oder Gerhart Hauptmanns „Der Narr in Christo Emanuel Quint" erfährt der Leser in „Kindlers Literaturlexikon" mehr und Genaueres.

„Der Naturalismus hat es sich zur Aufgabe gemacht, die moderne Gesellschaft mit einem Maß an Authentizität darzustellen, das auch wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht wird", heißt K.s erster Satz. Das ist eine ziemlich sekundäre, im Urteil fragwürdige Aussage. Besser wäre es, den „Naturalismus" inhaltlich-perspektivisch und formal zu unterscheiden. Perspektivisch und inhaltlich geht es um eine neue Ausrichtung des Realismus, um den sozialen Blick, um die Aufmerksamkeit gegenüber den unteren sozialen Schichten, um die Entideologisierung der obrigkeitlichen, bürgerlichen, idealistischen Setzungen; formal geht es um die Darstellung der Wirklichkeit möglichst ohne Einmischung, Filterung, literarische Stilisierung des Erzählers. Jesus bleibt aber auch im Naturalismus eine „idealisierte", stilisierte Person, eine Gestalt mit Symbolcharakter, die Überhöhung der banalen Wirklichkeit. Daraus entstehen, wie K. zurecht notiert, aber zu wenig auswertet, eine Spannung zwischen naturalistischer Tendenz und jesuanischer Gestalt. „Mitleid, Reinheit, Rettung" nennt K. als Hauptgrund für das Interesse der Naturalisten. Deren Verkörperung, Beseelung, Botschaft wird in Jesus sichtbar, vernehmbar. Antipode dieser Reinheitsgestalt ist die weithin negative, sozial ungerechte, die Menschenwürde nicht frei setzende Wirklichkeit des Kaiserreiches. Wie kompliziert und mehrschichtig die Jesusdarstellungen zur Zeit des Naturalismus sind, deutet der Vf. selbst mit der Fast-Gleichzeitigkeit von Nietzsches „Zarathustra" (1883–85) und seinem „Antichrist" (1888), von Dostojewskis „Legende vom Großinquisitor" (aus dem Roman „Die Brüder Karamazov", deutsch 1884) und dem Roman „Der Idiot" (deutsch 1889), von Tolstojs Schrift „Worin besteht mein Glaube" (deutsch 1885), darin Jesu Auferstehung bestritten wird. Nietzsche betrachtete die Gesinnung Jesu als gefährliche Schwächung seines Herren- und Übermenschen. Tolstoj auf der anderen Seite zeigte größtes Interesse an der Selbstdemütigung, dem Mitleid, dem sozialen Blick Jesu. Alle drei Autoren haben auf die deutschen Naturalisten gewirkt. Dostojewski sieht mit seiner doppelten Narrengestalt den Widerspruch Jesu zu jeder Form von Herrschaft, Prestige, vitaler Mächtigkeitserklärung. Wie so unterschiedliche Sehweisen, Wertungen die deutschen Autoren beeinflußten, wie sie ihrerseits ihren sozialen Blick einsetzten und das „ewig Menschliche" in Jesus für ein bürgerliches Publikum retten wollten, wie überhaupt hoher literarischer Anspruch und volkstümliche, sogar triviale Texte zusammen kommen, das übersteigt die Möglichkeiten einer Diss. Daß anarchistische Stilisierungen neben neuromantischen, parodistische neben symbolistischen, erbauliche neben gesellschaftskritischen Texten stehen, zeigt, wie attraktiv Jesus als Identifikations-, Projektions-, sogar Demonstrationsgestalt war.

Ähnlich vage wie die Einleitung bleibt bei K. die „Zusammenfassung" der Ergebnisse. „Symbolismus und Parodie", heißt es da, „gehen in der ‚Papierenen Passion' von Arno Holz und Johannes Schlaf eine reizvolle Verbindung ein, die eine Deutung ebenso provoziert wie erschwert." Zu viele Ausweichsätze, zu wenig Analyse und Auseinandersetzung mit den Primärtexten. Eine gezielte Fragestellung und stoffliche Beschränkung wäre nötig gewesen. Jesus als sozialistischer Held, als politischer Aktivist, als mitleidvoller Schwärmer, als genialer Einzelner gegen die wabernde Masse, als fiktionale Transfiguration und Symbolfigur; Jesus zeitkritisch, tendenziös, parodistisch und individualistisch: das könnte an einzelnen Texten gezeigt werden. Aber der Vf. muß sich entscheiden, welches Interesse er inhaltlichen Aussagen und zeitkritischen Tendenzen zuwenden will und welche Aufmerksamkeit formalästhetischen Kriterien des Naturalismus.

K.s Literaturverzeichnis von 55 S. reicht bis Tolstoj (dann hätte auch Dostojewski eingebracht werden müssen), bis zu „Weitere(n) Autoren" und „Sonstige(r) Literatur", woraus noch einmal ersichtlich wird, daß der Vf. mehr eine Materialsammlung als eine argumentativ durchdachte Darstellung liefert. Literarische Methodenmängel, ein Mangel an darstellender Konzentration des Themas, eine häufig klischeehafte Sprache, vage Formulierungen mit geringer Aussagekraft (z. B. „Es ist allerdings ohne weiteres zuzugeben, daß der deutsche Naturalismus dem Niveau der eben umrissenen ästhetischen Problematik weder in seinen literarischen Produkten noch theoretisch immer entsprach", 182), eine auch vom Ergebnis her unbefriedigende Zusammenfassung (205f) mindern die wissenschaftliche Brauchbarkeit der Arbeit beträchtlich. K. hat sich textanalytisch zuwenig mit den Primärtexten auseinandergesetzt.

[1] **Kächler**, Uwe: **Die Jesusgestalt in der Erzählprosa des deutschen Naturalismus.** Mit einem bibliographischen Anhang: Primärtexte, zeitgenössische Rezensionen, Sekundärliteratur. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 263 S. (Tübinger Studien zur deutschen Literatur, 14), kart. DM 74,00.

Elisabeth Hurth geht in ihrer Mainzer Diss. – im Druck auf zwei Bände bei zwei verschiedenen Verlagen verteilt, mit Einleitungen, die sich zum Teil doppeln und überschneiden – ihre Aufgabe einer Darstellung der Jesus-Romane vom späten 18. Jh. bis ins mittlere 20. Jh. mit bemerkenswert literarischem und theologischem Methodenbewußtsein an. Der erste Bd. „Von der Evangelienparaphrase zum historischen Jesusroman"[2] reicht von 1780 bis kurz vor 1900, der zweite Bd. „Der literarische Jesus. Studien zum Jesusroman"[3] von 1880 bis 1945. H. geht methodisch von literarischen und theologischen Jesustexten aus. Sie verfolgt die Krise der historischen Leben-Jesu-Forschung, gipfelnd in Albert Schweitzers berühmten Forschungsbericht von 1913. Sie kennt die einschlägigen Primärtexte aus differenzierter Lektüre. Die doppelte Blickrichtung, einmal von der theologischen Situation auf die literarische Produktion, dann aber der literaturgeschichtliche und textanalytische, erschweren Darstellung und Lesbarkeit.

Hätte die Vf.in einen Teil ihrer stupenden Detailkenntnisse in Anmerkungen gesetzt (statt der öden „Ebd."-Nachweise, im Dutzend nacheinander), die Gliederung gestrafft und – im zweiten Buchteil „Der literarische Jesus" – das Inhaltsverzeichnis nicht nur auf vier römische Kapitelangaben und einen schülerhaften „Ausblick" mit „Aspekten und Tendenzen" gegliedert, sie hätte der Lesbarkeit ihrer literatur- und geistesgeschichtlichen Arbeit sehr geholfen. Die strukturierende Gliederung findet im zweiten Buch nur, wer die eng, fast ohne typografisches Layout, gedruckten 200 S. durchgängig und hin und her blätternd liest.

Aber H.s Bemühung, das formal und sprachlich so unterschiedliche Material zu strukturieren, wiederholt Intention und Adressat sichtbar zu machen, beeindruckt. Sie fächert die Texte auf, zieht geistesgeschichtliche Linien. Sie arbeitet vor allem den theologischen, anfangs auch den literarischen und mehrfach den gesellschaftlichen Kontext heraus. Sie zeigt, wie noch im späten 18. Jh. Werke von „religiös-erbaulicher, bekenntnishafter Darstellung" auf theologischem, damals als gesichert betrachtetem Grund entstanden. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jh.s bestimmt meist ein außerkirchliches Interesse die Darstellung. In den Vordergrund tritt der sozialkritische Blick, eine gewisse gefühlvolle, der Welt verbundene Religiosität. Wo das „Jesus-redivivus-Motiv" einfließt, wird Jesus als Zeitgenosse heute vorgestellt.

Nach Auffassung der Gottsched-Schule um die Mitte des 18. Jh.s durfte das „allertheuerste Geheimnis der durch den Sohn Gottes gestifteten Erlösung" nicht mit „poetischer Tünche" überzogen und zu einem „Spiel ausschweifender Phantasie" gemacht werden. Noch Herder verwarf eine biografische Literarisierung der Evangelien, weil jeder literarische Versuch die kerygmatische Sinnspitze der Person und Sendung Jesu verfehle. Die Hemmschwellen gegen eine Literarisierung des Mannes aus Nazareth standen hoch. Erst die Freiheit des aufklärerischen Geistes machte literarischer Phantasie und literarischem Gestaltungswillen den Weg frei. Im Gefolge der „Empfindsamkeit" (um 1770), vor allem der Bestreitung der Augenzeugen-Qualität der Evangelientexte setzte sich – gegen die „Supranaturalisten" und gegen die besorgten orthodoxen Bewahrer eine subjektive, schließlich auch zeitkritische Rationalität durch.

Die historisierenden Reproduktionen in den Romanen (bei Bahrdt, 1784ff, Venturini, 1800f) verliefen problemlos, solange die Evangelien als historische Quellen nicht in Frage gestellt wurden. Im Verlauf des 19. Jh.s traten mit subjektiver Einfühlung die Psychologisierung der Person Jesu hervor, mit zunehmendem gesellschaftlichem Blick die Sozialkritik im Umfeld Jesu. Neue Möglichkeiten des Erzählerischen eröffneten epische Transfigurationen einer Romangestalt in Richtung auf die Jesus-Gestalt. Je weiter das Jh. schreitet, desto nachdrücklicher erscheinen Romane, die sich aus jeder „Evangelienharmonie" entfernen. Sie sprechen zu Menschen, die in Distanz zur Kirche leben. Jesus und die jesuanischen Reden werden „Stoff", über den der moderne, schon bald „postmoderne" Vf. verfügt. Er kann das Überlieferte nach eigener Intention neu formen, indem er es mit eigener Erfahrung und Phantasie, mit persönlichem moralischen Wollen und „mystischer" Sehnsucht durchsetzt.

Trotz der von theologischer Seite vorgebrachten Bedenken gegen die historische Qualität der Evangelien, liefen die poetischen Popularisierungen des Lebens Jesu, die Romane und romanhaften Darstellungen, die Person, Auftreten und Lehre in einen anschaulichen, szenischen Zusammenhang, in eine klar gegliederte zeitliche Abfolge brachten, noch lange weiter. Aus Frankreich kam das überaus erfolgreiche, in alle damaligen Kultursprachen übersetzte „Leben Jesu" von Ernest Renan ([1]1863). In Deutschland schrieben Ador, Eschelbach, Pfannmüller, Henriette Brey u. a. von kritischen Vorbehalten unberührt ihre Jeschua-Romane. Äußerst einflußreich wurde nach dem ersten Weltkrieg Giovanni Papinis „Leben Jesu" (deutsch 1924, noch während und nach dem zweiten Weltkrieg neu aufgelegt). Albert Schweitzer sagte über die historisierenden Illustrationen: „Die Welt war ergriffen, und glaubte Jesum zu schauen, weil sie mit Renan blauen Himmel, wogendes Saatenmeer, ferne Berge und leuchtende Lilien um dem See Genezareth sah und mit ihm im rauschenden Schiff die ewige Melodie der Bergpredigt wahrnahm". Ästhetische Naturmalereien und psychologisierende Entwicklungsschichten befreiten ihn von der strengen, kontrollierten Kirchengestalt.

Es war David Friedrich Strauß gewesen, der als erster die schwierige Quellenlage der Evangelien erkannte („Das Leben Jesu", 1835) und den nachdenkenden Leser ermutigte, in Jesus die „Idee der Menschlichkeit" zu erkennen, Jesus als Gestaltwerdung der unendlichen Idee zu betrachten. Hinfort wird der literarisierte Jesus bei den kritischen Autoren eine Gestalt der religiös philosophierenden, sich befreienden, subjektiv und gesellschaftskritisch poetisierenden Vernunft.

Nicht nur befreit, sondern auch entfernt aus dem kirchlichen Raum haben ihn aktualisierende, tendenziell den Zeitgeist zur Sprache bringende Darstellungen vor und nach 1900. Mit dem Spektrum aktualisierender Jesus-Romane und Jesus-Texte beschäftigt sich H. im II. Teil ihrer Diss. Jesus wird ein „sozialer Messias", ein „rebellischer Volksmann", ein „Apostel wider die Kirche". Als Romane für diese aktualisierende Tendenz sind zu nennen: Felix Hollaender, „Jesus und Judas" (1891); Hans Land, „Der neue Gott" (1891), Anatole Rembe, „Christus, der Mensch und Freiheitskämpfer" (1887), Max Kretzer, „Die Bergpredigt" (1895) und „Das Gesicht Christi" (1897), Fritz Philippi, „Adam Notmann" (1906). Das soziale Interesse, eine engagierte Solidarität, die Bildungs- und die proletarische Armenfrage kamen zur Sprache.

Nicht fehlen durfte im Wilhelminischen Kaiserreich die Stilisierung Jesu in Richtung auf eine politisch-völkische Gestalt. Sie fand ihre bekannteste Ausprägung in Gustav Frenssens „Hilligenlei", niederdeutsch „heiliges Land" (1905). Der Roman des evangelischen Pfarrers hatte ein Jahr nach Erscheinen 120 000 Exemplare abgesetzt. Frenssen selbst charakterisierte seinen Roman als „das Leben des Heilandes, nach deutschen Forschungen dargestellt: die Grundlage deutscher Wiedergeburt".

Um die Jh.-Wende traten eschatologische und apokalyptische Züge ins Jesusbild. Die Expressionisten suchten, gemäß ihrem Aufbruchglauben, den „neuen Menschen", die „Erneuerung", „Wandlung", „Auferstehung" zum Geistmenschen, zum „Bruder Mensch". Jesus erscheint als „Mensch Heiland", wie Gustav Klitscher seine Jesusgestalt schon vor 1903 programmatisch nannte. Bei den religiösen Expressionisten ist Jesus die höchste, Gestalt gewordene Form expressionistischer Sehnsucht. Der bedeutendste expressionistisch motivierte Roman wurde Gerhart Hauptmanns Roman „Der Narr in Christo Emanuel Quint" (1910). Hauptmann geht den modernen Weg literarischer Transfiguration.

Abschließend urteilt H.: „Die theologiegeschichtliche Leistung des modernen Jesusromans liegt ... darin, daß er ein literarisches Jesusbild schafft, das die Christologie weder auf dogmatischen Postulaten noch spekulativen Entwürfen, sondern auf der empirisch-historischen Basis der Historia Jesu begründet. Der moderne Jesusroman läßt die Jesusgestalt nicht in abstrakter Substantialität verblassen" (189). Dem kann man zustimmen, wenn man auch etwas genauer wissen möchte, was die „empirisch-historische Basis" ist und meint. H. fragt vorab nach der „theologiegeschichtlichen Leistung" der Texte. Weniger ins Blickfeld tritt deren *literarische* Leistung. Hier wäre Platz für eine weitere Untersuchung des Themas. Auch die bedeutende rezeptions- und frömmigkeitsgeschichtliche Seite sollte einmal untersucht werden. Für die Strukturierung des überaus umfangreichen Materials wäre m. E. ein anderer Weg vorzuziehen. Es treten ziemlich deutlich zwei Textreihen hervor: er-

[2] **Hurth**, Elisabeth: **Von der Evangelienparaphrase zum historischen Jesusroman.** Untersuchungen zum Problem der Literarisierung des Leben-Jesu-Stoffes. – Frankfurt: Peter Lang 1993. II, 210 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur, 1377), kart. DM 59,00.

[3] **Hurth**, Elisabeth: **Der literarische Jesus.** Studien zum Jesusroman. – Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms 1993. VII, 231 S. (Theologische Texte und Studien, 3), kart. DM 49,80.

stens eine Literarisierung des Lebens Jesu nach Art historischer Romane, geschrieben in mehr erbaulicher, pastoraler, religiöser Absicht, zweitens die verfremdeten, transfigurativen Texte, in denen der Verfasser anders zu Werke gehen muß, nämlich eine oder mehrere Personen erfinden, eine Romanfabel und eine eigene Erzählperspektive aufbauen muß.

Je näher sich die Autorin in die Gegenwart wagt (leider ist sie nicht in den zwanziger Jahren stehen geblieben), desto fragmentarischer, zufälliger, gegenüber der Primärliteratur unkundiger wird die Autorin. Ziemlich unmotiviert springt sie (187) in die „literarische Herbstproduktion 1970" mit den drei Jesustexten von G. Herburger, F. Andermann, J. Lehmann. Sie hat hier wie auch bei dem nachfolgenden (in ihrer früheren Betrachtung nicht eingesetzten) Wort „Ent-nazarethisierung" die Angabe der Quelle vergessen (P. K. Kurz: „Der zeitgenössische Jesusroman", in: Über moderne Literatur III, 1973). Wenn die Literaturangaben Romane bis in die 70er Jahre erwähnen und sogar den (nicht benutzten) Text „Mirjam" von Luise Rinser (1987), dann hätte H. weitere Jesus-Romane nennen müssen; von W. Bonsels „Der Grieche Dositos" (1951), von Max Brod „Der Meister" (1952), von Werner Koch und Gertrud Fussenegger die „Pilatus"-Romane, von Werner Koch „Diesseits von Golgotha" (1986), von Heinar Kipphardt und von Ingeborg Drewitz die Jesus-Transfigurationen in den Romanen „März" (1976) und „Eingeschlossen" (1986). Von Walter Jens fehlt der Jesus-Roman „Herr Meister" ([1]1963). Nicht aufgeführt im Literaturverzeichnis sind Walter Müller-Seidel (205, Anm. 150) und Günter Blöcker (215, Anm. 13). Wenn H. dem „Fünften Evangelium" (in Bd I „Von der Evangelienparaphrase zum historischen Jesus") ein ausdrückliches Kap. widmet, so wäre der Roman von Mario Pomilio „Das fünfte Evangelium" (in Italien ein Bestseller, deutsch 1977, dazu P. K. Kurz: „Suche nach dem authentischen Jesus", in: Kurz, „Über moderne Literatur 7", Frankfurt 1980) eines Blickes würdig gewesen. Aber das sind Einzelheiten.

Einen Zeitraum von mehr als 150 Jahren Jesusliteratur (von 1780–1930) darzustellen, war sehr mutig. Die Materialfülle war sehr groß, zu groß für eine Diss. Beträchtlich war auch das Problem der Strukturierung. H. konnte wichtige Linien in das Bezugsfeld von Theologie und Literatur einziehen. Man wird sich für diesen Zeitraum mit dem Thema des „literarisierten Jesus" nicht befassen können, ohne die beiden Bände der Autorin zu benutzen.

Döblin, Alfred: **Schicksalsreise.** Bericht und Bekenntnis. – Heitersheim: Walter 1993. 620 S., Ln. DM 88,00

Als der große Schriftsteller Döblin nach dem Zweiten Weltkrieg bekannt gab, daß er katholisch geworden sei, fielen Kollegen wie Brecht mit Spott und Hohn über ihn her, und was er fortan noch schrieb, fand bei Kritikern und Publikum kaum Beachtung. Zu Unrecht hatte man in den früheren Werken des einst gefeierten Autors nichts als den Ausdruck der Skepsis und des Unglaubens gesehen. Von Anfang an war sein literarisches Schaffen Zeugnis eines religiösen Suchers. Schon in seinem Erstling M o d e r n, den er als Siebzehnjähriger schrieb, kommt das Motiv des Heilsverlangens zum Vorschein. Den Roman B e r l i n A l e x a n d e r p l a t z hat man wegen der biblischen Symbolik und der vielen Passagen aus dem Alten und Neuen Testament, vor allem wegen des Hauptthemas, der Wandlung des schuldbeladenen Franz Biberkopf durch Leid, Erkenntnis, Reue und Umkehr eine christliche Dichtung genannt. Auch die anderen Romane Döblins enthalten religiöse Elemente. In der packenden Trilogie A m a z o n a s setzt er dem Bischof Bartolomé de Las Casas ein Denkmal (zur gleichen Zeit schrieb Reinhold Schneider sein Las Casas-Buch) und rühmt die von Jesuiten gegründete christliche Indianer-Republik in Paraguay, die 160 Jahre bestand.

Döblin stammte aus dem Judentum, war aber religionslos aufgewachsen und schon vor dem Ersten Weltkrieg aus der jüdischen Gemeinde ausgetreten. Pogrome gegen Juden veranlaßten ihn 1924, sich für gläubiges Judentum zu interessieren und in ein Land zu fahren, wo es das noch in lebendigen Gemeinden gab. Das größte Erlebnis dieser Fahrt aber war, wie er in seinem Buch R e i s e n a c h P o l e n erzählt, die Erschütterung durch Veit Stoß' Christus am Kreuz in der Krakauer Marienkirche. Dreimal täglich besuchte er den Gehenkten, in dem er die mächtigste Realität erkannte, „die Säule, auf der die Welt ruht". Anderthalb Jahrzehnte später begegnete Döblin wieder dem Gekreuzigten. Es war 1940, auf der Flucht durch Frankreich vor den Nazis. Das Kruzifix in der Kathedrale von Mende zog ihn an und ließ ihn nicht mehr los. Dostojewski und Kierkegaard begleiteten seine Wahrheitssuche. Endlich ließ Döblin sich, nach intensivem Konvertitenunterricht, 1941 in Kalifornien in die katholische Kirche aufnehmen.

Diese seine Wandlung erzählt Döblin in S c h i c k s a l s r e i s e. Der kanadische Germanist Prof. Anthony W. Riley bietet nun die erste textkritische und kommentierte Ausgabe dieses wichtigen Werks. Sie ist wegen ihrer Sorgfalt und Umsicht zu rühmen und läßt keinen Wunsch offen. Zu Recht beklagt Riley, daß Döblins Autobiographie wie auch seine nach 1945 veröffentlichten, vom Glauben geprägten Werke (Die Pilgerin Aetheria; Der unsterbliche Mensch; Der Kampf mit dem Engel; Hamlet oder Die lange Nacht nimmt ein Ende) auch im deutschen Katholizismus kaum Beachtung fanden. Hier ist einiges nachzuholen.

A a c h e n Gisbert Kranz

Literaturbericht zum Thema „Engel"

Von Thomas S t e r n b e r g, Münster

Seit vielen Jahren hält sich im Überschneidungsbereich zwischen Frömmigkeit, Esoterik und Theologie ein beständiges Interesse an Engeln. Für eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Information muß auf Lexikon- und Handbuchartikel verwiesen werden; neben dem Handbuch der Dogmengeschichte vor allem auf den Artikel der TRE von Ulrich Mann, Horst Seebaß, Karl Erich Grözinger, Otto Böcher, Georges Tavard und Horst Schwebel[1].

Unter den neueren Veröffentlichungen ist vor allem ein Bändchen von Herbert Vorgrimler zu erwähnen.[2] Die Darstellung reagiert auf allzu viel krause Vorstellungen über Engel und klärt den biblischen und dogmatischen Befund. Konsequent vom Botencharakter der Engel ausgehend, zeigt V., daß der Ort des Redens über Engel nicht die Frage nach ihrem Wesen, sondern nach der B e g e g n u n g mit ihnen ist. Nach Augustinus ist „Engel" nicht Gattungsbegriff, sondern der einer Funktion. Ohne von Glaubensrelevanz für alle zu sein, könne es auch heute Erfahrungen von Begegnungen mit Menschen oder in Träumen geben, die individuell als glaubwürdige Engelerfahrungen aufgefaßt werden könnten. Das Buch ist eine Orientierungshilfe mit einer kommentierten Auswahlbibliographie für ein breiteres Publikum.

In diesen Bereich gehören auch ältere Publikationen wie das häufiger aufgelegte, empfehlenswerte Taschenbuch von Claus Westermann „G o t t e s E n g e l b r a u c h e n k e i n e F l ü g e l",[3] der in ähnlicher Weise wie Vorgrimler die Unangemessenheit der Frage nach dem Wesen der Engel herausstellt. Wem solche Darstellungen allzu rationalistisch erscheinen mögen, muß nicht auf Esoterik ausweichen. Die Spekulationen der theologischen Tradition bieten reiches Material; man lese nur einmal die Abhandlungen „über die himmlischen Hierarchien" des Pseudo-Dionysios Areopagita[4] oder des Thomas von Aquin[5]. Das vielleicht wichtigste theologische Werk zur Angelologie stammt aus dem Jahre 1935 und ist z. Z. nicht

[1] TRE Bd 9, 1982, 580–615.

[2] **Vorgrimler**, Herbert: **Wiederkehr der Engel?** Ein altes Thema neu durchdacht. – Kevelaer: Butzon & Bercker [2]1994. 120 S., kart. DM 19,80.

[3] **Westermann**, Claus: **Gottes Engel brauchen keine Flügel.** – Stuttgart: Kreuz [1]1978, [6]1993. 126 S., kart. DM 12,80.

[4] Übers. v. G. Heil, Bibliothek der griechischen Literatur 22, 1986.

[5] „Vom Wesen der Engel". De substantiis separatis seu de angelorum natura. Übersetzung, Einführung u. Erläuterungen v. Wolf-Ulrich Klünker, Stuttgart 1989; vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 391–392.

im Buchhandel erhältlich: Erik Petersons „Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus".[6]

Die esoterische, außerkirchliche Neugierde wird z. Z. vor allem mit einem, bei dem Direktvermarkter 2001 aufgelegten Bestseller von Malcom Godwin unter dem Titel „Engel. Eine bedrohte Art"[7] befriedigt. In dem aufwendig gestalteten Bd finden sich geschichtliche Engelvorstellungen in einem bizarren Nebeneinander von „Ufos" und „parapsychologischen" Phänomenen. Über die Darstellungen gnostischer und altorientalischer Aussagen über Engel ist gleich zu urteilen wie über die jüdisch-christlichen Behauptungen: sie sind mißverstanden oder in unsinnigen Kontexten grotesk verfälscht. Vor der Folie kirchengeschichtlicher Pauschalierungen und Verurteilungen wird ein bunter Teppich von Halbwahrheiten und Andeutungen ausgebreitet, der einer wissenschaftlichen Überprüfung nie standhalten könnte. In dieses Genre gehören auch Titel wie „Engelmächte" von Hans-Dieter Leuenberger,[8] der gar eine Instrumentalisierung der Engel verspricht.

Auch Veröffentlichungen anderer Verlage zeigen den Ort des Engelinteresses in einem Bereich zwischen theologischer Seriosität und dem Versprechen populärer Neugierdebefriedigung. Solche Literatur verläßt den Ort vertretbarer Spekulation in Richtung sektiererischer Esoterik wie auch innerkirchlich-häretischer Bünde, wie es das „Opus angelorum" ist. Sie sind nicht der Auflistung wert.

Einige Titel gehen ihr Thema über die Sammlung von Bildern und literarischen Texten her an. Uwe Wolff, der bereits 1993 ein Buch über die Rede von Engeln in Erfahrungen menschlicher Lebenssituationen vorgelegt hat („Breit' aus die Flügel beide"), ist der Hg. der jüngsten Anthologie zum Thema (Das große Buch der Engel).[9] In der Sammlung Luchterhand erschien 1992 „Unheilige und heilige Geschichten über die himmlischen Heerscharen" unter dem Haupttitel „Alle meine Engel".[10] Die dort versammelten Texte von Autoren über Christoph Meckel, Mascha Kaléko, Bert Brecht bis Dario Fo sind ein Kompendium respektloser Annäherungen an ein Sujet, dessen problematische Seitenwege allzu oft in Kitsch und frömmelnde Unverbindlichkeit geführt haben. Doch noch solch ein Lesebuch profitiert vom gleichen Interesse wie es esoterische Veröffentlichungen etwa von Terry Lynn Taylor finden,[11] denen mit der Ironie und dem Sarkasmus der Dichtung nicht mehr beizukommen ist. Doch gerade in der Zerstörung allzu traditioneller Engelvorstellungen kann ein Zugang zu einer neuen, vorsichtigen Rede – und von neuen Bildern – der „guten Mächte" gewonnen werden. Andere Anthologien mit literarischen Äußerungen über Engel sind „das Bündel fliegender Blätter", wie es der Hg. Hubert Gaisbauer selbst nennt, das er unter dem Titel „Unsichtbar durch unsere Stadt. Den Engeln auf der Spur" herausgegeben hat,[12] und die ältere Zusammenstellung „Engel. Texte aus der Weltliteratur".[13] Solche und ähnliche Sammlungen erscheinen immer wieder auf dem Buchmarkt und belegen das fortdauernde Interesse eines größeren Publikums über die ungehemmte Ausnutzung des Motivs in Werbung und Umgangssprache hinaus.

Eine theologisch-psychologisch-literaturwissenschaftliche Annäherung an „Das Engelbild in der zeitgenössischen Literatur", die sich deutlich von anderen Gelegenheitsprodukten abhebt, bietet das Buch von Sturmius M. Wittschier „Mein Engel, halte mich wach".[14] W. nähert sich seinem Thema mit leitmotivischen Literaturzitaten, die zunächst Anlaß zur Darstellung traditioneller theologischer Ansätze geben. Im zentralen zweiten Teil seines knappen, aber aufschlußreichen Diskurses untersucht er Texte von Kafka, Huchel, Sachs, Rilke, Dürrenmatt und Max Frisch, aus dessen Roman „Stiller" der Titel entnommen wurde. Die vorsichtige Umkreisung des „Gegenstandes", in die W. seine Leser einbezieht, wird in einem anderen Zitat aus diesem Roman deutlich; Stiller sagt über seinen Engel: „Sobald ich ihn zu schildern versuche, verläßt er mich, dann sehe ich ihn nicht mehr. Es ist ganz komisch; je genauer ich ihn mir vorstellen kann, je näher ich dazu komme, ihn schildern zu können, um so weniger glaube ich an ihn und alles, was ich erlebt habe" (50). Der Vf. wehrt sich vehement dagegen, die Schönheit und Verkündigungskraft der annähernden Rede von Engeln dadurch zu verlieren, daß man „fassen und fangen" wolle, was schwebend in der Luft zu betrachten gelte.

Solches Fassen geschah jedoch schon im ersten Versuch, das Phänomen der Engel außerhalb der biblischen Botenberichte bildlich zur Anschauung zu bringen. Seit den ersten Orientierungen des Engelbildes an römischen Viktorien, der allmählichen Zuweisung weiblicher Sexualität und der Kombination antiker Eroten mit dem mittelalterlichen Kinderengelmotiv hat die Objektivierungskraft bildlicher Repräsentation fatale Folgen für ein offenes Verständnis dessen gehabt, was mit dem Begriff „Engel" literarisch bezeichnet wurde. Das Engelbild ist in der Form prägend geworden, wie es in jener Zeit verbreitet war, in der es möglich war, es massenhaft technisch zu reproduzieren: in der postnazarenischen Kunst des 19. Jh.s mit ihren Stilanverwandlungen.

Mit den aufklärerischen Möglichkeiten, die in dem Aufweis der spezifischen Bildgeschichte liegen, beschäftigen sich nur wenige Veröffentlichungen. Die bedeutendsten Untersuchungen liefern hier immer noch die Lexika: wie der Artikel von Theodor Klauser im Reallexikon für Antike und Christentum[15] und vor allem der von Karl-August Wirth im Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte[16], der die Geschichte des Motivs bis in das 19. Jh. hinein bearbeitet. 1986 erschien eine Neuauflage des 19 Jahre älteren Buches von Alfons Rosenberg, „Engel und Dämonen. Gestaltwandel eines Urbildes".[17] Für die 2. Aufl. wurde das Buch vom Vf. und nach dessen Tod von Otto Betz überarbeitet. Die Sammlung gelehrten Materials über Engelbilder ist imponierend; allerdings finden sich gelegentlich auch eher geistreiche als nachweisbare Farb- und Motivtheorien. Der gelegentlich apodiktische Ton von Urteilen zur Motivdeutung ist unangebracht, hat aber Parallelen in einer Vielzahl von Symbolhandbüchern. Die Fülle an Beschreibungen und erläuternden Theorien, der Aufschluß an Traditionen und Entwicklungen ist auch für den Gewinn, der die zugrundeliegenden und eingestreuten kulturkritischen Urteile und Gesamtdeutungen R.s nicht übernehmen kann.

Im populären Bereich sind Bücher mit Engelbildern in großer Zahl verbreitet. Manche von ihnen sind nicht falsch, aber es stellt sich die Frage, wo ihr Erkenntnisgewinn liegt. So stellt Alfons Bungert („Engel – Botschafter des Ewigen")[18] Bilder und ihre Beschreibungen nebeneinander, ohne daß ein schlüssiges Auswahl- und Gliederungsprinzip erkennbar würde. Das immer noch beste Abbildungsmaterial – bei sehr problematischem Text – bietet der mehrfach aufgelegte Bildbd „Bleibt, ihr Engel, bleibt bei mir . . ." von Walter Nigg und Karl Gröning.[19] Das Engelbild in der neuen Kunst, im Film und in der Werbung findet sich neben weiteren lesenswerten Kurzaufsätzen über Engelbilder in einem

[6] Leipzig 1935; neu: München 1955. Jedoch neu erschienen: Peterson, Erik: Über die heiligen Engel, in: ders.: Marginalien zur Theologie, Würzburg 1995 (Ausgewählte Schriften, 2), 115–121.

[7] **Godwin**, Malcolm: **Engel.** Eine bedrohte Art. – Frankfurt: Zweitausendeins 1991. 256 S., zahlr. Abb., kart. DM 33,00.

[8] **Leuenberger**, Hans Dieter: **Engelmächte.** Vom praktischen Umgang mit kosmischen Kräften. Illustriert v. Hans Wartenberg. – Freiburg: Herrmann Bauer ^{3}1993. 264 S., 4 Tafeln, 7 Abb., 7 Zeichnungen, kart. DM 32,00.

[9] **Wolff**, Uwe: **Breit aus die Flügel beide.** Von den Engeln des Lebens. – Freiburg: Herder ^{1}1993, ^{3}1994. 240 S., 14 Tafeln, geb. DM 58,00.
Das große Buch der Engel. Hg. v. Uwe Wolff. – Freiburg: Herder 1994. 280 S., zahlr. Abb., geb. DM 78,00.

[10] **Alle meine Engel.** Unheilige und heilige Geschichten über die himmlischen Heerscharen. Hg. v. Heike Kraft. – München: Luchterhand Literatur 1992. 256 S., zahlr. Abb. (Sammlung Luchterhand, 1094), kart. DM 25,00.

[11] **Taylor**, Terry Lynn / **Crain**, Mary B.: **Warum Engel fliegen können.** Lichtvolle Kontakte mit unseren Schutzgeistern. – München: Goldmann 1993. 192 S. (Goldmann Esoterik, 12117), kart. DM 9,90.

[12] **Unsichtbar durch unsere Stadt.** Den Engeln auf der Spur. Ausgew. u. kommentiert v. Hubert Gaisbauer. – Wien, Freiburg, Basel: Herder 1986. 102 S., zahlr. Abb., kart. DM 19,80.

[13] **Engel.** Texte aus der Weltliteratur. Hg. v. Anne Marie Fröhlich. – Zürich: Manesse ^{3}1992. 462 S., 26 Abb. (Manesse Bibliothek der Weltliteratur), Ln DM 34,40.

[14] **Wittschier**, Sturmius M.: **Mein Engel halte mich wach.** Das Engelbild in der zeitgenössischen Literatur. – Würzburg: Echter 1988. 112 S., kart. DM 16,80.

[15] Engel X. (in der Kunst), RAC Bd V, 1962, 258–322.

[16] Engel, RDK Bd V, 1967, 341–555. Vgl. auch Engel, LCI Bd I, 1968, 626–642; Pallas, Demetrios I.: Himmelsmächte, Erzengel und Engel, RBK Bd III, 1978, 13–119.

[17] **Rosenberg**, Alfons: **Engel und Dämonen.** Gestaltwandel eines Urbildes. Mit einem Vorwort von Otto Betz. – München: Kösel ^{2}1986. 334 S., 32 Tafeln, 55 Abb., geb. DM 48,00.

[18] **Bungert**, Alfons / **Pabst**, Rose: **Engel – Botschafter des Ewigen.** – Würzburg: Echter 1984. 104 S. 26 Abb., kart. DM 24,00.

[19] **Nigg**, Walter / **Gröning**, Karl: **Bleibt, ihr Engel, bleibt bei mir . . .** – Berlin: Propyläen ^{1}1978, Neuaufl. 1990. 152 S., 157 Abb., geb. DM 78,00.

Themenheft der Zeitschrift „kunst und kirche", das unter der Redaktion von KATHARINA WINNEKES erschien.[20]

Zwei Ausstellungen über neue künstlerische Zugangsweisen zum Thema waren 1988 eine von Horst Schwebel zusammengetragene Ausstellung „Von Engeln und anderen himmlischen Wesen", zu der lediglich eine Postkartenmappe erschien, und eine Ausstellung der Evangelischen Kirche in Berlin 1989. Der Katalog erschien unter dem Titel „Engel '89. Zeitgenössische Malerei – Graphik – Objekte und Textbeiträge aus der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik".[21] Neben vielen guten Abbildungen bietet dieser Bd in zwei Beiträgen von ANGELIKA HERBST (145–164) und RAINER VOLP (165–174) eine gute, knappe Zusammenfassung der Bildgeschichte des Engelmotivs bis in die Gegenwart.

Künstler wie ARNULF RAINER versuchen, in der Tradition von Negationsansätzen, wie sie sich schon bei Paul Klee finden, sich dem Engelmotiv mit Übermalungs- und Verbergungstechnik zu nähern. Kataloge der Engelarbeiten R.s sind erschienen unter dem Titel „Engel auf Papier" und in dem Bd „Engel, gibt's die? 28 Gedichte – 30 Übermalungen", in dem Gedichte von PETER HÄRTLING mit den Bildern R.s verbunden sind.[22] In den Übermalungen wird die Unverfügbarkeit der Engel ernstgenommen und letztlich das Nichtdarstellbare als Nichtdarstellbares dargestellt.

[20] **kunst und kirche** 54 (1991), Heft 4.

[21] **Engel '89.** Zeitgenössische Malerei – Graphik – Objekte und Textbeiträge aus der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik. Hg. v. Manfred Richter. – Berlin: Edition Hentrich 1989. 216 S., 91 Abb., kart. DM 39,80.

[22] **Rainer**, Arnulf: **Engel auf Papier.** München 1992, 56 S. (Galerie-Information 74 der Deutschen Gesellschaft für Christliche Kunst).
Härtling, Peter / **Rainer**, Arnulf: **Engel, gibt's die?** geb. DM 98,00.

Hark, Helmut: **Mit den Engeln gehen.** Die Botschaft unserer spirituellen Begleiter. – München: Kösel 1993. 221 S., geb. DM 38,00

Der Titel des vorliegenden Buches von Helmut Hark zeigt das praktisch-meditative Anliegen des Autors an. Er entwirft nicht eine Lehre von den Engeln, wie sie in unserem Jh. am ausführlichsten und im Abseits zur herrschenden Dogmatik Karl Barth vorgelegt hat (KD III/3). H. geht es vielmehr um den Aufweis jener religiösen Wahrheit und Wirklichkeit, die der Dogmatiker positivistisch reflektiert, scheinbar unberührt von Zweifel und Erfahrungslosigkeit außerhalb und innerhalb der Kirche. Überzeugt von der „Erfahrbarkeit der Engelmächte" will H. „für suchende Menschen unserer Zeit neue Wege zur Begegnung mit Engeln" aufzeigen (9). Den von materiellen Angeboten überfütterten und auch von den Produkten des Psychomarktes enttäuschten Zeitgenossen will der Autor, selbst fasziniert von der „Erotik der Engel" (45) dazu verführen, seine „Schritte engelwärts zu lenken" (10) und „einen Sinn in der Sinnlichkeit zu finden" (37).

Um „den Leser in die Erfahrungen mit Engeln einzubeziehen und ihn auf die mögliche Begegnung mit dem eigenen Engel vorzubereiten" (11), wählt H. das Stilmittel des literarischen Dialogs in Abwandlung des therapeutischen Zwiegesprächs. Der Vf. versteckt sich dabei nicht in der berüchtigten „Spiegelhaltung" vor dem Leser, sondern führt durch Selbstmitteilung das Gespräch mit ihm. Oft erinnert das auch an Schleiermachers Konzept vom Prediger als „religiösen Virtuosen", die Grenzen zwischen persönlich-sachlicher Darlegung und Verkündigung sind fließend.

Zur Anrede des Lesers wird das Buch gleich im Eingangskapitel durch Erzählen und Deuten eines Engel-Traumes, der dem Vf. in seinem 56. Lebensjahr widerfuhr. Das ergreifende Traumbild führte ihn in tiefe Schichten der persönlichen und familiären Lebensgeschichte und darüberhinaus zu den „verschütteten Quellen" der „eigenen Spiritualität" (22). Unter Spiritualität versteht H. eine „Begeisterung", die sich aus unseren körperlichen und seelischen Antriebskräften allein nicht erklären läßt, sondern transzendentalen Ursprung hat (35). Im Kontext der Spiritualität sind Engel „Grenzgänger" (40), die die „einengenden Grenzen unserer Normalität" sprengen und uns neue „Erlebnisräume" und „Lebensräume" (40) eröffnen.

Nach der eindringlichen Vorstellung seines „Bruder-Engels", wie er ihm im erwähnten Traum erschien, wendet sich H. den Zeugen und Zeugnissen von Engelerfahrung in Vergangenheit und Gegenwart zu. Neben den persönlichen Erfahrungen des Autors und seiner Klienten kommen Dichter und Denker zur Sprache wie E. Swedenborg, R. Steiner, C.-G. Jung, R. Ausländer, R. M. Rilke, R. O. Wiemer u. a. Engel-Bilder von M. Chagall, P. Klee, M. Grünewald, O. Redon u. a. werden tiefenpsychologisch gedeutet und inspirieren die differenzierten Ausführungen des Autors über die Engel als spirituelle Begleiter, als Boten und Helfer, spirituelle Führungs- und Schöpferkräfte, Schutz- und Todesengel. Das berückend schöne Titelbild von Andrea del Verrocchis: „Erzengel Raphael mit dem Tobias auf dem Weg" inspiriert den Vf. zu den ebenso ungewohnten wie gelungenen Ausführungen zur „Erotik der Engel", auch ein Beitrag zur Überwindung der traditionellen Spaltung von Geist und Natur.

Eine Fülle von Material zum Thema „Engel" wird so mit scheinbar lockerer Hand vor dem Leser ausgebreitet. Jedes Kap. wirkt in sich geschlossen und abgerundet, häufige Wiederholungen und Querverweise machen das Buch leicht lesbar. Bei genauerer Betrachtung erweist sich die scheinbar assoziative Anordnung aber als wohlüberlegte Komposition, die die Jungsche Amplifikationsmethode konsequent literarisch einsetzt. H. stellt seinen erschütternden Engeltraum, dem er zu Recht überpersönliche Bedeutung beimißt, nicht nur in den Kontext seiner persönlichen Lebensgeschichte, sondern in den weiten Horizont des kollektiven Bewußtseins und vor allem der unbewußt-archetypischen Erfahrungswelt. Durch solche „Anreicherung im Sinne von C. G. Jung" (75) strukturiert er die Fülle des aufgebotenen Materials. Wesentlicher ist aber der psychodynamische Aspekt: Der Vf. umkreist gleichsam fortwährend sein Traumbild und bannt schöpferisch das erschütternde Engelwiderfahrnis. Der Leser wird in diesen Prozeß einbezogen durch direkte Anrede und häufige „Affirmationen (ermutigende Leitsätze)" am Ende eines Kap.s und vor allem in den Schlußkapiteln. Wirkungsmächtiger aber noch ist die stillschweigende Voraussetzung des Autors: „In jedem Menschen schlummert das Angesicht eines Engels" (85). Auch das erinnert an Schleiermachers Regel, daß im Gegenüber etwas erweckt wird, indem der Prediger es voraussetzt.

H. ist ein ansprechendes Buch gelungen, ein weiteres Kap. praktischer Tiefentheologie, an der er seit vielen Jahren kenntnisreich und kreativ als Theologe und Psychoanalytiker arbeitet. H.s Engel-Buch wendet sich – wie die früheren Bücher des Autors – an das breite Publikum der religiös und psychologisch Interessierten. Es könnte aber auch zünftige Psychologen und Theologen dazu aufrufen, „durch die Therapie wieder zur Theologie zu kommen und umgekehrt die verschütteten Quellen der Spiritualität neu aufzugraben" (84). Konkreter gesagt; die tabuisierte Frage nach der religiösen Wahrheit von psychologischer Wirklichkeit wäre unter Psychologen neu zu stellen, und die Theologen müßten sich fragen lassen, ob die heute viel diskutierte Theologie des Hl. Geistes sich unter Absehung von der Tiefenpsychologie überhaupt noch entfalten läßt.

Reichenau Wolfgang Schildmann

Adler, Gerhard: **Die Engel des Lichts.** Von den Erstlingen der Schöpfung. – Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1992. 160 S., kart. DM 19,80

Bei der Flut von Engelliteratur auf dem gegenwärtigen Büchermarkt ist es oft schwer, die Spreu vom Weizen zu unterscheiden. Besonders die christlich orientierten Leserinnen und die kirchlich gebundenen Leser sind bei vielen Engelbüchern enttäuscht, weil bei der diffusen Vielfalt der heutigen Engelvorstellungen oftmals die grundlegenden biblischen Zeugnisse über die Engel und die Hinweise auf die Engel in der kirchlichen Liturgie und in den Gebeten fehlen. Daher ist es A. in seinem allgemein verständlichen Buch: „Die Engel des Lichtes" besonders zu danken, daß er von der biblischen Grundlage und der kirchlichen Lehre über die Engel ausgeht.

Die Spannweite der Engel und ihre Bedeutung für den Menschen stellt A. sogleich in seiner Annäherung an das Thema vor Augen, indem er einen bekannten Engelhymnus aus der Liturgie der Ostkirche einem Engelgedicht von Rilke aus den Duineser Elegien gegenüberstellt und dann kritisch fragt: „ob Priester und Poeten wohl die gleichen Wesenheiten meinen, ist die eine Frage, und ob die Engel dabei noch ernst genommen werden, ist eine nicht minder wichtige zweite Frage" (11).

Zu Recht beklagt der Vf., daß in der Gegenwart selbst bei religiös orientierten Menschen und bei den Theologen die Engel nur noch ein geringes Interesse wecken. „Was über Jahrtausende als heilbringende Schutzmacht empfunden wurde, scheint sich nun in metaphorische Redeweise zu verflüchtigen" (12). Nach A. ist die Begegnung mit dem Geistwesen der Engel durch die „Geistseele" des Menschen möglich, „die zwar unverkennbar in die Körperlichkeit eingebunden ist, aber doch in vielen ihrer Fähigkeiten und den Grenzfällen Raum, Zeit und Materialität transzendiert, und die sich im Tod von der leiblichen Hülle löst, in sich aber Bestand behält und Identität be-

wahrt" (19). Dieser geistige Seelenbegriff, den A. abgrenzt von der Seele als Funktion der Leiblichkeit, weist uns den Weg zur Begegnung mit Engeln.

In zwei Kap.n gibt A. dann einen guten Überblick über die Engel im AT und NT. Bei der gerafften Übersicht über die vielfältigen Erfahrungen mit Engeln macht A. besonders auf jene Texte aufmerksam, die für heutige Menschen besonders aktuell sein dürften. Es ist nämlich nicht durchgängig von Engeln als Boten Gottes die Rede, sondern auch im Sinne des alter Ego oder des „spirituellen Selbst" des Menschen, wie ich tiefenpsychologisch sagen würde.

Bei der wunderbaren Befreiung des Petrus aus dem Kerker z. B. erfahren wir etwas von dem subjektiven Verständnis des Engels der christlichen Urgemeinde, wenn die gläubigen Freunde des Petrus sagen, daß er nicht in seiner realen Gestalt vor der Türe stehe, sondern daß es „*sein* Engel" sei (Apg 12,15). Ähnlich heißt es in einer Rede Jesu über den Schutz der Kinder, daß „*ihre* Engel" stets das Angesicht des himmlischen Vaters sehen (Mt 18,10). Die theologischen Deutungen dieser subjektiven Engel faßt A. so zusammen: „Die einen sehen darin Petrus' Schutzengel, der in seiner Gestalt erscheint und damit den Tod des Petrus anmeldet, andere erkennen darin eher das antike vorchristliche Dual, das im irdischen Menschen entsprechende geistige Urbild in der jenseitigen Welt" (43).

Für die an der antiken Kultur und besonders der altgriechischen Religion interessierten Leser bietet der religionsgeschichtliche Exkurs über Engelwesen und Genien interessante Texte.

So erfährt der Held Achill in seinem Streit mit Agamemnon um Frauenbeute durch das Erscheinen der „blauäugigen Athene" und durch ihren Rat die Hilfe wie von einem Schutzengel. Auch Agamemnon erfährt in einem Traum von einem göttlichen Boten, daß Kronios sich seiner erbarmt. Abschließend kommt A. beim Vergleich der Engel in den griechischen Epen und Mythen mit den biblischen Texten zu der Feststellung, „daß sich Parallelen von der Heiligen Schrift zu den Altgriechischen Epen und ihren mythischen Hintergründen aufdrängen: der geflügelte Bote, der Traum, das Erschrecken. Religiöse Erfahrungen sind offenbar in ihrem Kern vergleichbar, auch wenn sie sich in andere Systeme einkleiden" (32). – Diesem Urteil kann ich mich nach langjährigen therapeutischen Erfahrungen und meiner wissenschaftlichen Bearbeitung von religiösen Traumsymbolen nur anschließen.

Für Leserinnen und Leser, die an der theologischen Lehrentwicklung über die Engel in zwei Jahrtausenden interessiert sind, referiert der Vf. auf ca. 50 S. übersichtlich zusammengefaßt die Engellehre der Kirchenväter mit einem eigenen Kap. über die Engelordnungen nach Dionysios Areopagita und führt uns weiter von der Scholastik bis zur Gegenwart.

Es ist A. besonders dafür zu danken, daß er die vielfältigen und oft widersprüchlichen Lehrmeinungen in ihrem wesentlichen Gehalt referiert und damit besonders dem nichttheologischen Leser eine persönliche Entscheidung ermöglicht. Zu allen Zeiten haben sich gerade beim Verständnis der Engel die Geister geschieden, indem „unvereinbare Weltbilder" (48–56) aufeinanderstoßen.

Für die gegenwärtige Engellehre der Katholischen Kirche werden Aussagen von Papst Paul VI. zitiert, und Johannes Paul II. ruft in seiner Ansprache über die Engel die schönen Worte des heiligen Basilius in Erinnerung: „Jeder Gläubige hat einen Engel als Beschützer und Hüter neben sich, der ihn zum Leben führen soll" (96). Von den protestantischen Theologen der Gegenwart zitiert der Vf. Claus Westermann, Adolph Köberle und Dietrich Bonhoeffer. Besonders erfreut war ich, auch meinen Doktorvater Ulrich Mann erwähnt zu finden: „Ohne Engel läßt sich, vereinfacht gesagt, der Monotheismus nicht wirklich durchhalten" (87). Ergänzend sei noch angemerkt, daß U. Mann in seinem schönen Aufsatz: „Ikone und Engel als Gestalten geistleiblicher Mittlerschaft" (in: Eranos-Jb 52, 1983, 1–53) einen Bezug zur andächtigen Bilderverehrung der Ikone in der griechischen und russischen Orthodoxie herstellt. Auf diese reiche und vielgestaltige Tradition der Orthodoxie im Zusammenhang mit dem Thema Engel verweist auch A., indem er den russischen Dichter Dmitrij Klenovskij und den russischen Theologen Sergej Bulgakow in bisher noch nicht ins Deutsche übersetzten Texten zu Worte kommen läßt. Gerade nach der Öffnung des Ostens dürften die spirituellen Reichtümer der Orthodoxie in ihrer Liturgie und Ikonographie im Hinblick auf das Thema Engel auch für uns die geistigen Schätze wieder neu zugänglich machen.

Mit besonderer Neugier habe ich mich schließlich dem Schlußkap. zugewendet mit dem in der Überschrift angekündigten „Zugang zur Engelerfahrung". Dazu wird festgestellt: „Engelerfahrungen sind weder auf die biblische Zeit noch auf das Leben kanonisierter Heiliger oder Religionsstifter einzuschränken; solche Erfahrungen werden auch heute bekundet.

„Engelerlebnisse, der Vergangenheit wie der Gegenwart, werden beschrieben als auditive bzw. visuelle Beeindruckungen, die sich dem Betroffenen in der Regel als akustische bzw. optische Wirklichkeit darstellen" (117). Ferner wird gesagt, daß Engel als Innenschau und als innere Stimme erlebt werden. Auch durch das unerwartete Verhalten und Wirken anderer Menschen oder durch „Zufälle" werden Engelerfahrungen bezeugt. Auch wirkende Kräfte aus dem Unbewußten werden genannt und als Beispiel dafür die personale Gestalt des Philemon in den Imaginationen des C. G. Jung erwähnt.

Im Anhang werden dann ausführliche Texte von der hl. Hildegard von Bingen und von Romano Guardini veröffentlicht, die alle die Wirkmächtigkeit der Engel bezeugen. Was mir jedoch fehlt, wäre für eine Neuaufl. die Auseinandersetzung mit dem dunklen und gefallenen Engel, dem das sog. Böse und Zerstörerische in der Welt zugeschrieben wird.

Das schöne Engelbuch von A. stellt dem Leser den großen spirituellen Reichtum der Engelwelt vor Augen und dürfte auch bei den kritischen Zeitgenossen Interesse und Neugier auf die Engel wekken. Anderen kann es auch persönliche Engelerfahrungen vorbereiten helfen, damit sie in einer Grenzsituation des Lebens nicht von einem Engel erschreckt werden und mit dem Dichter ausrufen müssen: „Jeder Engel ist schrecklich!"

Nach meiner persönlichen Erfahrung mit Engeln auf der Flucht im Jahre 1945 und durch meinen Engeltraum beim Übergang zum dritten Lebensabschnitt mit 56 Jahren habe ich in meiner psychotherapeutischen Erfahrung in folgenden zwei Bereichen wichtige Erfahrungen mit Engeln sammeln können. Wenn einzelne Menschen in ihrem therapeutischen Prozeß nach langem Bemühen endlich einen Zugang zu den Heilquellen in ihrer Geistseele und in ihrem spirituellen Selbst fanden, geschah dies in einigen Fällen durch die Erscheinung und Hilfe eines Engels. Daher verstehe ich Engel nicht nur als Boten Gottes und hilfreiche Begleiter des Menschen, sondern auch als „Heilgehilfen" in einer christlich und spirituell begründeten Seelenheilkunde, die neben der Seelsorge der Theologen heute ganz besonders gefragt ist. Und noch für einen zweiten Erfahrungsbereich, auf den jeder Mensch todsicher zulebt, weil er sterben muß, sind Engel wichtige Begleiter und Tröster.

Aus diesen Erfahrungen heraus möchte ich dem Buch eine gute Verbreitung wünschen. Zahlreiche farbige Abbildungen laden schließlich zur Imagination und Meditation der schönen Engelbilder ein.

Karlsruhe Helmut Hark

Theologische Literatur

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

Allgemeines

Anton. 69, 1994, S. 141–155: Cortese, Enzo: **2 Sam 7** e **Cr 17:** prospettive attuali dell'esegesi; S. 156–178: Conti, Martino: Arroganza umana e fedeltà divina secondo il **Salmo 12;** S. 179–212: Huculak, Benedykt: Constitutione delle **persona divina** secondo S. **Giovanni Damasceno;** S. 213–230: Chrupcala, Leslaw D.: La Chiesa e il Regno di Dio. Il rapportodefinito nella *Lumen Gentium*; S. 231–260: Rubio, Josep E.: Las relaciones entre fe y razon en **Ramon Llull** según el capitulo 154 del *Llibre de contemplació*; S. 261–272: Carcione, Filippo: Ambrasciate bizantine presso la Santa Sede in età giustinianea (527–565); S. 273–274: Cenci, Cesare: Sermoni del Comune dei Santi, dei morti e della Madonna, compositi dal francescano Fr. **Albertino da Verona** (sec. XIII); S. 315–321: Grafinger, Christine Maria: Der Studienaufenthalt der beiden Franziskaner **Teofilo Domenicelli** und **Marcellino da Civezza** im Collegio S. Antonio

BLE 95, 1994, S. 271–301: Baudry, Gérard-Henry: La théorie du **„penchant mauvais"** et la doctrine du **„péché originel";** S. 303–331: Crouzel, Henri: Diable et démons dans les **homélies d'Origène;** S. 333–342: Crouzel, Henri: Chronique Origénienne

Conc (D) 30, 1994, S. 379–386: Greinacher, Norbert: **Katholische Identität** in der dritten Epoche der Kirchengeschichte; S. 387–393: Provost, James H.: Ansätze zur Frage der katholischen Identität im Kirchenrecht; S. 394–401: Van der Ven, Johannes A.: Kommunikative Identität der **Ortskirche;** S. 402–408: King, Geoffrey: Identität, Gesetz und Kultur; S. 409–418: Borras, Alphonse: Die kirchenrechtlichen Grenzen der katholischen Identität; S. 419–424: Henau, Ernest: Wer spricht in den **Massenmedien** im Namen der Kirche?; S. 425–430: Mette, Norbert: Caritas und Sozialstaat – **Identität kirchlicher Diakonie** im Widerstreit; S. 431–438: Beal, John B.: **Katholische Krankenhäuser** – Wie katholisch werden sie bleiben?; S. 439–445: Pagé, Roch: Von der tatsächlich katholischen zur im juridischen Sinn **katholischen Universität;** S. 446–450: Duggan, Robert D.: **Seelsorge** aus ei-

ner römisch-katholischen Sicht; S. 451–457: Tracy, David: Die römisch-katholische Identität im Licht der **ökumenischen Dialoge;** S. 458–463: Birmelé, André: Die römisch-katholische Identität aus der Sicht eines Partners im ökumenischen Dialog; S. 464–470: Walf, Knut: Zukunftsaspekte katholischer Identität

CrSt 15, 1994, S. 257–277: Consolino, F. E.: **Teodosio** e il ruolo del principe dal *De obitu* di **Ambrogio** alle storie ecclesiastiche; S. 279–311: Benvenuti, A.: Pellegrini, cavalieri ed eremiti: gli ordini religioso-cavallereschi e la memoria agiografica; S. 313–371: Komonchak, J. A.: **U.S. Bishop's** Suggestions for Vatican II; S. 373–394: Fouilloux, É.: Théologiens romains et Vatican II (1959–1962); S. 525–540: Bovon, F. / Norelli, E.: Dal Kerygma al canone. Lo statuto degli scritti neotestamentari nel secondo seculo; S. 541–558: Koester, H.: Jesus' Presence in the **Early Church;** S. 595–576: Bovon, F.: La structure canonique de **l'Évangile** et de **l'Apôtre;** S. 577–607: Penna, R.: L'origine del *Corpus Paulinum*: alcuni aspetti della questione; S. 609–634: Kaestli, J.-D.: La place du *Fragment de Muratori* dans l'histoire du canon; S. 635–675: Norelli, E.: **Marcione** lettore dell'epistola ai Romani

EThL 70, 1994, S. 294–318: Dauer, A.: Zur Authentizität von **Lk 24,12;** S. 5–33: Krasovec, J.: Punishment and Mercy in Primeval History **(Gen 1–11);** S. 319–340: Neirynck, F.: Once More **Luke 24,12;** S. 34–64: Sabbe, M.: The Johannine Account of the Death of Jesus and its Synoptic Parallels **(Jn 19,16b–42);** S. 281–293: Schenker, A.: La rédaction longue du livre de **Jérémie** doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens?; S. 65–90: Soards, M. L.: The Speaches in **Acts** in Relation to Other Pertinent Ancient Literature; S. 341–351: Van de Sandt, H.: **Acts 28,28:** No Salvation for the People of Israel. An Answer in the Perspective of the **LXX;** S. 359–383: Vanneste, A.: Le **péché originel:** un débat sans issue?

FZPhTh 41, 1994, S. 313–353: Kessler, Andreas: **Tertullian** und das Vergnügen in *De spectaculis*; S. 354–388: Pattin, Adriaan: Autour de *Liber de causis*. Quelques réflexions sur la récente littérature; S. 389–444: Hoenen, Maarten: **Johannes Tauler** († 1361) in den Niederlanden. Grundzüge eines philosophie- und rezeptionsgeschichtlichen Forschungsprogramms; S. 445–462: Flueller, Christoph: Ontologie und Politik: Quod ratio principantes et subiecti sumitur ex ratione actus et potentiae. Zum Verhältnis von **Metaphysik** und **Physik** in den ersten Kommentaren zur **aristotelischen** *Politica*; S. 463–490: Knebel, Sven K.: Vom Ursprung der **Soziologie** aus der posttridentinischen Theologie; S. 491–514: Fischer, Johannes: Kann die Theologie der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als **Schöpfung** verständlich machen?

HTR 87, 1994, S. 123–138: Levison, John R.: The Debut of the Divine Spirit in **Josephus'** *Antiquities*; S. 139–154: Bovon, François: The Words of Life in the **Acts** of the Apostle **Andrew**; S. 155–170: Kalmin, Richard: Christians and Heretics in **Rabbinic Literature** of Late Antiquity; S. 171–195: Gottstein, Alon Goshen: The **Body** as **Image** of **God** in Rabbinic Literature; S. 197–213: Thomas, Owen C.: **Religious Plurality** and Contemporary Philosophy: A Critical Survey; S. 215–222: Winter, S. C.: **Jude 22–23:** A Note on the Text and Translation; S. 223–230: Jordan, David: **Inscribed Lamps** from a Cult at Corinth in Late Antiquity

IKZ 23, 1994, S. 387–399: Marion, Jean-Luc: Erkenntnis durch Liebe; S. 400–408: Hentschel, Georg: „Weil der Herr euch liebt . . . " **(Dtn 7,8).** Die Liebe im Ersten Testament; S. 409–418: Figura, Michael: Die **johanneische** Botschaft von der **Liebe;** S. 419–441: Andia, Ysabel de: **Eros** und **Agape:** Die göttliche Passion der Liebe; S. 442–448: Salzano, Giorgio: Liebe und Gabe; S. 449–467: Baumer, Iso: Gastfreundschaft, stellvertretende Hingabe, verpflichtendes Wort, Fürsprache. **Louis Massignon** (1883–1962) – gradlinig und rätselhaft; S. 467–479: Hohoff, Curt: **Nietzsches** Angriff auf das Christentum. Zum 150. Geburtstag des Philosophen am 15. Oktober 1994; S. 479–480: Greiner, Maximilian: Zum Tode von **Reinhard Löw**

RScPhTh 78, 1994, S. 529–554: Ong-van-Chung, K.-S.: Métaphysique et théologie selon **Descartes;** S. 555–572: Berndt, R.: La théologie comme système du monde. Sur l'évolution des Sommes théologiques de **Hugues** de **Saint-Victor** à Saint **Thomas d'Aquin;** S. 573–578: Isaac, D.: Retour à soi de l'esprit. Note dur l'univers actuel de la conaissance; S. 579–586: Bataillon, L.-J.: Thomas d'Aquin, lecteur de **Guillaume Breton – Matthieu d'Aquasparta,** lecteur de Thomas d'Aquin; S. 587–622: Wéber, É.-H.: Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. De Saint **Anselme** à **Maître Eckhart;** S. 623–646: Courcier, J.: Bulletin de philosophie des sciences

RTL 26, 1995, S. 3–30: Vergote, A.: Religion, pathologie, guérison; S. 31–54: Wattiaux, H.: L'exploration du **génome humain.** Évaluation morale; S. 55–61: Thils, G.: La Faculté de théologie de **Louvain** (1834–1889). A propos d'un livre récent; S. 62–74: Famerée, J.: La **communion ecclésiale** dans l'histoire. Bulletin d'ecclésiologie

ThG 38, 1995, S. 2–12: Baudler, Georg: „Mußte nicht der Messias all das erleiden?" **(Lk 24,26).** Zum Stellenwert von **Entsagung** und **Leiderfahrung** im Leben des biblisch-christlichen Menschen; S. 13–32: Raberger, Walter: **Aufklärung** und Aufklärungsresistenz. Anmerkungen zu einem Problembereich im europäischen Selbstverständnis; S. 33–40: Ritter, Raimund: Zwischen **Monolith** und Fleckerlteppich. **Katholizismus** zwischen gestern und morgen; S. 41–52: Parent, Remi: Solidarität, Communio, Parteinahme. Für eine Theologie solidarischer Praxis; S. 53–59: Blüm, Norbert: Soziale Phantasie – kreative Freiheit (theologisches Interview); S. 60–61: Falken, Herbert: Leiter, Thorax, Tuch, Figuren (Bildmeditation); S. 62–72: Giesen, Heinz: „Heiden" und Juden und das frühe Christentum (Literaturbericht)

ThZ 51, 1995, S. 1–17: Willi-Plein, Ina: Sprache als Schlüssel zur Schöpfung. Überlegungen zur sogen. **Sündenfallgeschichte** in **Gen 3;** S. 18–40: Raguse, Hartmut: Figürlich leben – einige Reflexionen zu neueren Ansätzen in der **Gleichnistheorie;** S. 41–49: Binder, Herrmann: Missdeutbar oder eindeutig? Gedanken zu einem Gleichnis Jesu; S. 50–64: Rordorf, Willy: Bedeutung und Grenze der altkirchlichen ökumenischen Glaubensbekenntnisse **(Apostolicum** und **Nicaeno-Constantinopolitanum);** S. 65–86: Dietrich, Wolfgang: „Löscht den Geist nicht aus!" **Nikolai Berdjajews** freie christliche Philosophie

TyV 35, 1994, S. 233–258: Silva, Sergio: La **evangelización** hoy; S. 259–280: Meis, Anneliese: **Hans Urs von Balthasar** y **Karl Rahner:** coincidentias y divergencias; S. 281–288: Noemi, Juan: El **„descenso a los infiernos"** de Jesucristo; S. 289–296: Moreno, Jaime: El pensamiento historiográfico en la **antigua Mesopotamia;** S. 297–306: Barrios, Marciano: Religión mapuche y cristianismo: un encuentro; S. 307–311: Zañartu, Sergio: Presentación del libro de la profesora **Anneliese Meis:** *El rostro amado: aproximaciones a la antropología teológica*

ZKTh 117, 1995, S. 1–24: Schwager, R.: Evolution, **Erbsünde** und Erlösung; S. 25–40: Römelt, J.: Der neue **Katechismus** der katholischen Kirche zwischen theologischer Gesellschaftskritik und personalistischer Abstraktion; S. 41–58: Gleixner, H.: **Vladimir Solov'evs** Verständnis und Kritik des Sozialismus; S. 59–67: Müller, W. W.: **Gotteskindschaft** als Paradigma neutestamentlicher Rede vom Heil des Menschen unter den Bedingungen der Neuzeit; S. 68–79: Tschuggnal, P.: Religion – Musik – Alltag. **Mozarts** eigenwilliges Verhältnis zu Religion und Kirche

Bibelwissenschaft

Bib 75, 1994, S. 457–470: Sweeney, M. A.: **Sargon's Threat** against Jerusalem in **Isaiah 10,27–32;** S. 471–493: Maloney, F.: The Faith of **Martha** and **Mary.** A Narrative Approach to **John 11,17–40;** S. 494–517: Cook, J. G.: The Logic and Language of **Romans 1,20;** S. 518–538: Mattila, S. L.: Two Contrasting **Eschatologies** at **Qumran** (4Q*246* vs 1QM); S. 539–546: Koenen, K.: „. . . denn wie der Mensch jedes Tier nennt, so soll es heißen" **(Gen 2,19).** Zur Bezeichnung von Rindern im Alten Testament; S. 546–555: Schenker, A.: Gewollt dunkle Wiedergaben in **LXX?** Am Beispiel von **Ps 28 (29),6;** S. 556–567: Thiel, W.: Von der Steinzeit zu Alexander d. Gr. Zur neuen „Geschichte Palästinas" von **G. W. Ahlström**

Childs, Brevard S.: Die Theologie der einen Bibel. Bd 1: Grundstrukturen. Aus dem Englischen übersetzt von Christiane Oeming. – Freiburg: Herder 1994. 411 S., geb. DM 88,00 ISBN: 3–451–23291–X

Kettenbach, Günter: Einführung in die **Schiffahrtsmetaphorik** der Bibel. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 538 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, Bd. 512), kart. DM 128,00 ISBN: 3–631–46950–0

Altes Testament

„Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?" Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. Für Otto **Kaiser** zum 70. Geburtstag, hg. v. Ingo Kottsieper / Jürgen van Oorschot / Diethard Römheld / Harald Martin Wahl. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. XI, 508 S. ISBN: 3–525–53631–3: S. 3–19: Deist, Ferdinand: Speaking about „Yahweh and the Gods". Some methological observations; S. 20–31: Müller, Hans-Peter: Alttestamentliche Theologie und Religionswissenschaft; S. 32–48: Wahl, Harald, Martin: **„Ich bin, der ich bin!"** Anmerkungen zur Rede vom Gott des AT; S. 51–64: Dietrich, Manfried: „Kein schlechtes Gewissen hatte ich". Einige **babylonische** Texte zum Thema *Unheil* als Zeichen der **Gottesferne;** S. 65–74: Malamat, Abraham: Das Heilige Meer; S. 75–90: Metzger, Martin: Jahwe, der **Kerubenthroner,** die von Keruben flankierte Palmette und Sphingenthrone aus dem Libanon; S. 91–107: Müller, Walter W.: Adler und Geier als **altarabische** Gottheiten; S. 111–126: Fritz, Volkmar: Jahwe und El in **vorpriesterschriftlichen** Geschichtswerken; S. 127–141: Gerstenberger, Erhard S.: Andere Sitten – andere Götter; S. 142–155: Otto, Eckart: Deuteronomistische Gestaltung und deuteronomistische Interpretation im **„Ämtergesetz" Dtn 16,18–18,22;** S. 156–168: Schmidt, Ludwig: Die Erzählung von Jakob in Bet-El: Gen 28,11–22; S. 169–179: Schmidt, Werner H.: Einsichten und Ausdrucksweisen des **Deuteronomiums** in der **Priesterschrift;** S. 180–198: Schmitt, Hans-Christoph: Zum Verständnis **Bileams** in der Endgestalt von **Num 22–24;** S. 199–213: Schreiner, Josef: Kein anderer Gott! Bemerkungen zu **Ex 34,11–26;** S. 214–218: Soggin, J. Alberto: Abraham hadert mit Gott. Beobachtungen zu **Gen 18,16–32;** S. 219–228: Seters, John van: The Theology of the **Yahwist.** A Preliminary Sketch; S. 231–246: Clements, Ronald E.: The Politics of Blasphemy. Zion's God and the Threat of Imperialism; S. 247–262: Thiel, Winfried: Rizpa und das Ritual von **Gibeon;** S. 265–276: Conrad, Joachim: Wird Gott sein Volk nochmals in Frage stellen?; S. 277–300: Köckert, Matthias: Die **Erwählung** Israels und das Ziel der Wege Gottes im **Jesajabuch;** S. 301–317: Levin, Christoph: Die Entstehung der **Rechabiter;** S. 318–324: McKane, William: Worship of the Queen of Heaven **(Jer 44);** S. 325–341: Pohlmann, Karl-Friedrich: Erwägungen zu Problemen alttestamentlicher **Prophetenexegese;** S. 342–354: Vermeylen, Jacques: **Isaïe 53** et le ralliement d'Éphraïm; S. 355–372: Werner, Wolfgang: Einige Anmerkungen zum Verständnis von **Hos 6,1–6;** S. 375–388: Hossfeld, Frank Lothar / Zenger, Erich: „Von seinem Thronsitz schaut er nieder auf alle Bewohner der Erde" (Ps 33,14). Redaktionsgeschichte und Kompositionskritik der **Psalmengruppe 25–34;** S. 389–401: Loader, James A.: Yahweh's Wings and the Gods of **Ruth;** S. 402–415: Loretz, Oswald: „An den Wassern Babels" – **Psalm 137.** Ein Gespräch mit B. **Duhm** und H. **Gunkel** über textologische

Vorurteile; S. 416–430: Oorschot, Jürgen van: Der ferne *deus praesens* des Tempels. Die **Korachpsalmen** und der Wandel israelitischer Tempeltheologie; S. 431–444: Spiekermann, Hermann: Die **Satanisierung** Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im **Hiobbuch;** S. 445–453: Wanke, Gunther: Jahwe, die Götter und die Geringen. Beobachtungen zu **Psalm 82;** S. 457–471: Steck, Odil Hannes: Israels Gott statt anderer Götter – Israels Gesetz statt fremder Weisheit. Beobachtungen zur Rezeption von **Hi 28** in **Bar 3,9–4,4;** S. 472–485: Talmon, Shemaryahu: „Good **Samaritan**" – a „Good **Israelite**"?

Eschweiler, Peter: **Bildzauber** im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reichs. – Freiburg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1994. X, 371 S., 26 Tafeln (OBO, 137) ISBN: 3-7278-0957-4 / 3-525-53772-7

Herrmann, Christian: **Ägyptische Amulette** aus **Palästina/Israel.** Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. – Freiburg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1994. XXIII, 828 S., 80 Bildtafeln, LXX Phototafeln (OBO, 138) ISBN: 3-7278-0933-7 / 3-525-53773-5

Keel, Othmar: Studien zu den **Stempelsiegeln** aus **Palästina/Israel.** Bd IV: Mit Registern zu den Bänden I–IV. – Freiburg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1994. XII; 353 S., 23 Tafeln (OBO, 135) ISBN: 3-7278-0952-3 / 3-525-53770-0

Nitsche, Stefan Ark: König **David.** Gestalt im Umbruch. – Zürich: Artemis & Winkler 1994. 315 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-7608-1098-5

Gertz, Jan Christian: Die **Gerichtsorganisation** Israels im deuteronomischen Gesetz. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 256 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 165), geb. DM 84,00 ISBN: 3-525-53847-2 (Göttingen, Univ., Diss., 1993/94)

Neef, Heinz-Dieter: Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von **sôd JHWH** im Alten Testament. – Stuttgart: Calwer 1994. 96 S. (Arbeiten zur Theologie, 79), kart. DM 28,00 ISBN: 3-7668-3288-3

Rabenau, Merten: Studien zum Buch **Tobit.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. 249 S. (BZAW, 220), geb. DM 138,00 ISBN: 3-11-014125-6 (Marburg, Univ., Diss., 1993)

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: „Nicht im Menschen gründet das Glück" (Koh 2,24). **Kohelet** im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie. – Freiburg: Herder 1994. X, 358 S. (Herders Biblische Studien, 2), geb. DM 88,00 ISBN: 3-451-23149-2

Larkin, Katrina J. A.: The Eschatology of **Second Zechariah**. A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology. – Kampen: Kok 1994. 267 S., kart. £ 69.90 ISBN: 90-390-0101-4

Neues Testament

Das Neue Testament auf Papyrus. II: Die **Paulinischen Briefe** Teil 2: Gal, Eph, Phil, Kol, 1 u. 2 Thess, 1 u. 2 Tim, Tit, Phlm, Hebr, bearbeitet von Klaus Wachtel und Klaus Witte mit einer Einleitung von Barbara Aland. – Berlin: de Gruyter 1994. 359 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 22), Leinen DM 208,00 ISBN: 3-11-014612-6

Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Zweite, neubearbeitete und ergänzte Auflage, hg. v. Kurt Aland i. Verb. m. Michael Welte / Beate Köster / Klaus Junack. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1994. XIX, 507 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 1), Ln. DM 218,00 ISBN: 3-11-011986-2

Bieringer, Reimund / Lambrecht, Jan: Studies on **2 Corinthians**. – Louvain-La-Neuve: Peeters 1994. XX, 632 S. (BETL, 112), kart. BEF 3000 ISBN: 90-6831-615-5

Kirchhoff, Renate: Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu **porné** und **porneia** in **1 Kor 6,12–20** und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 227 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 18), geb. DM 74,00 ISBN: 3-525-53372-1 (Heidelberg, Univ., Diss., 1992/93)

Oberlinner, Lorenz: Die **Pastoralbriefe.** Erste Folge. Kommentar zum ersten Timotheusbrief. – Freiburg: Herder 1994. L, 312 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, XI/2), geb. DM 95,00 ISBN: 3-451-23224-3

Wagener, Ulrike: Die Ordnung des „Hauses Gottes". Der Ort von **Frauen** in der Ekklesiologie und Ethik der **Pastoralbriefe.** – Tübingen: J.C.B. Mohr 1994. X, 291 S. (WUNT, 2. Reihe, 65), kart. DM 88,00 ISBN: 3-16-146304-8

Trobisch, David: Die **Paulusbriefe** und die Anfänge der christlichen Publizistik. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1994. 160 S. (Kaiser Taschenbücher, 135), kart. DM 26,80 ISBN: 3-579-05135-0

Lambrecht, Jan: **Pauline** Studies. – Louvain-La-Neuve: Peeters 1994. XIV, 465 S. (BETL, 115), kart. BEF 2500 ISBN: 90-6831-623-5

Strack, Wolfram: **Kultische Terminologie** in **ekklesiologischen Kontexten** in den Briefen des **Paulus,** hg. v. Frank-Lothar Hossfeld / Helmut Merklein. – Weinheim: Beltz Athenäum 1994. 441 S. (Bonner Biblische Beiträge, 92), kart. DM 128,00 ISBN: 3-89547-012-0

Sass, Gerhard: Leben aus den Verheißungen. Traditionsgeschichtliche und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes **Verheißungen** im **Frühjudentum** und beim Apostel **Paulus,** hg. v. Wolfgang Schrage / Rudolf Smend. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 579 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 164), Ln. DM 168,00 ISBN: 3-525-53846-4

Söding, Thomas: Das Liebesgebot bei **Paulus.** Die Mahnung zur **Agape** im Rahmen der paulinischen Ethik. – Münster: Aschendorff 1994. X, 330 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 26), geb. DM 90,00 ISBN: 3-402-04774-8

Heil, Christoph: Die Ablehnung der **Speisegebote** durch **Paulus.** Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz. – Weinheim: Beltz Athenäum 1994. XV, 386 S. (BBB, 96), geb. DM 118,00 ISBN: 3-89547-062-7 (Bonn, Univ., Diss, 1993)

Carleton Paget, James: The Epistle of **Barnabas.** Outlook and Background. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1994. XII, 319 S. (WUNT 2. Reihe, 64), kart. DM 88,00 ISBN: 3-16-146161-4

Trunk, Dieter: Der messianische Heiler. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den **Exorzismen** im **Matthäusevangelium.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. IX, 457 S. (HBS, 3), geb. DM 88,00 ISBN: 3-451-23150-6

Krämer, Michael: Die Überlieferungsgeschichte der **Bergpredigt.** Eine **synoptische** Geschichte zu **Mt 4,23–7,29** und **Lk 6,17–49.** – Egelsbach, Frankfurt, Washington: Hänsel-Hohenhausen 1994 (3., erweiterte Auflage). 270 S. (Deutsche Hochschulschriften, 433), kart. DM 58,00 ISBN: 3-89349-433-2

Kümmel, Werner-Georg: Vierzig Jahre **Jesusforschung** (1950–1990). – Weinheim: Beltz Athenäum 1994. 706 S. (Bonner Biblische Beiträge, 91), kart. DM 168,00 ISBN: 3-89547-011-2

Kirchen- und Dogmengeschichte

Gay, Ruth: Geschichte der **Juden** in **Deutschland.** Von der Römerzeit bis zum 2. Weltkrieg. – München: Beck 1994. 280 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-406-37603-7

Damberg, Wilhelm: Katholizismus und **Antisemitismus** in **Westfalen.** Ein Desiderat. – Verdrängung und Vernichtung der Juden in Westfalen, Münster: Ardey-Verlag o. J., S. 44–61 (Sonderdruck aus: Forum Regionalgeschichte, 3)

Schreckenberg, Heinz: Die **christlichen Adversus-Judaeos-Texte** und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.–20. Jh.). – Frankfurt: Peter Lang 1994. 774 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 497), kart. DM 178,00 ISBN: 3-631-46763-X

Die koptische Kirche. Einführung in das **ägyptische Christentum,** hg. v. Albert Gerhards / Heinzgerd Brakmann. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1994. 240 S. (Urban-Taschenbücher, 451), kart. DM 29,80 ISBN: 3-17-012343-2

Graumann, Thomas: Christus Interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der **Lukaserklärung** des **Ambrosius** von **Mailand.** – Berlin, New York: W. de Gruyter 1994. XI, 477 S. (Patristische Texte und Studien, 41) ISBN: 3-11-014423-9

Kertsch, Manfred: Exempla Chrysostomica. Zu **Exegese,** Stil und Bildersprache bei Johannes **Chrysostomos.** – Graz: Inst. f. Ökumen. Theologie u. Patrologie a. d. Univ. Graz 1995. XXIII, 221 S. (Grazer Theologische Studien, 18), kart. ATS 240,00 ISBN: 3-900797-18-8

Hallensleben, Barbara: Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei **Ignatius** von **Loyola** und **Mary Ward.** – Frankfurt: Knecht 1994. IX, 440 S. (Frankfurter theologische Studien, 46), kart. DM 82,00 ISBN: 3-7820-0689-5

Cormack, Margaret: The **Saints in Iceland.** Their Veneration from the Conversion to 1400, hg. v. Peter Foote. – Brüssel: Société des Bollandistes 1994. VI, 296 S., kart. BEF 2900 ISBN: 2-87365-006-0

Moore, R. Laurence: Selling God. **American Religion** in the Marketplace of Culture. – Oxford: Oxford University Press 1994. 317 S., geb /p 17.95 ISBN: 0-19-508228-1

Hagiographies. Internationale Geschichte der lateinischen und einheimischen hagiographischen Literatur im Abendland von den Anfängen bis 1550, hg. v. Guy Philippart. – Turnhout: Brepols 1994. 512 S. (Corpus Christianorum, 1) ISBN: 2-503-50408-6

Kirche in bewegter Zeit. Beiträge zur Geschichte der Kirche in der Zeit der **Reformation** und des **20. Jahrhunderts.** Festschrift für Maximilian **Liebmann** zum 60. Geburtstag, hg. v. Rudolf Zinnhobler / Dieter A. Binder / Rudolf Höfer / Michaela Kronthaler. – Graz, Wien, Köln: Styria 1994. 495 S., kart. öS 590,00 ISBN: 3-7012-0028-9: S. 35–44: Adriányi, Gabriel: Religiöse Minderheiten im Königreich Ungarn im Zeitalter der Reformation; S. 45–62: Amon, Karl: Die Bildkomposition **„Gesetz und Gnade"** vor Lukas **Cranach** d. Ä.; S. 63–78: Binder, Dieter A.: Freimaurerei – Burschenschaft – CV; S. 79–86: Ebner, Johannes: Dr. Christianus Gilbertus de **Spaignart.** Ein begabter Pädagoge und Theologe als Prädikant in Enns (1612–1619); S. 87–108: Fenzl, Annemarie: Die Chronik der r.-k. Gemeinde **Theresienstadt;** S. 109–124: Frankl, Karl Heinz: Objektivität und Mitgefühl; S. 125–140: Gasser, Albert: Der Prophet im Aufbruch der Kirche – Josef Vital **Kopp** (1906–1966); S. 141–156: Gelmi, Josef: Das italienische Modell des Kirchenbeitrags unter bes. Berücksichtigung der Diözese **Bozen-Brixen;** S. 157–178: Hartmann, Gerhard: **Bischofsbestellungen** im deutschen Sprachraum; S. 179–188: Haselsteiner, Horst: Zur Christianisierung Osteuropas; S. 189–220: Hausberger, Karl: Vatikanische Quellen zum „Fall" **Handel-Mazetti** (1910) und zur Indizierung der Kulturzeitschrift **„Hochland"** (1911); S. 221–241: Höfer, Rudolf K.: Der geistliche Personalstand der Pfarreien und Klöster von 1523/1525 bis 1563 in der **Steiermark;** S. 243–286: Jürgensmeier, Friedhelm: Katholische Theologen im Exil (1933–1945); S. 263–285: Kronthaler, Michaela: Ambivalente politische Zielsetzungen der Katholischen Frauenbewegung Österreichs in der Zwischenzeit; S.

287–303: LENZENWEGER, Josef: Notizen zu einem bewegten Priesterleben; S. 305–316: RAINER, Johann: Bischof **Hudal** und das Wiedererwachen Österreichs 1944 in Rom; S. 317–340: REINGRABNER, Gustav: Bemerkungen zu den Methoden der Gegenreformation in Österreich; S. 341–354: RÖHRIG, Floridus: Der Kult des heiligen **Leopold** im Dienste der Gegenreformation; S. 355–368: SCHWARZ, Karl: Der Anti-Rosenberg-Hirtenbrief 1937/38 des evangelischen Superintendenten D. Johannes **Heinzelmann;** S. 369–387: TROPPER, Peter G.: Zu den Bemühungen des Gurker Ordinariates um die Pastorierung der **Oberkrain** ab 1941; S. 389–404: WEIßENSTEINER, Johann: Die „Religionsbücher" der Stände des Landes **ob der Enns** in der Wiener Erzbischöflichen Bibliothek; S. 405–430: WINKLER, Gerhard B.: Der Sekkauer Bischof Dr. Georg **Agricola** als mutmaßlicher Verfasser einer anonymen Salzburger Synodalpredigt und als Propagator der Tridentinischen Reform; S. 431–442: WITTSTADT, Klaus: Die Erwartungen der **Österreichischen Bischöfe** an das **Zweite Vatikanische Konzil** nach ihren Consilia et Vota; S. 443–475: WÜRTHINGER, Monika: Das **Ordenswesen** in der Diözese **Linz** zwischen Liberalismus und Nationalismus; S. 477–495: ZINNHOBLER, Rudolf: **Libertas ecclesiae** am Beispiel der Pfarre

Geschichte und Humanität, hg. v. Horst Gründer. – Münster: Lit-Verlag 1994. 230 S. (Historische Studien, 1 (Europa – Übersee)), kart. DM 34,80 ISBN: 3–89473–354–3: S. 21–33: STACHELHAUS, Burkhard: **Menschenrechte** und **Demokratie:** das politisch-humanitäre Erbe der Französischen Revolution; S. 35–47: KÜSTER, Thomas: Englische und französische **Kolonialkritik** im 18. und frühen 19. Jahrhundert; S. 49–60: OBERLACK, Markus (†): Die deutsche **Sozialdemokratie** und das Problem der **„humanen Kolonialpolitik"**; S. 65–75: KALITSCHKE, Martin: **Las Casas** – Apostel der Indianer; S. 77–89: WALTER, Andreas: Heiliger oder Sünder? – **Junípero Serra,** die **Indianermissionen** in **Oberkalifornien** und der Gebrauch von Geschichte; S. 91–104: ULLRICH, Kerstin: **Reservationen** – eine humanitäre Lösung des „Indianerproblems"? ; S. 109–119: GRÜNDER, Horst: Vom **Sklavenhandel** der Christen zur christlichen **Antisklavereibewegung;** S. 121–135: DÖPP, Dietrich: Die Diskussion um die Legitimität des **kolonialen Alkoholhandels** in der deutschen Öffentlichkeit (1885–1914); S. 137–149: KAISER, Klaus: Zur **Kongoreformbewegung** in England und Deutschland vor dem Ersten Weltkrieg; S. 151–164: SORGENFREY, Clemens: Die internationale **Armenienhilfe** zwischen Philanthropie und Politik; S. 169–180: SCHNELLE, Dagmar Carola: „Tutti Fratelli – Wir sind alle Brüder!" – Henri **Dunant** und die Gründung des **Roten Kreuzes;** S. 181–195: LENSING, Helmut: Bertha von **Suttner** – „Der Kampf um die Vermeidung des Weltkrieges"; S. 197–211: POST, Franz-Joseph: „Sport ist die Mitgift aller Rassen" – Pierre de **Coubertin** und die **Olympischen Spiele** der Neuzeit; S. 213–224: REDEMANN, Barbara: **Amnesty International** – Wenn der Staat zum Täter wird

Alte Kirchengeschichte

The **Didache** in Context. Essays on Its Text, History and Transmission, ed. by Clayton N. Jefford. – Leiden, New York, Köln: E. J. Brill 1994. 420 S. (Supplements to NT,77), kart. US-$ 120,00 ISBN: 90–04–10045–8: S. 3–14: CODY, Aelred: The *Didache*: An English Translation; S. 15–36: NIEDERWIMMER, Kurt: Der Didachist und seine Quellen; S. 37–46: DEHANDSCHUTTER, Boudewijn: The Text of the *Didache*: Some Comments on the Edition of Klaus **Wengst;** S. 47–87: JONES, F. Stanley: Considerations on the **Coptic Papyrus** of the *Didache* (British Library Oriental Manuscript 9271); S. 88–109: KLOPPENBORG, John S.: The Transformation of **Moral Exhortation** in *Didache* **1–5;** S. 110–130: TUILLIER, André: La *Didache* et le **problème synoptique;** S. 131–155: MILAVEC, Aaron: The Saving Efficacy of the Burning Process in *Didache* **16.5;** S. 156–176: PARDEE, Nangy: The Curse that Saves (*Didache* **16.5);** S. 177–209: HENDERSON, Ian H.: **Style-Switching** in the *Didache*: Fingerprint or Argument?; S. 213–225: REED, Jonathan: The **Hebrew Epic** and the *Didache*; S. 226–255: MITCHEL, Nathan: **Baptism** in the *Didache*; S. 256–283: RIGGS, John W.: The **Sacred Food** of *Didache* **9–10** and Second-Century **Ecclesiologies;** S. 284–312: DRAPER, Jonathan A.: **Social Ambiguity** and the Production of Text: **Prophets, Teachers, Bishops** and **Deacons** and the Development of the **Jesus Tradition** in the Community of the *Didache*; S. 313–329: PATTERSON, Stephan J.: *Didache* 11–13; The Legacy of **Radical Itinerancy** in Early Christianity; S. 330–351: JEFFORD, Clayton N.: Did **Ignatius** of **Antioch** Know the *Didache*?; S. 352–367: DAVIS, Cyprian: The *Didache* and **Early Monasticism** in the East and West; S. 368–382: HARDER, Kenneth J. / JEFFORD, Clayton N.: A Bibliography of Literature on the *Didache*

BRAKMANN, Heinzgerd: ΤΟ ΠΑΡΑ ΤΟΙΣ ΒΑΡΒΑΡΟΙΣ ΕΡΓΟΝ ΘΕΙΟΝ. Die Einwurzelung der Kirche im **spätantiken** Reich von **Aksum.** – Bonn: Borengässer 1994. VIII, 221 S., kart. DM 39,00 ISBN: 3–923946–24–4

GRÜNBECK, Elisabeth: Christologische Schriftargumentation und Bildersprache. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen **Schriftbeweistraditionen** in der **patristischen** Auslegung des **44. (45.) Psalms.** – Leiden, New York: E. J. Brill 1994. XXI, 438 S. (Supplements to Vigiliae Christianae, 26) ISBN: 90–04–10021–0

BENJAMINS, H. S.: Eingeordnete Freiheit. **Freiheit** und **Vorsehung** bei **Origenes.** – Leiden: E.J. Brill 1994. IX, 225 S. (Vigiliae Christianae, 28), kart. US-$ 63,00 ISBN: 90–04–10117–9

KEES, Reinhard Jakob: Die Lehre von der **Oikonomia** Gottes in der **Oratio Catechetica Gregors** von **Nyssa,** hg. v. J. den Boeft / R. van den Broek / A.F.J. Klijn / G. Quispel / J.C.M. Winden. – Leiden: E.J. Brill 1995. VIII, 339 S. (Supplements to vigiliae Christiane, Formely Philosophia Patrum, 30), kart. US-$ 91,50 ISBN: 90–04–10200–0

FRANZ, Ansgar: Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der **Tagzeitenhymnen** des **Ambrosius** von Mailand. – St. Ottilien: EOS 1994. XXII, 541 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–88096–289–8 (Mainz, Univ., Diss., 1991)

Mittelalter

FLACHENECKER, Helmut: **Schottenklöster.** Irische Benediktiner-Konvente im hochmittelalterlichen Deutschland, hg. v. Lactitia Boehm / Klaus Ganzer / Hermann Nehlsen / Hugo Ott / Ludwig Schmugge. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 401 S. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, N.F. 18), kart. DM 48,00 ISBN: 3–506–73268–4

ANZULEWICZ, Henryk: Die **Handschriften** der Werke **Alberts** des **Großen** in der Bibliotheca Amploniana zu Erfurt. – MiscMed, 1995, S. 127–135 (Sonderdruck)

RIEDEL, Ingrid: **Hildegard** von Bingen. Prophetin der kosmischen Weisheit. – Stuttgart: Kreuz 1994. 218 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3–7831–1306–7

KERNER, Charlotte: Alle Schönheit des Himmels. Die Lebensgeschichte der **Hildegard** von Bingen. – Weinheim: Beltz 1993 (2. Auflage). 188 S., kart. DM 19,80 ISBN: 3–407–80726–0

LANG, Justin: Herzens-Anliegen. Die Mystik mittelalterlicher **Christus-Johannes-Gruppen.** – Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 103 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3–7966–0695–4

FELD, Helmut: **Franziskus** von Assisi und seine Bewegung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. XIV, 539 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–534–03087–7

BAUM, Wilhelm: **Reichs-** und **Territorialgewalt (1273–1437).** Königtum, Haus Österreich und Schweizer Eidgenossen im späten Mittelalter.

LOHRUM, Meinolf / DÖRTELMANN, Maria Magdalena: **Katharina** von **Siena.** Lehrerin der Kirche. – Leipzig: Benno 1994. 146 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3–89543–057–9

SACHSEN, Ludolf v.: Das **Leben Jesu** Christi. Ausgewählte Texte, übertragen von Susanne Greiner / Martha Gisi. – Freiburg: Johannes Verlag 1994. 228 S. (Christliche Meister, 47), kart. DM 25,00 ISBN: 3–89411–324–3

GRAUWE, Jan de: Capitula Generalia **Cartusiae,** 1416–1442. Archives Générales du Royaume. – Lewiston: Edwin Mellen Press 1994. 192 S. (Analecta Cartusiana) ISBN: 3–7052–0418–1

LÜCKING-MICHEL, Claudia: Konkordanz und Konsens. Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift „De concordantia catholica" des **Nicolaus von Cues.** – Würzburg: Echter 1994. 242 S. (BDS, 16), kart. DM 39,00 ISBN: 3–429–01602–9 (Tübingen, Univ., Diss., 1992)

Reformation und frühe Neuzeit

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd 66: Lateinisches Sachregister zur Abteilung Schriften, Band 1–60, hg. v. Ulrich Köpf. – Weimar: Hermann Böhlaus Nachf. 1995. 635 S., kart. DM 180,00 ISBN: 3–7400–0171–2

GERL-FALKOVIZ, Hanna-Barbara: Die zweite Schöpfung der Welt. Sprache, Erkenntnis, Anthropologie in der **Renaissance.** – Mainz: M. Grünewald 1994. 240 S., kart. DM 56,00 ISBN: 3–7867–1782–6

BRANDMÜLLER, Walter: **Galilei** und die Kirche. Ein „Fall" und seine Lösung. – Aachen: MM Verlag 1994. 334 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3–928272–35–7

MOREROD, Charles: **Cajetan** et **Luther** en 1518. Edition, traduction et commentaire des opuscules d'Augsbourg de Cajetan. Tome I/II. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1994. 424 / 425–676 S. (Cahiers Oecuméniques 26), kart. sFr. 95,00 ISBN: 2–8271–0686–8

KELLER, Rudolf: Die **Confessio Augustana** im theologischen Wirken des Rostocker Professors David **Chyträus** (1530–1600). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 239 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 60), geb. DM 74,00 ISBN: 3–525–55168–1 (Leipzig, Kirchl. Hochschule, Hab., 1992)

HEITMEYER, Erika: Der **„Kleine Catechismus"** des Johann von **Detten.** Reprint des Drucks von 1597 und Kommentar. – Paderborn: Bonifatius 1994. VIII, 140 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3–87088–818–0

Neuzeit

FRANCKE, August Hermann: Segensvolle Fußstapfen. Geschichte der Entstehung der **Halleschen Anstalten** von August Hermann Francke selbst erzählt. Bearbeitet und hg. v. Michael Welte. – Gießen: Brunnen Verlag. XXXV, 506 S. ISBN: 3–7655–9601–9

BLAUFUSS, Dietrich: Ph. J. **Speners Briefe** aus seinem Briefwechsel 1666 bis 1674. – ThL 119, 1994, 9, S. 837–846 (Sonderdruck)

LUDWIG **Windthorst.** Briefe 1834–1880. Bearb. v. Hans-Georg Aschoff und Heinz-Jörg Heinrich. – Paderborn: F. Schöningh 1995. LVIII, 589 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, 45), kart. DM 98,00 ISBN: 3–506–79885–5

HOLZEM, Andreas: Kirchenreform und Sektenstiftung. **Deutschkatholiken, Reformkatholiken** und **Ultramontane** am Oberrhein (1844–1866). – Paderborn: F. Schöningh 1994. XLVI, 460 S. (B: Forschungen, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, 65), kart. DM 98,00 ISBN: 3–506–79968–1

HOLZEM, Andreas: Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im **Katholizismus des 19. Jahrhunderts.** – Altenberge: Oros 1995. 247 S. (MThA, 35), kart. DM 40,00 ISBN: 3–89375–106–8

Neueste Zeit

KRIMMER, Ansgar: Der katholische **Gesellenverein** in der Diözese **Rottenburg** von 1852 bis 1945. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus in Württemberg, hg. v. Ulrich von Hehl, in Verbindung mit Hans Günter Hockerts, Rudolf Morsey, Norbert Trippen. – Paderborn: F. Schöningh 1994. XXX, 306 S. (B: Forschungen, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, 66), kart. DM 78,00 ISBN: 3-506-79969-X

ORDE, Klaus vom: Carl **Mez.** Ein Unternehmer in Industrie, Politik u. Kirche. – Gießen: Brunnen 1994. VI, 330 S., kart. DM 59,00 ISBN: 3-7655-9374-5

WEBER, Christoph: Der Religionsphilosoph Johannes **Hessen** (1889–1971). Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 693 S. (Beitr. z. Kirchen- u. Kulturgesch., 1), geb. DM 168,00 ISBN: 3-631-48066-0

ABRATH, Gottfried: Subjekt und Milieu im **NS-Staat.** Die Tagebücher des Pfarrers Hermann **Klugkist Hesse** 1936–1939. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 459 S. (Arbeiten zu kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B, 21), geb. DM 108,00 ISBN: 3-525-55721-3

LÄCHELE, Rainer: Ein Volk, ein Reich, ein Glaube. Die **„Deutschen Christen"** in Württemberg 1925–1960. – Stuttgart: Calwer Verlag 1994. XII, 319 S. (QuFzWKg, 12), kart. DM 44,00 ISBN: 3-7668-3284-0

SELLSCHOPP, Almuth / VOGEL, Beatrix: Auf-Brüche. Interviews über Werte und **Wertewandel** im Rückblick auf die **nationalsozialistische Zeit.** – Hamburg: Kovac 1994. 350 S. ISBN: 3-86064-177-8

HOFMEISTER, Wilhlem: Die **Christlich-Demokratische Partei Chiles.** Von der „Revolution in Freiheit" zum Wiederaufbau der Demokratie nach dem Militärregime. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 280 S. (Studien zur Politik, 28), geb. DM 44,00 ISBN: 3-506-79328-4

Fundamentaltheologie

BAUR, Jörg: Einsicht und Glaube, Bd 2. Aufsätze. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 219 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-525-56187-3

FEITER, Reinhard: Zur Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand **Ulrich.** – Würzburg: Echter 1994. 299 S. (BDS, 17), kart. DM 39,00 ISBN: 3-429-01603-7 (Augsburg, Univ., Diss., 1993/94)

KELLER, Albert: Philosophie der Freiheit. – Graz, Wien, Köln: Styria 1994. 350 S., kart. DM 56,00 ISBN: 3-222-12294-6

JOHNSON, Elizabeth A.: Ich bin die ich bin. Wenn **Frauen Gott** sagen. Übersetzt von Martha Matesich. – Düsseldorf: Patmos 1994. 414 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3-491-77962-6

IZQUIERDO LABEAGA, José Antonio L. C.: La **Vita Intellettiva.** Lectio Sancti **Thomae Aquinatis.** – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1994. 486 S. (Studi Tomistici, 55), kart. Lire 50 000

NOTI, Odilo: **Kant:** Publikum und Gelehrter. Theologische Erinnerung an einen abgebrochenen Diskurs zum Theorie-Praxis-Problem. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1994. 253 S. (Cahiers oecuméniques, 27), kart. DM 48,00 ISBN: 3-7278-0966-3

PETZEL, P.: Was uns an Gott fehlt, wenn uns die **Juden** fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie. Mit einem Vorwort von Hans Waldenfels. – Mainz: M. Grünewald 1994. 274 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-7867-1785-0 (Bonn, Univ., Diss., 1993)

RASMUSSON, Arne: The Church as Polis. From **Political Theology** to Theological Politics as Exemplified by Jürgen **Moltmann** and Stanley **Hauerwas.** – Lund: Lund University Press 1994. 418 S. (Studia Theologica Lundensia, 49), kart. SEK 250,00 ISBN: 91-7966-263-3

FISCHER, Konrad: **Prota, Eschata, Existenz.** Bemerkungen zur Theologie Peter **Brunners.** – Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms 1994. 199 S. (Theologische Texte und Studien, 5), kart. DM 47,80 ISBN: 3-487-09932-2

Dogmatik

BEDOUELLE, Guy / Fatio, Olivier: **Liberté chrétienne** et **libre arbitre.** Textes de l'enseignement de troisième cycle des facultés romandes de théologie organisé par Guy **Bedouelle** et Olivier **Fatio.** – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1994. 210 S. (Cahiers oecuméniques, 24), kart. DM 40,00 ISBN: 2-8271-0658-2

DALFERTH, Ingolf: Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der **Christologie.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. 346 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-16-146341-2

FAHNROTH, Martin: Das Verhältnis von **Papst** und Gesamtheit der **Gläubigen.** Am Beispiel von Filippo Maria **Guidi** und der **nachtridentinischen Tradition.** – Altenberge: Oros Verlag 1994. 338 S. (MThA, 32), kart. DM 64,80 ISBN: 3-89375-100-9

GÖRRES, Ida Friederike: Die leibhaftige **Kirche.** Gespräch unter **Laien.** – Freiburg: Johannes Verlag 1994. 287 S. (Kriterien, 90), kart. DM 30,00 ISBN: 3-89411-321-9

LANZI, Nicola: La Chiesa Madre in **Sant'Agostino.** – Pisa: Giardini Editori e Stampatori. 189 S. (Biblioteca di studi religiosi, 19) ISBN: 88-427-0282-X

ARIARAJAH, Seevaratnam Wesley: Die Bibel und die Andersgläubigen. Aus dem Englischen von Ulrike Berger. – Frankfurt: Lembeck 1994. 110 S. ISBN: 3-87476-300-5

GIUSSANI, Luigi: Warum Jesus Christus? Am Ursprung des **christlichen Anspruchs.** – Freiburg: Johannes Verlag 1994. 171 S. (Theologia Romanica, XIX), kart. DM 30,00 ISBN: 3-89411-322-7

Marienlexikon. Bd 6: Scherer – Zypresse, Nachträge, hg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e.V. von Remigius Bäumer / Leo Scheffczyk. – St. Ottilien: EOS 1994. 872 S., geb. DM 168,00 ISBN: 3-88096-896-9

Ökumenische Theologie und Konfessionskunde

Pro Ecclesia 3, 1994, S. 411–418: ROTTENBERG, Isaac C.: Comparative Theology vs. Reactive Theology. Jewish and Christian Approaches to the **Presence of God;** S. 419–435: MARSHALL, Bruce D.: The **Lutheran-Episcopal Concordat**: What Does It Say and Why Does It Matter?; S. 436–454: TURNER, Philip: Episcopal Oversight and Ecclesiastical Discipline: On the Decline of a Practice; S. 455–482: RENO, R. R.: The Doctrine of **Justification:** Lutheran Lessons for Anglicans in Search of a Confessional Identity; S. 483–496: WILLIAMS, A. N.: Light From Byzantium: The Significance of **Palamas'** Doctrine of **Theosis**

VASILIU, Anca: La traversée de l'image. Art et théologie dans les **églises moldaves** au XVIe siècle. – Paris: Desclée de Brouwer 1994. 271 S., kart. FF 195,00 ISBN: 2-220-03527-1

PACURARIU, Mircea: Geschichte der **Rumänischen Orthodoxen Kirche.** – Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie 1994. VII, 622 S. (OIKONOMIA, 33) ISBN: 3-923-119-32-1

Liturgiewissenschaft

Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hg. v. Hans-Christoph Schmidt-Lauber / Karl-Heinrich Bieritz. – Göttingen / Leipzig: Vandenhoeck & Ruprecht / Evang. Verl. Anst. 1995. 1023S., Ln. DM 128,00 ISBN: 3-525-57191-7 / 3-374-01524-7: S. 43–71: ROLOFF, Jürgen: Der Gottesdienst im **Urchristentum;** S. 72–95: WAINWRIGHT, Geoffrey: Systematisch-theologische Grundlegung; S. 96–127: BIERITZ, Karl-Heinrich: Anthropologische Grundlegung; S. 128–138: DÖPMANN, Hans-Dieter: Gottesdienst im **orthodoxen** Kontext; S. 139–150: FISCHER, Balthasar: Gottesdienst im **römisch-katholischen** Kontext; S. 151–161: WIGGERMANN, Karl-Friedrich: Gottesdienst im **lutherischen** Kontext; S. 162–174: BÜRKI, Bruno: Gottesdienst im **reformierten** Kontext; S. 175–185: BUCHANAN, Colin O.: Gottesdienst im **anglikanischen** Kontext; S. 186–194: WHITE, James F.: Gottesdienst in **freikirchlichen** und charismatischen Kontexten; S. 195–206: HOLETON, David R. / GIBAUT, John St. H.: Gottesdienst und **ökumenische** Bewegung; S. 209–247: SCHMID-LAUBER, Hans-Christoph: Die **Eucharistie;** S. 248–270: WINKLER, Eberhard: Der **Predigtgottesdienst;** S. 271–293: VOGEL, Ingrid: Das **Stundengebet;** S. 294–332: JILEK, August: Die **Taufe;** S. 333–353: KEHNSCHERPER, Günther: Die **Konfirmation;** S. 354–370: LINS, Hans: **Buße** und Beichte; S. 371–391: KÜHN, Ulrich: Die **Ordination;** S. 392–414: JENSSEN, Hans-Hinrich: Die **Trauung;** S. 415–431: JORDAHN, Ottfried: Die **Bestattung;** S. 432–452: GRETHLEIN, Christian: Andere Handlungen – **Benediktionen** und **Krankensalbung;** S. 453–489: BIERITZ, Karl-Heinrich: Das **Kirchenjahr;** S. 490–509: VOLP, Rainer: **Kirchenbau** und Kirchenraum; S. 510–536: ALBRECHT, Christoph: Die gottesdienstliche **Musik;** S. 537–562: JORDAHN, Ottfried: Das **Zeremoniale** – Gebärden, Gewänder, Geräte und ähnliches; S. 565–579: DAIBER, Karl-Fritz: Gottesdienst und Öffentlichkeit; S. 580–595: LANGER, Jens: Gottesdienst und Kultur; S. 596–612: SEITZ, Manfred: Gottesdienst und **Frömmigkeit;** S. 613–625: ZIEMER, Jürgen: Gottesdienst und Gemeindeaufbau; S. 626–636: DEGEN, Roland: Gottesdienst und **Religionspädagogik;** S. 637–645: HAUSTEIN, Manfred: Gottesdienst und **Seelsorge;** S. 646–653: PREISER, Gotthart: Gottesdienst und **Evangelisation;** S. 654–665: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph / HEINRICH, Klausjürgen: Gottesdienst und **Diakonie;** S. 666–676: SCHRÖER, Henning: Die Planung des Gottesdienstes – Anlässe, Formen, Akzente, Rhythmen; S. 677–688: KIESSIG, Manfred: Die Strukturierung des Gottesdienstes; S. 689–714: KÖBER, Berthold W.: Die **Elemente** des Gottesdienstes – Wort Gottes, Gebet, Lied, Segen; S. 715–727: BLOTH, Peter C.: Die **Perikopen;** S. 728–739: HERTSCH, Klaus-Peter: Die **Predigt** im Gottesdienst; S. 740–745: MERZ, Michael B.: Gottesdienstliche Rollen; S. 746–760: ROTH, Gustav: Die Beteiligung der **Gemeinde;** S. 761–770: BERGER, Teresa: Die Sprache der Liturgie; S. 771–785: HOFHANSL, Ernst: **Kindergottesdienst;** S. 786–800: RATZMANN, Wolfgang: **Familiengottesdienst;** S. 801–816: KIRSTE, Helmut: Jugend- und **Schulgottesdienst;** S. 817–829: WIGGERMANN, Karl-Friedrich: Gottesdienst in **geschlossenen Bereichen;** S. 830–842: BUNNERS, Christian: **Kirchenmusikalischer** Gottesdienst; S. 843–848: LINDNER, Herbert: Gottesdienst bei **Großveranstaltungen;** S. 849–855: SAUER, Peter: Gottesdienst in **Kleinstgemeinden;** S. 856–873: MÜLLER, Konrad: Gesprächsgottesdienst; S. 874–884: LINDNER, Herbert: **Feierabendmahl;** S. 885–897: KORNEMANN, Helmut: **Ökumenischer** Gottesdienst; S. 898–903: MERKEL, Friedemann: Die **Andacht** und verwandte „kleine Formen" des Gottesdienstes; S. 904–915: SANDERS, Wilm: Gottesdienstübertragungen im **Rundfunk;** S. 916–924: BUNNERS, Christian: Die **Taufe;** S. 925–936: DIENST, Karl: Die **Konfirmation;** S. 937–946: HORN, Werner: Die **Trauung;** S. 947–958: WINKLER, Eberhard: Die **Bestattung;** S. 959–970: GRETHLEIN, Christian: Andere Handlungen – **Realbenediktionen** und **Krankensegnung;** S. 971–984: KERNER, Hanns: Die Erneuerung des Gottesdienstes – Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe

KERNER, Hanns: Reform des Gottesdienstes. Von der Neubildung der **Gottesdienstordnung** und **Agende** in der **evangelisch-lutherischen** Kirche in **Bayern** im 19. Jahrhundert bis zur Erneuerten Agende. – Stuttgart: Calwer 1994. 286 S. (Calwer Theologische Monographien, Reihe C: Praktische Theologie und Missionswissenschaft, 23), kart. DM 68,00 ISBN: 3-7668-3318-9

DASCHNER, Dominik: Die gedruckten **Meßbücher Süddeutschlands bis** zur Übernahme des Missale Romanum Pius V. **(1570),** hg. v. Wolfgang Beinert / Norbert Brox / Wolfgang Nastainczyk / Franz Schnider. – Frankfurt:

Peter Lang 1995. LVII, 682 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 47), kart. DM 168,00 ISBN: 3-631-47990-5

Raum und Ritual. **Kirchbau** und **Gottesdienst** in theologischer und ästhetischer Sicht, hg. v. Rainer Bürgel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 160 S., kart. DM 28,00 ISBN: 3-525-60390-8: S. 11–23: Lipp, Wolfgang: Der öffentliche **Stadtraum** und das religiöse Fest; S. 25–38: Marx, Wolfgang: Der sakrale Raum als öffentlicher. Elemente einer Ästhetik religiöser Raumgestaltung; S. 39–45: Beier, Peter: Über die Schwierigkeiten der **Protestanten,** mit Räumen umzugehen; S. 47–55: Hollenweger, Walter J.: Raum und liturgische Handlungen aus **evangelischer Sicht;** S. 57–76: Richter, Klemens: Liturgisches Handeln und gottesdienstlicher Raum. Eine Verhältnisbestimmung aus **katholischer Sicht** heute; S. 77–92: Sundermeier, Theo: Christliche Riten in **nichtchristlichem Kontext;** S. 93–114: Busse, Hans-Busso von: Raum und Ritus – Das Kunstwerk Liturgie erwartet Baukunst; S. 115–135: Herzogenrath, Wulf: Die Räume der Religion und der Künste; S. 139–149: Soeffner, Hans-Georg: Zu den Stichwörtern **„Kollektivsymbol"** und **„Ritual";** S. 151–157: Bilder vom Kölner Kirchbautag

Kirchenrecht

Campenhausen, Axel Freiherr von / Wießner, Gernot: Kirchenrecht – Religionswissenschaft. – Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1994. 178 S. (Urban-Taschenbücher: Grundkurs Theologie, 10,1), kart. DM 32,00 ISBN: 3-17-012691-1

Corecco, Eugenio: Ordinatio Fidei. Schriften zum kanonischen Recht, hg. v. Libero Gerosa / Ludger Müller. – Paderborn: F. Schöningh 1994. XXIII, 543 S., geb. DM 112,00 ISBN: 3-506-71942-4

Walser, Markus: Die Rechtshandlung im Kanonischen Recht. Ihre Gültigkeit und Ungültigkeit gemäß dem Codex Iuris Canonici. – Göttingen: Cuvillier 1994. XLVII, 268 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-930340-53-4 (München, Univ., Diss., 1994)

Neue Positionen des Kirchenrechts, hg. v. Klaus Lüdicke / Hans Paarhammer / Dieter A. Binder. – Graz, Wien, Köln: Styria 1994. 223 S. ISBN: 3-7012-0029-7: S. 9–28: Carlen, Louis: Kirchen als Rechtsorte; S. 29–48: Lüdicke, Klaus: Zur Systematik der **Konsensmängel** im CIC/1983; S. 49–80: May, Georg: Das Verhältnis von **Gesetz und Gewissen** angesichts der kanonischen Rechtsordnung; S. 81–118: Paarhammer, Hans: Die **Diözesansynoden** in ihrer gegenwärtigen Rechtsgestalt; S. 119–152: Pree, Helmuth: Der Sakramentenempfang von **Geschiedenen,** geschiedenen **Wiederverheirateten,** ehelos Zusammenlebenden und nur zivil verehelichten Katholiken nach kanonischem Recht; S. 153–180: Primetshofer, Bruno: Der **CCEO** und seine (möglichen) Auswirkungen auf das Recht der Lateinischen Kirche; S. 181–202: Reinhardt, Heinrich J. F.: **Religionsfreiheit** aus kanonistischer Sicht; S. 203–221: Schwendenwein, Hugo: Grundüberlegungen zur **Normenkollision** im Kirchenrecht

Christliche Sozialethik

Umstrittene Menschenwürde. Beiträge zur ethischen Debatte, hg. v. Thomas Brose / Matthias Lutz-Bachmann. – Hildesheim: Bernward 1994. 215 S., kart. DM 42,00 ISBN: 3-87065-795-2: S. 11–20: Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Menschenrechte und Menschenwürde denken; S. 21–33: Schwan, Gesine: Die Idee der Freiheit als Chance der europäischen Geschichte; S. 35–67: Delgado, Mariano: Die Ethikdiskussion des 16. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der **spanischen Expansion;** S. 69–100: Brose, Thomas: Zur Auseinandersetzung mit **Hegels Rechtsphilosophie;** S. 103–119: Begrich, Gerhard: Menschenwürde im **jüdisch-christlichen Dialog;** S. 121–156: Gimpl, Georg: „In Einsamkeit und Freiheit?" Die **Humboldtsche Idee der Universität** auf dem Prüfstand; S. 157–175: Honnefelder, Ludger: **Humangenetik** und Menschenwürde; S. 177–197: Hengsbach, Friedhelm: Menschenwürde als kritischer **Maßstab wirtschaftlicher Entwicklung;** S. 199–215: Lutz-Bachmann, Matthias: Peter **Singers Präferenz-Utilitarismus** in der Diskussion

Glaube in Politik und Zeitgeschichte. Festschrift für Franz Josef **Stegmann** zum 65. Geburtstag, hg. v. Georg Giegel / Peter Langhorst / Kurt Remele. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 328 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-506-73172-6: S. 17–30: Heinemann, Heribert: **Subsidiaritätsprinzip** – Eine kanonistische Anfrage; S. 31–44: Langhorst, Peter: Das **Handeln Jesu** als Modell praxisorientierter Sozialethik; S. 45–54: Marx, Reinhard: Der **Weltkatechismus** und die Katholische **Soziallehre.** Anmerkungen und Reflexionen; S. 55–64: Pottmeyer, Hermann J.: Die Vorbereitung des Schemas **„De ordini sociali"** des 2. Vaticanums und die Konzilsvoten der deutschen Bischöfe; S. 65–71: Schneider, Lothar: Subsidiarität in Politik und Theologie?; S. 75–90: Giegel, Regina: Individualethische und sozialethische Aspekte der **Gewissensbildung;** S. 91–102: Giegel, Georg: Zum Sündenverständnis in der Befreiungstheologie bei Albert **Nolan;** S. 103–118: Grave, Franz: Die gesellschaftliche Verantwortung der Christen; S. 119–134: Kramer, Hans: Wie Mitleid praktisch wird; S. 135–147: Remele, Kurt: **Selbstverwirklichung** oder **Gemeinwohl?** Versuch einer differenzierten Betrachtung aus der Sicht christlicher Sozialethik; S. 151–168: Berg, Werner: Arbeit und Soziales im Buch **Ijob;** S. 169–177: Grebing, Helga: Von der **Mitbestimmung** zur **„Repräsentation der Arbeit";** S. 179–190: Langemeyer, Georg B.: Anthropologische Voraussetzungen einer **theologischen Sinndeutung** der **Arbeit;** S. 191–198: Schasching, Johannes: Exkommunikation einer Arbeiterbewegung? Kardinal A. **Steinhuber** und die **Knights of Labour;** S. 201–209: Furger, Franz: Die sozialethische Begründung des **„Kurswechsels"** – Rückfragen an die Losung vom **„sustainable development";** S. 211–224: Herkenrath, Norbert: Wir sind ein Teil der Erde – wie lange noch?; S. 225–236: Nagel, Ernst E.: **Kriegsächtung** als Programm. Zum „diskriminierenden" und nicht-diskriminierenden **Kriegsbegriff;** S. 237–244: Prachtl, Rainer: Die Leitideen der christlichen Soziallehre in Politik und sozialer Wirklichkeit **Ostdeutschlands;** S. 245–257: Rauscher, Anton: Unsere Verantwortung für die **Schöpfung;** S. 259–270: Waigel, Theo: Christliche Inhalte in Politik und Grundsätzen der **CSU;** S. 271–282: Zsifkovits, Valentin: Freiheit und Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft. Der Einsatz der Menschen für die Menschenrechte als **Glaubwürdigkeitszeichen** der Kirche; S. 285–293: Geerlings, Wilhelm: Das **Augustinbild** von Ernst **Troeltsch;** S. 295–312: Meier, Johannes: Don Sergio **Méndez Arceo** (1907–1992); S. 313–318: Mueller, Franz H.: **Leo XIII** and the Proletariat; S. 319–325: Schriftenverzeichnis Franz Josef **Stegmann,** zusammengestellt von Christa Ullrich

Furger, Franz: **Sozialethik** und **Ökonomik.** Gesichtspunkte der christlichen Sozialethik, Bd 5, hg. v. Thomas Bausch / Dietrich Böhler / Hans H. Hinterhuber / Wolfgang Kuhlmann /Thomas Rusche / Werner Steden. – Münster: Lit-Verlag 1994. 121 S. (Ethik und Wirtschaft im Dialog, 5), kart. DM 34,80 ISBN: 3-8258-2105-6

Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden. Für Franz **Furger,** hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Andreas Lienkamp / Joachim Wiemeyer. – Freiburg: Herder 1995. 485 S., Ln. DM 58,00 ISBN: 3-451-23634-6: S. 29–44 Demmer, Klaus: **Naturrecht** und Offenbarung; S. 45–68: Lienkamp, Andreas: Quellen der Ethik? Zur erkenntnistheoretischen Bedeutung der **Sozialwissenschaften** für die Soziallehre der Kirche; S. 69–85: Hengsbach, Friedhelm: Der Prozeß ist die Botschaft. Zur **Pluralität** der Subjekte kirchlicher Soziallehre; S. 87–101: Kress, Hartmut: Der Begriff der **Person** als Ausgangspunkt und Leitbegriff ökumenischer Ethik; S. 130–120: Heimbach-Steins, Marianne: Ansatzpunkte einer theologischen Profilierung christlicher Sozialethik; S. 121–134: Wolbert, Werner: Zeitliches und Überzeitliches in der sittlichen Botschaft der Bibel; S. 135–152: Höhn, Hans-Joachim: Konsens und Konflikt. **Diskursethik** als Paradigma einer Christlichen Sozialethik; S. 153–170: Bujo, Bénézet: Die Soziallehre der Kirche und die **Kulturen der Völker;** S. 171–188: Lesch, Walter: Wissenschaftstheoretische Probleme sozialethischer Forschung; S. 189–212: Habisch, André: Theologische Grundlegung und **interdisziplinäre Methodologie;** S. 213–230: Müssen, Peter: Der Beitrag der Human- und Gesellschaftswissenschaften zur christlichen Sozialethik; S. 231–242: Bondolfi, Alberto: Gesundsein und Kranksein: läßt sich diese Spannung ethisch gestalten?; S. 243–260: Hünermann, Peter: Die Sozialgestalt der Kirche. Gedanken zu einem dogmatischen und zugleich interdisziplinären Arbeitsfeld; S. 261–278: Schlögel, Herbert: Ekklesiologie und christliche Sozialethik in ökumenischer Perspektive; S. 279–293: Anzenbacher, Arno: Die Kompetenz der Kirche in gesellschaftlichen Fragen; S. 297–318: Merks, Karl-Wilhelm: Dem **Gewissen** folgen in der Politik. Zur Ethik politischer Entscheidungsprozesse; S. 319–334: Hoppe, Thomas: **Menschenrechte** als Basis eines Weltethos?; S. 335–346: Nagel, Ernst: Europa vor einem neuen Chaos? Grenzen **erlaubter Gegengewalt;** S. 347–366: Wiemeyer, Joachim: Die **Weltwirtschaftsordnung** aus sozialethischer Sicht; S. 367–384: Kruip, Gerhard: **Armutsbekämpfung** und „nachhaltige Entwicklung" – der notwendige Beitrag der reichen Staaten des Nordens; S. 385–402: Münk, Hans: Umweltverantwortung und christliche Theologie. Forschungsbericht; S. 403–417: Irrgang, Bernhard: Verantwortungsethik in der technischen Zivilisation; S. 419–436: Korff, Wilhelm: Dauerhaft **umweltgerechte Entwicklung.** Zur Frage eines Umweltethos der Zukunft; S. 437–446: Autiero, Antonio: Sozialethische Verantwortung für das Leben. Der Weg der **Bioethik;** S. 447–463: Fraling, Bernhard: Verantwortete **Elternschaft** im Schnittpunkt individual- und sozialethischer Betrachtung

Sagrera, Martin: **Population Crisis.** – Madrid: Fundamentos 1994. 87 S. ISBN: 84-404-7822-4

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Thomas, Klaus: **Religiöse Träume** und andere Bilderlebnisse. Ärztliche Berichte über religiöse Äußerungen bei Visionen, Träumen, Hypnosen und Erfahrungen im **autogenen Training.** – Stuttgart: J. F. Steinkopf-Verlag 1994. XII, 296 S., geb. DM 60,00 ISBN: 3-7984-0721-5

Pompey, Heinrich: Caritatives Engagement – Lernort des Glaubens und der Gemeinschaft. **Effizienzuntersuchung** eines Grund- und eines Aufbaukurses zum Kennenlernen theologischer Aspekte des Leitbildes sozial-diakonischer Hilfe und zur Sensibilisierung der Mitwirkenden für den communialen, dienstgemeinschaftlichen Charakter **kirchlicher Sozialdienste.** – Würzburg: Echter 1994. 304 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral, 1), kart. DM 48,00 ISBN: 3-429-01623-1

Plieth, Martina: Die Seele wahrnehmen. Zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von **Seelsorge** und **Psychologie.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 278 S. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, 28), kart. DM 68,00 ISBN: 3-525-62345-3

Helming, Helene: **Montessori-Pädagogik.** Ein moderner Bildungsweg in konkreter Darstellung. – Freiburg: Herder 1994. 208 S. (Schriften des Willmann-Instituts), kart. DM 29,80 ISBN: 3-451-22627-8

Homiletik

Müller, Klaus: Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten. – Regensburg: F. Pustet 1994. 264 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3-7917-1438-4

Calwer Predigthilfen. N.F., 2. Halbband. Exaudi bis Ende des Kirchenjahres, hg. v. Reiner Marquard. – Stuttgart: Calwer 1995. 264 S. (CPhNF, V/2), geb. DM 39,80 ISBN: 3-7668-3329-4

Missionswissenschaft

Bartolomé de Las Casas. Werkauswahl. Bd. I: Missionstheologische Schriften. hg. v. Mariano Delgado, Studien von Horst Pietschmann / Michael Sievernich, Übersetzung von Bruno Pockrandt / Henrik Wels. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 456 S., geb. DM 88,00 ISBN: 3-506-75121-2: S. 11–34: Delgado, Mariano: Bartolomé de Las Casas – Weg, Werk und Wirkung – oder: Vom Nutzen mystisch-politischer Nachfolge in Krisenzeiten; S. 33–57: Delgado, Mariano: Glaubenstradition im Kontext. Voraussetzungen, Verdienste und Versäumnisse lascasianischer Missionstheologie; S. 59–85: Sievernich, Michael: Missionstheologien „nach" Las Casas; S. 86–96: Pietschmann, Horst: Juan Ginés de Sepúlveda und die amerikanischen Ureinwohner; S. 97–335: Las Casas, Bartolomé de: Die einzige Art der Berufung aller Völker zum Christentum; S. 337–436: Las Casas, Bartolomé de: Eine Disputation von Valladolid (1550–1551)

Üffing, Martin: Die deutsche Kirche und Mission. Konsequenzen aus dem **nachkonziliaren Missionsverständnis** für die **deutsche Kirche**. – Nettetal: Steyler Verlag 1994. 285 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 60), kart. DM 40,00 ISBN: 3-8050-0346-3 (Rom, Univ., Diss., 1992)

Biener, Hansjörg: **Christliche Rundfunksender** weltweit. Rundfunkarbeit im Klima der Konkurrenz. – Stuttgart: Calwer 1994. 336 S. (Calwer Theologische Monographien, Reihe C: Praktische Theologie und Missionswissenschaft, 22), kart. DM 98,00 ISBN: 3-7668-3287-5 (Erlangen-Nürnberg, Theol. Fak., Diss., 1991)

Religionswissenschaft

Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen, 2. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 184 S., kart. DM 49,80 ISBN: 3-451-23147-6: S. 7–43: Noichl, F.: Das „Projekt **Weltethos**" aus moraltheologischer Sicht; S. 44–68: Khoury, P.: Monde **arabe Sécularisme**; S. 69–87: Collani, C. v.: **Jesuiten** im Gespräch mit **chinesischen Gelehrten;** S. 88–113: Meisig, M.: Der Kult der **Großen Mutter** in Indien?; S. 114–128: Halfwassen, J.: Bemerkungen zum Ursprung der Lehre vom **Seelenwagen;** S. 129–137: Hagemann, L.: Der **Katechismus** der Katholischen Kirche und das Heil der anderen; S. 138–147: Khoury, A. Th.: **Friede** für die Menschheit; S. 148–158: Wieland, A.: Internationales Symposion „Der **Koran** als Text"; S. 159–169: Khoury, A. Th.: Eine richtungweisende Initiative

Der Koran. Arabisch-Deutsch, Bd 5, **Sure 4,1–176.** Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. 304 S., geb. DM 250,00 ISBN: 3-579-00340-2

Okafor, Gabriel Maduka: **Christians** and **Muslims** in **Cameroon.** – Würzburg / Altenberge: Echter / Oros 1994. 156 S. (Religionswissenschaftliche Studien, 34), kart. DM 32,00 ISBN: 3-429-01640-1 / 3-89375-099-1

Leuze, Reinhard: **Christentum** und **Islam.** – Tübingen: J.C.B. Mohr 1994. VIII, 371 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-16-146267-X

Lewis, Bernard: Der Atem Allahs. Die **islamische** Welt und der **Westen:** Kampf der Kulturen? Aus dem Englischen von Hans-Ulrich Möhring. – Wien, München: Europaverlag 1994. 264 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-203-51229-7

Tibi, Bassam: Im Schatten Allahs. Der **Islam** und die **Menschenrechte.** – München, Zürich: Piper 1994. 406 S., geb. DM 44,00 ISBN: 3-492-03642-2

Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in **christlicher** und **islamischer Überlieferung**, hg. v. Andreas Bsteh. – Mödling: Verlag St. Gabriel 1992. 220 S. (BzR, 7), kart. DM 37,80 ISBN: 3-85264-398-8

Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und **Zukunftsperspektiven** aus **islamischer** und **christlicher** Sicht. Internationale Christlich-Islamische Konferenz Wien, 30. März bis 2. April 1993. Hg. und mit einer zusammenfassenden Wiedergabe der Diskussionen durch Andreas Bsteh. – Mödling: Verlag St. Gabriel 1994. 331 S. (BzR, 8), kart. DM 46,00 ISBN: 3-85264-456-9: S. 69–91: Zakzouk, Mahmoud: Friede in islamischer Sicht. Begriff und Notwendigkeit des **Weltfriedens;** S. 105–130: Vanoni, Gottfried: Die Wurzeln des Friedens in Bibel und christlicher Überlieferung; S. 153–169: Luf, Gerhard: Friede und **Menschenrechte** aus der Sicht der Kirchen; S. 193–199: Schabestari, Modjtahed: Die theologischen und rechtlichen Grundlagen der Freiheit des Menschen im Islam; S. 219–232: Madjid, Nurcholish: Religiöser und gesellschaftspolitischer **Pluralismus.** Eine islamische Sicht; S. 251–271: Abraham, K. C.: Gesellschaftspolitischer Pluralismus und weltweite Solidarität

Hummel, Reinhart: Religiöser **Pluralismus** oder **christliches Abendland**? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. X, 223 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-534-11717-4

Delgado, Mariano: Die Metamorphosen des Messianismus in den **iberischen Kulturen.** Eine religionsgeschichtliche Studie, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee: NZM 34, 1994. 133 S., kart. sFr. 21,80 ISBN: 3-85824-075-3

Philosophie

Síntese 21, 1994, S. 449–477: Barbosa Rocha, Zeferino: A questao da diferença e do sujeito no horizonte filosófico da crítica da rationalidade; S. 479–494: Lima Vaz, Henrique de: **Cultura** e **Filosofia;** S. 495–528: Aquino, Marcelo F. de: Metafísica da subjetividade e linguagem – II; S. 529–538: Almeida, Rogério Miranda de: O verdadeiro, o não-verdadeiro e a aparência segundo **Nietzsche;** S. 539–557: Kuschel, Karl-Josef: **Heinrich Böll** e a visão de uma catolicidade diferente

Philosophische Propädeutik. Bd 1. Sprache und Erkenntis, hg. v. Ludger Honnefelder / Gerhard Krieger. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 316 S. (UTB 1822), kart. DM 29,80 ISBN: 3-506-99460-3 / 3-8252-1822-8

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Marcel Albert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling; Prof. Dr. Udo Borse, Antoniusstr. 18, D-53913 Swisttal-Straßfeld; Prof. Dr. Franz Courth, Phil.-Theol. Hochschule Vallendar, Postfach 1406, D-56174 Vallendar; Prof. Dr. P. Dschulnigg, Kath.-Theol. Fak. d. Ruhr-Universität, Universitätsstr. 150 / Gebäude GA, D-44801 Bochum; Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Karl Suso Frank, Universität Freiburg, Kath.-Theol. Fak., Werthmannplatz, D-79098 Freiburg; Prof. Dr.Dr. Franz Furger, Inst. f. Christl. Sozialw., Hüfferstr. 27, D-48149 Münster; Prof. Dr. Eduard Gaugler, Universität Mannheim, Postfach 103462, D-68034 Mannheim; Prof. Dr. Manfred Gerwing, Middeweg 63, D-46240 Bottrop; Dr. Louise Gnädinger, Dägetschwil, CH-9527 Niederhelfenschwil; Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, Sollner Str. 57, D-81479 München; Dr. Helmut Hark, Batzenhofweg 5, D-76228 Karlsruhe; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, D-93138 Lappersdorf; Prof. Dr. Traugott Holtz, Bergschenkenweg 5, D-06118 Halle; Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München; Dr. Gisbert Kranz, Erster-Rote-Haag-Weg 31, D-52076 Aachen; Dr. Paul Konrad Kurz, Peter-Köster-Weg 9, D-82131 Gauting-Buchendorf; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Pfr. Dr. Wolfgang Schildmann, Feuersteinstr. 55, D-78479 Reichenau; Prof. Dr. Raphael Schulte, Pötzleinsdorferstr. 108, A-1180 Wien 18; Dr.Dr. Thomas Sternberg, Niels-Stensen-Str. 9, D-48149 Münster; Dr. Archibald L.H.M. van Wieringen, Faculteit van Godgeleerdheid KU Nijmegen, Erasmusplein 1, NL-6525 GE Nijmegen; Bischof Prof. Dr. Ulrich Wilckens, Alte Schmiede, D-23758 Weißenhaus; Dr. Günter Wilhelms, Pflanzgarten 2, D-85072 Eichstätt; Prof. Dr. Wolfgang Wischmeyer, Kochstr. 6, D-91054 Erlangen.

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 251,– / sFr 31,–	DM 178,– / öS 1317,– / sFr 165,–	DM 142,40 / öS 1053,– / sFr 132,–	7 % MwSt. inkl.

© 1995 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, 1995

ISSN 0040-568X

ASCHENDORFF
VERLAG

Jahrbuch für Antike und Christentum

Band 36 – 1993

Georg Schöllgen
Franz Joseph Dölger und die Entstehung seines Forschungsprogramms »Antike und Christentum«

Jürgen Hammerstaedt
Das Kriterium der Prolepsis beim Epikureer Diogenian

Ernst Dassmann: Christus und Sokrates. Zu Philosophie und Theologie bei den Kirchenvätern

Wolfgang Speyer
»Derjenige, der verwundet hat, wird auch heilen«

Karl Hoheisel: Glaubensbekenntnis vor Obrigkeiten. Zu Aufrichtigkeit und Lüge in der Gnosis

Jens Holzhausen: Ein gnostischer Psalm? Zu Valentins Psalm Hippol. ref. 6,37,7

Hagith Sivan: On Hymens and Holiness in Late Antiquity. Opposition to Aristocratic Female Asceticism at Rome

Franz Dünzl: Die Canticum-Exegese des Gregor von Nyssa und des Origenes im Vergleich

Manfred Wacht: 'Επιμιξία/commercium – weltweiter Verkehr und christliche Geschichtstheologie. Zum Geschichtsbild des Eusebios von Kaisareia

Josef Engemann: Ein außergewöhnlicher Tympanonspieler im Eroten-Thiasos

Arwed Arnulf
Namenliste des Berliner Christus-Maria-Diptychons

Johannes G. Deckers / Ümit Serdaroğlu
Das Hypogäum beim Silivri-Kapı in Istanbul

Rotraut Wisskirchen: Zum Medaillon im Kuppelmosaik des Orthodoxenbaptisteriums

Peter Grossmann
Ruinen des Klosters Dair al-Balaizā in Oberägypten. Eine Surveyaufnahme.

Ferner enthält der Band 10 ausführliche Rezensionen.

Im Auftrag der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben im Franz Joseph Dölger-Institut an der Universität Bonn von **Ernst Dassmann, Klaus Thraede, Josef Engemann.** 1994, 235 Seiten, 12 Abb. im Text, 2 Falttafeln, 52 Abb. auf Tafeln, Leinen, DM 100,– / öS 740,– / sFr 93,– · ISBN 3-402-08545-3
Subskriptionspreis: DM 95,– / öS 703,– / sFr 88,–

Band 37 – 1994

Christoph Markschies
Nochmals: Wo lag Pepuza? Wo lag Tymion? Nebst einigen Bemerkungen zur Frühgeschichte des Montanismus

Klaus Rosen
Fides contra dissimulationem. Ambrosius und Symmachus im Kampf um den Victoriaaltar

Marcus Stark
Hesychius von Jerusalem, Scholien zum Propheten Joel

Friederike von Bargen
Zur Materialkunde und Form spätantiker Elfenbeinpyxiden

Dale Kinney
The Iconography of the Ivory Diptych Nicomachorum-Symmachorum

Sebastian Ristow
Zur Problematik der spätrömischen Reste auf dem Gelände der Domkirche zu Aquileia

Tatiana Matantseva
Les amulettes byzantines contre le Mauvias Œil du Cabinet des Médailles

Renate Schumacher-Wolfgarten
XPICTIANA RELIGIO. Zu einer Münzprägung Karls des Großen

Dieter Korol
Zur frühmittelalterlichen Reliefplastik aus der Zeit der Bischöfe Lupinus/Lupenus und Leo III von Nola

Ferner enthält der Band 10 ausführliche Rezensionen.

Im Auftrag der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben im Franz Joseph Dölger-Institut an der Universität Bonn von **Ernst Dassmann, Klaus Thraede, Josef Engemann.**
1994, 214 Seiten, 16 Abb. im Text, 24 Tafeln, Leinen, DM 95,– / öS 703,– / sFr 88,– · ISBN 3-402-08548-8
Subskriptionspreis: DM 90,– / öS 666,– / sFr 83,–

275 JAHRE INFORMATION
VERLAG ASCHENDORFF

ASCHENDORFF
VERLAG

Theodor Berchem
Hugo Laitenberger (Hg.)

Estudios sobre Antonio Machado

Der Band veröffentlicht Studien, die 1989 in Würzburg auf dem internationalen Kolloquium zum Werk Antonio Machados, einem der bedeutendsten Vertreter der modernen spanischen Dichtung, vorgestellt worden sind.

Die Themen der einzelnen Beiträge sind breit gestreut: werkgeschichtlich bedeutende Perioden werden genauso analysiert wie die Beziehungen Machados zu Ortega y Gasset oder zum Theater des 16. Jahrhunderts. Interpretationen einzelner lyrischer Texte stehen neben Studien zum Motiv des Don Quijote und Ausführungen zur poetologischen Konzeption im Werk Machados. Ein Vergleich englischer und italienischer Übersetzungen untersucht lyrische und realistische Konventionen; Analysen zur Darstellung Spaniens und Rußlands und der spanischen Geschichte in seiner Dichtung ebenso wie Studien zu dem in Deutschland bisher wenig rezipierten Prosawerk fragen nach politischen und geistesgeschichtlichen Positionen Machados. Die unterschiedlichen Fragestellungen, Perspektiven und Methoden bieten einen Einblick in die Facetten des Gesamtwerks ebenso wie einen Aufriß des internationalen Forschungsinteresses.

1992, VIII und 135 Seiten, Leinen,
DM 54,– / öS 399,– / sFr 50,–
ISBN 3-402-05830-8
Zweite Reihe, Band 29 der Reihe
Spanische Forschungen der Görresgesellschaft

275 JAHRE INFORMATION
VERLAG ASCHENDORFF

Francis Bezler

Pénitentiels Espagnols
Contribution à l'étude de la civilisation de l'Espagne chrétienne du haut Moyen Âge

Nur drei aus Spanien stammende Bußbücher sind uns bis heute bekannt: Das Paenitentiale Albeldense, Silense und Cordubense. In der vorliegenden Studie werden sie zum ersten Male gemeinsam einer ausführlichen Untersuchung unterzogen. Datum, Aufbau und gegenseitige Beziehungen werden durch die Quellenanalyse erhellt. Es ergibt sich u. a., daß das Paenitentiale Silense unmittelbar vom Albeldense abhängt und nicht umgekehrt, wie bisher angenommen. Beim Cordubense, einer grob zusammengewürfelten Kompilation verschiedener Quellen überwiegend fränkischen Ursprungs, führt die Analyse auf die Spur eines Bruchstückes eines mozarabischen Bußbuches. Ein einmaliges Zeugnis dafür, daß die Tarifbuße bis in jene in Al-Andalus lebende Christengemeinschaft durchgedrungen ist.

Die inhaltliche Analyse erbringt reichliche Informationen über sehr verschiedene Gebiete der Mittelalterforschung, wie z. B. kanonisches Recht, Liturgie, Sexualität, Aberglaube und Münzkunde. Auch wenn diese kanonische Literatur überwiegend aus nichtspanischen Quellen übernommen wurde, wurde sie doch von spanischen Klerikern in Bezug auf ihren Kontext kompiliert und erweist sich von daher als ein wichtiger Zeuge des christlichen Spaniens im Frühmittelalter.

In französischer Sprache.
1994, XXVI und 334 Seiten, Leinen,
DM 228,– / öS 1687,– / sFr 212,–
ISBN 3-402-05834-0
Zweite Reihe, Band 30 der Reihe
Spanische Forschungen der Görresgesellschaft

ASCHENDORFF
VERLAG

Johannes Meier (Hg.)

Cristianismo y mundo colonial

Tres estudios acerca de la evangelización de Hispanoamérica

Anläßlich der 500-Jahr-Feier der Evangelisierung Amerikas schrieb das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e. V. einen Wettbewerb aus. Unser Band veröffentlicht die drei ausgezeichneten Studien.

Carlos Freile untersucht die Korrespondenz der Bischöfe von Quito, Pedro de la Peña und Luis Lopez de Solís, mit den Kronbehörden in Spanien; beide Männer nahmen der kolonialen Situation gegenüber eine sehr kritische Haltung ein, was sie in die Reihe der von Las Casas angeführten „protectores de indios" rückt.

Jeffrey Klaiber befaßt sich mit den einheimischen und mestizischen Chronisten des Andenraumes; er weist nach, daß sie in ein tiefes Einverständnis mit der traditionellen Welt, in der sie wurzelten, bewahrten und so zu einem modern anmutenden theologischen Urteil über sie kamen: Spuren des Heilsweges Gottes mit und zu den Menschen reichen zurück in die Zeit vor dem Kommen der christlichen Missionare.

Juan Villegas befaßt sich mit dem Land des Rio Uruguay, heute geteilt in den brasilianischen Bundesstaat Rio Grande do Sul und die Republik Uruguay. In der Kolonialzeit war die Kirche hier institutionell schwach; sie entfaltete wenig evangelisatorische Kraft und sah der allmählichen Verdrängung der verschiedenen Indio-Völker tatenlos zu – ganz anders als in den nordwestlich benachbarten Guaraní-Reduktionen der Gesellschaft Jesu.

1995, IV und 113 Seiten, Leinen,
DM 70,– / öS 518,– / sFr 65,–
ISBN 3-402-05835-9
Zweite Reihe, Band 31 der Reihe
Spanische Forschungen der Görresgesellschaft

Bettina Münzel

Feinde, Nachbarn, Bündnispartner

Themen und Formen der Darstellung christlich-muslimischer Begegnungen in ausgewählten historiographischen Quellen des islamischen Spaniens

Al-Andalus, der im Mittelalter islamisch beherrschte Teil der Iberischen Halbinsel, grenzte an die christlichen Reiche Nordspaniens. Am Rande der islamischen Welt trafen die Muslime auf die Christen als Feinde, als Nachbarn und nicht zuletzt als Bündnispartner.

Bettina Münzel untersucht die Darstellung christlich-muslimischer Zusammentreffen in ausgewählten historiographischen Werken, deren Überlieferungen auf das 10. und 11. Jahrhundert zurückgehen. Diese Werke werden auf ihr Bild vom jeweils „anderen" hin analysiert. Sie behandeln insbesondere die Geschichte der muslimischen Eroberung (711) und das Geschehen zur Zeit der beiden ersten umayyadischen Kalifen in al-Andalus (912–976).

Folgende Fragen bestimmen den Gang der Untersuchung: In welcher Form, mittels welcher Erzählmotive schildern die Autoren die kriegerischen und diplomatischen Zusammentreffen, welche Aspekte dieser Begegnungen interessieren sie, welche Erklärungen bieten sie für den Ausgang der geschilderten Ereignisse an? So wird die den Berichten zugrundeliegende Einschätzung der Autoren deutlich und welche Bedeutung diese den nordspanischen Reichen, ihrer Kriegs- und Friedenspolitik einräumten.

1995, VIII und 330 Seiten
und XXXIII Seiten Anhang, Leinen,
DM 98,– / öS 725,– / sFr 91,–
ISBN 3-402-05836-7
Zweite Reihe, Band 32 der Reihe
Spanische Forschungen der Görresgesellschaft

ASCHENDORFF
VERLAG

Panchaia

Festschrift für Klaus Thraede
Jahrbuch für Antike und Christentum
Ergänzungsband 22 · 1995

Herausgegeben von Manfred Wacht.

David L. Balch
Paul in Acts: »... you teach all the Jews ... to forsake Moses, telling them not to ... observe the customs« (Act. 21,21)

Norbert Brox
Hermas und eine »politische Metaphysik«?

Carsten Colpe
Utopie und Atheismus in der Euhemeros-Tradition

Ernst Dassmann
»Als Mann und Frau erschuf er sie«. Gen. 1,27c im Verständnis der Kirchenväter

Albrecht Dihle
Tertullians Lehre vom zweifachen Willen Gottes

Siegmar Döpp
Baebianus und Apra. Zu Paulinus Nolanus (?) c. 33

Josef Engemann
Kritische Überlegungen zur Bezeichnung der Meteriola als ›soror‹ auf ihrem Grabstein aus Remagen

Willy Evenepoel
Dracontius, De laudibus Dei, 1,329/458: Adam and Eve before the fall

Emiel Eyben
Young priests in early christianity

Alfons Fürst
Origenes und Ephräm über Paulus' Konflikt mit Petrus (Gal. 2,11/14)

Werner Gauer
Konstantin und die Geschichte. Zu den ›Spolien‹ am Konstantinsbogen und zur Schlangensäule

Hans Armin Gärtner
Die Rolle und die Bewertung der skeptischen Methode im Dialog Octavius des Minucius Felix

Eberhard Heck
Pseudo-Cyprian, Quod idola dii non sint und Lactanz, Epitome Divinarum Institutionum

Wolfgang Luppe
Das Grabepigramm auf den Architekten Perikles von Mylasa

Gerhard Perl
Nomen als organisatorischer Terminus

Adolf Martin Ritter
Proclus christianizans? Zur geistesgeschichtlichen Verortung des Dyonysius Ps.-Areopagita

Georg Schöllgen
Balnea mixta. Entwicklungen der spätantiken Bademoral im Spiegel der Textüberlieferung der Syrischen Didaskalie

Kurt Smolak
Die Katastrophe am Himmel. Eine Analyse von Prudentius, Apotheosis 611/638

Wolfgang Speyer
Das christliche Ideal der geschlechtlichen Askese in seinen negativen Folgen für den Bestand des Imperium Romanum

Carl P. E. Springer
The concinnity of Ambrose's Inluminans Altissimus

Werner Suerbaum
Ein heidnischer Klassiker als ›Dünger‹ christlicher Bildung. Quellen und Bedeutung des Vergil-Bildes bei Ermenrich von Ellwangen (um 850)

Gerhard Wirth
Zu Justinian und Theoderich

1995, 260 Seiten, 1 Tafel, Leinen,
DM 100,– / öS 740,– / sFr 93,–
ISBN 3-402-08106-7

Subskriptionspreis: DM 93,– / öS 688,– / sFr 86,–

Die Ergänzungsbände zum Jahrbuch für Antike und Christentum werden im Auftrag der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben im Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

7. DEZ. 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 1317,– / sFr 165,–**

Nummer 4 **1995** **91. Jahrgang**

Otto, Eckart: Biblische Rechtsgeschichte. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung . . . . . Sp. 283

Engelbert, Pius: Geschichte der Kirche oder Geschichte des Christentums? Bemerkungen zum Frühmittelalterband der „Geschichte des Christentums" . . . . . Sp. 291

Angenendt, Arnold u. a.: Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449). Bemerkungen zum Spätmittelalterband der „Geschichte des Christentums" . . . . . Sp. 295

Lexikon für Theologie und Kirche. Dritte völlig neu bearbeitete Auflage, hg. v. Walter Kasper mit Konrad Baumgartner, Horst Bürkle, Klaus Ganzer, Karl Kertelge, Wilhelm Korff, Peter Walter. Bd 1: A-Barcelona (Herbert Vorgrimler)

Krauss, Heinrich: Geflügelte Bibelworte. Das Lexikon biblischer Redensarten (Ernst Ribbat)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 308

Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol II,1: Exodus. Auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis edidit John William Wevers / U. Quast (Adrian Schenker)

Wevers, John William: Notes on the Greek Text of Exodus (Adrian Schenker)

Dunderberg, Ismo: Johannes und die Synoptiker. Studien zu Joh 1–9 (Beate Kowalski)

Zeller, Dieter: Charis bei Philon und Paulus (Karl-Gustav Sandelin)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 315

Barton, Peter F.: Geschichte des Christentums in Österreich und Südmitteleuropa, Bd 1: Frühes Christentum Bd 2: Von der Gotennot zum Slovenensturm (Gerhard B. Winkler)

Clemens von Rom: Epistola ad Corinthios (griechisch, lateinisch, deutsch). Brief an die Korinther (Andreas Lindemann)

Kah, Marianne: „Die Welt der Römer mit der Seele suchend...". Die Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen ‚pietas christiana' und pietas ‚Romana' (Rainer Henke)

Harmening, Dieter: Zauberei im Abendland. Vom Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute. Skizzen zur Geschichte des Aberglaubens (Arnold Angenendt)

Hage, Wolfgang: Das Christentum im frühen Mittelalter (476–1054). Vom Ende des weströmischen Reiches bis zum west-östlichen Schisma (Hubertus Lutterbach)

Borgolte, Michael: Die mittelalterliche Kirche (Hubertus Lutterbach)

Heliga Birgitta – budskapet och förebilden, Föredrag vid jubileumssymposiet i Vadstena 3–7 october 1991. Redaktörer: Alf Härdelin och Mereth Lindgren (Tore S. Nyberg)

Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte. Ausgewählt und eingeleitet vnm Mariano Delgado unter Mitarbeit von Bruno Pockrandt und Horst Goldstein (Johannes Meier)

Gründer, Horst: Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit (Karl Josef Rivinius)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 331

Roentgen, Markus: Alles verstehen hieße alles verzeihen... Prolegomena zu Anlaß und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz. Ein Versuch (Jürgen Manemann)

Schuster, Eckard / Boschert-Kimmig, Reinhold: Trotzdem hoffen. Mit Johann-Bapt. Metz und Eli Wiesel im Gespräch (Torsten Habbel)

Zeindler, Matthias: Gott und das Schöne. Studien zur Theologie der Schönheit (Josef Wohlmuth)

Link, Christian: Handbuch systematischer Theologie. Schöpfung. Bd 7/1: Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition. Bd 7/2: Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts (Raphael Schulte)

Kraus, Georg: Schöpfungslehre I/II (Raphael Schulte)

Hattrup, Dieter: Theologie der Erde (Georg Kraus)

Sattler, Dorothea: Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch (Herbert Vorgrimler)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 344

Bader, Günter: Die Abendmahlsfeier. Liturgik – Ökonomik – Symbolik (Bruno Bürki)

Johnson, Matthew: Bibliographia Liturgica. Bibliographie der Nachschlagewerke für Liturgiewissenschaft. Bibliographie liturgique. Reference Bibliography for Liturgics (Benedikt Kranemann)

Žitnik, Maksimilijan S.I.: Sacramenta. Bibliographia Internationalis. Vol. I: A-G, 1–17583; Vol. II: H-Q, 17584–33853; Vol. III: R-Z, Supplementum A-Z, 33854–49236; Vol. IV: Indices (Benedikt Kranemann)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 347

Walser, Markus: Die Bedeutung des Wohnsitzes im kanonischen Recht. Eine Untersuchung zu cc. 100–107 CIC (Reinhold Sebott)

Christliche Sozialwissenschaften . . . Sp. 348

Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, hg. v. Thomas Hausmanninger (Walter Lesch)

Pastoraltheologie, Homiletik . . . . Sp. 351

Otto, Gert: Die Kunst, verantwortlich zu reden. Rhetorik – Ästhetik – Ethik (Ferdinand Schumacher)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 362

Der Koran. Arabisch-Deutsch, Bd 5, Sure 4,1–176. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury (Peter Heine)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 352

Otto, Maria A.: Der Ort. Phänomenologische Variationen (Rolf Kühn)

Literatur . . . . . Sp. 354

Mandelartz, Michael: Poetik und Historik. Christliche und jüdische Geschichtstheologie in den historischen Romanen von Leo Perutz, hg. v. Hans Otto Horch i. Verb. m. Itta Shedletzky (Gisbert Kranz)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 354

McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland, Bd 1: Ursprünge. Aus dem Englischen übersetzt von Clemens Maaß (Josef Sudbrack)

Hinweis . . . . . Sp. 357

Zeitschriftendienst der Universitätsbibliothek Tübingen
(Vinzenz Pfnür)

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke . . . Sp. 357

Biblische Rechtsgeschichte

Ergebnisse und Perspektiven der Forschung

von Eckart Otto, Mainz

I. Voraussetzungen

Die Beschäftigung mit der biblischen Rechtsgeschichte erlebt gegenwärtig in der atl Wissenschaft eine Renaissance, nachdem es 20 Jahre recht still um sie geworden war. Die Zahl der Monographien und Aufsätze katholischer wie protestantischer Exegeten zu atl echtsüberlieferungen und ihrer Einbettung in die altorientalische Rechtsgeschichte hat in den letzten Jahren sprunghaft zugenommen. Arbeitsgruppen bilden sich, Monographienreihen werden ins Leben gerufen oder leben wieder auf.

BS: theol A 425

Die atl Wissenschaft ist damit nicht isoliert. Ähnliches ist auch in anderen Disziplinen der Theologie und darüberhinaus in anderen verwandten Wissenschaften wie der Geschichtswissenschaft, der Soziologie und der Philosophie zu beobachten. Eine der Ursachen für diese Rückbesinnung auf das Recht ist die Erkenntnis, daß in Krisenzeiten, wenn Konsense in der Gesellschaft in Frage gestellt werden und verlorengehen, das Recht sich als ein einigendes Band einer auseinanderstrebenden Gesellschaft erweist. Dann aber wird mit Nachdruck die Frage nach der Legitimation von Recht gestellt. Der fruchtlose Schlagabtausch zwischen Positionen des Rechtspositivismus und der Naturrechtslehren fordert auch die Theologie heraus, ihren Teil zur Frage der Legitimation des Rechts als eines gerechten beizutragen. Dann aber sind auch die Bibelwissenschaften als Grundlagendisziplinen der Theologie gefragt.

Neben dieser gesamtgesellschaftlichen gibt es nun aber auch eine inneralttestamentliche, im Gang der Diskussion um das Recht des AT begründete Logik, die das gegenwärtige Wiederaufleben der biblischen Rechtsgeschichte als konsequent ausweist.

Eine erste Phase der Diskussion über das atl Recht, die durch z. T. recht spektakuläre Funde altorientalischer Rechtssammlungen, allen voran des sog. Kodex Hammurapi, in den ersten drei Jahrzehnten dieses Jh.s angestoßen wurde, kam 1934 mit dem einschlägig gewordenen Aufsatz von Albrecht Alt[1] zu den Ursprüngen des israelitischen Rechts zu einem ersten Abschluß.

Nach Vorarbeiten seines Schülers A. Jepsen zum Bundesbuch (Ex 20,22–23,13.[14–33]) überwand er die bis dahin literarkritisch geführte Debatte, ob dem Sakralrecht (*fas*) oder dem Profanrecht (*ius*) die literarische und rechtshistorische Priorität zukomme (Wellhausen, Baentsch, Smend sen. u. a.), durch die formgeschichtliche Unterscheidung zwischen einem „*kasuistischen Recht*" aus einer Protasis des Falls („*wenn . . .*") und einer Apodosis der Rechtsfolge, das auf die vorisraelitisch-altorientalische Rechtskultur zurückgeht, und einem „apodiktischen Recht" der Dekalogprohibitive („*du sollst nicht . . .*"), des partizipialen Todesrechts („*wer [einen Menschen tötet etc.] . . ., der soll unbedingt sterben*"), des Fluchrechts („*verflucht ist, wer . . .*") und anderer Reihen, wie der Inzestverbote (Lev 18). Dieses Recht sei genuin israelitisches Gottesrecht, das aus der Wüste stamme und in Israel promulgiert worden sei.

Damit schien die Prioritätsfrage, ob sich das sakrale Recht aus dem profanen entwickelt habe oder umgekehrt, überwunden und die Legitimation als Gottesrecht durch formgeschichtliche Argumente gelungen, ohne biblizistisch eine Offenbarung am Sinai bemühen zu müssen. Diese Interpretation verband sich mit der ebenfalls auf eine Idee Alts zurückgehende, von seinem Schüler Martin Noth ausgearbeitete These, das frühe Israel habe sich als amphiktyonischer Stämmeverband um ein Zentralheiligtum formiert, an dem das Gottesrecht regelmäßig festlich verkündet und bekräftigt wurde. Auch das kasuistische Recht habe unter der Obhut des amphiktyonischen Amtes des sog. „*kleinen Richters*" gestanden.

Mit dem Ende der Überzeugungskraft der Amphiktyonie-Hypothese mußte auch die Debatte um die Ursprünge des israelitischen Rechts wieder aufflammen. Konsequent setzte sie bei der These vom apodiktischen Recht als kultisch promulgiertem Gottesrecht an.[2] Alt hatte recht unterschiedliche Rechtssatzgattungen unter das apodiktische Recht subsumiert. Dies war der Ansatzpunkt, um in der zweiten Hälfte der 60er Jahre die seit 30 Jahren zum Stillstand gekommene formgeschichtliche Analyse wieder aufzunehmen und differenzierter nach den Funktionen des partizipial formulierten Todesrechts (H. Schulz; G. Liedke), des Fluchrechts (W. Schottroff) und der dekalogischen Prohibitive (E. S. Gerstenberger, V. Wagner) zu fragen. Am Ende stand fest, daß Todesrecht, Prohibitive und Fluchrecht aus nicht-kultischem Kontext der Familien und Sippen stammen und also nicht als genuines Gottesrecht legitimiert sind. Noch einmal versuchte J. Halbe[3], dem die These eines „*Privilegrechts*" als Gottesrecht in Ex 34,10–26, einem Text, den die ältere Forschung als „kultischen Dekalog" bezeichnet hatte, entgegenzusetzen.

Das Privilegrecht Gottes, das Landbesitz und Schutz gewähre und den Gehorsam gegen die Gebote fordere, konstituiere das frühe vorstaatliche Israel als Personalverband. Dieses Recht sei dann auch die gottesrechtliche Grundlage des Bundesbuches geworden, in das erst sekundär das kasuistische Recht integriert und für diesen Zweck zu einer Sammlung redigiert worden sei.

Damit war die alte Frage nach der Priorität von *fas* oder *ius* wieder auf der Tagesordnung. Die implizite theologische Gewichtung von apodiktischem Gottesrecht und kasuistischem Profanrecht bei Alt war wieder zu einer literaturgeschichtlichen und rechtshistorischen Theorie der Priorität des Gottesrechts geworden, ohne daß der inzwischen erfolgten Destruktion der These des apodiktischen Gottesrechts ausreichend Rechnung getragen worden wäre. Die Bedeutung von Halbes Arbeit liegt deshalb mehr im Methodischen. Er legte seine Arbeit nicht mehr formgeschichtlich, sondern kompositions- und redaktionskritisch an und nahm damit Impulse auf, die von N. Lohfinks Diss. zu Dtn 5–11[4] ausgingen.

Wurde Alts These des doppelten Ursprungs des atl Rechts mit dem apodiktischen Gottesrecht destruiert, so mußte sich um so dringlicher die Frage stellen, wie das nichtsakrale Recht einschließlich des sog. apodiktischen dennoch zu Gottesrecht wurde. Diese Frage war nicht länger formgeschichtlich zu lösen, sondern mußte in redaktionsgeschichtlicher Analyse der Rechtssammlungen und ihres erzählenden Kontextes, in den sie im AT eingebettet sind, beantwortet werden. Diese Aufgabe steht gegenwärtig im Zentrum der Diskussion um die älteste Rechtssammlung im AT, des Bundesbuches.

II. Das Bundesbuch

Die Diss. der Kirchl. Hochschule Bethel von Y. Osumi[5] bleibt noch im Schatten der Arbeit von Halbe stehen.

Osumi unterscheidet zwischen einem „Mischpatimteil" überwiegend kasuistischer Rechtssätze (Ex 21,2–22,19*) und einem Weisungsteil (Ex 20,22–22,26; 22,20–23,33*), der von einem Privilegrecht in Ex 34,11–26 abhängig sei. Die Sammlung der Mischpatim stamme aus einem Jerusalemer Obergericht (2 Chr 19,10f), während das Privilegrecht aus dem Nordreich komme. Nach dessen Untergang sei es nach Jerusalem gekommen, mit dem kasuistischen Recht der Mischpatim verbunden, dabei völlig umgestaltet und durch eine theologische Behandlung sozialer Probleme in der 2. Pers. Sing. formulierend überarbeitet worden. Während die so erweiterte Rechtssammlung auch am Jerusalemer Obergericht beheimatet war, wurde sie durch eine weitere, in der 2. Pers. Pl. formulierenden Ergänzungsschicht zur Belehrung im Gottesdienst umgearbeitet.

Ein Paradigmenwechsel gegenüber der Arbeit von Halbe kündigt sich insofern an, als das kasuistische Recht nicht mehr als Ergänzung eines Privilegrechts verstanden wird, sondern eine von diesen unabhängigen Vorgeschichten hatte und auch das sakrale Privilegrecht zunächst an einer Gerichtsinstitution in Jerusalem verortet wird, ehe das gesamte Bundesbuch (BB) an den Jerusalemer Tempel abwanderte. Schwierig bleibt der Nachweis, daß der zweite Teil des BB von einem Privilegrecht in Ex 34, das völlig umgebaut wurde, abhängig sei.[6] Wie aber ist dann die theologische Interpretation ursprünglich nicht religiös legitimierten Rechts im BB rechtshistorisch nachzuvollziehen?

Die Arbeiten von L. Schwienhorst-Schönberger und des Rez. haben die These eines sakralen Rechts als Quelle des BB aufgegeben zugunsten der Rekonstruktion der theologischen Legitimationsvorgänge in der Redaktionsgeschichte des BB.

Schwienhorst-Schönberger[7] sieht in seiner Diss. der Univ. Münster in einem profanen Rechtsbuch (Ex 21,12–22,16*) aus der vorstaatlich-früheisenzeitlichen Epoche Israels den Kern des BB, der durch eine protodeuteronomische Gottesrechtsredaktion erweitert worden sei, die Altar- und Schuldsklavengesetze (Ex 20,24–26*; 21,2–11) voranstellte, das Korpus der Rechtssätze erweiterte (Ex 21,13–17.20–27*.30; 22,1f.9f.*15f) und einen theologischen Anhang (Ex 22,17–23,33*) anfügte, ehe das BB dtr und priesterschriftlich überarbeitet wurde. Grundlage des BB als ältestem Rechtskorpus des AT ist also eine kasuistische Rechtssatzsammlung, die wie entsprechende Sammlungen der Keilschriftrechte aus der Schultradition stamme. – Es bleibt allerdings zu fragen, ob der Nachweis eines literarisch einheitlichen kasuistischen Rechtsbuches ebenso wie einer geschlossenen protodeuteronomischen Bearbeitungsschicht gelungen ist, wenn man in Rechnung stellt, daß Sätze des Körperverletzungs- (Ex 21,18–32) sowie des Sachenrechts (Ex 21,33–22,14) eine je eigene Redaktionsstruktur aufweisen und in der vordtr theologischen Interpretation des kasuistischen Rechts in Ex 22,20–26 und Ex 22,28f; 23,10–12 zwei sehr unterschiedliche Konzeptionen der theologischen Rechtslegitimation vorliegen.[8]

[1] Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934), Kleine Schriften I, 1953 ([4]1968), 278–332.

[2] Vgl. den Forschungsüberblick von W. Schottroff, Zum alttestamentlichen Recht, VF 22, 1977, 3–29.

[3] Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10–26, FRLANT 114, Göttingen 1975.

[4] Das Hauptgebot, AnBibl 20, Rom 1963.

[5] **Osumi**, Yuichi: **Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33.** – Freiburg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1991. VI, 273 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 105), geb. sfr 75,00.

[6] Zur Diskussion exegetischer Einzelfragen dieser Arbeit s. L. Schwienhorst-Schönberger, Bib. 74, 1993, 275–280; E. Otto, WZKM 83, 1993, 149–165.

[7] **Schwienhorst-Schönberger**, Ludger: **Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33).** Studien zu seiner Entstehung und Theologie. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1990. XIII, 468 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 188), geb. DM 168,00.

[8] Vgl. E. Otto, Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des Bundesbuches Ex XX 22–XXII 13, StB 3, Leiden 1988. Zur Diskussion der Arbeit von L.

Die zukünftige Arbeit am BB wird sich verstärkt der Frage zuwenden, wie das BB in der Sinaiperikope zu verorten ist. Die Verzahnung der Überarbeitungsschicht im BB (Ex 20,22f; 21,1; 22,19b.20ab.21.23.24b.30; 23,9.13–33) mit der Pentateuchredaktion in Ex 19,3b–8; 24,3–8 sprechen dafür, daß das BB von der den priesterschriftlichen Tetrateuch mit dem Dtn verbindenden Pentateuchredaktion eingearbeitet wurde, um eine Entsprechung zum Dtn in der Sinaiperikope zu verankern. Damit verbunden bleibt es weiterhin eine offene Frage, wie die vordtr Motivik der Sinaitheophanie mit dem Thema Recht in Verbindung gebracht wurde. Der Schlüssel zu dieser Frage ist aber nicht in den Rechtssammlungen, sondern in der vordtr Schicht von Ex 34 zu finden.

Ein Sonderproblem innerhalb des BB, das von eminenter Bedeutung für das Gesamtverständnis des atl Rechts wie für das Gottesverständnis ist, ist die Interpretation der Talion „*Auge um Auge, Zahn um Zahn* . . ." (Ex 21,23–25),[9] die bis heute von ihrer theologischen Anstößigkeit nichts eingebüßt hat.

Neben der klassischen Interpretation, die bis auf die Mischna zurückgeht und die die Talionsformel als Tarifliste für Ersatzzahlungen bei Körperverletzungen interpretiert,[10] hat F. Crüsemann[11] die Talion als sozialreformerisches Gesetz gedeutet, das mit der Aufhebung der Ersatzzahlung bei Körperverletzungen die Rechtsgleichheit von Arm und Reich befördern wollte. Auffällig ist allerdings, daß im Kodex Hammurapi die talionische Strafe gerade mit der sozialen Differenzierung zwischen freien Bürgern und Hörigen zum Schutz der höhergestellten Bürgerschicht eingeführt wird.[12]

Für R. Westbrook[13] geht es in Ex 21,22–25 überhaupt nicht um eine Körperstrafe, sondern vielmehr in V. 22 um den aufgeklärten Fall der Körperverletzung einer Schwangeren, die durch Ersatzzahlungen des Verursachers, in V. 23f dagegen um den unaufgeklärten Fall, der durch Ersatzzahlungen der zuständigen Ortsgemeinde zu regeln sei.

Einen anderen Weg schließlich hat A. Schenker[14] beschritten. Er versteht die Talion als „negative Wiedergutmachung". Schenker kommt nach einem Durchgang durch die kasuistischen Rechtssätze des BB zu dem Ergebnis, daß es ein Grundaxiom dieses Rechts sei, daß Schaden durch äquivalenten Ersatz wiedergutzumachen sei, zumindest dann, wenn Absicht nachweisbar sei. Wo kein Ersatz möglich ist, wie bei einem Körperschaden, trete, um einen Ausgleich zwischen Schädiger und Geschädigtem herzustellen, eine negative Wiedergutmachung ein. Die Todesstrafe werde im BB nicht angeordnet, um Vergeltung zu üben, sondern um den Triumph des Bösen zu wehren. – Man wird aber bezweifeln dürfen, ob mit dieser terminologischen Travestie mehr bewirkt wird als eine apologetische Verschleierung des harten Strafcharakters der Talion. Die mischnische Umdeutung der Talion zu einer Tarifliste für Ersatzzahlungen hat insofern Anhalt am Text, als die Talion durch den Kontext, in den sie in Ex 21,18f.22.26f eingebettet ist, gerade außer Kraft gesetzt und nur im Tötungsfalle eine talionische Sanktion „Leben um Leben" bestätigt wird (Ex 21,20.23.29.[30].31), eine talionische Rache also durch die Anbindung an die Gerichtsinstitution zur Wiedergutmachungsleistung umgelenkt wird.

Diese Arbeiten am BB erzielen ihre religions- und rechtshistorischen Ergebnisse auf dem Wege literaturhistorisch-exegetischer Analysen. Die jüngst veröffentlichte Diss. von J. W. Marshall[15] wählt dagegen einen dezidiert sozialhistorischen Zugang.

Wie die ältere Forschung rechnet Marshall mit einer früheisenzeitlich-vorstaatlichen Entstehung des kasuistischen Blocks des BB, dem er Ex 20,24–22,16 zuordnet, und befragt ihn auf die sich darin widerspiegelnden sozialen Gegebenheiten. Es zeige sich eine in drei Klassen aus Freien, Nichtsklaven und Schuldsklaven bestehende Gesellschaft von Hirten und Bauern. Die Rechtssätze kommen aus der Familie (Ex 21,12–17), dem Ortsgericht und einem Schlichtungsverfahren zwischen größeren Gruppen. Der zweite Teil des BB (Ex 22,17–23,19) zeige ein schon entwickelteres Stadium der Gesellschaft auf dem Wege von einer segmentären Gesellschaft zum „chiefdom". Im Gegensatz zu den Rechtssätzen Ex 21,12–17, die Marshall wie vor ihm schon G. Liedke u. a. in der Familie verortet, seien die Todesrechtssätze des zweiten Teils an die Autorität eines „chief" gebunden. Auch zeige sich ein zunehmend kultischer Einfluß in diesem Teil des BB.

Die Reduktion der Perspektive auf nur sozialhistorisch zu erhebende Tatbestände läßt in den sakralrechtlichen Regelungen nur gesellschaftliche Funktionen und Intentionen erkennen. So sollen kultische Rechtssätze einem Ausgleich mit der Umwelt – im Erstgeburtsopfer werde der Druck auf die Umwelt reduziert – und unter den Gruppen der Gesellschaft durch Transfer von Subsistenzmitteln dienen und in der Integration der Gesellschaft hierarchischen Zwang ersetzen. Hier werden die möglichen gesellschaftlichen Folgen mit den theologischen Intentionen verwechselt und die Dimension der theologischen Rechtsbegründung ausgeblendet. Die sozialhistorischen Fragen auch gerade in der biblischen Rechtsgeschichte stehen auf der Tagesordnung. Sie sollten aber nicht als Alternative zu den exegetisch-literaturhistorischen und religionshistorisch-theologischen Fragestellungen gesehen werden.

III. Das Deuteronomium

Daß eine Verknüpfung dieser Fragestellungen möglich ist, zeigt die Princeton-Diss. von C. Pressler[16] zur Stellung der Frau in den deuteronomischen (dtn) Familiengesetzen, die die Funktion haben, die Stabilität der Familie zu sichern. Zwar zeige sich in diesen Gesetzen die Absicht, die vom pater familias abhängigen Familienmitglieder einschließlich der Frauen zu schützen. Dennoch setzen die Gesetze eine hierarchische, patrilineare und patrimoniale Familienstruktur voraus und stützen sie.

Institutionsgeschichtlichen Fragen öffnen sich die beiden primär literarkritisch ausgerichteten Göttinger Diss.en von J. Buchholz[17] und J. C. Gertz,[18] die trotz einer hochdifferenzierten Literarkritik – Kritiker würden sagen, gerade deshalb – zu diametral entgegengesetzten Ergebnissen kommen. Erfreulich allerdings ist die Freiheit, die der Doktorvater, L. Perlitt, seinen Schülern offensichtlich gelassen hat!

Schon immer hat das Nebeneinander von Ältesten und Richtern in dem Bild, das das Dtn von der Ortsgerichtsbarkeit entwirft, Probleme aufgeworfen. Buchholz löst sie dadurch, daß er die vorexilische Gerichtsbarkeit als reine Ältestengerichtsbarkeit interpretiert, während die Richter dtr Eintragung mit Blick auf das Richterbuch im Deuteronomistischen Geschichtswerk seien. Umgekehrt hat Gertz die Funktion der Richter im Dtn auf eine josianische Rechtsreform der Professionalisierung der Ältestengerichtsbarkeit zurückgeführt und die Eintragung der Ältesten auf dtr-exilische Überarbeitung als Reflex der Zerschlagung der staatlichen Gerichtsinstitutionen interpretiert.

Dem ist entgegenzuhalten, daß der Redaktor des josianischen Dtn in Ergänzung des BB eine Familienrechtssammlung aufgenommen hat und nur in dieser sich die Ältesten in der Richterfunktion finden. In der Perspektive des Redaktors des Dtn beschränkt sich die Zuständigkeit der Ältesten auf den Rechtsentscheid in familienrechtlichen Angelegenheiten, während in allen anderen Rechtsentscheiden die an den Ortsgerichten eingesetzten Richter und Schreiber (Dtn 16,18) entscheiden. Im unaufgeklärten Fall des Blutrechts (Dtn 21,1–9) haben die Ältesten die Funktion, Repräsentanten ihres Ortes in der Entsühnung zu sein, nicht aber eine Entscheidungsbefugnis in einem Gerichtsverfahren. Das Nebeneinander von Ältesten und Richtern in der dtn Redaktion von Dtn 12–26 ist konsistent und bedarf weder einer Spätdatierung der Richter (Buchholz), noch der Ältesten (Gertz). Beide Arbeiten zeigen, daß sich allmählich auch in den primär literaturhistorischen Analysen des Dtn eine Öffnung für rechtshistorische Fragen vollzieht.

Dies gilt nun auch für die Princeton-Diss. von J. M. Hamilton[19] zur sozialen Gesetzgebung in Dtn 15.

Schwienhorst-Schönberger s. ders., Vom Profanrecht zum Gottesrecht: Das Bundesbuch, ThR 56, 1991, 421–427; A. Schenker, Bib. 72, 1991, 556–559.

[9] Vgl. die Forschungsübersicht von R. Martin-Archard, Récents travaux sur la Loi du Talion selon l'Ancien Testament, RHPhR 69, 1989, 173–188.

[10] So zuletzt L. Schwienhorst-Schönberger, „Auge um Auge, Zahn um Zahn", BiLi 63, 1990, 163–175.

[11] „Auge um Auge . . ." (Ex 21,24f). Zum sozialgeschichtlichen Sinn des Talionsgesetzes im Bundesbuch, EvTh 47, 1987, 411–426.

[12] Vgl. R. Yaron, „Enquire now about Hammurabi, Ruler of Babylon", TRG 59, 1991, 223–238; E. Otto, Körperverletzungen in den Keilschriftrechten und im Alten Testament, AOAT 226, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1991, 51–70.

[13] Lex talionis and Exodus 21, 22–25, RB 93, 1986, 52–69. Vgl. dagegen E. Otto, Die Geschichte der Talion im Alten Orient und Israel, in: D. Daniels u. a. (Hg.), Ernten, was man sät. FS K. Koch, Neukirchen-Vluyn 1991, 101–130.

[14] **Schenker**, Adrian: **Versöhnung und Widerstand.** Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von Exodus 21,22. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990. 112 S. (Stuttgarter Bibel-Studien 139), kart. 29,80 DM.

[15] **Marshall**, Jay W.: **Israel and the Book of the Covenant.** An Anthropological Approach to Biblical Law. – Atlanta: Scholars Press 1993, 361 S. (Society of Biblical Literature Dissertation Ser. 140), Ln $ 39,95, kart. $ 26,95.

[16] **Pressler**, Carolyn: **The view of women found in the Deuteronomic family laws.** – Berlin, New York: W. de Gruyter 1993. IX, 127 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 216), geb. DM 108,00.

[17] **Buchholz**, Joachim: **Die Ältesten Israels im Deuteronomium.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 140 S. (Göttinger Theologische Arbeiten 36), kart. DM 28,00. Vgl. ThRv 89, 1993, Sp. 192–195 (Norbert Lohfink).

[18] **Gertz**, Jan Christian: **Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 256 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 165), geb. DM 84,00.

[19] **Hamilton**, Jeffries M.: **Social Justice and Deuteronomy.** The Case of Deuteronomy 15. – Atlanta: Scholars Press 1990. 168 S. (Society of Biblical Literature Dissertation Ser. 136), Ln $ 31,95, kart. 26,95.

In sorgfältiger Analyse des Textes kann H. aufzeigen, wie die Paränese, die zur sozialen Solidarität mit den Schwächsten in der Gesellschaft überzeugen will, funktioniert und wie Dtn 15 literarisch und sachlich im Zentrum der Sozialgesetzgebung des Dtn steht. Der Vf. leitet daraus eine dringende Verpflichtung für heutiges soziales Engagement ab.

Nach den vorangestellten Arbeiten zu den Familiengesetzen (Dtn 21–25), der Gerichtsorganisation (Dtn 16f*) und der Sozialgesetzgebung (Dtn 15) führen die Bonner Diss. von E. Reuter[20] und die Brandeis-Diss. von B. M. Levinson[21] mit der Kultzentralisation in Dtn 12 in das Zentrum der Redaktion der Gesetzgebung des Dtn.

Reuter will nach fundierter Literarkritik von Dtn 12 und der sog. Zentralisationstexte aufzeigen, daß die Zentralisationsthematik an den Anfang der Literaturgeschichte des Dtn gehört, die Kultreform Josias aber widerspiegelt und nicht deren Voraussetzung ist. Vielmehr habe das BB diese Funktion gehabt. Ist die letztere These von nur geringer Überzeugungskraft – z. B. kann Ex 23,18 ohne Erwähnung des Pascha kaum Voraussetzung für die josianische Paschafeier (2 Kön 23, 21) sein –, so ist doch ihr Nachweis schlüssig, daß die dtn Schichtung in Dtn 12 an den Anfang der Entstehung des Dtn gehört.

Levinson fragt nach den literarischen Wurzeln von Dtn 12. An der These innerbiblischer Exegese orientiert, die Methoden der rabbinischen Schriftauslegung schon im AT ausmacht,[22] sieht er im Altargesetz des BB die Vorlage für Dtn 12,[23] um im weiteren Dtn 17,2–8 als innerdtn Auslegung von Dtn 13 zu erweisen.

Für die Erhellung der historischen Hintergründe der Kultzentralisation leisten die beiden Aufsätze von B. Halpern und P. Dion in einem von B. Halpern und D. W. Hobson hg. Sammelbd[24] Wichtiges.

Halpern zeigt auf, daß die Kultzentralisation von einem Wandel im geistigen Klima in Juda im 7. Jh. begleitet ist. Die Auflösung von Strukturen der Großfamilie und eine daraus resultierende Individualisierung, Intellektualisierung und Säkularisierung des Denkens als Folge des Funktionsverlustes der Ortsheiligtümer sind zusammen zu sehen. Die Ursache für diese Entwicklung sieht Halpern in einer Umsiedlung der ländlichen Bevölkerung in die Städte als Reaktion auf die assyrische Militärpolitik. Er nimmt mit der Säkularisierungsthese einen Gedanken auf, den M. Weinberg bereits 1972 geäußert und in seinem jüngst veröffentlichten Kommentar zum Dtn wiederholt hat.[25] So richtig Halperns Rekonstruktion der Veränderungen im geistigen Klima Judas in neuassyrischer Zeit ist, so wird man im Deuteronomium aber gerade nicht den Exponenten dieses Umschlags sehen. Vielmehr reagiert es durch einen Gegenentwurf darauf, indem an das BB anknüpfend der Säkularisierung die Unterstellung des gesamten Alltagslebens unter den Willen Gottes entgegengesetzt wird.[26]

Dion zeigt auf, daß Dtn 13 nicht eine realitätsferne Religionspolemik der Exilszeit, sondern im Kern ein religionspolemisches Programm der Josia-Zeit ist. Diese Datierung steht und fällt keineswegs mit der Voraussetzung einer vorexilisch-deuteronomistischen Schicht in Dtn 12–25, die bislang nicht nachgewiesen werden konnte, sondern basiert u. a. auf der Übernahme von Motiven der neuassyrischen Loyalitätseide und Vasallenverträge.

Dem dtr geprägten Endtext in Dtn 12–26 hat sich G. Braulik[27] in mehreren Aufsätzen zugewandt, die er in einer kleinen, aber sehr dicht gearbeiteten Monographie zusammengefaßt und weitergeführt hat.

Braulik zeigt auf, daß die Gesetze in Dtn 12–25 dem Dekalog entsprechend angeordnet sind.[28] Die unterschiedliche Dichte in den Entsprechungen führen ihn über die synchrone Texterklärung hinaus zu einem Modell der blockweisen Entstehung des Dtn, das seinen Kern in einer vorexilischen Privilegrechtsüberlieferung (Dtn 12–16*; 26*) hat, die exilisch durch das Ämtergesetz (Dtn 16,18–18,22) erweitert und schließlich durch Dtn 19–25 ergänzt wurde. Ein wichtiges Argument für die Spätdatierung des Gesetzesmaterials in Dtn 19–25 ist die Annahme der Abhängigkeit von Dtn 24,10–17 von Ez 18,5–20, sowie einer Abhängigkeit vom „Heiligkeitsgesetz" (Lev 17–26).

Damit legt Braulik eines der bislang geschlossensten Modelle zur Literaturgeschichte des Dtn vor, das in der weiteren Deuteronomiums-Diskussion Anknüpfungspunkt und Gegenüber der Kritik sein wird.[29]

IV. Das Heiligkeitsgesetz

Nach den grundlegenden Arbeiten zum Heiligkeitsgesetz (HG) in Lev 17–26 von K. Elliger (HAT I 4, 1966) und A. Cholewiński,[30] die aufweisen, daß das HG das Dtn ergänzen und reformieren will, wurde es still um das HG, bis jüngst von E. Blum der Versuch gemacht wurde, ihm das Lebenslicht auszublasen und die Kap. Lev 17–26 als festen Bestandteil der Priesterschrift zu interpretieren.[31] So soll aufgezeigt werden, daß Lev 11–26 sich mit dem Thema der Heiligung des Gottesvolkes in den Kontext von P einfügt. Was zu erweisen wäre, wird aber vorausgesetzt, daß Lev 17–26 trotz der Nähe zu Dtn, BB und Dekalog Teil von P sei. Wenn Blum als das einzig tragende Argument für die Ausgrenzung eines HG aus P die Konzentration der Paränese auf Lev 17–26 ansieht, dies aber mit der Übernahme festgefügter Tradition durch P erklären will, so wird übersehen, daß das paränetische Rahmenfachwerk von Lev 17–26 auf den Redaktor dieser Kap. zurückgeht und gerade hier P kritisch korrigiert wird. Es wird weiterhin mit einem HG zu rechnen sein, das, wie Elliger und Cholewiński aufgezeigt haben, P ergänzt und auf den Pentateuchredaktor zurückgeht.[32]

Das HG enthält zwei aufeinander bezogene Programmtexte zur Individualethik (Lev 19) und Sozialethik (Lev 25). Im Zentrum von Lev 19 steht das Gebot der Nächstenliebe, das den Feind einschließt.[33] G. Barbiero[34] hat die Geschichte des Gebots der Feindesliebe in Ex 23,4f, der Bruderliebe in Dtn 22,1–4 und der Nächstenliebe in Lev 19,18 als Mitte eines dekalogisch geprägten Ethikprogramms in Lev 19 nachgezeichnet. J. A. Fager[35] entwickelt das ethische Programm, das hinter der Jobeljahr-Gesetzgebung (Lev 25) steht. Es will durch kontinuierliche Regulierungsmechanismen ein Auseinanderbrechen von Recht und Gerechtigkeit verhindern, indem es das Verfügungsrecht über den Boden einschränkt, um ein Zerfallen der Gesellschaft in Gewinner und Verlierer zu verhindern.

V. Zusammenschau

Zahlreiche Monographien haben Längsschnitte durch das atl Recht, insbesondere seine Fürsorge für die Schwachen in der Gesellschaft, gelegt.[36] Ein Feld zukünftiger Forschungsarbeit wird die Ver-

[20] **Reuter**, Eleonore: **Kultzentralisation.** Entstehung und Theologie von Dtn 12. – Frankfurt a. M.: Anton Hain 1993. 300 S. (Athenäums Monographien: Bonner Biblische Beiträge 87), geb. DM 78,00.

[21] **Levinson**, Bernard M.: **The Hermeneutics of Innovation.** The Impact of Centralization upon the Structure, Sequence, and Reformulation of Legal Material in Deuteronomy. – Ann Arbor: University Microfilms International 1991.

[22] Vgl. M. Fishbane, Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford 1985.

[23] Zu ähnlichem Ergebnis war bereits N. Lohfink (Zur deuteronomischen Zentralisationsformel [1984], in: ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II, SBAB 12, Stuttgart 1991, [147–177] 167–169) gekommen.

[24] **Law and Ideology in Monarchic Israel.** Ed. by Baruch Halpern / Deborah W. Hobson. – Sheffield: Academic Press 1991, 225 S. (Journal for the Studies of Old Testament Supplement ser. 124), 22,50 – S. 11–107: B. Halpern, Jerusalem and the Lineages in the seventh Century BCE: Kinship and the Rise of Individual Moral Liability; S. 147–216: P. Dion, Deuteronomy 13: The Suppression of Alien Religious Propaganda in Israel during the Late Monarchical Aera.

[25] Deuteronomy and the Deuteronomic School, Oxford 1972, 191–243; ders., On „Demythologization and Secularization" in Deuteronomy, IEJ 23, 1973, 230–233. Ders., Deuteronomy 1–11. A New Translation with Introduction and Commentary, AB 5/1, New York 1991, 25ff. Weinfeld setzt dabei das hohe Alter der Priesterschrift voraus.

[26] Vgl. E. Otto, Vom Rechtsbruch zur Sünde. Priesterliche Interpretationen des Rechts, JBTh 9, 1994.

[27] **Braulik**, Georg: **Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog.** Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1991. 124 S. (Stuttgarter Bibel-Studien 145), kart. DM 35,80.

[28] Zu Modifikationen dieser im Grundsatz richtigen These vgl. E. Otto, ThLZ 119, 1994, 15–17.

[29] Vgl. den von G. Braulik hg. Sammelbd, Deuteronomium-Studien, Herders Biblische Studien 4, Freiburg/Br. 1994.

[30] Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie, AnBib 66, Rom 1976.

[31] Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin 1990, 318–328; vgl. auch bereits V. Wagner, Zur Existenz des sogenannten „Heiligkeitsgesetzes", ZAW 86, 1974, 307–316.

[32] Vgl. E. Otto, Del Libro de la Alianza al Codigo de la Santidad. El desarollo escrito del derecho israelitica en el ambito de la evolucion del Pentateuco, EstB 54, 1994.

[33] Vgl. H.-P. Mathys, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18), OBO 71, Fribourg/Göttingen ²1992.

[34] **Barbiero**, Gianni: **L'asino del nemico.** Rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell' Antico Testamento (Es 23,4–5, Dt 22,1–4, Lv 19,17–18). – Rom: Pontificio Istituto Biblico 1991. 418 S. (Analecta Biblica 128), kart. L 40 000,00.

[35] **Fager**, Jeffrey A.: **Land Tenure and the Biblical Jubilee.** Uncovering Hebrew Ethics through the Sociology of Knowledge. – Sheffield: Academic Press 1993, 135 S. (Journal for the Studies of Old Testament. Supplement ser. 155).

[36] Mit dem Status der Fremden beschäftigten sich zuletzt: C. v. Houten, The Alien in Israelite Law, JSOT.S 107, Sheffield 1991; C. Bultmann, Der Fremde im antiken Juda. Untersuchungen zum sozialen Typenbegriff „ger"

mittlung des biblischen Rechts mit dem der Nachbarkulturen des Alten Orients sein.[37] Dabei wird es sich nahelegen, die Extrempositionen, die eine prinzipielle Andersartigkeit des biblischen Rechts[38] oder dessen Identität mit dem altorientalischen Recht vor einer Theologisierung im Dtn[39] auf die Fahnen geschrieben haben, zu vermeiden.[40]

Vor allem aber bleibt es aufgegeben, eine biblische Rechtsgeschichte vermittelt mit der des Alten Orients und eingedenk des doppelten Ausgangs des AT im Judentum und Christentum zu verfassen. Lange Zeit hat im deutschsprachigen Raum das sehr nützliche Lehrbuch von H. J. Boecker,[41] das paradigmatisch Teilbereiche der altorientalischen und atl Rechtsgeschichte behandelt, Statthalterfunktion gehabt. Ein Anfang auf dem Weg zu einer atl Rechtsgeschichte ist mit F. Crüsemanns[42] Arbeit zur Theologie und Sozialgeschichte des atl Gesetzes gemacht, der das Verdienst, einen Anfang gemacht zu haben, gebührt. Crüsemann will, wie er eingangs betont, eine „evangelische Halacha" finden, die die reformatorischen Verengungen im Gesetzesbegriff überwindet und Elemente des jüdischen Verständnisses der Tora als Gnade für die christliche Theologie konkretisiert. Der vorgelegte Entwurf löst diese Absichtserklärung nicht ein, sondern versucht, eine diachrone Entwicklung des atl Rechts von den Anfängen in staatlicher Gerichtsbarkeit bis zur Pentateuchredaktion nachzuzeichnen, versteigt sich dabei zu zahlreichen literaturhistorischen Hypothesen, denen ein exegetisches Fundament fehlt.[43] So wird die Verbindung von Sinai und Gottesrecht einer erst nachpriesterschriftlich-deuteronomistischen Schicht zugewiesen, während der Sinai bis dahin nur Ort der Kultgründung gewesen sein soll. Da Crüsemann der sehr fraglichen Hypothese der sog. persischen Reichsautorisation als Erklärung dafür, warum im Pentateuch priesterschriftliche und dtr Schichten nicht ausgeglichen wurden, folgt, bleibt die von ihm postulierte nachpriesterschriftlich-dtr Bearbeitung ohne Kontext, ist doch durchaus mit einer intensiven Pentateuchredaktion zu rechnen, die den priesterschriftlichen Pentateuch mit dem Dtn ausgleicht. Umgekehrt löst Crüsemann Ex 32–34 als geschlossen vordtr Überlieferung aus der Sinaiperikope, ohne zu bedenken, daß eine selbständige Erzählung kaum mit Ex 32, einer Abfallgeschichte, begonnen haben kann. Ebenso unwahrscheinlich bleibt der von Crüsemann postulierte Ursprung judäischer Rechtsbücher des BB und Dtn in einem Jerusalemer Obergericht, dessen Existenz in vorjosianischer Zeit auf 2 Chr 19,5–11, einem Text, der Ex 18; Dtn 1; 16; 17 kompiliert, gestützt wird. Schließlich bleibt der Einfluß des Rechts der altorientalischen Nachbarkulturen weitgehend ausgeblendet.

Neben der Vermittlung der Rechtsgeschichte des AT mit der des Alten Orients, wird es zukünftig eine Aufgabe sein, das Verhältnis der Rechtssammlungen des AT zueinander, die Rezeption des BB im Dtn sowie des BB, Dtn, Dekalogs und der Priesterschrift (Gen 9) im Heiligkeitsgesetz genauer zu erfassen und ihre jeweilige Einbindung in den Kontext des Pentateuch besser zu interpretieren. Es könnte sich dabei herausstellen, daß ähnlich wie W. L. de Wettes Deuteronomiumsdatierung der Nagel in der Wand für die neuere Urkundenhypothese Wellhausens war, eine stabile relative Chronologie der Rechtsatzsammlungen das Rückgrat einer neuen Phase in der Pentateuchforschung werden kann.

und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung, FRLANT 153, Göttingen 1992; Die Schuldsklaverei behandelte zuletzt: G. C. Chirichigno, Debt-Slavery in the Ancient Near East, JSOT.S 141, Sheffield 1993.

[37] Vgl. dazu M. Malul, The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies, AOAT 227, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1990.

[38] So M. Greenberg, Some Postulates of Biblical Criminal Law, in: M. Haran (Hg.), Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume, Jerusalem 1960, 5–28; ders., More Reflections on Biblical Criminal Law, in: S. Japhet (Hg.), Studies in Bible, ScrHie 31, Jerusalem 1986, 1–17.

[39] So R. Westbrook, Studies in Biblical and Cuneiform Law, CRB 26, Paris 1988; ders., Property and the Family in Biblical Law, JSOT.S 113, Sheffield 1991.

[40] Vgl. E. Otto, Die Bedeutung der altorientalischen Rechtsgeschichte für das Verständnis des Alten Testaments, ZThK 88, 1991, 139–168. Für die Einordnung der biblischen Rechtsgeschichte in die antike Rechtsgeschichte des Mittelmeerraumes vgl. die informative und verläßliche Monographie von W. Selb, Antike Rechte im Mittelmeerraum. Rom, Griechenland, Ägypten und der Orient, Wien 1993.

[41] Recht und Gesetz im Alten Testament, NStB, Neukirchen-Vluyn ^{2}1984. Im angelsächsischen Sprachraum ist auf D. Patrick, Old Testament Law, Atlanta 1985, zu verweisen.

[42] **Crüsemann**, Frank: **Die Tora.** Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes. – München: Chr. Kaiser 1992. 496 S., geb. DM 98,00.

[43] Vgl. E. Otto, Die Tora in Israels Rechtsgeschichte, ThLZ 118, 1993, 903–910.

Geschichte der Kirche oder Geschichte des Christentums?

Bemerkungen zum Frühmittelalterband der „Geschichte des Christentums"[1]

von Pius Engelbert O.S.B.

Von der fast gleichzeitig auf Französisch und Deutsch in rascher Folge erscheinenden neuartigen Christentumsgeschichte, die auf 14 Bd.e konzipiert ist, sollen drei das Mittelalter behandeln. Der Spätmittelalterband (s. u.) liegt schon seit 1991 vor. Hier ist nun der über das Frühmittelalter vorzustellen. Insgesamt sind es 11 (mit dem Hg. der dt. Fassung 12) Fachleute, die den fast 1000 Seiten starken Band erarbeitet haben. Bis auf zwei von ihnen sind alle Franzosen.

Das Buch ist in vier Teile gegliedert. Der erste, fast ganz von G. Dagron verfaßt, untersucht „Das byzantinische Christentum vom 7. bis in die Mitte des 11. Jhs." (3–387); das Schlußkapitel behandelt „Die griechische Kirche in Italien" 650–1050. Der zweite Teil trägt die Überschrift „Die Christenheit im Osten" (391–599). Hauptautor ist G. Troupeau, der die Lage der Christen in den muslimischen Ländern beschreibt. Ausführlich werden die einzelnen orientalischen Kirchen analysiert, einschließlich der von ihm als „melkitisch" bezeichneten, die man meist „Kirchen der östlichen Orthodoxie" nennt, nämlich die Patriarchate von Antiochien, Jerusalem und Alexandrien. Doch erfährt der Leser auch viel Neues über die maronitische Kirche, die „monophysitischen" Kirchen von Antiochien und Alexandrien, die „nestorianische Kirche des Orients", die armenische und schließlich die georgische Kirche. Der dritte Teil, der bis auf wenige Abschnitte von P. Riché stammt, behandelt die „Die Christenheit im Westen" (603–879) vom 7. Jh. bis zur ersten Hälfte des 11. Jhs. Im vierten Teil „Die neue Christenheit" (883–952) schreibt J. Kłoczowski über die Christianisierung der (westl.) Slawen, Ungarn und Skandinavier, Chr. Hannick über die der Bulgaren, Russen und Serben.

Nach den Beteuerungen des Hg.s A. Vauchez ist jeder Bd der neuen Reihe „ein in sich eigenständiges Werk". Wie wir aus einer Vorbemerkung in Bd 6 erfahren, soll im Gesamtwerk „das Christentum betont in universalgeschichtlicher Breite und in interkonfessionellem Rahmen sowie in seinen zeit- und geistesgeschichtlichen Verflechtungen" gesehen werden. Die orientalischen Kirchen, die „sich oft dem europazentrierten Blick entziehen", seien angemessen zu würdigen. Hier beschleicht den Leser schon ein Unbehagen. Das hehre Ziel selbst wagt heute keiner mehr in Frage zu stellen. Aber der Zweifel muß erlaubt sein, ob sich die Hg. nicht an der bloßen Masse verheben könnten. Leider bestätigt sich der Verdacht für den vorliegenden Bd. Im Eifer, dem so verpönten „Eurozentrismus" zu entkommen, überschütten die Vf. den verwirrten Leser mit einer Flut von Namen und Fakten nicht nur aus Byzanz, sondern aus allen asiatischen und afrikanischen Randgebieten der frühmittelalterlichen Christenheit. Für die gesamte westliche Kirche bleibt dann kaum ein Drittel des dicken Bd.s übrig. Man stelle sich vor, eine (europäische!) Autorengruppe würde eine Weltgeschichte des 20. Jhs. schreiben und dabei Ländern wie Indien, Japan und Brasilien den Löwenanteil am Umfang reservieren. Wäre das nicht eine groteske Verzerrung des Geschichtsbildes? Man wird mir entgegenhalten, daß die heute so geschrumpften Kirchen des Ostens hier endlich jenes Gewicht erhielten, das sie im Frühmittelalter einmal besessen haben. Dem ist nicht zu widersprechen. Aber überregional bedeutsam und für die Zukunft geschichtsträchtig waren mit der halben Ausnahme der Nestorianer nur zwei Kirchen: die griechische und

[1] **Die Geschichte des Christentums.** Religion, Politik, Kultur. Hg. von *Jean-Marie Mayeur* [u. a.]. Deutsche Ausgabe hg. von *Norbert Brox* [u. a.] Bd 4: Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054), hg. von *Gilbert Dagron, Pierre Riché, André Vauchez*. Deutsche Ausgabe bearbeitet u. hg. von *Egon Boshof*. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1994), XVIII S., 982 S., zahlr. Abb., Lw.

vor allem die lateinische. Auf ihnen muß darum das Schwergewicht ruhen, wenn die Proportionen stimmen sollen. Hier stimmen sie nicht. Wenn die Hg. anders entschieden haben, dann ist ein solcher Entschluß allerdings auch Folge einer nichttheologischen Sicht des Christentums. Es kommt nicht von ungefähr, daß das Gesamtwerk „Histoire du christianisme des origines à nos jours" heißt. Die vergleichbaren großen Gesamtdarstellungen von Fliche – Martin[2] und von Jedin,[3] deren Nachfolge „Die Geschichte des Christentums" antreten möchte, hatten jeweils in ihrem Haupttitel das Wort „Kirche". Sie verstanden „Kirchengeschichte" zudem als *historia ecclesiae*, nicht als *historia ecclesiarum*. Was dabei herauskommt, wenn Kirchengeschichte von einem nichttheologischen Standpunkt aus betrieben wird, läßt sich an dieser neuen „Geschichte des Christentums" sehr schön erkennen. Denn mag sich auch das quellenkritische Alltagsgeschäft des Kirchenhistorikers, vor allem wenn es um das Mittelalter geht, kaum von dem seines Kollegen in der Philosophischen Fakultät abheben: sobald sie die Niederungen der Quellenforschung hinter sich gelassen haben und einen Überblick über die Landschaft der (Kirchen-)Geschichte gewinnen wollen, zeigen sich die Unterschiede. Der andere Blick der Kirchenhistoriker (als Theologen!) ist nicht Ergebnis ideologischer Befangenheit – als ob Geschichte jemals voraussetzungslos sein könnte! –, sondern bedingt durch andere Interessen. Die Theologen stellen andere Fragen und sind irritiert, wenn die Profanhistoriker diese Fragen nicht stellen, ja nicht einmal sehen.

P. Riché ist offensichtlich die Problematik fremd, die für einen Theologen darin liegt, daß sich die Kirche im Frühmittelalter so tiefgreifend verändert hat wie nie zuvor, und daß diese Veränderungen in der Kirche des Westens (nicht nur der römisch-katholischen!) bis heute nachwirken. Er erfaßt weder den prekären Charakter der karolingischen Staatskirche[4] noch kann er, fixiert auf Schulen und Kultur, erklären, was sich eigentlich in der abendländischen Kirche spätestens seit Kaiser Heinrich III. tat und warum dies geschah. Auch das Mönchtum sieht er nur von außen. Welche Rolle es in der Kirche einnahm, und welche Antriebskräfte hinter den verschiedenen Reformbewegungen standen, entgeht ihm. Seine anderthalb S. zum frühen Cluny entsprechen weder dem heutigen Kenntnisstand, den wir nicht zuletzt J. Wollasch und seinen Schülern verdanken, noch können sie auch nur annähernd begreiflich machen, worin die Faszination des cluniazensischen Mönchtums bestand.

Ein anderes Beispiel: Worin das Neue und für die Zukunft der Kirche auch Gefährliche der pseudoisidorischen Dekretalen bestand, erfährt der Leser aus den wenigen schiefen Bemerkungen S. 763 nicht.

So wird Richés Bild der frühmittelalterlichen Kirche wegen fehlender theologischer Kenntnisse und mangelnden theologischen Interesses notwendigerweise flach, unanschaulich und im tiefsten gleichgültig: ein konturenloser positivistischer Trümmerhaufen. Ähnliches gilt für die anderen Autoren. Die Tatsache, daß (Ost-) Georgien durch eine Frau bekehrt worden ist, die hl. Nino/Nina – eine Kriegsgefangene, die den König Mirian für den Glauben gewann –, ein Umstand, der die Gemüter der Georgier von Anfang an stark bewegt hat und den Griechen die Orthodoxie der georgischen Kirche suspekt machte, läßt einen Christen von heute neugierig werden, gerade auch dann, wenn er, wie der Rez., keine Ahnung von Orientalistik hat.[5] Aber das brisante Problem wird nicht weiter vertieft. Einzig G. Dagron zeigt in seiner Darstellung der byzantinischen Christenheit Verständnis für theologische Fragestellungen, etwa der, was denn so ketzerisch sein soll an der Sorge der Bildergegner vor einem Mißbrauch des Bilderkultes, wenn man die ältere christliche Tradition berücksichtigt. Der Nachweis, daß die griechische Orthodoxie keinesfalls das Monopol auf Rechtgläubigkeit im Bilderstreit beanspruchen kann, sondern theologisch durchaus dubios argumentierte, ist einer der wenigen theologischen Lichtblicke in dem ganzen Buch.

Man könnte solche Kritik abtun mit dem Hinweis, das Buch sei nun einmal von Profanhistorikern verfaßt worden, und das könne für Kirchenhistoriker doch nur anregend sein. Gewiß ja, hätten die Vf. nur ihr eigenes Konzept besser durchdacht und verwirklicht. Was wäre das für eine Bereicherung gewesen, hätten sie ihren undogmatischen Christentumsbegriff konsequent angewandt, auf orthodoxe wie auf heterodoxe Kirchen und Gemeinschaften! Der einfachste, wenngleich nicht der idealste, Weg dazu wäre jener gewesen, die einzelnen Teile jeweils den anderen Mitarbeitern zur Durchsicht und Kritik zu geben.[6] Besser noch wären systematische Querverweise thematischer Art gewesen, z. B. beim Phänomen der Paulikianer, (samt ihren Folgegemeinschaften: Phundagiagiten, Bogomilen und Thondrakiern), die von Armenien bis nach Bulgarien und Bosnien verbreitet waren,[7] oder zur wahrhaft weltgeschichtlichen Bedeutung des Photios. Nichts von dem ist geschehen. Jeder Fachmann schreibt für sich dahin, jeder benutzt seine Begriffssprache, ohne darauf zu achten, ob nicht manches kulturvergleichend klarer würde. Nicht einmal die Namen sind vereinheitlicht (Kyrillos u. Methodios auf der einen, Kyrill und Method auf der anderen Seite; oder: palästinisch/palästinensisch).

Man fragt sich, für wen ein solches Werk geschrieben ist. Wenn es ein Nachschlagewerk für Professoren und Studenten sein soll, die sich schnell über den heutigen Forschungsstand informieren wollen, dann muß man leider über die bereits geäußerte allgemeine Kritik hinaus auf schwerwiegende Versäumnisse und Fehler im einzelnen hinweisen, die eine Empfehlung schwermachen.

Das erste, was man erwarten kann, sind saubere Listen von Quellen und Sekundärliteratur. Daran mangelt es schon im französischen Original. Der deutsche Hg. hat sich redlich um Korrektur und Anreicherung bemüht, ist aber an der Aufgabe gescheitert.

Das „Handbuch der Kirchengeschichte" von H. Jedin hatte die bewährte Methode der Geschichtsschreibung des 19. Jh.s aufgegriffen, die Quellen und Literatur an den Anfang jedes Kap.s zu setzen. Hier indessen muß man sie sich am Ende jeden Abschnittes zusammensuchen.[8] Offensichtlich ist es auch niemand in der Redaktion in den Sinn gekommen, sämtliche Literaturlisten einmal zu vergleichen und zu vereinheitlichen. Es fehlt darum vieles; vieles ist unvollständig und falsch zitiert, mitunter sogar deutsche Werke nach der französischen Übersetzung (*H. Rahner*, Kirche und Staat, 1961, vgl. S. 254). Weder werden durchgängig die heute maßgeblichen Quelleneditionen aufgeführt noch wird bei der Sekundärliteratur zwischen unentbehrlichen Standardwerken und unwichtigen Artikeln unterschieden, die offenbar nur deswegen auftauchen, weil sie frisch erschienen sind. Für den Studenten ist das verwirrend und gewiß keine Hilfe.[9]

Zweitens fehlt ein Abkürzungsverzeichnis (im Französischen vorhanden), drittens ein Sachindex, was besonders gravierend ist. Es gibt nur ein „Glossar byzantinischer Fachtermini", das – mit Auslassungen – übernommen worden ist aus *H. G.* [nicht G.] *Beck*, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, 1980. Es fehlt darin (nicht bei Beck!) z. B. die Erklärung für den in Teil I häufig gebrauchten Ausdruck „Charistikariat". Glossare für Begriffe aus der armenischen Kirche u. a. sucht man vergebens.

Auf die niedliche Bebilderung, die den Preis des Werkes nur in die Höhe getrieben hat, hätte der Benutzer gerne verzichtet, wären ihm statt dessen mehr Landkarten geboten worden. Die französische Ausgabe hat einige, die unerklärlicherweise in der deutschen weggelassen worden sind.

[2] **Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, publiée sous la direction** de *A. Fliche* et *V. Martin*, 21 Bde (mehrere sind Doppelbde), Paris 1935–1964. Die revidierte italienische Ausgabe (III ed.), Turin 1958ff ist mit den Bden XXII–XXV bis 1978 weitergeführt. Bd XI, der in der frz. Ausgabe fehlte, ist eine it. Originalausgabe: *D. Quagloni*, **La crisi del Trecento e il papato avignonese** (1274–1378), Mailand 1994.

[3] **Handbuch der Kirchengeschichte**. Hg. von *H. Jedin*, 7 Bde (in 10), Freiburg, Basel, Wien 1962–1979. Die bei Jaca Book (Mailand) erschienene it. Ausgabe bietet auch hier neuere Ergänzungsbände.

[4] Vgl. z. B. *K. F. Morrison*, **The Two Kingdoms**. Ecclesiology in Carolingian Political Thought, Princeton 1964. Das Buch scheint den Hg.n unbekannt zu sein. Das gedankenreiche Buch von *H. Fichtenau*, **Das karolingische Imperium**. Soziale und geistige Problematik eines Großreiches, Zürich 1949 ist im frz. Bd zitiert, im dt. unterdrückt.

[5] Seit C. Baronius ist die hl. Nino unter dem Namen „Christiana" auch im römischen Martyrologium (am 15. Dezember): **Martyrologium Romanum** (Propylaeum ad ActaSS decembris), edd. *H. Delehaye* e. a., Brüssel 1940, 584–86. Wenn ein Nichtfachmann zwei Titel für Neugierige nennen darf (Titel, die übrigens im entsprechenden Abschnitt des Buches m. W. fehlen), dann diese: *M. Tarchnišvili*, **Die Legende der heiligen Nino u. die Geschichte des georgischen Nationalbewußtseins**: ByZ 40 (1940) 48–75; ders., **Die heilige Nino, Bekehrerin von Georgien**: Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni 1953/2, 572–581.

[6] In der **„Ökumenischen Kirchengeschichte"**, hg. von *R. Kottje* u. *B. Moeller*, 3 Bde, Mainz 1970–1973 ist das erstmals erfolgreich versucht worden.

[7] Eine gute Zusammenfassung des Problems findet man bei *M. Erbstößer*, **Ketzer im Mittelalter** (1984) 20–63.

[8] In den Literaturlisten finden sich Werke, die in den Fußnoten nicht zitiert sind und umgekehrt. So ist es sehr schwer festzustellen, ob ein bestimmter Titel fehlt oder nicht. So kann ich z. B. nicht sagen, ob das *Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 Bde, Oxford 1991 genannt ist oder fehlt. An den Stellen jedoch, wo der Leser es erwarten würde, steht es nicht.

[9] Nur selten werden direkte Quellenzitate gebracht, oft nach veralteten Editionen. Es ist unklar, welches Prinzip hinter der Auswahl der verhältnismäßig wenigen Quellenhinweise stand. Da, wo unbedingt die Quellen hätten genannt werden müssen, z. B. bei der Kaiserkrönung Karls d. Gr., wird der Leser mit Sekundärliteratur abgespeist.

Am ärgerlichsten aber sind die Fehler, Halbwahrheiten und schiefen Urteile, die sich besonders im III. Teil „Die Christenheit im Westen" häufen.

Da ich nicht kompetent bin für die Geschichte der östlichen Kirchen, notiere ich hier nur einiges, was mir beim Lesen des III. und IV. Teiles aufgefallen ist, wobei ich auch wichtige Literatur nachtrage.

Grundsätzlich ist zu bemerken, daß der Aufbau sehr unklar ist, der Wechsel der Themen sprunghaft und willkürlich. Der Leser wundert sich, daß das erste Kap. von Teil III zwar Gregor d. Gr. im Titel führt („Von Gregor d. Gr. bis Pippin dem Jüngeren"), tatsächlich aber Gregor d. Gr. nicht behandelt, sondern mit dem 7. Jh. beginnt.

Einzelnes: S. 612: Zur westgot. Kirche vgl. *D. Claude*, Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich (1971). – S. 622: „keltische Askese ließ nicht zu, daß Mönche Intellektuelle waren". Das wollten sie auch nicht sein, doch vgl. zur Sache *F. Rädle* u. *W. Berschin* in „Die Iren in Europa im frühen MA" I, hg. v. *H. Löwe* (1982). Columban scheint der einzige zw. dem 6. u. 8. Jh. gewesen zu sein, der Horaz gelesen hat! – Augustinus (v. Canterbury) war nicht *Prior* des Andreasklosters (schon gar nicht *Benediktinerprior*, wie Abb. S. 623 behauptet), sondern *praepositus*, was nach *K. Hallinger*, StAns 42, 1957, 296–305 soviel wie „Zweitabt, amtlicher Geschäftsträger" bedeutet. – S. 626: Papst Honorius I. „verlegte die alte Kurie in die Kirche S. Adriano del Foro"; richtig dagegen: er wandelte die Senatscuria in eine Kirche um. Zum Privileg Honorius I. für Bobbio (JE 2017: 11. Juni 628) vgl. *H. H. Anton*, Studien zu den Klosterprivilegien der Päpste im frühen MA (1975) 55–57.89. – S. 631: Grundlegend für das Thema der „peregrinatio": *A. Angenendt*, Monachi peregrini (1972). S. 634: Daß Columban die Regula Benedicti gekannt haben soll, ist eine umstrittene These von *A. de Vogüé* (zuletzt RBSt 16, 1987=1989, 123–128), die man nicht als gesicherten Forschungsertrag hinstellen sollte. – S. 665: „Auf dem Velabro betete er [Papst Zacharias] zum hl. Georg"; richtig: er übertrug das Haupt des hl. Georg in die Diakonie S. Giorgio in Velabro (Vita Zach., LP, ed. *L. Duchesne*, I, 434). – S. 668: Warum ist Anm. 180 das anregende Buch von *J. T. Hallenbeck*, Pavia and Rome: The Lombard Monarchy and the Papacy in the Eighth Century (1982) ausgelassen, das die frz. Ausgabe zitiert? – S. 671: Zum Oblatenwesen vgl. *M. de Jong*, Kind en klooster in de vroege middleeuwen (1986). – S. 673f: Die gallikanische Messe ist präziser beschrieben bei *A. Angenendt*, Das Frühmittelalter (1990) 90ff. Unbegreiflicherweise taucht dieses wichtige Buch nirgendwo in den Bibliographien des Bandes auf! Wenn man sich schon auf das Gebiet der frühmal. Liturgie begibt, darf man die in vieler Hinsicht anregende Monographie von *A. A. Häußling*, Mönchskonvent und Eucharistiefeier (1973) nicht übersehen. – S. 681: Die Quellenangaben sind lücken- u. fehlerhaft. Von Bedas Kirchengeschichte der Angelsachsen gibt es seit 1969 die Ausgabe von *Colgrave-Mynors*, seit 1982 die dt. Übersetzung von *G. Spitzbart*. Auch von Eigils Vita Sturmi existiert seit Jahrzehnten eine kritische Ausgabe. – S. 682: *J. Gil* ist der Hg. der *Miscellanea Wisigothica* (1972) (vgl. dazu: Gnomon 47, 1975, 713ff). – S. 684: Das Buch von *P. Riché*, Les Carolingiens gibt es seit 1987 auf Deutsch. – S. 692: Die Aachener „Institutio canonicorum" ist keine Überarbeitung der Chrodegangregel, sondern beide sind „zwei Etappen auf demselben Weg" (*R. Schieffer*, Die Entstehung von Domkapiteln in Deutschland [1982] 240, ebenfalls nicht zitiert). – S. 700: Das Wirken Benedikts v. Aniane ist höchst ungenau dargestellt; auf den Artikel von *R. Grégoire*, StMed (!) 26 (!) (1985) hätte man verzichten können, da er nicht auf dem heutigen Forschungsstand ist. Dagegen fehlt *J. Semmler*, Réforme bénédictine et privilège impérial. Les monastères autour de saint Benoît d'Aniane, in: Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux. Actes du Premier Colloque International du C.E.R.C.O.M., St-Étienne, 16–18 Sept. 1985 (1991) 21–32. Hinzuzufügen ist der erst nach Redaktionsschluß erschienene Artikel *desselben*, Le monachisme occcidental du VIII^e au X^e siècle: RBen 103 (1993) 68–89. Was der Vf. S. 707 zur Aquädukten-Restauration in Rom schreibt, findet man richtiger dargestellt bei *R. Krautheimer*, Rom, Schicksal einer Stadt 312–1308 (1987) 277ff. – S. 709: Zum Triklinumsmosaik Papst Leos III. ist zu konsultieren *G. B. Ladner*, Die Papstbildnisse des Altertums u. des MAs I (1941) 113–126; III (1984) 25–30. – S. 711: Zum Hludowicianum s. *A. Hahn*, AfDipl 21 (1975) 15–129, mit Ed. S. 130–135. – S. 714: Warum werden zu Nikolaus I. nicht die gängigen Papstgeschichten von *J. Haller* und *F. X. Seppelt* zitiert statt *E. Amann*, L'époque carolingienne (1947)? Ich vermisse im übrigen einen Hinweis auf das nützliche Nachschlagewerk „Reclams Lexikon der Päpste", hg. von *J. N. D. Kelly* (1988). S. 715: Zu den ps.isidorischen Dekretalen fehlt ein Hinweis auf *H. Fuhrmann*, Einfluß u. Verbreitung der ps.isidorischen Fälschungen, 3 Bde (1972–74). – S. 716: Zur Beziehung Bulgarien–Rom: *L. Heiser*, Die responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I. (1979). – S. 717: Zu Hadrian II.: H. Grotz, Erbe wider Willen. Hadrian II. u. seine Zeit (1970). – S. 719: Der „moderne Biograph" Johannes' VIII. – gemeint ist Lapôtre – hat sein Werk vor genau hundert Jahren geschrieben! – S. 730: Der Mt.kommentar des Paschasius Radbertus ist nach der Ausgabe von *B. Paulus*, CChrCM 56 zu zitieren. – S. 758 fehlt ein Hinweis auf die antiadoptianistische Tätigkeit des Benedikt v. Aniane. – S. 784: Zu Cluny fehlt das grundlegende Werk von *E. Sackur*, Die Cluniazenser, 2 Bde (1892). – S. 836: Aus Paulus Diac., Hist. Lang. VI 40 geht nicht hervor, daß Petronax von römischen Mönchen begleitet war, als er Montecassino wiederbesiedelte. – S. 858: Zum Osterspiel: *H. de Boor*, Die Textgeschichte der lat. Osterfeiern (1967). – S. 859: Oberflächliche Behandlung des Reliquienkultes; vgl. statt dessen *A. Angenendt*, Heilige und Reliquien (1994). – S. 866: Zu den Häresien vgl. *H. Fichtenau*, Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter (1992), der auch die Bogomilen behandelt. – S. 875: „Bei der Kaiserkrönung Heinrichs II. stimmte Papst Sergius IV. . . . dem Filioque im Credo zu". Das sind gleich zwei Fehler in einem Satz! 1. Heinrich II. wurde von Benedikt VIII. am 14. Febr. 1014 gekrönt. Anläßlich dieser Gelegenheit (nicht „um 1013", wie es S. 760 heißt) ist nach Berno, Off. missae 2: PL 142, 1060f das Credo (mit Filioque) auch in Rom in die Messe eingefügt worden; vgl. *A. Amiet*, ZSKG 7O (1974) 222–228. 2. Daß Sergius IV. (1009–1012) das Filioque ins Credo eingefügt habe, ist unglaubwürdig, vgl. *H. Zimmermann*, Papstregesten. 911–1024 (1969) Nr. 1042 (ebenfalls nicht zitiert). – S. 877: Hinter „Thierry de Fleury, Coutumier de Fleury" verbirgt sich die Edition „Consuetudines Floriacenses Antiquiores", rec. *A. Davril – L. Donnat* e. a.: CCM VII/3 (1984) 4–60. – S. 900 hat es ein redaktionelles Durcheinander gegeben: Anm. 60 gehört zur Ritenfrage im neuchristianisierten Polen. – S. 903: Das älteste Literaturdenkmal aus Ungarn ist „Gerardi Moreseni [nicht: Moresanae] episcopi Deliberatio supra hymnum trium puerorum". Das sollte zitiert werden nach der Ausgabe von *G. Silagi*, CChrCM 49 von 1978. – S. 909: hier wird Snorri Sturluson (im Dt. ein Druckfehler) nach einer frz. Übers. zitiert, während es eine dt. gibt von *F. Niedner*, Snorris Königsbuch (Heimskringla) Bd 1: Thule 14 (1922). Zur Bekehrung Islands vgl. *K. Düwel*, Die Bekehrung auf Island, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Die Kirche des frühen MAs, 1. Halbbd, hg. von *K. Schäferdiek* (1978) 249–275.

Am vorliegenden 4. Bd der „Geschichte des Christentums" haben sich 11 (oder 12) Köche versucht. Das Ergebnis ist kein Festschmaus. Ich kann jeden nur davor warnen, sich ihm unbedacht anzuvertrauen. Weiß man zu unterscheiden, kann man gewiß auch vieles Brauchbare und Genießbare darin finden. Doch ist durch das vorliegende Werk der erste Mittelalterbd des Jedinschen „Handbuchs der Kirchengeschichte" nicht ersetzt.[10] Wer darüber hinaus solide bedient sein will, greife zu dem theologisch gut durchdachten Buch von *A. Angenendt*, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart 1990. Das erfrischende Taschenbuch von *W. Hage*, Das Christentum im frühen MA, Göttingen 1993, das durch seine Quellennähe besticht, zeigt, wie man das Thema auch anders, übersichtlicher und lebensnäher hätte anpakken können als es in dem – übrigens tadellos gedruckten – dicken Bd 4 der „Geschichte des Christentums" geschieht. Der Rezensent, der erwartungsvoll mit der Lektüre begann, gesteht, daß er den Wälzer schließlich mit wachsendem Mißvergnügen durchgeackert hat. Am Schluß kam er zum Urteil: Leider mißlungen, wenn auch auf hohem Niveau.

[10] *F. Kempf, H.-G. Beck, E. Ewig, J. A. Jungmann*, **Die mittelalterliche Kirche**. I. Halbbd: Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform (HKG III/1), Freiburg, Basel, Wien 1973.

Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449)

Bemerkungen zum Spätmittelalterband der „Geschichte des Christentums"[1]

von Arnold Angenendt / Gerd Fösges / Otmar Kampert / Klemens Kindermann / Matthias Kloft / Bernd Langer / Thomas Lentes / Hubertus Lutterbach / Gisela Muschiol

1991 präsentierte der Herder-Verlag die deutsche Übersetzung von Bd 6 der „Histoire du Christianisme", hg. von einer Gruppe namhafter Historiker. Auch die deutsche Ausgabe wird von prominenten Vertretern der Geschichte und der Kirchengeschichte betreut. Doch sei sofort bemerkt: Bd 6 läßt den Begriff „deutsche Ausgabe" nicht zu. Es handelt sich um die Übersetzung eines Werkes, das deutlich mit französischem, kaum jedoch mit europäischem oder gar weltumspannendem Blick auf die Geschichte des Christentums schaut. Daran ändern auch die Kap. über die orthodoxen Kirchen nicht viel, denn auch sie folgen einer französischen Perspek-

[1] **Die Geschichte des Christentums.** Religion, Politik, Kultur. Hg. v. Jean-Marie Mayeur [u. a.]. Deutsche Ausgabe hg. v. Norbert Brox [u. a.] Bd 12: **Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449)**. Hg. Michel Mollat du Jourdin / André Vauchez. Dt. Ausg. bearb. u. hg. v. Bernhard Schimmelpfennig. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1991. XX, 912 S., geb. DM 248,00.

tive. Für die Übersetzung wurden von den deutschen Hg. die Anm. der französischen Ausgabe zwar ergänzt, meist allerdings spärlich, vor allem unter Rückgriff auf die bis 1991 erschienenen Bde der TRE. Trotz der unumstrittenen Qualität dieser Lexikonartikel reicht der Rekurs darauf allein nicht aus, um den neuesten Forschungsstand umfassend zu dokumentieren, zumal schon im französischen Original die Höhe der aktuellen Diskussion nicht immer erreicht wurde.

Insgesamt liegt mit Bd 6 ein äußerst disparater Bd vor – in einigen Teilen hoch zu loben, in anderen Teilen eher anzufragen.

Aufgrund der Vielfalt der Themen hat sich daher eine Gruppe von ehemaligen und derzeitigen Doktorandinnen und Doktoranden am Seminar für Mittlere und Neue Kirchengeschichte der Kath. Theol. Fak. der Univ. Münster unter der Leitung von Arnold Angenendt zusammengefunden, um gemeinsam über das Werk zu diskutieren. Als Beurteilungskriterium für die (von Gisela Muschiol und Hubertus Lutterbach redigierte) Besprechung diente die Frage, inwieweit der Bd tatsächlich die hochgesteckten Erwartungen erfüllt, die der Verlag mit seiner Werbekampagne geweckt hat: „... entwickelt aus den Quellen eine völlig neue Sicht der Geistes- und Weltgeschichte. Auf dem aktuellen Stand der Forschung verknüpft sie Fakten- und Ideengeschichte, Mentalitäts- und Sozialgeschichte, Frömmigkeits- und Theologiegeschichte, so daß ein faszinierend lebendiges Bild der jeweiligen Epoche entsteht".

Michel Mollat du Jourdin, Einleitung (1–13)

(Arnold Angenendt, Münster)

Den Anfang des Buches bildet ein Kap. von Michel Mollat du Jourdin über das Lyoner Konzil von 1274; blockhaft steht es da als „année Charnière". Ebensowenig wie die Einleitung den beschworenen „Scharniercharakter" im Blick auf die folgenden Beiträge entfaltet, so liefern auch die weiteren Beiträge aus dem Rückblick keine Erklärung für die Bedeutsamkeit dieses chronologischen Einschnitts; Fragen von Abgrenzung und Periodisierung bleiben ausgeklammert. Es ist zu fragen, ob der Titel „Zeitalter der Zerreißproben" tatsächlich prismagleich bündelt, was in diesem Zeitraum von historischer Bedeutung ist oder zumindest im vorliegenden Bd zur Darstellung kommt. Der behandelte Zeitraum von 1274 bis 1449 scheint eher eine Notlösung zu sein: Offenbar wollte man einerseits dem Bd über das Hochmittelalter die Hochscholastik zuschlagen und andererseits dem Reformationsbd die Vorgeschichte der Reformation.

Erster Teil: Eine Kirche?

Kap. 1

Bernard Guillemain, Der Aufbau und die Institutionen der römischen Kirche (17–74)

(Matthias Kloft, Frankfurt)

Der Vf. unterteilt sein Untersuchungsgebiet in vier Abschnitte, deren erster sich mit der kirchlich-geographischen Strukturierung des hoch- und spätmittelalterlichen Europas befaßt. Ausgehend von der größten Einheit – der Diözese – und ihrer Einordnung in eine Metropolie, beschreibt er weiter die Pfarreien, deren Strukturierung durch Kapellengemeinden und die dieser Organisationsform unter- oder nebengeordneten Religiosengemeinschaften. Die folgenden drei Abschnitte handeln über „Die Päpste und ihre Wähler", „Die päpstliche Verwaltung" und „Die Grenzen der [päpstlichen] Autorität".

Besonders im ersten Abschnitt bemüht sich der Vf., sein Bild der kirchlichen Geographie durch statistisches Material farbiger erscheinen zu lassen – soweit dies mit Hilfe von Statistiken bei der mittelalterlichen Quellenlage überhaupt möglich ist. Oft verwirren die vielen Aufzählungen oder Prozentangaben jedoch mehr als sie zur Klärung beitragen (vgl. nur die Aufzählung der Archidiakonate pro Diözese, 22).

Zudem haben sich in die Fülle der Einzelinformationen eine Reihe von – insbesondere für eine deutsche Ausg. – ärgerlichen Irrtümern eingeschlichen. So werden in der Karte der Metropolien (18) aus dem Erzbistum Hamburg-Bremen zwei getrennte Metropolien. Auch das 1802 untergegangene Mainzer Suffraganbistum Worms erhält auf derselben Karte die entsprechende Aufwertung. Nicht nur in der Bretagne, auch im Heiligen Römischen Reich blieb im Spätmittelalter ein Großteil der adeligen Patronate für Pfarreien bestehen (21). Die Antoniter verschwanden keineswegs aus dem Reich: Wenn man von der heute auf französischem Boden liegenden Niederlassung Isenheim absieht, wäre zumindest das Kloster Roßdorf (seit 1441 Höchst) mit seiner Filiale in Frankfurt zu nennen (27). Im übrigen kennt auch das Mittelalter noch keine Weihe der Frau (30). Referenzen für den Armutsstreit und die Verbindung Ludwigs des Bayern mit Michael von Cesena sollten in einem wissenschaftlichen Buch nicht mit Umberto Eccos „Name der Rose" belegt werden (27). Die Liste dieser Ungenauigkeiten ließe sich leicht fortsetzen; erschwerend kommen für den Leser überlange, mißverständlich formulierte Sätze hinzu, die wohl hauptsächlich auf die wenig einfühlsame Übersetzung zurückgehen. Ein Beispiel: „Sie [die Päpste] sind keine jungen Männer mehr, wenn sie im Konklave gewählt werden, haben die 50 überschritten – Cölestin V. ist über 80 Jahre alt – und leiden an Krankheiten. Deshalb kommen sie ihren Zeitgenossen alt vor."

Fazit: Die geographischen und hierarchischen Strukturen einleitend darzustellen, um auf diesem Hintergrund die geschichtlichen Zusammenhänge wirken zu lassen, ist äußerst nützlich. Die Durchführung dieses Prinzips jedoch läßt deutlich Defizite erkennen.

Kap. 6

André Vauchez, Protest- und Häresiebewegungen in der römischen Kirche (315–346)

(Gisela Muschiol, Hannover)

André Vauchez ist bekannt durch seine höchst anregenden und akribischen Arbeiten zu den Heiligsprechungsverfahren im späten Mittelalter. Er macht in der Einleitung seines Kap. zumindest implizit deutlich, daß Häresie auch eine Frage des Bewußtseins, des Standortes in der kirchlichen Hierarchie und möglicherweise eine Frage wahnhafter Vorstellungen war. Im weiteren stellt Vf. neue Definitionen von Häresie vor, beschäftigt sich kurz mit Inquisition und Inquisitoren und beschreibt das Ende der katharischen Bewegung um 1300. Unter dem Titel „Infragestellung der kirchlichen Hierarchie und der Vermittlungsfunktion des Klerus" erläutert er die eschatologischen und spirituellen Bewegungen der Zeit: Joachimiten, franziskanische Gruppen, „Volks"-Bewegungen, Flagellanten und „Abweichungen innerhalb der Mystik", schließlich auch die weitere Existenz der Waldenser. In einem dritten Abschnitt geht es um „Neue Häresien und nationalreligiöse Bewegungen (1378–1449)", darin um Wyclif und die Lollarden sowie um Johannes Hus und die Hussiten. Der Horizont der Darstellung ist also durchaus europäisch, im zeitgenössischen Verständnis damit „allumfassend", die Mängel des Kap.s liegen jedoch in der konkreten Ausführung, in der letztlich doch vor allem die französische Perspektive sichtbar wird.

Die teilweise mißverständlichen Formulierungen, deren Manko schlicht in der mangelnden inhaltlichen Differenzierung liegt, lassen sich nicht immer auf das Konto der Übersetzung buchen:

Wer z. B. unterdrückte die Katharer systematisch bis zur ihrer Ausschaltung (319)? „Amtshäresie" (316) ist nicht nur ein ungewöhnlicher Begriff, auch die ihn erläuternde Erklärung trifft kaum das vermutlich Gemeinte. Ebenso hat die neuere Forschung den Hexenprozeß recht genau definiert (vgl. Gerhard Schormann, Hexenprozesse in Deutschland, Göttingen ²1986, 22–29), so daß dieser Begriff ohne nähere Erläuterung kaum für das 14. und 15. Jh. verwendet werden kann (316), jedenfalls nicht ohne geographische Differenzierung. In diesem Zusammenhang fällt bei der zugehörigen Anm. übrigens zum ersten und leider nicht zum letzten Mal auf, daß neuere deutschsprachige Literatur vollständig fehlt (und sogar ältere Standardliteratur, z. B. Herbert Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter). Ergänzt wurde von den deutschen Hg. meist der jeweilige Artikel der TRE – für eine wissenschaftliche Abhandlung doch recht dürftig. Und selbst diese Artikel werden teilweise unkritisch verwendet (vgl. 319, Anm. 17, wo unkommentiert der wenig qualifizierte Artikel „Katharer" von D. Müller, TRE 18, 21–30, angegeben ist).

Besonders zum Begriff der Inquisition (318) häufen sich die Kritikpunkte: Weder ist die Herkunft und ursprüngliche Absicht von Inquisitionsprozessen erläutert, noch wird definiert, was im folgenden überhaupt unter Inquisition verstanden wird. Und dann als neuere Literaturangabe wiederum nur der TRE-Artikel (317, Anm. 10) bzw. eine „neuere" Bibliographie von 1963 (317, Anm. 9)! Ähnliches bei der Einführung der Beginenbewegung (323), deren Herkunft besser erforscht ist als bei V. angegeben. Ob die Kämpfe gegen die Hussiten unter dem irreführenden Begriff der „Kreuzzüge" zu fassen sind (345), ist eine letzte Frage im Rahmen der Kritik an mangelnder Differenzierung von Begriffen.

Schwerer noch wiegt die gleichfalls mangelnde Differenzierung von Zusammenhängen. Monokausale Erklärungen werden behauptet, wo tatsächlich ein Geflecht von Gründen anzudeuten wäre:

So wiederum bei der Darstellung der Inquisition (317ff) oder auch bei der Analyse der Rekrutierungsschichten der katharischen Bewegung (320f). Die Situation der Frauen bei den Katharern ist inzwischen recht gut aufgearbeitet und nicht mehr einfachhin mit dem Satz „die Frauen spielten im geheimen Leben der Gruppe ein große Rolle" zu erledigen.

In diesem Zusammenhang sei zu S. 320, Anm. 18 festgestellt, daß das Werk von Le Roy Ladurie über Montaillou seit langem in deutscher Übersetzung vorliegt, daß mit der Arbeit von Matthias Benad (Domus und Religion in Montaillou, Tübingen 1990) eine qualifizierte Anfrage an Le Roy Ladurie vorliegt.

Schließlich sind einige historische Beurteilungen einfach unzureichend:

Beginen lebten nicht nur im franziskanischen Umfeld, nicht nur im Languedoc und in der Provence, sie richteten sich auch nicht nur an den Ideen Olivis und Arnalds aus, sondern waren recht selbständig. Obwohl die Beginenbewegung in den Niederlanden und im Rheinland ihren Schwerpunkt hatte, erfahren die Leser davon an mehreren Stellen lediglich indirekt, z. B. durch die Anklagen der Bischöfe von Köln und Straßburg (332) und durch einen abschließenden Satz, „daß sich die Beginenbewegung nicht auf Mitteldeutschland und den rheinisch-flämischen Raum beschränkte" (333), während zuvor von ihrer Existenz in diesen Gebieten nicht die Rede war. „Daß vor allem in Deutschland zahlreiche Beginen verbrannt wurden" (332), bedürfte des weiteren eines Belegs. In dieser Allgemeinheit ist die Aussage nicht haltbar. Daß in Deutschland übrigens Beginen nicht nur von Bischöfen unterdrückt wurden, sondern auch das Bürgertum vor allem aus wirtschaftlichen Gründen heftig gegen sie agitierte und damit an ihrer Verfolgung erheblichen Anteil hatte, läßt sich in zahlreichen stadtgeschichtlichen Untersuchungen nachlesen. Man muß nicht der „marxistischen Geschichtsschreibung folgen und in den Häresiebewegungen des Mittelalters einen sozialen Protest sehen, der unter dem Deckmantel der Religion die Feudalordnung ... in Frage stellte" (337); statt dessen müßte man wirtschafts- und sozialgeschichtliche Zusammenhänge angemessen beachten, denen sicher eine größere Bedeutung zukommt, als V. beschreibt.

Weitere inhaltliche Ungereimtheiten und Ungenauigkeiten gäbe es viele; sie alle aufzuzählen, kann hier nicht der Ort sein. Ebensowenig können alle jene Stellen genannt werden, an denen die Leserin gern mehr als nur Daten oder Fakten erführe, nur einige seien aufgelistet:

Welche Rolle spielen konkret „städtische Behörden" in der Häresiebekämpfung, warum sind sie involviert (330)? Was bedeutet eine Verurteilung durch eine Universität (330)? Warum trat der Mittelmeerraum Ende des 14. Jh.s zugunsten Nord- und Osteuropas (besser wohl: Mitteleuropas, man beachte die Perspektive) in den Hintergrund (336)? Welche politisch-religiösen Wechselwirkungen spielen bei der Verurteilung von Johannes Hus eine Rolle (340ff)? Wenn die Häresien des späten Mittelalters tatsächlich überwiegend religiös motiviert waren, welche Konsequenzen hat dann die weltliche Inanspruchnahme einzelner Häresien durch Adel und Bürgertum in politischen Auseinandersetzungen (345)?

Die angeführten Defizite belegen, daß Vf. den oben zitierten Anspruch der Werbedokumentation nicht eingelöst hat. Weder der neueste Stand der Forschung (ersichtlich an der oft in den 70er Jahren endenden zitierten Literatur) noch eine umfassende historische Sicht werden eröffnet, und hinsichtlich der Häresiebewegungen von der Mitte des 13. bis zur Mitte des 15. Jh.s entsteht kein faszinierendes, sondern ein verwirrendes Bild, was bei einem so profunden Historiker wie V. einer Enttäuschung gleichkommt.

Zweiter Teil: Heilige Kirche?

Kap. 1

Charles de La Roncière / Marie-Hélène Congourdeau, Glaubensvermittlung (349–411)

(Hubertus Lutterbach, Münster)

Das vom Marseiller Mediävisten Charles de La Ronciére verfaßte Kap. befaßt sich mit einem Bereich des kirchlichen Lebens, dem im hohen und späten Mittelalter „Vorrang vor allem anderen" beigemessen wurde: „Viele Kleriker widmeten sich der Predigttätigkeit, die Bettelorden machten daraus einen Beruf" (351). Das vorliegende Kap. handelt von dieser Profession in ihren Eigenarten und Wandlungen, in ihren regionalen Ausfaltungen und persönlichen Prägungen.

Ausgehend von der Beschreibung des Berufsbildes („Die Schulung der Prediger: Das Ideal") konkretisiert Vf. beispielhaft die Predigtsituation in Frankreich und Italien: „Die Prediger bildeten ein heterogenes Ensemble von Amateuren und erfahrenen Berufsrednern. ... Totenlisten, städtische Rechnungsbücher und viele andere Quellen verzeichnen Dutzende solcher Karrieren" (359). Fast beiläufig erfährt man vom nomadisierenden Lebensstil der Prediger, die sogar ihre Kanzel mit sich führten (360f) und ihr Publikum ebenso „an der Universität" wie im Rahmen religiöser Institutionen (z. B. in Beginenhöfen) fanden, zumeist aber „vor einer bunt zusammengewürfelten Menge von Zuhörern" predigten (363–365). Statistiken, die den heutigen Leser überraschen, unterstreichen derartige Aussagen: So dienten als „Orte der Predigt" zu 36 % städtische Pfarrkirchen, zu 18 % Kathedralen, zu 14 % Konvente der Bettelorden und immerhin zu 23 % Orte unter freiem Himmel (366f). Weiterhin beleuchtet Vf. die hoch- und spätmittelalterliche Predigttätigkeit aus organisationsgeschichtlicher Perspektive: Welch eine Planungsleistung erforderte es z. B., wenn allein für die französische Stadt Amiens in der zweiten Hälfte des 15. Jh.s über 10 000 Predigten verzeichnet sind (obwohl man angesichts der Abgrenzung des Gesamtbdes gerne frühere Beispiele wüßte): „Eine straffere Organisation des Predigtwesens . . ., eine Steigerung der Effizienz und eine Verstärkung des Wettbewerbs" waren da unumgänglich (368). Diese Anforderungen führten zu neuartigen „Predigttechniken und -inhalten", zu vorgegebenen „Predigtmaterialien" und anderen „Arbeitsinstrumenten" wie Bibelübersetzungen in die jeweiligen Muttersprachen (369–372). Der so begründete gesellschaftspolitische Einfluß der Prediger hängt auch damit zusammen, daß sie „gemeinhin in der örtlichen Mundart" predigten, allerdings dabei immer wieder auf lateinische Ausdrücke aus dem Bereich der Philosophie und Moral zurückgreifen mußten, „die sich in der Volkssprache bis dahin nicht hatten ausdrücken lassen. Diese erneuerte Sprache stand nunmehr auch den Laien zur Verfügung und spielte so eine wesentliche Rolle als Kommunikations-, Bildungs- und Informationsinstrument" (373). Ja, einerseits bedurfte es eines „inszenatorischen Geschicks", wenn sich der Prediger zur Steigerung seiner Prägnanz „einer Fülle ganz konkreter, selbst die Welt der Haustiere berücksichtigender Beispiele aus dem alltäglichen Leben" bediente. Andererseits blieben die Prediger bei aller Nähe zum Volk stets in Kontakt zur theologischen Wissenschaft, wie „der universitäre Aufschwung und sein Niederschlag in der Seelsorge" am „Fallbeispiel ‚Frankreich im 13. Jahrhundert'" illustrieren (379). Auf diese Weise konnten sie einen „geistigen Fortschritt innerhalb des Volkes" besonders dort erzielen, wo „sie in einer schon vollständig christlich geprägten Umwelt auf günstige Rahmenbedingungen traf[en]" (386).

Es bleibt zu resümieren, daß sich diese Darstellung der hoch- und spätmittelalterlichen Predigttätigkeit durch sprachliche Vitalität ebenso hervortut wie durch die Einbeziehung einer Fülle alltagsgeschichtlicher Aspekte, die sich zu einem Gesamtmosaik zusammenfügen, das für den Untersuchungsgegenstand bislang ohne Vorbild ist. Zu bedauern ist lediglich, daß der Vf. nur am Rande auf die Themenschwerpunkte der Predigten eingeht, dieser Aspekt jedoch im Kap.-Teil von Marie-Hélène Congourdeau über Byzanz derartig im Mittelpunkt steht, daß ein Vergleich zwischen Predigten im Westen und in Byzanz nur schwer möglich ist. Schließlich bleibt von der insgesamt kaum berücksichtigten deutschsprachigen Literatur vor allem Michael Menzel (Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter, in: HJ 111 [1991], 337–384) nachzutragen, der eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung der Predigt im Westen vom Früh- bis zum Spätmittelalter unternimmt.

Kap. 2

André Vauchez / Marie-Hélène Congourdeau, Die Heilswege (412–461)

(Otmar Kampert, Münster)

Das Kap. „Heilswege" ist wie alle Kap. des zweiten Teils in einen Abschnitt über die römische (André Vauchez) und die byzantinische Kirche (Marie-Hélène Congourdeau) unterteilt.

Näherhin geht es im ersten Teil um das hoch- und spätmittelalterliche Verständnis des als Sühneopfer aufgefaßten Todes Jesu und dessen Aktualisierung in der Eucharistie. Zugleich diente die Passion Christi als Grundlage für das hoch- und spätmittelalterliche Verständnis der Askese, wie die Geißlerbewegung anschaulich darzutun vermag (414f). Daneben leistete man Fürbitte in Bruderschaften, dem Platz der Laien in der Kirche, erwarb die seit dem Hochmittelalter um sich greifenden Ablässe und vertraute in Fortsetzung der Tradition auf die Fürsprache der Heiligen. Der zweite Teil dieses Abschnittes beschäftigt sich mit der Anwendung der Sakramente, u. a. der „Letzten Ölung", die allerdings nur als ein Element der Sakralisierung des Todes angesehen wird. Für die Menschen des Mittelalters ist das Sterben der wichtigste Moment im „Leben", weil in dieser Lebensphase der Aufenthaltsort im Jenseits endgültig festgelegt wird. Deshalb kommt allem, was mit dem Sterben zu tun hat, besondere Heiligkeit zu. Dabei fürchtet man sich vor einem plötzlichen Tod, weil ohne Beichte, Kommunion und Testament das Begräbnis in geweihter Erde verweigert wird. Die Sterbesakramente empfängt der Gläubige in Anwesenheit des Priesters und einer Schar Laien, denen dieser Sterbebeistand als Ablaß angerechnet wird. Nach dem Tod unterstützen Messen und Fürbitten die Seele auf ihrer Jenseitsreise oder man sucht ihr auf diese Weise aus dem Fegefeuer zu helfen.

V. zeigt sich in diesem Kap. als Kenner der Materie, der neben seinen zahlreichen eigenen Veröffentlichungen auch die neuere Literatur heranzieht. Er bietet einen Überblick über die Volksfrömmigkeit und wird damit dem Anspruch des o. g. Werbetextes gerecht, das Christentum in seinem sozio-kulturellen Umfeld möglichst vielfältig zu erfassen. Allerdings erfordern die an einigen Stellen sehr knappen, teilweise zerrissenen theologischen Erläuterungen (z. B. zum Ablaß) vom Leser solides Vorwissen. An anderen Stellen führt Vf. das spätmittelalterliche Brauchtum vor, das sich um den Tod rankte, ohne jedoch den Totentanz als die eigentliche Neuerung der Zeit zu konturieren.

Gleichfalls vermißt man einen Hinweis auf die Pestereignisse im 14. Jh. und ihre Bedeutung für eine veränderte Einstellung zum Tod. Schließlich berücksichtigt Vf. die religiösen Mentalitäten in ihren Entwicklungen kaum. Nimmt man die Präsentation seines Beitrags unter die Lupe, erscheinen die Abbildungen zum Teil willkür-

lich gewählt, so daß sie den Text nicht immer sinnvoll ergänzen (vgl. u. a. 413, 417f, 428).

Dem deutschen Hg. ist die eingeschränkte Erfassung der neuesten Literatur anzulasten, so fehlen z. B. bei den übergreifenden Darstellungen zum Tod die Werke von A. M. Haas (Todesbilder im Mittelalter, Darmstadt 1989) und N. Ohler (Sterben und Tod im Mittelalter, München 1990).

Im Unterschied zu V. legt Marie-Hélène Congourdeau, die für ihre Darstellung hauptsächlich rechtliche und theologische Quellen auswertet, den Schwerpunkt ihrer Ausführungen nicht so sehr auf die Volksfrömmigkeit als vielmehr auf die Erläuterung theologischer Positionen: z. B. der verschiedenen Positionen des Gregorios Palamas und des Nikolaos Kabasilas im Blick auf eine Theologie der Erlösung (445–49). Bedauerlicherweise aber fällt ein Vergleich der im Westen und im Osten favorisierten Heilswege aufgrund der sehr unterschiedlichen Quellen, die V. und C. bearbeitet haben, schwer.

Kap. 3

Francis Rapp / Charles de La Roncière / Philipp Contamine / Marie-Hélène Congourdeau, Sitten und Moral (462–516)

(Thomas Lentes, Münster)

Mit der Präzision und Souveränität des Kenners leitet Francis Rapp den Abschnitt über „Sitten und Moral in der römischen Kirche" ein.

Der Vf. beschreibt die sozio-ökonomischen Umbrüche, die der Westen durch die Hungersnöte des beginnenden 14. Jh.s und durch die Pest erlebte, als die Grundlage des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt im späten Mittelalter. So habe die sozial wie wirtschaftlich angespannte Situation zu einem immensen sozialen Gefälle innerhalb des Klerus geführt: auf der einen Seite reiche Pfründeninhaber, auf der anderen ein Klerikerproletariat, dem das Priestertum zum Kapital wurde. Die gängigen Vorwürfe gegen den spätmittelalterlichen Klerus (Ämterhäufung, Stellvertretersystem, Besitzstandsdenken) erklärten sich auf dem Hintergrund dieser sozialen Verschiebungen: nur so hätte ein verarmter Klerus seine Armut zu lindern gewußt. Gleichzeitig sei es zu einer Distanz zwischen Kirche und Welt gekommen. Die Laien, insbesondere in den Städten, reagierten zunehmend mißtrauisch auf das Eindringen von Geldzahlungen in das kirchliche Leben (Stolgebühren, Ablässe etc.). Nur folgerichtig hätten sie versucht, das Kirchengut wie auch die Amtspflichten der Priester unter ihre Kontrolle zu bringen. Der Einsatz geistlicher Instrumente (Zensur, Interdikt, Exkommunikation) zur Regelung von Konflikten zwischen Kirche und Laien hätte – gepaart mit dem Vorwurf der Habgier der Kleriker – ein Gegenüber von Kirche und Welt geschaffen, das zu einem tiefen Antiklerikalismus führte. Rapp sieht bei aller Zurückhaltung in dieser konfliktgeladenen Situation die Vorboten der Reformation.

In diesen Rahmen ordnen sich die beiden folgenden Abschnitte des ersten Teils ein. Charles de La Roncière zeigt unter dem Stichwort „Die Kirche und das Geld", wie das Aufkommen der Geldwirtschaft die christliche Moral vor Klärungsprobleme stellte, gleichzeitig aber zwischen dem 13. und 15. Jh. kirchliche Moral und Kaufmannsmentalität auseinanderführte. Die kirchlichen Warnungen vor Geiz und Wucher seien mit den Notwendigkeiten des Handels nicht mehr überein zu bringen gewesen. Zwar hätten die Scholastiker bereits früh Geld und Gewinn als an sich nicht sündhaft beschrieben und den Begriff des Wuchers in „übertriebenen Wucher" und „maßvollen Zins" differenziert. Aber die Sittenpredigt hätte immer darauf bestanden, daß der Umgang mit Geld schädlich für das Seelenheil sei. Während die Kaufleute zunächst dieser Moral treu geblieben wären, hätten sie sich zunehmend emanzipiert; schließlich hätten sie ihre Moral statt von Klerikern von humanistischen Philosophen bezogen, mit denen sie das Lob von Reichtum und Geld sangen.

Philipp Contamine beginnt den Abschnitt „Die Kirche und die Frage der Gewalt" mit der Feststellung, daß die christliche Gewaltlosigkeitsforderung für die Eindämmung der Gewalt in der mittelalterlichen Gesellschaft von nicht zu unterschätzender Bedeutung war.

Angesichts der Zunahme von Gewaltakten im 14. und 15. Jh. griff die Kirche zunächst auf die seit dem 11. Jh. erprobten Konzepte zurück (Treuga Dei, Verchristlichung des Krieges, Verbot des Krieges unter Christen, Lehre vom gerechten Krieg). Anders als in den vorangegangenen Jh.en hätten diese Bemühungen aber keinen Ertrag mehr gezeitigt. Die Autonomie der Welt gegenüber der Kirche sei bereits zu groß gewesen. Der kirchliche Beitrag für die spätmittelalterliche Konfliktregelung bezog sich nach C. auf die Ausarbeitung von Ethik, internationalem Recht und die Entstehung der Diplomatie.

Im zweiten Teil über die byzantinische Kirche zeichnet Marie-Hélène Congourdeau die Krisenstimmung der Byzantiner angesichts der Auflösung ihrer Zivilisation im Spätmittelalter nach. Im Vergleich mit den anderen darstellenden Teilen des Kap.s besteht dieser Abschnitt weitgehend aus einem Quellenreferat.

Zum ganzen Kap. ist zu sagen: Den drei Vf. des ersten Teils über die römische Kirche gelingt ein überzeugender Zugriff auf die sittlichen Grundprobleme des späten Mittelalters, der für ein kirchengeschichtliches Handbuch gänzlich neu ist. Statt traditionell lediglich Wertvorstellungen und entsprechende moralische Theorien zu beschreiben, wird hier gefragt, wie die kirchlichen Wertvorstellungen in einer veränderten sozio-ökonomischen Lage wirkten und wie sie die Mentalität und das Handeln der Menschen bestimmten.

Nicht unbefragt kann allerdings das Autonomisierungs- und Emanzipierungsmodell bleiben, mit dem das Verhältnis von Kirche und Welt im späten Mittelalter beschrieben wird. Die Grundthese, insbesondere von de la Roncière und Contamine, daß kirchliche Moralvorstellungen im alltäglichen Handeln nicht mehr gegriffen hätten, harmonisiert den sittlich-moralischen Zustand der letzten Jh.e des Mittelalters. Einerseits wird dadurch das Hochmittelalter in unzulässiger Weise als Blütezeit der christlichen Gesellschaft idealisiert. Schwerer aber wiegt, daß andererseits das Spätmittelalter als eine Gesellschaft moralischen Verfalls gezeichnet wird, in der die christliche Moral an Einfluß verlor. Einer derart entchristlichten Gesellschaft wird ernsthaft niemand das Wort reden wollen. Die Formen, wie der Einzelne den Konflikt zwischen seinem Alltagshandeln und der christlichen Moral löste, waren weitaus komplexer, als die beiden Vf. vermuten lassen. So hätte de la Roncière z. B. der Testamentspraxis der Kaufleute einen wesentlich höheren Wert zumessen müssen. Das Bild einer scharfen Trennung von kirchlicher Moral und gesellschaftlichem Handeln hätte sich überdies durch eine bessere Konzeption des Kap.s vermeiden lassen. Die Hg., nicht die Vf., haben es versäumt, andere Bereiche aus dem Gebiet „Sitten und Moral" aufzunehmen. So erfährt man z. B. nichts über Ehe und Familie, Körper und Sexualität, über Hospiz- und Almosenwesen oder aber über die Institute, in denen moralisches Bewußtsein ausgebildet und der Einzelne sozial diszipliniert wurde (Beichte, Privatlektüre, Schule, Bruderschaft). Wären solche Problemkreise aufgenommen worden, wäre das Sittenbild des späten Mittelalters wesentlich differenzierter ausgefallen. Wohlgemerkt – ein Versäumen der Hg., nicht der Vf.

Kap. 4

André Vauchez / Marie-Hélène Congourdeau, Heiligung (517–564)

(Gerd Fösges, Trier)

In welchem Rahmen hat das Streben nach Vollkommenheit, nach einer intensiven Beziehung zu Gott seinen Ausdruck gefunden? Dieser Frage geht Vauchez für die Zeit des 13. bis 15. Jh.s im Kap. „Heiligung" nach.

Waren bis zum 13. Jh. besonders die Klöster die Orte der Heiligung, so verlagert sich in der Folgezeit der Schwerpunkt auf das Leben in der Einsamkeit oder in einer informellen Gruppe. Heiligung, so der Vf., wird immer stärker als eine individuelle religiöse Erfahrung verstanden. Männer und besonders Frauen, meist Laien, berichten von mystischen Erfahrungen; ihnen gilt nicht mehr – wie vorher Thomas von Aquin – das Postulat der Synthese von Vernunft und Glauben, sie streben zuerst nach einer spirituellen Vereinigung mit Gott, versenken sich in die Betrachtung des Leidens Jesu. Ihr Ziel ist die Liebesvereinigung der Willen, eine unmittelbare Erfahrung Gottes jenseits intellektueller Erkenntnis. Meister Eckhart († 1327) gibt diesen mystischen Strömungen eine systematische Gestalt; seine Schüler Johannes Tauler († 1361) und Heinrich Seuse († 1366) bemühen sich, Zweideutigkeiten, die Anlaß zum Häresieverdacht geben könnten (Pantheismus), im Werk ihres Lehrers zu beseitigen.

Weiter erläutert der Vf. die ‚neue' Frömmigkeit des 13., 14. und 15. Jh.s u. a. anhand der rheinisch-flämischen Mystik: Zu Wort kommen Weltgeistliche wie Heinrich von Nördlingen, die Laien in den pietistischen Gruppen der ‚Gottesfreunde' sowie die Bewegung der ‚Devotio Moderna' mit Gert Groote; aus dem Mittelmeerraum auch Mystikerinnen wie Katharina von Siena († 1380). Erstaunlicherweise billigt der Vf. der englischen Mystik nur eine einzige Fußnote zu (536, Anm. 82)!

Von den Krisen des 14. Jh.s stark in Mitleidenschaft gezogen, büßen die Orden und Klöster ihre Anziehungskraft auf spiritueller Ebene zunächst ein. Die Reformbewegung der Observanten (bei den Franziskanern und den Dominikanern) bemüht sich um eine Rückkehr zum Ursprung. Erneuerungsbewegungen im Mönchtum und bei den Kanonikern führen im 15. Jh. zu einer Reihe von Neugründungen, für die Benediktiner z. B. in Bursfelde und Melk. Auch die Kartäuser und Cölestiner erleben einen Aufschwung. Die Schriften des dt. Kartäusers Ludolf von Sachsen († 1378) sind von großer Wirkung, besonders seine Vita Christi. Auch einige Orden von eher lokal und national begrenzter Reichweite blühen auf: Jesuaten, Hieronymiten, Minimen, Birgittenorden, die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben. Von daher kann die Krise des ausgehenden Mittelalters weder als eine universale noch als eine kontinuierliche Dekadenz bewertet werden. Im Gegenteil: Durch Reform der Orden und Neugründung von Kongregationen gewinnt

der geistliche Stand erneut an Ausstrahlung und wird sogar wieder als möglicher Zugang auf dem Weg zur Heiligung betrachtet.

Vauchez geht einer zweiten Frage nach: Welche Vorstellungen von Heiligkeit herrschen in dieser Zeit vor?

Er zeigt auf, daß nach 1300 unter den verehrten Vorbildern Bischöfe und Mönche in den Hintergrund treten; das gläubige Volk begeistert sich eher für Männer und Frauen mit besonderen Geistesgaben, vor allem der Prophetie und des Wortes: u. a. Margarete von Cortona, Angela von Foligno und Clara von Montefalco. Die prophetische Dimension tritt auch bei Birgitta von Schweden in den Vordergrund. Am meisten wecken die Begeisterung der Massen jene berühmten Prediger, die sich mit ihrem Leben und ihrer ganzen Kraft dem Dienst des Wortes verschreiben, u. a. Bernardin von Siena, Johannes Capestrano; sie reden den Zuhörern ins Gewissen, bemühen sich um Aussöhnung verfeindeter Familien und regen zur Gründung von Krankenhäusern an. Sie sind es auch, die die religiöse Unterweisung des Volkes tragen.

Für sein Kap. kann der Vf. auf Studien zurückgreifen, die er selbst in den 80er Jahren veröffentlicht hat. Es gelingt ihm, einen Überblick über die großen Bewegungen dieser Zeitepoche zu geben und deren Verständnis von Heiligkeit zu erläutern. Er nennt die wichtigsten Probleme und Spannungen, bleibt aber in der Ausführung notgedrungen skizzenhaft. So setzt er z. B. im Abschnitt über die Franziskaner-Observanten zahlreiche Hintergrundinformationen voraus. Das Profil der einzelnen Personen wird häufig zu wenig konturiert, z. B. von Eckhart (die weiterführende Literatur ist aus den 60er Jahren) oder Tauler und Seuse. Auch die Lebensbeschreibungen von Gert Groote, Bernardin von Siena und Katharina von Siena wirken eher blaß.

Häufig bleibt die Wechselwirkung von Einzelpersönlichkeiten und den Strömungen der zeitgenössischen Frömmigkeit undeutlich:

So heißt es von den Mystikerinnen, daß sie den Spuren des Bernhard von Clairvaux folgen, oft aber über diesen hinausgehen (518). In welchem Sinne dies gemeint ist, wird nicht ausgeführt. Den Schriften Ludolfs von Sachsen attestiert der Vf. eine große Wirkung (532); in welcher Art und mit welcher Ausrichtung sich diese Wirkung manifestiert hat, bleibt offen. So stößt der Leser immer wieder auf Zusammenhänge, die sein Interesse wecken und die ihn durchaus dazu verlocken, Spezialwerke der Spiritualitätsgeschichte zu konsultieren. Doch dazu bieten die angeführten Literaturangaben nur wenig Hilfe.

Marie-Hélène Congourdeau hat in ihrem Kap.-Abschnitt die „Heiligung" offensichtlich als „Heiligkeit" aufgefaßt. So ist die Rede von Hagiographie und Hagiographen, vor allem aber von Einzelgestalten von Heiligen, kategorisiert offensichtlich nach dem Kalendarium Sanctorum in Märtyrer, Anachoreten, geistliche Väter, Mönche und Bischöfe. Weibliche Heilige scheint es in den östlichen Kirchen so gut wie nicht gegeben zu haben. Den bedeutsamen Hesychasmus-Streit stellt sie sowohl chronologisch als auch theologisch kurz dar. Insgesamt fehlen allerdings zu einem angemessenen Vergleich mit der Darstellung der westlichen Kirche jene Strukturen und Zusammenhänge, aus denen heraus erst Einordnung, Wirkung und Wertung von Ereignissen möglich werden.

Dritter Teil: Katholische Kirche?

Kap. 2

Bernard Guillemain, Die Kirche im französischen Königreich (626–654)

(Matthias Kloft, Frankfurt)

Guillemain beschreibt in diesem Kap. die Geschichte und Struktur der Kirche in Frankreich während des 14./15. Jh.s. Dabei nehmen natürlicherweise die Beziehungen des Königtums zum in Avignon ansässigen Papsttum und die Entwicklung der gallikanischen Kirche bis zur sanction pragmatique von Bourges (1438) eine beherrschende Rolle ein. Dennoch wird der Blick auch auf die Kirche in den abhängigen oder halbabhängigen Territorien – insbesondere Burgund und die Bretagne – gelenkt. Die Verflechtung von Herrschaft und Kirche wird nicht nur in bezug auf Königtum/Herzogtum und Papsttum gesehen, auch die Übernahme von weltlichen Ämtern durch Geistliche zeigt die gegenseitige Durchdringung beider Sphären. Die „Wirklichkeit des kirchlichen Lebens" wird dagegen nur kurz abgehandelt. Hier hätte man sich eine breitere Beschreibung alltäglicher Vorgänge gewünscht. Insgesamt ist der Abschnitt über die französische Kirche jedoch besser strukturiert und verständlicher als das ebenfalls von G. verantwortete Kap. „Der Aufbau und die Institutionen der römischen Kirche" am Anfang des hier vorzustellenden Sammelbdes.

Kap. 3

Philippe Contamine, Die Kirche auf den Britischen Inseln (655–682)

(Klemens Kindermann, Mülheim)

Philippe Contamine (Univ. Paris, Sorbonne) behandelt seinen Untersuchungsgegenstand, die britische Kirche, hinsichtlich ihrer Strukturen und ihres Verhältnisses zu Papsttum und König. Außerdem versucht er eine Darstellung ihrer Brüche und inneren Bewegungen anhand von Person und Wirken John Wyclifs (Darstellung auch in Teil 1, Kap. 5,I,3 sowie Kap. 6,III,2 des Bdes) und anhand der Bewegung der Lollarden.

Vf. betont für den von ihm behandelten Zeitraum die institutionelle Stabilität von Diözesen und Pfarreien. Auch bei den Klöstern und Konventen habe es nach 1300 weder zahlenmäßig noch geographisch entscheidende Veränderungen gegeben. Vf. geht außerdem von einer relativ stabil bleibenden, verhältnismäßig hohen Zahl von Weltgeistlichen aus, trotz der berücksichtigten Pestepedemien des 14. Jh.s.

Aus der Darstellung des Steuersystems, des Benefizienwesens und des Verhältnisses zu König, Papst und Konzilien gewinnt Vf. das Bild einer Kirche, die wohlhabender war als andere Landeskirchen. Das Urteil fällt nicht gerade wohlwollend über die „völlig ins Establishment integrierte Kirche" aus, „die sich willfährig in den Dienst der Öffentlichkeit und des Staates stellte, auf deren unbedingte Unterstützung sie umgekehrt zählte" (671): Es habe sich um eine Kirche gehandelt, die „ihre Gebäulichkeiten (sic!) gut unterhalten, ja vergrößern und verschönern konnte", die Karrieremöglichkeiten bot und die vor allem darum bemüht gewesen sei, „weiter zu bestehen und sich zu reproduzieren" (ebd.). Angesichts der Tatsache, daß sich Vf. zuvor nicht näher mit Fragen der Spiritualität befaßt hat, kommt er recht überraschend zu dem Ergebnis, daß die „Heilige Kirche von England" als „mächtiger und allgegenwärtiger, aber auch verkalkter Organismus" in Erscheinung trat, „der von moralischen Unzulänglichkeiten und einer gewissen spirituellen Leere gezeichnet, wenn nicht untergraben war" (672). Differenzierter hat das z. B. bereits J. C. Dickinson dargestellt (An Ecclesiastical History of England: The Later Middle Ages. From the Norman Conquest to the Eve of the Reformation, London 1979, 251–310).

Zu Recht bezieht sich Vf. in seinem Kap. auf den bekannten Anspruch Englands auf dem Konzil von Konstanz (1414–18), als eigenständige Konzilsnation aufzutreten, und auf den Umstand, daß nicht von einer „ecclesia britannica" die Rede war: In der Tat darf für die hier behandelte Zeit nicht von einer britischen Kirche gesprochen werden, sondern es muß vielmehr strikt nach einer englischen, irischen und schottischen Kirche unterschieden werden. Mit diesem deutlichen Hinweis – auch in seiner nach Ländern gegliederten Zusammenfassung – trägt Vf. einer in der Forschung zunehmend klareren Herausarbeitung der Entwicklungen der drei Kirchen Rechnung, zu der je nach Epoche der walisische Anteil mehr oder weniger stark gewichtet werden muß. Es fällt dennoch auf, daß Vf. in seiner Darstellung den Schwerpunkt in hohem Maße auf die englische Kirche legt. Dies mag sachlich in gewisser Weise durch deren Bedeutung gerechtfertigt sein. Auch ist die Quellenlage für die irische und schottische Kirche zu dieser Zeit schwierig. Doch bleibt die Frage, ob trotz des Fehlens jener Fülle von Dokumenten, wie sie für die englische Kirche vorhanden sind, nicht mehr über die schottische und irische Kirche zu sagen wäre, auch über die Entwicklung in Wales. Ob dies nur ein Problem des im Sammelbd vorgegebenen Kap.-Umfangs gewesen ist, sei dahingestellt.

Kap. 4

Francis Rapp, Die Kirchenprovinzen des Deutschen Reiches (683–716)

(Thomas Lentes, Münster)

In diesem Kap. gelingt dem Vf. auf kürzestem Raum eine eindrückliche Darstellung der vielfältigen spätmittelalterlichen Antagonismen zwischen Deutschem Reich und Kirche.

Der erste Abschnitt (Das Ende eines Jahrhundertkonflikts 1274–1356) beschreibt den Grundkonflikt zwischen Kaisertum und Papsttum um den universalen Führungsanspruch in der Christenheit. Grundlegend für diese Konflikte des Spätmittelalters sei das Weiterleben des Reichsgedankens trotz der Schwächung des Reiches. Auf diesem Hintergrund geht R. dem Konflikt zwischen Ludwig dem Bayern und Johannes XXII. nach, der erst durch den „Sieg des Pragmatismus" unter Karl IV. einer Befriedung zugeführt worden sei. Im „kollektiven" Bewußtsein der Deutschen seien allerdings „die Nachwehen des Dramas: Ressentiment und Messianismus" in Form einer deutschen Distanz gegenüber der Kurie zu spüren gewesen.

Der zweite Abschnitt (Das Imperium, Deutschland und die Krise des Papsttums) beginnt mit einer Schilderung der Rolle der Deutschen beim Weg „vom Schisma zum Konzil". Anschließend zeichnet R. in einem Teil über „die Epoche der Konkordate" nach, wie verhängnisvoll sich die Schwächung der deutschen Zentralgewalt für die deutsche Kirchengeschichte ausgewirkt hat. Das Wiener Konkordat wird R. gleichsam zum Sym-

bol der grundlegenden Veränderungen in Deutschland: Zustandegekommen durch die Schwächung des Deutschen Reiches, brachte es dem Papsttum im Reich eine hohe Machtposition. Gleichzeitig forderte es die Kritik der Territorialgewalten heraus, die das Konkordat einerseits als Waffe gegen den Kaiser benutzten, es andererseits aber als Demütigung Roms empfanden. Gegründet auf den Vorwurf, Rom verweigere die Reform, nahmen die Fürsten und Städte die Geschicke ihrer Ortskirchen selbst in die Hand: die Geburtsstunde der deutschen Landes- und Stadtkirchen lange vor der Reformation.

Der dritte Abschnitt (Von der Reform des Klerus zur religiösen Erziehung der Gläubigen) widmet sich den wesentlichen Fragen der religiös-sittlichen Reform des 15. Jh.s: „die Mission des Nikolaus von Kues und die Unmöglichkeit einer Reform des Weltklerus", „die vielfältige und beharrliche Tätigkeit der Observanten", „die Universitäten und die Reform der Seelsorge".

R.s Beitrag besticht durch seine Prägnanz und die Sicherheit des Zugriffs. Dabei setzt er deutlich Akzente. Die zentralen Aspekte (Reichsgedanke, Niedergang der Zentralgewalt, Verbindung von Reichsreform und Kirchenreform, Kritik an der Kurie) dienen allesamt der Absicht des Vf., die spezifisch deutschen Voraussetzungen für den Weg von der Reform zur Reformation zu erläutern. Vieles erinnert an sein Werk „Les origines médiévales de l'Allemagne moderne" (Paris 1989), dem man eine deutsche Übersetzung wünscht.

Kap. 8

Jacqueline Guiral-Hadziiossif / Francis Rapp, Christen und Nichtchristen im Schoß der römischen Christenheit: Araber und Juden (840–870)

(Bernd Langer, Hildesheim)

Das Kap. befaßt sich, nach Einzelregionen differenziert, mit dem Zusammenleben von Juden und Arabern mit der katholischen Mehrheit in Westeuropa.

Im Blick auf die iberische Halbinsel beschreibt die Vf.in, wie politische Verordnungen (z. B. das Verbot der Zwangskonversion von Juden) und gesellschaftlicher Umgang (keine gemeinsamen Mahlzeiten, Mischehenverbot) auseinanderfielen und Spannungen erzeugten. In einem instruktiven Vergleich zwischen Kastilien (7 Mio. Einw., landwirtschaftlich-ritterlich-antibürgerlich geprägt) und Aragon (1 Mio. Einw., Handel, bürgerlich geprägt) wird deutlich, daß die politisch-gesellschaftliche Bedeutung der Muslime zunimmt, je mehr Handel und Wirtschaft in den Vordergrund treten. Mit der Vereinigung der beiden Länder schließlich gewinnen Exklusivität und Triumphalismus der Christen die Oberhand. Kurz und knapp skizziert Vf.in Einzelaspekte der politischen Organisation bei Christen und Muslimen, ohne daß sie allerdings das herangezogene Fachvokabular in jedem Falle hinreichend erläutert („Hermandades", 843). Im Unterschied dazu erhält der Leser von der Pogromstimmung im Jahr 1391, von dem Pogrom selbst sowie von der Verurteilung allein der Plünderer aus der Unterschicht ein klares Bild.

Wesentlich gedrängter als das Teilkap. über Juden und Muslime in Spanien fällt dasjenige über die Juden in Sizilien und Neapel aus. Grundsätzlich hebt Vf.in hervor, daß es in Sizilien keinen derartig rassistischen Wahn gab wie in Spanien.

Der Abschnitt über die Juden in Frankreich und in England berichtet u. a. von den verschiedenen, gegenläufigen Bestimmungen zwischen 1276 (Verbot für Juden, sich in kleineren französischen Orten niederzulassen) und 1394 (endgültige Ausweisung aus Frankreich). Den englischen Juden schließlich ist ein kurzer Unterabschnitt gewidmet, der zu dem Schluß führt, daß sie angesichts der italienischen Konkurrenz in den Finanzgeschäften für die englische Wirtschaft entbehrlich und aus diesem Grund 1290 ausgewiesen wurden.

Für den deutschen Leser von besonderem Interesse ist der vierte Abschnitt von Francis Rapp über die Juden in Deutschland. Kurz skizziert der Vf. den Anteil der Juden an der Ostkolonisation. Größe und Struktur der Gemeinden werden dargestellt. Das verstärkte Aufkommen der Geldwirtschaft seit dem Ende des 13. Jh.s machte die Juden unentbehrlich und beneidet, wie der judenfeindliche Schwabenspiegel belegt (860). Der praktisch-rechtliche Schutz der Juden hing jeweils von der Stärke der kaiserlichen Gewalt ab. Die Befreiung der Juden vom Militärdienst trug offensichtlich zu Neid und Antisemitismus bei. Letzterer wurde auch gespeist von der Furcht der Christen, bei öffentlichen Disputationen mit jüdischen Gelehrten deren Wissen und Können zu unterliegen. Zeitgleich nahmen die Ritualmordanklagen zu und konnten selbst durch eine Intervention von Innozenz IV. nicht verhindert werden. Obwohl der Vf. beschreibt, daß ein offizieller Kult um den angeblich von Juden ermordeten Werner von Bacherach abgelehnt wurde, erscheint im besprochenen Bd als Untertitel zu dessen Abbildung (865) die Bezeichnung „der *selige* Werner". Hier wünscht man sich genauere redaktionelle Arbeit.

Die Pest 1348–1350 war schließlich der Anlaß flächendeckender Ausschreitungen gegen angeblich „brunnenvergiftende" Juden. Davon konnten sich die jüdischen Gemeinden kaum erholen: Wachsende christliche Konkurrenz in Finanzgeschäften und eine faktische Rechtsunsicherheit (Enteignungen durch die herrschenden Autoritäten waren bei deren akutem Geldmangel beliebt) raubten den Juden ihre Existenzgrundlagen. Noch ein Jh. später (1451) verlangte Nikolaus von Kues als Legat die scharfe Trennung von Christen und Juden, besonders in finanzieller Hinsicht gemäß dem Baseler Konzil von 1434, aber königliche Intervention beim Papst machte die Verfügungen unwirksam, die für Friedrich III. erhebliche Minderung seiner Einnahmen bedeutet hätten. Mysterienspiele für das „Volk" förderten den Haß auf Juden, und auch der Bereich der Wissenschaft war mehr vom Wunsch des Überzeugens denn von dem des Verstehens geprägt. „Wissen führte also nicht immer zu Toleranz" (871).

Fazit: Auch wenn das gesamte Kap. ein Gebiet behandelt, das in bisherigen Handbüchern der Kirchengeschichte weitgehend ausfällt, ist der Anspruch, auch dem fachlich nicht vorgebildeten Interessierten die Thematik zu erschließen, nicht immer eingelöst worden: Die Frage der Ablehnung von Juden aus rassistischen Gründen ist gar nicht behandelt, die Alltagsgeschichte der Juden in Frankreich hätte eine ausführlichere Darstellung verdient. Auch thematisiert das Kap. nicht die Beziehungen zwischen den Christen und den Juden bzw. Muslimen in der *Ostkirche*. Somit ist zu resümieren, daß die Lektüre des Gebotenen bereits gründliche Vorkenntnisse erfordert, selbst dann aber in manchen Punkten unzulänglich bleibt. Insgesamt muß man den Abschnitt über die deutschen Juden als den deutlich gelungeneren Teil herausstellen, da er auch für historische Laien informativ und verständlich ist.

Michel Mollat du Jourdin, Rückblick (888–895)

Der Hg. gestaltet den Rückblick am Ende des Bdes geistreich, apercuhaft, aber versucht – offenbar bewußt – keine Gesamtlinie. So verzichtet er darauf, die große Disparatheit dieses Bdes sowohl in seiner zeitlichen Begrenzung als auch in seinen Einzeldarstellungen in einer Synthese aufgehen zu lassen. Darf man dieses Resultat als Eingeständnis werten, daß man hier einen Bd vorlegen mußte, der eher von den Notwendigkeiten des voraufgehenden wie des nachfolgenden Bdes der Reihe bestimmt wird als von einem eigenständigen historischen Konzept?

Grundsätzlich anerkennenswert ist die Absicht der Hg., ein solches Werk zu erstellen und zu verantworten. Eine universal angelegte Geschichte des Christentums ist bis zum jetzigen Zeitpunkt deutlich ein Desiderat der wissenschaftlichen Literatur. Besondere Beachtung verdient auch die grundsätzlich ökumenische Ausrichtung des Werkes. Da aber trotz der homogen formulierten Überschriften die Darstellungen jeweils sehr unterschiedliche Ansätze verfolgen, ist die beabsichtigte Vergleichbarkeit der Einzelkap. im Blick auf Ost und West häufig gerade nicht gegeben. Schließlich bleibt die Chance einer gelungenen und thematisch abgestimmten Bildauswahl ungenutzt; die tatsächlich ausgewählten Bilder passen zudem oft nicht zu den Inhalten der sie umgebenden Texte. Eine Universalgeschichte des Christentums und der Kirchen bleibt daher weiterhin ein Desiderat.

(Gesamtredaktion: Hubertus Lutterbach/Gisela Muschiol)

Lexikon für Theologie und Kirche, Bd 1: A-Barcelona. Hg. v. Walter Kasper mit Konrad Baumgartner, Horst Bürkle, Klaus Ganzer, Karl Kertelge, Wilhelm Korff, Peter Walter. – Freiburg: Herder 1993. 15*, 1406, 72 Sp., geb. DM 380,00

Die Notwendigkeit einer Neuaufl. des LThK mag umstritten sein. Die im wesentlichen von K. Rahner betreute Aufl. von 1957 war selbstverständlich in den Realia (CIC, Statistik, Diözesen, Heilige und Selige usw.) überholt. Der Stand „der" Theologie läßt sich Ende des Jh.s kaum lexikographisch erfassen. Aber nun wird diese neue Aufl. realisiert und sie wird, alles in allem, ihre guten Dienste tun. Sie ist gewiß kein epochemachendes Werk, aber in den Grenzen menschlicher Kontingenz eine grundsolide Sache. Die Redaktion hatte nicht mit der Arbeitslast der Rahner-Aufl. zu kämpfen: die Nomenklatur brauchte ja nur ergänzt zu werden; Literatur konnte computerisiert werden. Zum I. Bd seien folgende positive und kritische Einzelbeobachtungen angebracht:

Generell fällt die gute bis sehr gute Qualität der theologischen Biographica, der geographischen, statistischen, hagiographischen

und archäologischen Details, der biblischen Realien, der Judaica und Islamistica auf. Jedem Konzilsdokument des II. Vaticanums ist ein eigener Artikel gewidmet.

Die „neuen" Stichworte sind allein durch ihr Vorhandensein eine erfreuliche Seite dieser Neuaufl., z. B. ABC-Waffen, Abschrekkung, AIDS, Alphabetisierung, Alternativbewegung, Amnesty international usw. Die hier vertretene Theologie und die sie tragende Kirche sind jedenfalls nicht welt-los.

An wirklich sehr guten Artikeln seien eigens genannt: Apokalyptik, Arius, Arianismus und Auferstehung Christi (dieser Beitrag ein Höhepunkt des Bdes, von J. KREMER, H. KESSLER und G. NITZ). Gute, auffallende Beiträge sind etwa: Afrika (V. Theologie), Anglikanische Weihen, Arbeiterpriester (hier fehlt es nicht an deutlichen Worten), Arkandisziplin.

Von den nicht eigentlich theologischen Biographica bestechen durch ihre Qualität diejenigen über Theodor W. Adorno, Rose Ausländer und Ingeborg Bachmann. Von den Lebenden wurde C. Ajtmatov (geb. 1928) einer Aufnahme gewürdigt.

Bei jedem Lexikon dieser Art ließe sich über einzelne Auffassungen inhaltlicher Art lange diskutieren.

Was X. LÉON-DUFOUR über Abendmahl schreibt, wird vielen als zu unkritisch erscheinen. Der Beitrag über das sekundäre theologische Kunstwort „Amt" ist zu wenig problembewußt. Bei Antijudaismus und Antisemitismus fehlt ein psychologisch analysierender Teil. Die biographischen Beiträge über Karl Adam und Konrad Adenauer sind ausgesprochen schönfärberisch; daß Adams völkische Anfälligkeit mit Schweigen übergangen wird, ist im Hinblick auf objektive Information völlig unverständlich.

Die Redaktion ließ es zuweilen an Konsequenz oder Gewissenhaftigkeit fehlen.

Trotz der Arbeitsmöglichkeit mit Computern ist die Literaturauswahl oft willkürlich. Über die Baugeschichte großer Dome (Aachen, Bamberg) erfahren die Benützer zu wenig. Bei Banneux fehlt die ortsbischöfliche Anerkennung von 1949. Warum fehlen bei Clemens Baeumker die genauen Lebensdaten im Unterschied zu anderen Biographica? Die Redaktion hätte lediglich in der früheren Aufl. II 70f nachzuschauen brauchen! Die Redaktion bzw. die für Dogmatik Verantwortlichen haben sich entschlossen, neben der zuverlässigen Denzinger-Ausgabe von Schönmetzer (DS) auch diejenige von Hünermann (vgl. ThRv 88, 1992, Sp. 99–101) unter der Abkürzung DH einzuführen. Nun ist aber bereits die Abkürzung DH für das Konzilsdokument „Dignitatis humanae" vorgesehen worden. Nicht immer bei Vorkommen ist ohne weiteres deutlich, welches von beiden gemeint ist.

Münster Herbert Vorgrimler

Krauss, Heinrich: **Geflügelte Bibelworte.** Das Lexikon biblischer Redensarten. – München: C. H. Beck 1993. 276 S., geb. DM 38,00

Eine sichere Bibelkenntnis, man weiß das inzwischen, wird heute im normalen Bildungsgang nicht mehr erworben. Auch wer bis zum Abitur am Religionsunterricht teilgenommen hat – immer noch die Mehrzahl der Jugendlichen –, ist dort keineswegs ausgerüstet worden mit jenem Wissen, welches für die Großelterngeneration noch eine selbstverständliche Voraussetzung der Orientierung in Sprache und Welt gewesen ist: wie das mit der Sintflut war, was eine Jakobsleiter ist oder ein goldenes Kalb, die Bildlichkeit des Hohen Liedes, die Gleichnisse der Evangelien und einige theologische Kernsätze des Paulus usw. usw. Religionsunterricht als Lebenskunde und Krisenberatung zu betreiben, mag legitim sein, doch scheint es an der Rückkopplung an biblische Texte zu fehlen, die das Abgleiten in beliebiges Räsonnieren und Moralisieren verhindern müßte.

Die Situation ist aber erkannt, und man versucht nun, aus ihr herauszukommen, unternimmt erhebliche Anstrengungen, den jüngeren und älteren Zeitgenossen die offenbar auch für literarische und ästhetische Bildung unverzichtbare Bibellektüre wieder schmackhaft zu machen. Schon seit 1973 ist – als ein ökumenisches Unternehmen – „eine Gebrauchsanweisung für Neugierige, Anfänger und Fortgeschrittene" unter dem Titel „Wie liest man die Bibel?" sehr erfolgreich auf dem Markt. Viel Zuspruch hat auch der mit guten kunsthistorischen Hinweisen ausgestattete Band des Engländers Peter Calvocoressi gefunden: „Who's who in der Bibel" (dtv 300012). Es scheint, als wolle der vorliegende, von der Ausstattung her zum Geschenk geeignete Band hier anknüpfen, indem er den hohen Anteil redensartlicher Prägungen am Gegenwartsdeutsch, die aus der Bibel stammen, dokumentiert.

Das Buch ist in seinem Hauptteil alphabetisch gegliedert, und es führt von „Wo ein Aas ist, da sammeln sich die Geier" (Mt 24,28) bis zur „Zweischwerterlehre" (Lk 22,38) etwa 1000 Formulierungen der Lutherbibel an, die der zeitgenössische Leser zwar meist kennt, die er aber – so die Voraussetzung des Vf.s – in ihrer Bedeutung nicht recht begreift, so daß Erläuterungen willkommen scheinen.

Allerdings unterliegt der Vf. (Jahrgang 1922, promovierter Jurist, Philosoph und Theologe) bei seiner Kommentierung einer doppelten Täuschung: Zum einen besteht keineswegs immer Übersetzungsbedarf, so daß es zum langweiligen Schematismus gerät, wenn stets auf das Stichwort die Paraphrase des Vf.s folgt, eine läppische oft: „Vom Scheitel bis zur Sohle" kommentiert mit: „Bezeichnung für die Ganzheit eines Menschen", eine stilistisch mißlungene nicht selten: „Zur Schau tragen/ stellen" kommentiert mit: „Etwas ostentativ herzeigen", eine sachlich problematische häufig: „Das Salz der Erde" kommentiert mit: „Persönlichkeiten und Gruppen, denen für die Menschen wichtige geistige Anstöße zugeschrieben werden."

Zum anderen fehlt fast ganz, was man bei dieser Anthologie aus der Bibel primär erwarten würde: Aufmerksamkeit für Spachstrukturen sowohl des Hebräischen und Griechischen als auch des Frühneuhochdeutschen, denen sich ja die hohe Frequenz der noch heute eindrucksvollen Bildlichkeit verdankt – eindrucksvoll in einer Spannung aus Fremdheit und Vertrautheit, die in der banalen Korrektheit von modernen Einheitsübersetzungen getilgt ist. Der Vf. gibt nicht einmal genau an, aus welcher (revidierten) Ausgabe der Luther-Übersetzung er zitiert. Und schon der Titel seines Buches verrät, daß er über sein Thema kaum gründlich nachgedacht hat. Denn er mischt ja Heterogenes: Die „geflügelten Worte", die Georg Büchmann 1864 erstmals aus Dichterzitaten zusammengestellt hat, haben gewiß nicht dieselbe Funktion wie Sätze der Bibel. Zu unterscheiden ist außerdem zwischen „Redensarten" und „Sprichwörtern", die auf dem Klappentext wie in der Einführung als Synonyma behandelt werden. Man hätte ja nur auf die Einleitung von Lutz Röhrich zu seinem „Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten" (2 Bd.e, Freiburg 1973), das im – sehr knappen – Literaturverzeichnis auch genannt ist, zurückgreifen müssen.

Gewiß, der eine oder andere Gedanke mag anregend sein, und das Buch zu lesen, mag helfen, sich wieder „bibelfest" zu machen – freilich eher in dem Sinne, daß man an einem Quiz-Wettbewerb teilnehmen könnte. Doch am herzlichsten stimmt man dem Vf. dort zu, wo er über seine Einführung selbstironisch das Wort aus dem Prediger Salomo (12,12) setzt: „... des vielen Büchermachens ist kein Ende."

Münster Ernst Ribbat

Wevers, John William, **Quast**, U.: **Septuaginta**, Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis editum, **Vol II,1: Exodus**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 472 S., Ln DM 254,00

Mit diesem Band hat Wevers die Edition des Pentateuchs in der Göttinger Septuaginta abgeschlossen. Genesis erschien 1974, Deuteronomium 1977, Numeri 1982, Leviticus 1986. In weniger als zwanzig Jahren hat W. in Zusammenarbeit mit dem Septuaginta-Unternehmen in Göttingen die gewaltige editorische Leistung der Edition des LXX-Pentateuchs erbracht. Die Konzeption der Septuaginta-Ausgabe des Pentateuchs braucht hier nicht mehr neu vorgestellt zu werden. Sie bleibt dieselbe wie in Gen, Lev, Num, Dt.

Der eigentlichen Textausgabe steht auch hier wie für Gen, Lev-Dt der textgeschichtliche Kommentarband als Ergänzung zur Seite.[1] Man weiß, daß die Göttinger LXX-Ausgabe im Unterschied zu den Editionen von Brooke-McLean und Swete und in der Tradition von Lagarde und Rahlfs einen kritischen Text herstellt, anstatt sich mit einem kritischen Lesartenapparat unter dem Text des Vaticanus zu begnügen. Diese Erstellung eines kritischen Textes macht es notwendig, nicht nur die Eigenart der Textzeugen zu beschreiben, sondern die Geschichte des Textes zu rekonstruieren. Diese letztere betrifft für Ex den Text des Pentateuchs als ganzen, von dem Exodus ja nur ein Teil ist, freilich mit spezifischen Eigentümlichkeiten. So erklärt sich der Aufriß der vorliegenden Besprechung: 1. Textzeugen, 2. Textgeschichte, 3. Gestaltung der Edition, 4. Würdigung der Edition.

1. Wie in allen Bänden enthält die Einleitung, die von Detlef Fraenkel ins Deutsche übersetzt wurde, zuerst die Liste der datierten Handschriften (Hss) mit der Nummer von Rahlfs' Verzeichnis der LXX-Handschriften, der Sigel bei Brooke-McLean und den wichtigen Charakteristiken (Umfang, Lücken, hexaplarisches Material und dgl.), dann die Liste der Papyri und Fragmente (darunter 7Q1LXX Ex, 100 v. Chr., das Spuren von rezensierender Bearbeitung, lange vor Origenes, zeigt). Darauf folgt die Liste der zitierten

[1] **Wevers**, John William: **Text History of the Greek Exodus**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992 (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens [MSU], XXI. AAWG.PH 192).

griechischen Kirchenväter aus den ersten 5 Jh.en (Kyrill v. Alexandrien ist in Ex stets aufgrund von eigens kollationierten Handschriften der beiden Schriften *De adoratione* und *Glaphyra* angeführt, die lange Zitate aus Ex enthalten; auch für Prokop v. Gaza ist zur Ausgabe in PG noch eine Münchener Handschrift für Apparat II hinzugezogen worden). Seit der Ausgabe der Genesis sind mehrere neue Editionen und Repertorien wie die Biblia patristica in Straßburg, Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Hexateuchum, hg. von N. Fernández Marcos u. A. Saenz-Badillos u. a. m. herausgekommen, die in dieser Ex-Ausgabe benutzt werden konnten. W. weist darauf hin (16), daß er atl Zitate, die bei den Kirchenvätern in jener Form erscheinen, die sie in ntl Zitaten aufweisen, im Unterschied zu den früheren Ausgaben (Gen, Lev-Dt) in Ex nicht als Belege des atl Textes der Kirchenväter, sondern als Zeugen des ntl Textes des AT betrachtet.

Die Erläuterungen zu den alten Übersetzungen setzen wie die ganze Einleitung zu Ex als Basis immer das schon in der Einleitung zu Gen Gesagte voraus. In Ex ist wie in Lev, Num, Dt auf die Zuordnung der Vetus-Latina-Lesarten und der lat. Väterzitate auf Texttypen der Vetus Latina verzichtet. Für Ex gibt es ja noch keine kritische Edition der Vetus Latina, die eine solche Zuordnung der Hss und Lesarten zu Texttypen erlauben würde. Die Hss wurden eigens für diese Ausgabe kollationiert. Ex 15 hat als Canticum eine eigene Überlieferung, für die die speziellen (liturgischen) Cantica-Hss kollationiert werden mußten (wie schon für das Lied Moses in Dt 32). Für die Syro-Hexapla Ex-Dt liegt über die in der Edition der Gen genannten Zeugen hinaus der Pentateuch von Tur Abdin, hg. A. Vööbus vor.

Wie im ganzen Pent kollationiert W. die drei ältesten Druckausgaben: die Aldina (1518), die Complutensis (1512–1517) und die Sixtina (1587). Die Aldina beruht v. a. auf Hss 31, 122 (od. 68, eine Kopie von 122), Compl. auf Hss 108, in Ex auch auf Hss der *f*-Gruppe (53–56–129–246–664). In Ex 35–40 bietet Compl einen von MT stark beeinflußten Text, den D. Fraenkel[2] untersucht hat. Hier steht ihr Text F^b (zweiter Korrektor oder Instaurator der Hs) nahe. Auch Ex 28,23–28 stellt eine der Compl eigene Textfassung dar. Der Text der Compl beruht nicht nur auf handschriftlichen Vorlagen, sondern wurde z. T. von den Editoren ohne Textvorlagen neu geschaffen. Sixtina beruht v. a. auf B und dem Korrektor von B sowie auf andern, bisher nicht identifizierten Hss. Von den modernen Ausgaben erscheint Brooke-McLean im Anhang II (467–474), der ein Verzeichnis aller Unterschiede zwischen den Kollationen der griech. Hss von W. und Brooke-McLean im Apparat I der Göttinger Ausgabe enthält. Solche Verzeichnisse gab W. auch in den 4 anderen Büchern des Pent seiner Edition. Auch die Edition Rahlfs' wird in App. I oft notiert (sie basiert auf dem Vergleich der Hss A und B).

2. Textgeschichte. In der Edition des Ex werden zur Textgeschichte lediglich die Rezensionen und die Textgruppen mit ihren Hss verzeichnet. Die hexaplarischen Lesarten in Apparat II entstammen in Ex v. a. aus M (267 Belege), Catenen (244 Belege), *s*-Gruppe, Syh, während der 2. Korrektor von F (= F^b) 488 anonyme Lesarten beisteuert, die z. T. von Aquila, z. T. aus andern späteren Übersetzungen jüdischer Herkunft stammen. Berührungen mit der 1547 in Konstantinopel erschienenen jüdischen Übersetzung des Pentateuchs ins Neugriechische sind feststellbar, aber F^b hängt nicht von dieser Übersetzung ab. Diese Berührungen (100 Fälle) werden in App. II verzeichnet. Syh bietet 679 Lesarten, teils am Rand und teils im Text unter Asteriskus und mit Namen des Übersetzers versehen. Die hexaplarischen Lesarten fließen aus zwei Quellen; auf die eine führen M, die *s*-Gruppe und im allgemeinen die Catenen zurück, auf die andere Syh.

3. Gestaltung der Edition. Sie folgt dem in Gen eingeführten Modell. Eigennamen erscheinen also im Text mit Spiritus und Akzenten. Der gebotene kritische Text erhebt lediglich den Anspruch einer Annäherung an den ursprünglichen LXX-Text. Denn die uns zur Verfügung stehenden Textzeugen führen nicht weiter als bis ins 2. Jh. n. Chr. zurück. Was jedoch das literarische Griechisch des 3. Jh. v. Chr. in Ägypten war, ist nur unvollkommen bekannt.

In Ex 28,23–28; 36,8–39,43 wurden die größeren hexaplarischen Zusätze in Kleindruck und mit besonderer Versnumerierung statt in Apparat I in den Text eingerückt. Diese Lösung entlastet den Apparat I, in dem nur noch die kleineren Varianten der origenianischen LXX stehen, und ermöglicht dem Leser eine klarere Übersicht. Brooke-McLean hatten die origen. LXX ganz aus dem Apparat entfernt und als Anhang am Schluß gesondert geboten. W. zieht mit Recht die Einfügung dieser Textform der LXX wie überall sonst auch hier in den Apparat I vor. Denn diese Textgestalt gehört auch in diesen Kap.n zur Textgeschichte der LXX. S. 52 bietet in Tabellenform zur besseren Übersicht die Entsprechungen zwischen MT und (nicht-origenianischer) LXX in der Sektion A (Ex 25–31 = Auftrag zur Errichtung des Stiftzeltes) und in der Sektion B (Ex 35–40 = Ausführung des Auftrags). 4 Hss: F^h, G–58–72 enthalten größere Auslassungen der origenianischen LXX. Sie werden in der Einl. S. 53–54 in Listenform vorweggenommen, während App. I in Ex 36–40 jeweils in loco auf S. 53–54 Einleitung verweist.

Wie in Gen, Lev-Dt gewährt die Kopfleiste (analog zur Ausgabe Brooke-McLean) über dem Apparat I eine Übersicht über alle im Apparat vorkommenden Textzeugen.

Die Reihenfolge der Textzeugen in App. I ist dieselbe wie in Gen, Lev-Dt: Unzialen, Papyri, origenianische Zeugen, Catenen-Hss, die andern Textfamilien, Codices mixti, NT, Philo, griech. Kirchenväter; lat. Bibelhandschriften, lat. Kirchenväter; übrige Bibelübersetzungen; andere Zeugen und Kommentare. Die griech. Zeugen kommen in jedem Fall vor den Übers. Die lat. Zeugen sind durch hochgestelltes „Lat." eingeführt. Die Übereinstimmung von Lesarten mit hebr. Zeugen (MT, Sam, Qumran-Hss) und mit Targumim (Onkelos, Neofiti) ist notiert.

App. II enthält die hexapl. Lesarten. Falls sie nicht aus einem Kommentar (mit hochgestelltem *comm* signalisiert, evtl. mit Verfassernamen des Kommentars ergänzt) oder aus einer Catene (mit hochgestelltem *cat* gekennzeichnet) stammen, sind es Randlesarten. Da dieser App. nicht Varianten zur LXX, sondern einen mit LXX vergleichbaren Text anderer Übersetzungen enthält, sind hier anders als in App. I die Texte mit Spiritus und Akzenten versehen wie der Text der LXX in der Edition.

Als Anhang I (446–467) werden wie in Gen, Lev-Dt orthographische und grammatikalische Varianten, die keine eigentlichen Lesarten darstellen, zusammengestellt. Dieser Anhang ist in seinem Aufbau durchweg auf den analogen Anhang in Gen bezogen. Die Schreibfehler werden deshalb aus Einl. und aus App. herausgenommen und in einen Anhang versetzt, damit Einl. und v. a. der App. I frei werden für jene Lesarten, die die Geschichte des Textes illustrieren.

Verzeichnisse der Abkürzungen und Zeichen, der Rezensionen und Hss-Gruppen (beide auch separat auf einem Faltblatt beigelegt wie schon für Gen, Lev-Dt) und die Bibliographie der zitierten Schriftenreihen und Werke schließen die Einl. ab.

4. Würdigung. Die Summe des ausgebreiteten Materials und die textkritische Sichtung, Ordnung und Einteilung dieser ungeheuer großen Fülle von Textdaten verdient uneingeschränkte Bewunderung. Die mit Ex vollendete Ausgabe der LXX des Pentateuch ist ein Meilenstein in der Geschichte der Textkritik der LXX. W. ist ein großes Werk gelungen, das er genau, Spekulationen abhold und mit sicherem Instinkt für den Unterschied zwischen Gewissem, Wahrscheinlichem und Möglichem geschaffen hat. Es übertrifft alle bisherigen Ausgaben durch seinen Reichtum an Daten und durch deren sorgfältige Einordnung in eine Gesamtdarstellung der Textgeschichte. Die oben genannte Textgeschichte begründet im einzelnen auf S. 147–272 eine Fülle von textkritischen Entscheidungen der Ausgabe.

Zum Abschluß möchte ich eine einzelne Textentscheidung W.s erörtern. Es handelt sich um Ex 21,8.

W. wählt die mit MT *Kerî* übereinstimmende Lesart der LXX als ursprünglich: „die er *für sich/ihn* versprach". Zeugen dieser Lesart sind B, ein Teil der origen. LXX (*oII*), *n*, *x*, *y* (ohne 121'), z (ohne 68'); F^a, *b*, *f* (ohne 56*) gehören in leicht variierter Form dazu. Die Lesart mit Negation, die dem *Ketîv* entspricht, ist bezeugt durch F, M^{txt}, einen Teil der origen. LXX (*oI* – 29–82), *d*, *s* (ohne 130mg), *t*, 68' 121' und codices mixti, Aug, Arab, Bo, Syh; ferner durch die Catenen-Familie, 30' und durch M 18 46, aber in leicht variierter Form. A (super ras.), ein Teil der origen. LXX (*O*–15) 126 bieten sowohl „für ihn" als auch die Negation, also eine *lectio conflata*.

W. diskutiert den Fall in seiner Textgeschichte, S. 149f, merkwürdigerweise ohne die *Kerî-Ketîv*-Tradition zu erwähnen, die sich genau mit den beiden Haupt-Lesarten der Texttradition der LXX deckt. So würde es sich nach ihm um eine Neuinterpretation des ursprünglichen LXX-Übersetzers handeln, der die Negation der hebr. Vorlage aus eigener Initiative und um dem Ganzen einen Sinn abzugewinnen, wegließ. Ist eine solche gewaltsame Initiative des Übersetzers bei einem halachischen Text wahrscheinlich? Sie ist noch unwahrscheinlicher angesichts der *Kerî-Ketîv*-Tradition.

Ich gestatte mir die Erwähnung dieses Falles, weil er ein schönes Beispiel für eine textkritische Entscheidung ist, wo die Textkritik von inhaltlichen Fragen abhängt, und wo beide Lesarten eine jüdische Interpretationsentwicklung widerspiegeln, die im MT ihre Spur in der *Kerî*- gegenüber der *Ketîv*-Lesart hinterlassen hat. Hier müßte man daher wahrscheinlich die Lesart ohne Negation in der LXX als Rezension verstehen, die auf der LXX-Seite der Einführung der (sekundären) *Kerî*-Tradition schon im Vorgängertext des MT entspricht. Denn es läßt sich zeigen, daß das *Kerî* in die Geschichte einer Uminterpretation dieser Vorschrift gehört, die dann ihrerseits in einer Rezension des LXX-Textes zur Transformierung der ursprünglichen Negation in ein Personalpronomen führte.[3]

Freiburg/Schweiz Adrian Schenker

[2] Vgl. D. Fraenkel, Die Quellen der asterisierten Zusätze im zweiten Tabernakelbericht Exod 35–40*; in: Studien zur Septuaginta – Robert Hanhart zu Ehren. Aus Anlaß seines 65. Geburtstages hg. v. D. Fraenkel, U. Quast, J. W. Wevers, MSU XX, Göttingen 1990, S. 140–186.

[3] Vgl. A. Schenker, Affranchissement d'une esclave selon Ex 27,7–11: Biblica 69, 1988, 547–556 = ders., Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien, OBO 103, Freiburg/Schweiz–Göttingen 1991, S. 207–216.

Wevers, John William: **Notes on the Greek Text of Exodus**. – Atlanta, Georgia: Scholars Press 1990. XXVII, 678 S. (SBL. Septuagint and Cognate Studies Series, Bd 30), kt.

In der Einführung (I–XXVII) umreißt Wevers Zweck und Adressaten dieser „Anmerkungen". Sie stellen einen philologischen Kom-

mentar zum kritischen Text dar, den er erstellt hat. Sie richten sich weniger an LXX-Spezialisten als an alle, die sich ernsthaft für die Tora interessieren und dankbar sind für einen Schlüssel, der es ihnen erlaubt, die LXX korrekt zu interpretieren.

W. nennt vier Prämissen, die seiner Arbeit an der LXX von Ex zugrundeliegen:

1. Die Übersetzer der LXX hielten ihre Vorlage, die sie ins Griechische übertrugen, für einen kanonischen Text. Sie gingen daher sorgfältig vor und betrachteten ihre Übersetzung selbst als kanonisch, so daß sie im Synagogengottesdienst Verwendung fand.

2. Die Vorlage entsprach im wesentlichen dem Konsonantentext der masoretischen Bibel. Eine andere Vorlage ist erst dann anzunehmen, wenn sich die LXX in keiner andern Weise erklären läßt.

3. Die LXX ist eine sinnvolle Übersetzung. Wenn sie uns rätselhaft erscheint, liegt der Grund dafür nicht in der Unfähigkeit der Übersetzer, sondern in unseren mangelnden Kenntnissen ihrer Sprache und Welt.

4. Die LXX ist die älteste Exegese des Pentateuchs, älter als Targum und Mischna. Als solche ist sie ernst zu nehmen. Jedenfalls ist sie etwas ganz anderes als ein Steinbruch für Korrekturen des MT.

Diese *„Notes"* unterscheiden sich von dem reichen Anmerkungsapparat der *„Bible d'Alexandrie"*, der im Erscheinen begriffenen französischen Übersetzung der LXX (*L'Exode* erschien 1989 bei Le Cerf, Paris). Denn W. erläutert den Text der LXX, wie er von den Übersetzern ursprünglich geschaffen und gewollt wurde, während die französische Übersetzung der Wirkungsgeschichte des LXX-Textes (Philo, Flavius, Josephus, Kirchenväter) breiten Raum gewährt. Die wechselvolle Textgeschichte der LXX ist für W. in diesem Bd nicht der primäre Gegenstand seiner Darstellung.

Vf. setzt für die Lesarten den Apparat seiner kritischen Ausgabe der LXX von Ex voraus, den er aber vereinfacht zitiert. Auf Bibliographie und Sekundärliteratur ist weitgehend verzichtet.

Ein griechisches Wortregister schließt den Bd ab.

Die Anmerkungen sind überaus reichhaltig und von großer Präzision. Es handelt sich um ein Arbeitsinstrument im besten Sinn des Wortes, das die kritische Edition und den Text der LXX von Ex sprachlich und historisch erschließt. Im Unterschied zur französischen Übersetzung basiert dieser philologisch-exegetische Kommentar nicht auf dem von Rahlfs erstellten Text, den Rahlfs selbst als provisorisch ansah, sondern auf dem kritischen Text von W.

Zum Schluß seien noch einige kleine Desiderata genannt, die der Nützlichkeit dieses großen Werkes in keiner Weise Abbruch tun, sondern zeigen mögen, was zu dieser Nützlichkeit noch weiter beitragen könnte. Die Option, völlig auf Sekundärliteratur zu verzichten, ist verständlich, aber vielleicht zu starr. Denn es gibt Stellen, wo der Kommentar ohne Hinweis auf Monographien sibyllinisch wird, z. B. zur Zahl 75 der Israelsöhne in Ex 1,5, wo Barthélemy das *tiqqûn* in MT nachgewiesen hat, oder die verschiedenen Reihenfolgen der Gebote auf der 2. Tafel des Dekalogs, die die interessante Frage einer Divergenz innerhalb von Gottes Wort selbst in Ex und Dtn aufwerfen, für die m. E. eine Erörterung sinnvoll wäre; den Unterschied in der Bezeichnung von Sklavinnen (*doulê oiketis*) in Ex 21,7 würde man gern erklärt haben, da er offenbar für das Verständnis des Gesetzes von Bedeutung ist. M. a. W. ist die Grenze zwischen philologischer und sachlicher Erklärung an einigen Stellen zu eng gezogen. Auf S. xii ist ein *l-šwbr* in *l-šbrw* zu korrigieren.

Freiburg/Schweiz Adrian Schenker

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

Ismo Dunderberg hat sich in seiner von Jürgen Becker angeregten und von Lars Aejmelaeus und Heikki Räisänen begleiteten Diss. mit dem Verhältnis des Joh zu den Synoptikern beschäftigt. Mit diesem Problem verbinden sich Fragen nach der Entstehung des Joh, den Quellen und der Weise der Benutzung dieser sowie die Frage nach der Geschichte der joh Gemeinden (Isolation oder Verkirchlichungsprozeß der joh Gruppe). D. verbindet bei seiner Untersuchung die Frage nach dem syn Einfluß auf das Joh mit literar- und redaktionskritischen Fragen der Johannesexegese; er versucht, den syn Einfluß auf bestimmte Entstehungsstufen des Joh nachzuweisen.

Den Einzelanalysen geht eine Einleitung voraus (12–36), die zunächst einen problemorientierten Überblick über die vier Grundmodelle der Frage nach dem Einfluß der Syn auf das Joh (12–23) gibt und offene Fragen/Probleme nennt:

– Einfache Abhängigkeitshypothese: die Unterschiede zu den Syn und die Gründe hierfür stellen ein Problem für dieses Modell dar; unklar bleibe auch die Frage nach der Kenntnis der Syn bei den Lesern des Joh (13–18).

– Einfluß der Syn auf die Quellen des Joh: bei diesem Modell werde mündlicher und/oder schriftlicher Einfluß der Syn auf vorjoh Traditionen angenommen (18f).

– Einfluß der Syn auf die Redaktion des Joh: mit dieser Theorie verbindet sich häufig die Verkirchlichungshypothese; selten würden Einzeluntersuchungen zur Weise des syn Einflusses auf Joh vorgenommen, die Unterschiede würden zuwenig wahrgenommen (20f); diesen Desideraten ist D. in seiner Studie nachgegangen.

– Unabhängigkeitshypothese: gemeinsame mündliche/schriftliche Quellen werden als Erklärung der Gemeinsamkeiten zwischen Joh und Syn angeführt; diese Hypothese hat in der Forschung zu literarkritischen Hypothesen und der Annahme mündlicher Überlieferungen des Joh geführt (21–23).

Auf einen ausführlichen Forschungsbericht kann D. zu Recht mit Verweis auf Arbeiten von Blinzler, Neirynck und Smith verzichten. Er stellt in diesem Teil eine Tendenz zum ersten Grundmodell in der Forschung fest.

In einem zweiten Schritt (23–30) fügt D. methodische Überlegungen zum Vergleich zwischen Joh und den Syn an. Aus seinem Forschungsüberblick und den dort diskutierten Problemen und offenen Fragen zum Verhältnis zwischen Joh und den Syn gewinnt D. Kriterien für seine vergleichenden Analysen:

– Ein literarisches Verhältnis könne nur bei auffallenden Gemeinsamkeiten (Priorität der qualitativen Bewertung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede vor quantitativen Auflistungen [23f] bzgl. derselben Wendungen und/oder Erzählabfolgen im Joh und den Syn) angenommen werden.

– Übereinstimmungen mit Redewendungen/Vokabular und allgemeine Topoi können zufällig sein (30).

– Einbeziehung synoptischer Redaktionskritik in die Frage: Spuren syn Redaktion im Joh ließen auf ein literarisches Verhältnis schließen.

– Abfolge von Einzelheiten und Erzählbrüchen/Anomalien im Joh können als Indiz für eine literarische Beziehung zu den Syn gelten (28f.30).

– Einordnung der Ergebnisse in die joh Redaktionsgeschichte (30) müßte vorgenommen werden.

– Mündliche Tradition wird nicht ausgeschlossen, doch könne diese nicht schlüssig bewiesen werden (24).

D. diskutiert gemäß seinem Anliegen (30–35), den Einfluß der Syn auf das Joh in die Redaktionsgeschichte einzuordnen, in aller Kürze (30–35) das Problem der joh Redaktionsgeschichte.

Dabei argumentiert D. ohne nähere Prüfung der Argumente hauptsächlich gegen die Einheitlichkeitshypothese und legt seine Quellenhypothese dar: er unterscheidet von einer bereits joh gefärbten Grundschicht eine joh Redaktion/Bearbeitungsschicht (bei den Einzelanalysen läßt er allerdings erkennen, daß er nicht von zwei [35], sondern von mehreren Stufen der Bearbeitung ausgeht, ohne diese genauer zu unterscheiden, vgl. z. B. 48f.81.102f.105f u. a.). Joh 21 und 15–17 dienen ihm dabei als Kriterien zur Unterscheidung der beiden Schichten. „Joh Verfasser" kann bei D. sowohl den Vf. der Grundschrift (die „ungefähr deckungsgleich mit der Schicht" [35] des Evangelisten sei) als auch den Redaktor bezeichnen.

In einem dritten einleitenden Punkt stellt D. den Gegenstand seiner Untersuchungen näher dar. Er beschränkt sich bei seiner Frage auf eine Analyse der synoptischen Parallelen zum Erzählstoff in Joh 1–9 (1,19–51; 4,43–54; 5,1–18; 7,19–24; 6,1–25.60–72; 9,1–41). Er begründet die Auswahl dieser Abschnitte mit dem Umfang des Materials und der Absicht, die Frage nach einer eventuellen direkten Abhängigkeit der Semeiaquelle von den Synoptikern zu stellen.

Die Einzelanalysen gehen jeweils von literarkritischen Überlegungen hinsichtlich der Kohärenz der Erzählwelt aus, um anschließend die redaktionellen Schichten des Joh zu rekonstruieren. Vor dem eigentlichen Vergleich mit den Syn werden jeweils innersynoptische Analysen vorgenommen (gemäß dem Anliegen, syn Redaktionskritik einzubeziehen). Die Einzelanalysen enden jeweils mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse.

Der Gesamtertrag der Studie wird am Ende der Arbeit festgehalten (189–192). Ein Literaturverzeichnis (193–213), ein Abstract (214) sowie ein Stellen- und Personenregister (215–225) beschließen die Arbeit.

Im einzelnen analysiert D. die folgenden Erzähltexte, deren Ergebnisse hier kurz zusammengefaßt werden:

Joh 1,19–51 (Johannes der Täufer und die ersten Jünger) (37–71): Nach der literarkritischen Analyse weist D. V. 19.21c–23.28–31.35–40.44–50 der joh Grundschrift zu, die durch V. 20–21ab.24–27.32–34.41–43.51 von der joh Redaktion erweitert worden sei. Inhaltliche Gemeinsamkeiten mit allen drei Syn stellt D. v. a. bei der joh

Redaktion fest; bei der Anordnung des Stoffes habe sich der Redaktor eher nach der Grundschrift als nach den Syn orientiert.

Joh 4,43–54 (Die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten) (74–97): D. weist V. 44–45a.48f einer gemeinsamen späteren Bearbeitungsschicht zu. Zwei Vorlagen (V. 43.45 und 46–54) hätten dem Vf. von 4,44–45a.48f vorgelegen. Aus dem Vergleich mit Mt 8,5–13 par. und Mk 1,29–31 parr. schließt D. mt Einfluß. Ein weiterer Vergleich mit Mk 7,24–30 par. schließt mit negativem Ergebnis. Insgesamt kommt D. hier zu dem Schluß, daß für Joh 4,(44.)52 der Einfluß mt Redaktion anzunehmen ist, die Abhängigkeit mit Lk jedoch nicht eindeutig zu belegen sei.

Joh 5,1–18; 7,19–24 (Die Heilung eines Lahmen) (100–124): Joh 5,1–18 hat nach D. eine komplizierte Enstehungsgeschichte; die einfache Wundergeschichte V. 2–9c wurde um V. 6b.7 erweitert. V. 9d–16 sei eine zweite Erweiterung (diese sei uneinheitlich, erweitert um V. 13–15a), die früher als V. 6b.7 eingefügt worden sein könne. V. 17f schließlich sei als Anhang an V. 16 nachträglich eingeschoben und einer früheren Bearbeitungsschicht zuzuordnen. Unklar bleibt, für welche Reihenfolge der Bearbeitungsschichten D. plädiert. – D. analysiert in diesem Kontext auch den Rückverweis auf diese Wundergeschichte in 7,19–24, den er als im jetzigen Kontext für deplaziert erachtet; eine Umstellungshypothese als Lösung lehnt er aber ab, faßt statt dessen V. 19–24 als sekundären Einschub gegenüber V. 14–18.25–29 auf. Aus dem Vergleich mit Mk 2,1–12 parr. folgert D. eher zufällige Berührungen mit Mt und Lk, die Gemeinsamkeiten zwischen Mk 2,9.11 und Joh 5,8 erklärt er mit einer beiden gemeinsamen Tradition. Der Vergleich wird dann auf die syn Sabbatheilungen (Mk 3,1–6; Mt 12,9–14; Lk 6,6–11; 13,10–17; 14,1–6) ausgeweitet. Das Gesamtergebnis ist eher negativ, da eindeutige Indizien für die Verwendung der Syn nicht aufzuweisen seien.

6,1–25.60–71 (Das Speisungswunder, der Seewandel und das Bekenntnis des Petrus) (126–174): Für Joh 6,1–15 nimmt D. nur eine Bearbeitungsphase an, die die verschiedenen Teile miteinander verbunden habe; Verbindungen mit Joh 21 ließen auf die umfassende Redaktionsphase des Joh schließen. Aus dem umfangreichen syn Vergleichsmaterial schließt D. inhaltliche Treue des joh Verfassers zu den Syn (Akoluthie der Speisung und des Seewandels hat Ähnlichkeit mit mk Redaktion; mt und mk Redaktion ist bei der Komposition zu erkennen) und zugleich große Unabhängigkeit (neue theologische Akzentsetzung; es gehe ihm nicht um einen Verkirchlichungsprozeß seines Evangeliums, sondern um Antworten auf die Bedürfnisse in der Gemeinde). Konkurrenz oder Polemik gegen die Syn seien aus den Gemeinsamkeiten nicht zu schließen.

9,1–41 (Die Blindenheilung) (176–188): D. begrenzt seine Untersuchung auf V. 1–12.40f. Dabei weist er V. 8–12 einem späteren redaktionellen Prozeß zu; V. 40f seien ein späterer Anhang zu V. 35–37.39bcd. Der Vergleich mit den Syn (Speichelheilungen Mk 7,31–37; 8,22–26; Heilung des Bartimäus Mk 10,46–52 parr.) ließ eine Gemeinsamkeit (παράγων) erkennen, die D. nicht als Abhängigkeit von den Syn bewertet. Die literarkritischen Probleme in Joh 9,40f versucht er abschließend mit einem Blick auf Mt 15,12.14a (Motiv der Blindheit und Pharisäer verbunden) durch Umdeutung der mt Metapher zu erklären. Das Ergebnis des Vergleichs mit den Syn wird für Joh 9 von D. abschließend als negativ bewertet.

Hinsichtlich seiner Fragestellung nach der Zuordnung der Syn zu einer redaktionellen Schicht des Joh vertritt D. die These von einer besonderen Nähe der Syn zur Bearbeitungsschicht des Joh; für die Grundschrift des Joh nimmt er aufgrund mangelnder Beweise keine literarische Verwandtschaft mit den Syn an, da Hinweise auf redaktionelle Ebenen der Syn fehlten (D. stützt mit seiner Arbeit das o. g. dritte Grundmodell). Die Gründe für die Abhängigkeit der joh Redaktion von den Syn sind nach D. in der polemischen und apologetischen Zielsetzung sowie in der Auseinandersetzung mit ihnen zu sehen.

D. kommt in seiner Studie insgesamt zu dem Ergebnis, daß deutlich syn Parallelen in Joh 1,24–27.32–34; 4,46–54; 6,1–25.60–71 zu finden seien; für die joh Redaktion in 5,13–15a; 9,40f schließt D. syn Einfluß nicht aus, kann ihn aber nicht sicher beweisen.

Die Semeiaquellenhypothese stellt er aufgrund seiner Analyse von Joh 4,46–54; 6 in Frage; beide Abschnitte gingen nicht auf vorjoh Tradition zurück, doch vermutet er eine der jeweiligen Grundschrift zugrundeliegende Quelle.

D. schließt seine Überlegungen mit dem Hinweis, daß die Redaktion des Joh sehr frei mit den Syn umgehe und man daher nicht auf die Absicht der Verkirchlichung des Joh mit Hilfe der Syn schließen könne. Das Verhältnis zwischen Joh und den Syn bezeichnet er als literarisch; die Syn hätten als literarische Werke dem Vf. (nicht den Adressaten) der joh Bearbeitung zur Verfügung gestanden, eine Benutzung in Form von wörtlichen Zitaten oder negativ abgrenzenden Bewertungen der Syn als Quellen des Lebens Jesu sei aber nicht nachzuweisen.

Mißverständlich ist in diesem Kontext die Formulierung (192): „An keiner Stelle des Joh werden die Synoptiker als *Texte* berücksichtigt."

Abschließend seien einige weiterführende kritische Bemerkungen zur Problematik aufgezeigt:

D. hat sich mit einem in der Forschung schwierigen und umstrittenen Problem beschäftigt. Er bemüht sich zurecht um notwendige Einzelanalysen und um sachgerechte Kriterien des Vergleichs zwischen Joh und den Syn. Deutlich ist das Anliegen zu erkennen, syn Einfluß nicht hypothetisch durch mündliche Traditionen zu erklären, sondern literarische Beziehungen aufzuzeigen. Die Arbeit D.s bleibt aber in ihrem Grundanliegen, syn Redaktion in die Redaktionsgeschichte des Joh einordnen zu wollen, hypothetisch und angreifbar. Unklar bleibt an manchen Stellen die Schichtenzuweisung bei der literarkritischen Analyse des Joh (siehe insbesondere die Argumentation S. 105f). Wünschenswert wäre es gewesen, das Problem der joh Literarkritik/Redaktionsgeschichte genauer in den Blick zu nehmen; unter diesem Aspekt findet sich fast ausschließlich eine kritische Distanzierung von Positionen, die die Einheitlichkeit des Joh annehmen. Die von D. vertretene Schichtenscheidung im Joh wird nur kurz (33–35) vorgestellt. Eine literarkritische Untersuchung ist bei der behandelten Fragestellung unerläßlich; es wäre wünschenswert, wenn bei der Behandlung dieser Frage zukünftig eine gründliche Einbeziehung und Auseinandersetzung mit der von E. Ruckstuhl/P. Dschulnigg vorgelegten Studie (Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums [NTOA 17], Freiburg/Göttingen 1991) vorgenommen werden würde.

Bochum Beate Kowalski

Zeller, Dieter: **Charis bei Philon und Paulus.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990. 215 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 142), kart. DM 39,80

In der exegetischen Richtung, die man oft die Bultmannschule nennt, wird nicht selten behauptet, daß der paulinische Begriff „die Gnade Gottes" nicht die „gütige Gesinnung Gottes" meine. Nach Conzelmann spräche Paulus nicht vom „gnädigen Gott", sondern von „der Gnade, die im Kreuz Christi verwirklicht ist." (ThWNT IX 384). Mit Hinweis auf Röm 3,25 stellt jedoch Z. in seiner Studie fest, daß man bei Paulus einen Unterschied zwischen einerseits dem Erlösungswerk und andererseits der Gnade als *göttlichem Verhalten* sehen kann (155–157). Es zeigt sich, daß Paulus in dem letzten Punkte mit dem jüdischen Gelehrten und Theologen seiner Zeit, Philon von Alexandria, übereinstimmt. Nach diesem hat Gott die Welt ausschließlich aus seiner Güte und Gnade geschaffen (Legum Allegoriae III 78 u. ö.), eine Vorstellung, die schon ab Platon in der griechischen Philosophie zu finden ist (35–43). Diese „stoisch-philonische" (199) Betonung der gerade *in der Schöpfung sich manifestierenden göttlichen Gnade* kommt indes bei Paulus zu kurz, der den Begriff für das Christusgeschehen beinahe völlig monopolisiert (147–149).

Das Buch von Z. weist nach, wie Paulus auch in vieler anderer Hinsicht die Sprache und Vorstellungswelt von Philon teilt, obwohl er seine eigenen Akzente im Verhältnis zur hellenistisch-jüdischen Tradition (er kennt kaum den Alexandriner) setzt. Beide Autoren sehen den Menschen als Sünder und als von Gott erlösungsbedürftig. Es ist die göttliche Gnade, die in beiden Fällen den Sünder rettet. Durch die Gnade wird auch das sittliche Leben eines Juden bzw. eines Christen ermöglicht. Sowohl für Philon als auch für Paulus ist der an Gott gerichtete Dank die angemessene menschliche Reaktion. Sogar das Thema „Israel" ist beiden Theologen innerhalb einer Gnadentheologie gemeinsam.

Wenn man aber die Unterschiede betrachtet, fällt zunächst besonders auf, daß Paulus mit einem radikaleren Sündenbegriff als Philon operiert. Obwohl Philon an der Sündhaftigkeit des Menschen festhält, kann er auch mit einer vorgängigen sittlichen Disposition rechnen, z. B. demütiger Reue, was eine positive Antwort auf die Ansprüche Gottes bedeutet (57–63, 81, 169). Gewiß dominieren bei Philon die Aussagen, wonach der Weg des einzelnen zur Vollkommenheit von Anfang bis zum Ende das Werk Gottes ist (65–110). Aber die paulinische Formulierung, daß Gott „den Gottlosen gerecht spricht" (Röm 4,5), wäre für Philon unmöglich, weil bei ihm mit der Gnade Gottes „immer menschliche Tugend", und sei es nur Demut, korrespondiert (154).

Zweitens kann Paulus das mosaische Gesetz als eine tötende Macht sehen (Röm 7,7–12), was dem Denken Philons sowie dem des ganzen Judentums völlig entgegenläuft (159–162). Für das Judentum, auch für Philon, ist das Gesetz das beste Mittel, das Böse im Menschen niederzuzwingen, ein Aspekt, der vielleicht etwas stärker im Philonteil des Buches hätte betont werden können.

Für Paulus hängt Gerechtigkeit nicht an den Gesetzeswerken, sondern einzig am Glauben, was an Abraham exemplifiziert wird (Röm 4) (164–167, 198).

Die Disposition des Buches ist vorbildlich klar und abgewogen.

Nach einer Übersicht des Wortes *charis* in der griechischen Antike und beim griechisch-sprechenden Judentum (I) folgen drei Hauptabschnitte Philon (II), das NT vor Paulus (III) und Paulus (IV). Am Ende wird eine Zusammenschau versucht.

Es sei hervorgehoben, daß der Vf. im Paulusteil oft die Beziehungen zu Philon markiert und diskutiert.

Ein paar Fragezeichen im Marginal:

Der Vf. polemisiert gegen Völker u. a. (84), welche behaupten, daß die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob Stadien der inneren Entwicklung des Menschen symbolisch darstellen. Trotzdem spricht der Vf. selbst vom „Übergang" vom Sich-Abmühen (Jakob) zur Mühelosigkeit (Isaak) auf S. 96. Weiter schreibt der Vf. auf S. 166: „Daß aber bei Paulus nur der auf Gnade angewiesene Glaube in Frage kommt, ist dadurch bedingt, daß Gott das Heil in *charis* wirkt (vgl. Röm 3,24f), in Tod und Auferweckung Jesu." Hier scheint der Vf. sich in der Weise der Bultmannschule zu äußern, was wohl gegen seine Intention streitet.

Das Buch von Z. zeigt, wie wissenschaftlich fruchtbar die Arbeit mit Philontexten für die ntl Exegese sein kann. Wenn Conzelmann den Begriff *charis* als den zentralen Begriff bei Paulus sieht, „der am klarsten sein Verständnis des Heilsgeschehens ausdrückt", hat jetzt Z. demonstriert, wie stark dieser Begriff auch den Heidenapostel mit dem Judentum seiner Zeit verbindet.

Åbo Karl-Gustav Sandelin

Barton, Peter F.: **Geschichte des Christentums in Österreich und Südmitteleuropa.** Bd 1: Frühes Christentum. Bd 2: Von der Gotennot zum Slovenensturm. – Wien: Böhlau 1992. 358 S. / 400 S. (Studi e testi III, 1/2), kart. DM 98,00 je Bd

Der Wiener evangelische Kirchenhistoriker legt hier eine neue Fassung seines 1975 in Wien erschienenen Werkes „Frühzeit des Christentums bis 788" vor. Der Vf. wählt den einigermaßen komplizierten Titel, weil er, aus der bemerkenswerten evangelischen Tradition des Donauraums kommend, zunächst persönlich von einem weiteren Österreichbegriff ausgeht, dessen er sich als Historiker eigentlich nicht zu schämen brauchte.

Außerdem würde ihm jeder Fachmann zugestehen, daß man natürlich keine vernünftige Geschichte Österreichs nach 1918 schreiben kann, ohne die Interdependenzen der alten Erb- und Kronländer mitzubedenken. Auch weiß jeder Kirchenhistoriker, daß man das frühe Christentum der altbairischen Metropolie Salzburg nicht ohne Altbaiern (Rhätien), den mährischen Raum, Pannonien, Sirmium und Aquileia adäquat behandeln kann. Die berechtigte Absicht des Vf.s wäre nach Zugrundelegung einer dynamischen Geographie mit dem bei bairischen Forschern üblichen Begriff „Donauraum" abzudecken gewesen. Auch der Furcht vor „großösterreichischer" Mißdeutung hätte der Vf. nicht nachzugeben brauchen.

Er will keine Kirchen-, sondern „Christentumsgeschichte" schreiben, weil ihm die Spaltungen und Diskontinuitäten in der frühen Christenheit kennzeichnender erscheinen als die Kontinuitäten und schließlich auch die immer wieder neu gewonnene Kircheneinheit. Dem Vf. ist zu danken, daß er diese subjektive Wertung gleich einleitend deklariert. Nur für einen Katholiken mag sich das etwas anders darstellen:

Wenn etwa auf dem Hemmaberg in Südkärnten zwei fast völlig gleiche Gemeindekirchen nebeneinander ausgegraben wurden und die eine der beiden Kirchen mit der Vernichtung der Ostgoten nachgewiesenermaßen nicht mehr gottesdienstlich benutzt wurde (Franz Glaser), so zeigt das, daß die Arianer verschwanden, die römischen Katholiken aber erst durch den Karantanensturm auf ein Jh. ausgelöscht wurden. Es gibt also auch eine Kirchenkontinuität über Schismen, Häresien und Repaganisierung hinweg.

Der Vf. erhebt den Anspruch, ein in seiner Art neues Werk der frühen Kirchengeschichte Österreichs geschaffen zu haben. Sofern das bei einer Gesamtdarstellung in Handbuchform möglich ist, wird man dem Vf. wohl im allgemeinen beipflichten können.

In den Abschnitten über die römischen Provinzen Rhätien, Norikum, Pannonien und Dalmatien (Bd 1, 11–53) konzentriert sich der Vf. auf eine umfassende Diskussion der „Anspruchslegenden". Das ist insgesamt aufschlußreich.

Venedig bringt es nach B. durch die Markuslegende zum Patriarchat. Im ufernorischen Lauriacum bei Enns soll nun außer Markus auch Lukas gepredigt haben. Die nicht erfüllten „Ansprüche" von Passau sind bekannt. Aber müßte das Beispiel nicht zur Vorsicht mahnen, was die tatsächliche Effektivität solcher Legenden betrifft? Waren sie nicht auch „Legitimationslegenden" für eine gültige Rechtslage, die von anderen streitig gemacht wurde?

Das Kap. über die Religionsgeschichte des Raumes ist fast von verwirrender Fülle. Der Vf. stellt vornehmerweise nur die Frage, ob etwa in der Kärntner Volksfrömmigkeit bei der „interpretatio Christiana" der Kirche die tatsächliche Überwindung der Vielgötterei durch den Heiligenkult gelungen sei. Das wird nicht der Historiker, sondern nur der individuelle Seelsorger überprüfen können. Nur bin ich mir ziemlich sicher, daß es in Österreich keinen maßgeblichen Katholiken gibt, der glaubt, daß die Mariazeller Madonna besser hilft als die „Roggendorfer" (62). Hier ist B. in aktualisierende Polemik abgeglitten, die er eigentlich ob seiner historischen Erudition nicht nötig hätte.

Das 4. Kap. (106–143) über die Diokletianische Christenverfolgung schildert sehr weitläufig den allgemeinen Verfassungswandel. Dabei mag sich die Frage stellen, ob es dem Vf. immer gelungen ist, sein reiches Wissen um des roten Fadens willen zurückzustellen.

Seine stupende Belesenheit wird ihm dann gelegentlich zur Falle, wenn er es nicht unterlassen kann, etwa einem frommen Afra-Verehrer des 19. Jh.s nachzuweisen, daß die Heilige ursprünglich doch eine Prostituierte war (118). B. müßte S. 119f klarer machen, daß nur nach seiner – allerdings möglichen – Interpretation Maximilian vom Pongau in Wirklichkeit ein diokletianischer Märtyrer war.

Für das Verständnis des hl. Florian (125ff) hätte eine etwas bescheidenere Umfeldstudie auch gereicht. Bei der eingehenden Analyse von Dichtung und Wahrheit über den Lorcher Märtyrer fällt auf, daß B. die archäologischen Belege nur in Abbildungen wiedergibt. Aus der späten Legende den Schluß auf ein archaisches Christentum der Randprovinzen (freiwilliges Martyrium) zu ziehen (131), würde ich als Hypothese diskutabel finden, nur hätte ich sie gern als solche deutlicher deklariert.

Der altchristliche Streit um die Gottheit Christi wird in aller Breite dargestellt (144–182), nur um zu erklären, warum die Ostgermanen als „Homoier" in die Kirchengeschichte eingegangen sind. In der Beurteilung des gotischen Christentums folgt B. eher der gemäßigten Interpretation von K. D. Schmidt, bei der sich die sog. „Germanisierung" des Christentums fast nur mehr auf die Entstehung der Eigenkirchen reduziert. B. vertritt eine umfassende Gotenmission bis hin zu den Sachsen.

Was die Sachsen damals mit dem Christentum überhaupt zu tun hatten, bleibt in der Kürze ungesagt. Das Problem besteht darin, wie die gotische Kirchensprache ins Altinselsächsische und damit ins heutige Englisch gelangte (z. B. *church, kirk* statt *ecclesia*). Ich halte hier die Theorie britischer Forscher, die auf arianische, ostgermanische Hilfsvölker (z. B. Rugier) bei der Eroberung Britanniens im 5. Jh. hingewiesen haben, für überzeugender.

In beiden Bden scheinen mir die Kap. „Bodenfunde" (Bd 1: 248–298; Bd 2: 128–182) besonders hilfreich zu sein. Mir ist kein Handbuch der Kirchengeschichte bekannt, in dem so großzügig und liebevoll Kirchengrundrisse, Archäologenmodelle, Ausgrabungsphotographien und Artefaktreproduktionen geboten werden. Ja, gelegentlich überläßt der Vf. die Interpretation dieser archäologischen Dokumentationen sogar dem Leser (vgl. Hemmaberg, 185–190).

Die Gotengemeindenthese von Franz Glaser hätte gut in das konfessionsgeschichtliche Interesse des Vf.s gepaßt. Andererseits ist an dieser Arbeit sympathisch, daß trotz eindeutiger konfessioneller Standpunkte im Zweifelsfall nicht reformatorische „assertiones" aufgestellt, sondern Fragen artikuliert werden. Bisweilen sind diese Fragen aber doch auch Antworten:

B. fragt, warum das alte afrikanische Christentum so spurlos verschwunden ist (Bd 2, 302). Er kann wie auch H. v. Campenhausen und andere dazu keine letzte Antwort geben. Aber er hätte gern das „*compelle intrare*" des hl. Augustin verantwortlich gemacht. Daß die konfessionelle, ethnische und soziale Zerrissenheit den leichten Sieg des Islam erklärt, darüber dürfte Einigkeit bestehen. Das Problem ist nur das totale Verschwinden einer einzigartigen christlichen Tradition, wie wir sie heute in der Türkei beobachten. Es wäre nicht sehr einsichtig, für solche Entwicklungen einen Mann mit seiner möglichen Fehleinschätzung der Dinge verantwortlich zu machen. Außerdem waren die Circumcellionen ja nicht nur ein konfessionelles Problem. Dafür müßten Balkanspezialisten doch Verständnis aufbringen.

Im Bd 2 („Von der Gotennot zum Slovenensturm") wird auch das packende historische Umfeld gelegentlich zum eigentlichen Thema der Arbeit. Teilweise kennt man dieses Material über die sog. Völkerwanderung schon aus der Allgemeingeschichte (z. B. von Herwig Wolfram u. a.), aber B. schreibt auf alle Fälle gut lesbar. Zwischendurch wird dem theologisch Interessierten plötzlich klar, welche missionarischen Chancen etwa bei den Hunnen gegeben waren, wenn der Vf. so nebenher erzählt, daß die arianischen Hilfsvölker der Hunnen zeitweise mehr als die Hälfte der Gesamtmasse ausmachten (75–106). Das Kap. über den hl. Severin (107–139) ist

lesenswert. Der Vf. sieht im Severinischen Christentum sein evangelisches Ideal verwirklicht. Den von Eugippius geschilderten „Synkretismus" der Christengemeinde von Kuchl bei Salzburg nimmt er m. E. zu ernst.

Der Vf. beweist mit diesen beiden Bden, wie nützlich es ist, „Kirchengeschichte des Donauraums" zu machen, falls der, der sie betreibt, die komparatistischen Fähigkeiten, die sprachlichen, kulturellen und familiären Voraussetzungen mitbringt und vor allem das methodisch delikate Geschäft der Verbindung von Allgemeinhistorie und Landesgeschichte versteht. Man merkt den Bden an, daß sie teilweise aus Detailstudien zusammengestellt wurden, von denen sich zu verabschieden dem Vf. offensichtlich nicht leicht fiel. Angesichts seines staunenswerten Fleißes könnte sich der Leser vorstellen, daß eine gestraffte einbändige Kurzfassung des ganzen dem angestrebten Ziel künftig dienlich sein könnte.

Die konfessionelle Ausrichtung des Werkes stört den Leser überhaupt nicht, weil der Vf. seine Überzeugung nicht kaschiert. Ja, es ist sogar reizvoll zu sehen, wie sich Fragestellungen, Denkkategorien und auch Vorurteile durch die Jh.e fortpflanzen, auch wenn man sie als Katholik nicht in allem teilen kann. Ich bin überzeugt, daß diese Art zu schreiben auch der Ökumene dienlicher ist als eine charakterschwache Anbiederung.

Salzburg Gerhard B. Winkler

Clemens von Rom: Epistola ad Corinthios / Brief an die Korinther (griechisch, lateinisch, deutsch). Übersetzt und eingeleitet von Gerhard Schneider. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 276 S. (Fontes Christiani, Bd 15), kart. DM 44,00

Das Interesse an den Schriften der sog. „Apostolischen Väter" ist in letzter Zeit deutlich gewachsen. Dafür spricht schon die Tatsache, daß in die Reihe „Fontes Christiani" neben der Didache nun auch das Schreiben der römischen an die korinthische Kirche, der sog. Erste Clemensbrief, aufgenommen wurde, was – folgt man den früheren Übersichten über den Editionsplan der Reihe – offenbar nicht von Anfang an geplant gewesen war. 1 Clem ist nicht nur die vermutlich älteste christliche Schrift außerhalb des NT, sondern es handelt sich inhaltlich um ein in kirchengeschichtlicher, kirchenrechtlicher und auch liturgiegeschichtlicher Hinsicht einzigartiges Dokument. Die von dem Bochumer Neutestamentler (!) G. Schneider besorgte Ausgabe folgt im griechischen Text und dem damit verbundenen textkritischen Apparat der 1956 erstmals erschienenen und seitdem oft wieder aufgelegten Ausgabe von J. A. Fischer und bietet parallel dazu den lateinischen Text nach der 1941 erschienenen Edition von Th. Schaefer. Die deutsche Übersetzung wurde von Sch. neu angefertigt.

Der Bd beginnt mit einer ausführlichen Einleitung (7–61), in der die üblichen „Einleitungsfragen" erörtert werden, wobei die Abschnitte „Verwendung von Quellen" (20–34) und „Theologische Bedeutung" (34–56) besonderes Gewicht haben.

Sch. unterstützt die Annahme, daß der „Aufruhr" in Korinth, der Anlaß für 1 Clem war, zum Ziel hatte, das Presbyteramt als solches zu beseitigen (8). Die römische Gemeinde beanspruche keinen Vorrang gegenüber der korinthischen (8f.54), aber sie erinnere an allgemein verbindliche Autoritäten und wolle Frieden und Eintracht wiederhergestellt sehen.

Sch. sieht den ganzen Brief nach dem Einleitungsteil (Kap. 1–3) in zwei große Abschnitte gegliedert, nämlich Kap. 4–36 und Kap. 37–61; Kap. 62–65 bilden Zusammenfassung und Schluß. Die Tatsache, daß Sch. für die beiden Hauptabschnitte keine eigenen Überschriften angibt, ist freilich ein Indiz dafür, daß eine wirklich zwingende Begründung für diese Gliederung kaum möglich ist; jedenfalls rechtfertigt die Anrede in 37,1, die in Sch.s Übersetzung („Männer, Brüder! Laßt uns . . .") wuchtiger klingt als im griechischen Original (στρατευσώμεθα οὖν, ἄνδρες ἀδελφοί), keinen tiefen Einschnitt an dieser Stelle. M. R. berücksichtigt Sch. jedoch die mehrfach größere Abschnitte beschließenden Doxologien als Gliederungssignale (10).

In der Frage nach der Briefgattung lehnt Sch. allzu detaillierte Definitionen ab (van Unnik: „beratende Rede", aufgrund von 58,2; Knoch: „Mahnung", aufgrund von 56,2; Lindemann: „Eingabe", aufgrund von 63,2 – zu letzterem differieren Sch.s Aussagen S. 15 einerseits und S. 219 Anm 419 andererseits). Vorbild für Briefe einer Ortsgemeinde an eine andere seien die jüdischen Diasporabriefe (14; nicht ganz klar ist von daher Sch.s Kritik an E. Peterson, 8 Anm 3).

In der Beantwortung der Verfasserfrage bleibt Sch. etwas undeutlich: Aus Irenäus Haer III 3,3 gehe hervor, daß Clemens als dritter Episkopos von Rom für den Brief „verantwortlich zeichnete" (18), was bei Irenäus jedoch nicht gesagt ist; der Satz „Näheres über Clemens von Rom läßt sich aus dem Brief erschließen, während uns sonst keine Nachrichten zur Verfügung stehen" (19), ist insofern zumindest unklar, als 1 Clem über den Vf. ja gar nichts sagt, während Sch.s Feststellung richtig ist, daß sehr wohl das „geistig-kulturelle Milieu erschlossen werden (könne), in dem der Verfasser lebte" (19).

Als Abfassungsdatum vermutet Sch. zunächst allgemein die Jahre 93–97; ohne nähere Diskussion bezieht er dann die in 1,1 erwähnten „Mißgeschicke und Unglücksfälle" auf „die Bedrückung der Christen gegen Ende der Regierung Domitians" (20), und datiert von daher m. E. übergenau den Brief auf Herbst 96/Anfang 97.

Der Abschnitt über die Verwendung von Quellen gibt eine klare Übersicht über den Befund hinsichtlich des AT (einschließlich nicht identifizierbarer Zitate, von denen aber allenfalls 17,6 einer apokryphen Schrift zuzuweisen wäre), der in 13,2 und 46,8 verwendeten Jesus-Worte und des NT (hier folgt Sch. m. R. der Annahme, daß 1 Clem den paulinischen Röm und den 1 Kor gekannt hat und daß er in Kap. 36 vermutlich von Hebr 1 abhängig ist, während Pastoralbriefe, Apg, Jak und 1 Petr lediglich einen ähnlichen Milieuhintergrund aufweisen, 31). Hinsichtlich der Abhängigkeiten von paganen hellenistischen Quellen folgt Sch. den von P. Lampe[1] notierten Beobachtungen (34).

Der Abschnitt „Theologische Bedeutung" ist nach systematischen Gesichtspunkten gegliedert, wobei die Ekklesiologie nicht zu Unrecht voransteht und dann Gotteslehre, Christologie, Schöpfungslehre und Eschatologie sowie Soteriologie jeweils knapp skizziert werden (35–49). Die Einstellung zum römischen Staat sei im ganzen positiv, analog der Haltung der Synagoge (50).

Den „kirchengeschichtlichen Quellenwert" des 1 Clem setzt Sch. vergleichsweise hoch an, wobei seine Annahme, der Briefautor könne Augenzeuge der in Kap. 5.6 geschilderten Ereignisse gewesen sein, aber mit Zurückhaltung aufgenommen werden muß. Nicht ganz widerspruchsfrei ist insbesondere sein Urteil zum Wert des in 5,5–7 gezeichneten Paulusbildes: Einerseits seien die Angaben „nicht ohne Quellen und bloß ‚sekundäre Konstruktion'" (55), andererseits stehen hinter diesem Paulusbild „kaum authentische Einzelinformationen oder schriftliche Quellen" (ebenda) – zwei Aussagen, die ich schlecht zusammenzubringen vermag.

Schließlich stellt Sch. die Textüberlieferung dar (56–61), wobei er die Kriterien für die Textrekonstruktion auf der Grundlage der beiden griechischen Handschriften und der alten Übersetzungen nennt. Die – aufs Ganze gesehen sehr wenigen – Abweichungen der Textausgabe Fischers von derjenigen Bihlmeyers werden S. 60f notiert.

Die deutsche Übersetzung hebt die zahlreichen Bibelzitate durch Anführungszeichen hervor und nennt im fortlaufenden Text die Belegstellen, und zwar unabhängig davon, ob im 1 Clem selbst das Zitat als solches markiert ist („es steht geschrieben" o. ä.) oder nicht. Der Anmerkungsapparat zur Übersetzung gibt Verweise auf Anspielungen oder Parallelen; er enthält ferner knappe philologische und exegetische Bemerkungen und Hinweise auf Sekundärliteratur, die gelegentlich etwas zufällig wirken. Die Übersetzung selbst ist in sprachlicher Hinsicht im nötigen Umfang „wörtlich", ohne etwa im Satzbau streng der griechischen Vorlage zu folgen.

Ich notiere die wenigen Übersetzungsprobleme, die mir aufgefallen sind:

In 5,5 wird die Wendung ‚Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ἔδειξεν' übersetzt „Paulus verwies auf den Kampfpreis der Geduld", was kaum einen Sinn gibt, da der Vf. sicher meinte, Paulus habe den Preis erhalten, also „aufgewiesen" (an dieser Stelle hätte man sich zumindest eine Erläuterung gewünscht).

In 9,4 wird die Wendung ‚τὰ εἰσελυόντα ἐν ὁμονοίᾳ ζῶα εἰς τὴν κιβωτόν' übersetzt „die Lebewesen, die einträchtig in die Arche gegangen waren", wozu in einer Anmerkung Hinweise zum Gebrauch von ‚ὁμόνοια' im 1 Clem gegeben werden; hier fragt man sich, warum das in der Tat bedeutsame Substantiv nicht auch im Deutschen verwendet worden ist.

In 12,2 wird im Zusammenhang der Nacherzählung von Jos 2 die Wendung ‚ὅπως συλλημφθέντες ὑπὸ τῶν ἀνατωθῶσιν' übersetzt, der König habe die Kundschafter ergreifen lassen wollen, „um sie dann hinzurichten", was beinahe klingt, als handele es sich um ein ordentliches Gerichtsverfahren.

In 15,2 wird ‚λέγει γάρ που' mit Recht übersetzt „Denn es heißt irgendwo", doch in Anm 85 wird dazu erklärt: „Vielleicht ist hier Gott Subjekt".

In 61,1 übersetzt Sch. die Wendung ‚ἔδωκας τὴν ἐξουσίαν τῆς βασιλείας αὐτοῖς' mit „Du hast ihnen die Königsherrschaft gegeben", wozu in Anm 402 eine Erläuterung zum Stichwort ‚ἐξουσία' folgt, das in der Übersetzung aber fehlt.

Auf den Textteil (64–223) folgen, wie es der Anlage in der Reihe insgesamt entspricht, ein Abkürzungsverzeichnis (224–230), eine Quellen und Sekundärliteratur nennende Bibliographie (231–249) sowie Konkordanzen (in Auswahl) und Register (250–276).

Der besondere Wert dieser Ausgabe des 1 Clem liegt darin, daß der griechische Text (mit deutscher Übersetzung) und die sonst nur schwer zugängliche alte lateinische Version nebeneinander geboten werden und daß durch die relativ ausführliche Einleitung und die Hinweise im Apparat zur Übersetzung Hilfen für das Verständnis des Briefes geboten werden; auf diese Weise wird den Benutzern der

[1] Vgl. P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte WUNT II/18, Tübingen 1987, 174–182, der anhand von Textabschnitten wie 1 Clem 20 „die Bildung des Clemens" darzustellen versucht hat.

Ausgabe Mut gemacht, sich speziell mit dieser nicht zuletzt durch ihre Länge nicht selten befremdenden Schrift, von da aus aber vielleicht auch mit anderen christlichen Texten der ersten Hälfte des zweiten Jh.s zu beschäftigen.

Bethel Andreas Lindemann

Kah, Marianne: **„Die Welt der Römer mit der Seele suchend . . ."** Die Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen ‚pietas christiana' und ‚pietas Romana'. – Bonn: Borengässer 1990. XX, 369 S. (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, 3) geb. DM 68,00

Das vorliegende Buch von Marianne Kah ist die gedruckte Fassung ihrer Diss., die durch Karl Suso Frank betreut und von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Freiburg angenommen wurde. Der Titel läßt bereits erahnen, welche These die Arbeit der Freiburger Theologin zu vertreten sucht. Die Vf.in will uns Prudentius (abgekürzt Prud.) vorstellen, indem sie das Bild einer gespaltenen Persönlichkeit zeichnet. Der Konstruktion von K. zufolge erhebt Prud. nur scheinbar die Inhalte des christlichen Glaubens zur zentralen Thematik seines Werks, im Innersten seines Herzens aber hängt er immer noch vorchristlich-heidnischen Vorstellungen an und trauert den Bildungsgütern des alten Rom nach.

So lesen wir auf S. 97f, daß Prud. mit seinem Werk „urrömischen Zielen" diene und die Bibel als „Alibi für die (. . .) Übernahme heidnischer Gedanken und Praktiken in die religiöse Poesie" mißbrauche; seine Dichtung bewirke, daß man sich als Christ fühlen könne und „weiterhin bequem der römischen Vorstellungswelt verhaftet" bleibe (341); K. wirft dem Dichter vor, er verkünde „die völlige Identität" von *homo Romanus* und *homo Christianus* und propagiere diese „bis zur Grenze der Geschmacklosigkeit" (363). Versuche der Forschung, jenes Spannungsverhältnis zwischen Antike und frühem Christentum unter dem Gesichtspunkt christlicher ‚Nutzung', d. h. der Verwandlung und völligen Neuorientierung heidnischer Kultur zu begreifen, werden von der Vf.in als „glorifizierende Aussagen" disqualifiziert und als einseitige Parteinahme im Sinne des taciteischen *studium* abgewertet (VII).

K. bemüht sich, ihre Hypothese in einem Streifzug durch das gesamte prudentianische Werk zu erhärten, wobei sie ihre Abhandlung in drei umfangreiche Abschnitte gegliedert hat:

(1) Prud.' Stellung zu Sprache, Rhetorik und Poesie; (2) Politische Religiosität und Romideologie des Prud.; (3) Spiritualität des Prud.

Im ersten Teil soll demonstriert werden, daß Prud. trotz seiner Abkehr von der traditionellen Rhetorik, wie er sie etwa in der Praefatio (V. 9) vollzieht, alle Mittel der Redekunst aufgeboten hat (53).

Die Vf.in hält es für nötig, immer wieder vorzuführen, wie reichlich der Dichter Anapher, Alliteration etc. eingesetzt hat (40 Anm. 197; 49 Anm. 228; 51 Anm. 241; 62 Anm. 281 u. ö.). – Wollte man aber Prud. aus der Anwendung des rhetorischen Instrumentariums einen Vorwurf machen, so müßte man die übrigen christlichen Autoren in diese Anschuldigung einbeziehen. Die Lösung des Scheinproblems liegt hier wie so oft im Prinzip der Nutzung. Die Väter lehnen die Rhetorik eben nicht grundsätzlich ab, sondern kritisieren ihren Mißbrauch von seiten der Heiden:[1] Als Gabe Gottes darf und muß der Christ die Rhetorik gebrauchen, freilich nur im Dienste an der christlichen Sache.

Eine weitere Widersprüchlichkeit glaubt K. in den zahlreichen rhetorischen Inferioritätsbezeugungen des Dichters entdeckt zu haben.

Diese erkennt sie nicht als Äußerungen christlicher Demut an, sondern tut sie als topisch und affektiert ab, da sie angeblich im Gegensatz zu seiner hohen Stilkunst und Eloquenz stünden (vgl. etwa 64 Anm. 289 zu epil. 12 *pedestre carmen* u. 71 zu c. Symm. 1,647 *indocilis fandi*: „gedankenlose Bescheidenheitstopik"). In meiner Untersuchung des Romanushymnus[2] habe ich diesen scheinbaren Widerspruch als unverzichtbares Kennzeichen jeglicher echten Demutsbezeugung aufgewiesen. Daß ein Mann, der *fine sub ultimo* (prf. 34) sein Werk vorstellt, inhaltslos-heuchlerische „Demutsübungen" veranstaltet, die doch Gott als Adressaten haben sollten, würde im übrigen die eindringlichen Schlußverse cath. 2,110–112 ad absurdum führen: *hic* (sc. *Deus*) *intuetur, quidquid est, / humana quod mens concipit, / hunc nemo fallit iudicem.*

Der zuletzt angeführte „HYMNUS MATUTINUS" ist von K. besonders gröblich mißverstanden worden, indem sie ihn als autobiographisches Zeugnis des Prud. selbst interpretiert.

Prud. führt in den Versen 33ff aus, wie mit dem Aufgang der Sonne die Vertreter der einzelnen Berufe (Soldaten, Anwälte, Seeleute, Handwerker, Bauern und Krämer) ihr Tagesgeschäft beginnen. In V. 41–44 werden bestimmte negative Züge und Zielrichtungen dieser Berufe herausgestellt (Streben nach Ruhm, Grausamkeit des Krieges, Habsucht), um das Treiben des Weltmenschen vom Leben des Christen abzusetzen. Es handelt sich nicht um „diskriminierende Charakterisierungen" (47) jener Tätigkeiten schlechthin. Entscheidend ist die Interpretation des Pronomens *nos* in V. 45, welches nicht, wie K. meint (48 Anm. 225), als Pluralis modestiae auf das Individuum Prud. allein bezogen ist, sondern alle Christen umfaßt: Der Schlüssel zum richtigen Verständnis ist V. 48: (*nos*) *te, Christe, solum novimus.* Jeder Christ hat sich an Christus als dem einzigen Zentrum und Zielpunkt seiner Lebensführung zu orientieren. K. läßt 1 Kor 2,2 (οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον) als biblische Grundlage von V. 48 gänzlich unbeachtet: Prud. hat die Aussage des Apostels, welcher die Verkündigung des Gekreuzigten ohne Redekunst und Menschenweisheit in den Mittelpunkt seiner Lehre stellen will, frei, aber folgerichtig zum generellen Bekenntnis der Christen erhoben. Nur unter dieser Voraussetzung dürfen die folgenden Strophen gedeutet werden. V. 49–52 fordern alle Christen auf, Christus reinen Herzens anzubeten; V. 53–56 verleihen bestimmten Begriffen, welche die weltlichen Berufe und deren Ziele kennzeichnen, einen neuen, geistigen Sinn, indem *lucrari, quaestus, ars* und *munera* auf die Verrichtung des Gebetes angewendet werden.

K. dagegen glaubt, daß Prud. hier „auf selbstbewußte Weise seine eigene moralische Überlegenheit" (50) dokumentiere und ein „auffallend hohe(s) Selbstwertgefühl" (ebd.) im Hinblick auf seine dichterische Berufung zum Ausdruck bringe; die „spiritualisierende Aneignung der (. . .) Berufsinhalte" (52) erscheint ihr als „selbstherrliches Fazit" und bedeute „eine kaum überbietbare Verklärung seines jetzigen Berufes" (ebd.).

Auch das Ende des Hymnus wird von K. in unglaublicher Weise verdreht, da die Warnungen vor Lüge, bösen Gedanken usw. (V. 99ff) sich natürlich an die Gesamtheit aller Christen richten, ebenso wie der Hinweis auf die stete Beobachtung durch den Weltenrichter (V. 105–112) keine ‚Spezialobservation' des Spaniers meint.

Ein ähnlicher Irrtum liegt vor, wenn K. unter Hinweis auf apoth. 1046–1049 u. 1062–1064 sagt: „Es hat den Anschein, als ob es nur noch den Dichter und Christus auf der Welt gebe. Wie ein Zwillingsbruder teilt er dessen Schicksal" (280). Überall, wo hier die 1. Pers. Sing. steht, ist dies natürlich auf jeden Menschen zu beziehen: Der Wechsel vom Pl. zum Sing. intensiviert lediglich die Eindringlichkeit der Aussage.

Aus derartig groben Fehlinterpretationen entwickelt die Vf.in den Vorwurf des Egoismus und der Egozentrik, den sie immer wieder an die Adresse des Dichters richtet, wobei ihm sogar unterstellt wird, daß seine positive Zeichnung des Theodosius auf seine Beförderung durch diesen Kaiser zurückgehe (112 Anm. 61).

Zwar weist K. zu Recht die Behauptung zurück, Prud. habe sich einer asketischen, „quasimonastischen" Lebensform zugewandt (310.319), dafür muß er sich aber den Vorwurf gefallen lassen, lediglich um das eigene Seelenheil besorgt zu sein und soziale Aspekte sowie die Bindung an die Gesellschaft zu vernachlässigen (vgl. etwa 31.65.89f.95f.318f).

Dieser harschen Anklage muß energisch widersprochen werden, wobei ich mich auf K.s Analyse von c. Symm. 2,1020–1063 (304–308) beschränke. Gewiß lesen wir dort eine Auslegung des Gleichnisses vom Sämann, welche von der originären biblischen Interpretation, die Jesus selbst gibt, differiert: Prud. identifiziert den Sämann nicht mit Christus, der das Wort Gottes unter die Menschen ‚sät', sondern mit dem Christen, der sein eigenes ‚Seelenfeld' zu bestellen hat, bevor der Same des Evangeliums in ihm vielfältige Frucht bringen kann. Doch daraus darf nicht im Ernst gefolgert werden, daß für Prud. „die Einbindung in eine übergeordnete Gemeinschaft (. . .) zweitrangig" wird und „verloren zu gehen" droht (306). Vollends absurd ist es, *agricolam* (V. 1035) autobiographisch zu deuten und Prud. als christlichen Landedelmann vorzustellen (307f), der „einen frommen Lebensabend auf seinem Familiengut" verbringen wolle (319). Der Bauer repräsentiert hier den Christen überhaupt, und die folgende drängende Paränese zur Agrikultur der Seele wendet sich selbstverständlich an sämtliche Christen, womit der Vorwurf „narzißtischer Konzentration auf die eigene Person" (96) zu nichts zerrinnt. Wie beiläufig erwähnt K. mit Hinweis auf Herzog, daß Prud. mit seiner Exegese „nicht allein" steht (306 Anm. 197). Aber gerade diese Tatsache muß durch eine Analyse der Auslegungsgeschichte herausgearbeitet werden, wenn eine solche Untersuchung auch zu dem für K. unbequemen Ergebnis führt, daß des Prud. Interpretation von Mt 13,2–8.18–23 im Boden einer älteren exegetischen Tradition wurzelt.[3]

In der Auseinandersetzung mit der Geschichtsauffassung des Prud. bemängelt K., daß der Dichter den Sieg des römischen Heeres bei Pollentia realitätsfern und mit propagandistischem

[1] Vgl. Chr. Gnilka, Chrêsis I, Basel/Stuttgart 1984, 73.87f.100 u. ö.; ferner dens., Chrêsis II, Basel 1993, 91.94f.102; vgl. jetzt auch W. Blümer, Rerum Eloquentia. Christl. Nutzung antik. Stilkunst bei St. Leo Magnus, Frankfurt 1991 (s. ThRv 89, 1993, Sp. 224–225).

[2] Vgl. R. Henke, Studien zum Romanushymnus des Prudentius, Frankfurt 1983, S. 24–29.

[3] Vgl. etwa Origenes, In Num. hom. 23,8 = GCS 30,220,2–12 u. Ambrosius, Expos. Lc. 8,49 = CSEL 32,4,414, Z.14ff.

Interesse dargestellt habe, da „dem Gotensturm (. . .) nicht Einhalt geboten werden" konnte und acht Jahre später Rom erobert wurde (187 zu c. Symm. 2,696ff; vgl. 231 Anm. 596). Aber weder Prud. noch sein Zeitgenosse Claudian waren Hellseher. Schwereres Geschütz fährt K. in der Behandlung von c. Symm. 2,717–720 auf, wo die personifizierte Roma das Schlachtfeld von Pollentia mit den Leichnamen der gefallenen Goten schildert.

K. kritisiert Prud. wegen vorgeblicher Grausamkeit seiner Darstellung in 186 Anm. 396 (vgl. 212): „Texte wie diese (. . .) bleiben als großes Fragezeichen an (sic!) die Person des Dichters stehen." Demgegenüber muß man sich aber die schrecklichen Plünderungen und Verwüstungen vergegenwärtigen, welche das Reich hatte über sich ergehen lassen müssen.[4] Ein plastisches Bild der blutigen Raubzüge während jener Phase der Völkerwanderung malt uns Hieronymus in Ep. 60,16,[5] hinreichend furchtbar, um die Kritik von K. als eine modernistische Deutung ohne Einfühlung in das Empfinden der Zeit zu entlarven. Auch hat K. die von Prud. genutzte panegyrische Stillage des Kontextes nicht beachtet.

Tiefer noch schneidet die Kritik, welche K. an dem großangelegten geschichtlichen Bild übt, das Prud. vor allem in den beiden Büchern „Contra Symmachum" vom römischen Staat und seinen Herrschern zeichnet.

So brandmarkt K. Prud. als „romantischen Träumer, für den Theodosius ein ganzes Arsenal alter und neuer Ideale in sich vereint" (123), indem sie die Wertbegriffe Weisheit (vgl. c. Symm. 1,32.34.36) und Gerechtigkeit (vgl. c. Symm. 1,37), die sich im Lob des Theodosius finden, lediglich als altrömische Tugenden identifiziert, durch deren Erwähnung der Dichter diejenigen ködern wolle, „die sich sehnsüchtig die alten republikanischen Ideale zurückwünschten" (120). Sie konstatiert „eine verblüffende sprachliche und gedankliche Nähe zur geistigen Atmosphäre der Republik" (122) und „ein getrübtes Verhältnis zur Realität" (123).

Hier und öfter wirkt sich die Tatsache verheerend aus, daß die Vf.in es versäumt, die geistigen Wurzeln offenzulegen, welche Prud. mit der Väterliteratur verbinden. Die Quelle seiner Geschichtstheologie ist im Werk des Eusebios v. Caesarea zu suchen, so daß man den Spanier zu Recht als „Eusebio occidentale"[6] bezeichnet hat. Die Aufgabe K.s hätte darin bestehen müssen, diese allgemeine Charakterisierung mit Leben zu erfüllen.

So preist Euseb in vit. Const. 1,19[7] den ersten christlichen Kaiser wegen seiner herausragenden σοφία; in laud. Const. 5[8] rühmt der frühchristliche Historiker, daß Konstantin nicht auf äußerliche Prachtgewänder erpicht sei, sondern seine Seele mit einem Umhang umhüllt habe, welcher mit den königlichen Tugenden der Mäßigung, der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und der Frömmigkeit geschmückt sei. R. Farina[9] hat die eusebianischen Belege gesammelt, welche die Tugenden des christlichen Kaisers beschreiben.

Der Vorwurf geistlosen Epigonentums, den K. Prud. entgegenschleudert, müßte auch etwa die Johannis des Coripp treffen, deren Konzeption und Durchführung sich in vielem mit Vergils Aeneis berührt, aber doch, wie M. Lausberg in der Behandlung des *parcere subiectis* gezeigt hat, ein wesentlich christliches Gepräge hat.[10]

Der Gedanke eines himmlischen Rom, der von Prud. auch in perist. 2,551–564 (vgl. ebd. V. 559 *Roma caelestis*) unter ausgedehnter Spiritualisierung politischer Begriffe auf den Märtyrer Laurentius angewendet wird (vgl. auch c. Symm. 1,589f), hat seinen Vorläufer ebenfalls bei Eusebios.[11] In engstem Zusammenhang mit dem Preis des Theodosius in c. Symm. 1,28f steht das Lob, das in c. Symm. 2,758f Roma dem Honorius spendet (*regnator mundi Christo sociabere in aevum, quo ductore meum trahis ad caelestia regnum*): Hier tritt hinzu die Vorstellung des christlichen Kaisers als Abbild Christi und Nachahmer seiner Weltherrschaft.[12]

Auf ähnliche Weise isoliert die Kritik der Vf.in den Dichter auch in Erörterung der *pax Romana* (175 u. 211ff), welche von Euseb als notwendige Voraussetzung für die christliche Mission und Ausbreitung des Christentums angesehen wurde:[13] Anhand mehrerer Stellen (212) will sie nachweisen, daß „der Dichter die militante Ausformung der ‚pax Romana' in seinem Werk nicht nur unwidersprochen hinnimmt, sondern sogar voll Begeisterung propagiert" (215). Dem ist die Anschauung Eusebs entgegenzuhalten, daß die kriegerischen Erfolge und die militärische Stärke Roms von Gottes Providenz gewollt und bewirkt wurden (vgl. perist. 2,417ff, c. Symm. 2,620–622),[14] ja daß Gott in der Schlacht neben dem Herrscher steht, mit ihm kämpft und ihm so den Sieg gewinnt;[15] die Empörung gegen die römische Herrschaft kommt folglich einer Empörung gegen Gott gleich;[16] das negative Urteil K.s entspringt einem modernistischen Pazifismus, den in der Zeit des im Abwehrkampf befindlichen Reiches wohl kaum jemand verstanden hätte. Die Vf.in geht schließlich so weit, daß sie selbst in dem friedlichen, gewaltlosen Widerstand der christlichen Märtyrer einen „Aufruf zur Gewaltausübung" (212) erblickt.

Unhaltbar sind auch die Ausführungen der Vf.in zu dem Begriff *libera* in c. Symm. 1,612.

K. kritisiert, daß „der Wert der *libertas* (. . .) durch das kaiserliche Edikt ‚*cunctos populos*' vom 28. 2. 380 aufs äußerste zurückgeschnitten wurde" (126) und somit „der *libertas*-Gedanke bei Prudentius brüchig geworden" sei (127; vgl. 123f). – Sie verkennt, daß es an dieser Stelle nicht um das Recht freier Religionswahl für alle Bürger geht, sondern um Abstimmungsverhältnisse im Senat: Prud. sagt lediglich, daß die große Mehrheit der Senatoren aus freien Stücken den religionspolitischen Gesetzen des Theodosius zugestimmt und sich die verschwindend kleine Minderheit heidnischer Reaktionäre nach gutem alten Brauch (vgl. ebd. 604–607) zu fügen habe. Im übrigen versäumt Prud. nicht, darauf hinzuweisen, daß die heidnische Nobilität trotz rigoroser Gesetze keinen Grund zur *invidia* hatte (ebd. 613), da sie in ihrer Karriere keine Nachteile erlitt (ebd. 616–621) und Symmachus selbst noch für das Jahr 391 zum Konsul ernannt wurde (ebd. 622). Und ein Ambrosius, der wohl kaum der Schmeichelei verdächtigt werden darf, hegte keine Bedenken, in seinem Nachruf den verstorbenen Kaiser als *libertatis auctor* zu rühmen (ob. Theod. 56).[17]

In Behandlung der Passage perist. 2,189–204, einer Warnung des Laurentius vor der zerstörerischen Macht des Goldes, möchte K. wieder einmal die Widersprüchlichkeit ihres Autors demonstrieren.

So stellt sie allen Ernstes neben dieses Stück die Verse psych. 838ff, in denen der mit Gold und Edelsteinen geschmückte Tempel geschildert wird, welchen die Tugenden im Herzen des Menschen errichten, und bemerkt dazu ironisch, daß der Dichter „mit seiner Ablehnung des Goldes" offenbar nicht immer „so radikal" (217f) verfahren sei. Doch es kommt noch schlimmer: Die Begeisterung, mit der Prud. die vergoldete Kassettendecke der Basilika des hl. Laurentius und den Goldschmuck anderer Kirchen beschreibt, soll als Indiz für die „Verweltlichung" des Dichters herhalten, die jener selbst durch seine scharfe Verurteilung des Goldes „in Frage stellt" (218; vgl. 292f.319). Zur Widerlegung dieser Anwürfe ist daran zu erinnern, daß sich die ästhetische Freude über die Architektur einer Kirche nicht von ihrem religiösen Hintergrund abtrennen läßt: Der sakrale Bau dient vor allem der Verherrlichung Gottes, seine prachtvolle Ausstattung mit Gold und Weihegeschenken ist ein gottgefälliges Werk (dies auch gegen K. 218 Anm. 532).

Ich würde mich mit diesen allgemeinen Aussagen begnügen, gäbe es hierfür nicht schlagende Belege in der Vita des Konstantin. So überliefert uns Euseb ausführlich die Anordnungen des Kaisers bezüglich der Errichtung der Grabeskirche in Jerusalem in Verbindung mit einer eingehenden Beschreibung des Aufwandes und der kostbaren Innenausstattung (ebd. 3,25–40); Konstantin selbst gab die Anweisung, die Felderdecke mit Gold auszuschmücken (ebd. 3, 32), deren Schönheit Euseb begeistert schildert (ebd. 3,36). Der Historiker erkennt in dem Bestreben der Kaiserinmutter Helena, Christus durch mit wertvollsten Weihegeschenken bedachte Sakralbauten sowohl in Bethlehem als auch auf dem Ölberg zu ehren, „eine Frucht der ihr eigenen Frömmigkeit" (τῆς οἰκείας εὐσεβείας καρπόν: ebd. 3,42 = GCS 7,95,20); er stellt ihre Armenfürsorge und ihre großzügige Ausschmückung der Kirchen auf die gleiche Stufe, indem er beides als Ausdruck ihrer „Gottesfurcht" bezeichnet (ebd. 3,44f); zudem preist der Biograph des Kaisers dessen große und herrliche Kirchenbauten in Konstantinopel, „durch die er sowohl das Andenken der Märtyrer ehrte als auch seine Stadt dem Gott der Märtyrer weihte" (ebd. 3,48).

Was die Auffassung von Seele und Leib betrifft, so sieht K. trotz gelegentlicher Einschränkung (z. B. 272) das Œuvre des Dichters, für den der Mensch „ein (. . .) zerrissenes Wesen" (270) sei, durch eine „dualistische Grundstimmung" (269) gekennzeichnet; Prud. habe sich bedenkenlos „aus dem Schatz dualistischer Denkmodelle bedient" (272), und bei ihm sei eine „doch recht leibfeind-

[4] Vgl. dazu O. Seeck, Art. ‚Alaricus', in: PW 1, 1894, 1287,17–30.
[5] CSEL 54, 570,9–571,21.
[6] R. Cacitti, von K. auf S. 176 zitiert.
[7] GCS 7,17,29
[8] GCS 7,205,19.
[9] R. Farina, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo, Zürich 1966, S. 206–224.
[10] M. Lausberg, Parcere Subiectis. Zur Vergilnachfolge in der Johannis des Coripp, in: JbAC 32,1989,105–126. Zur christlichen Romideologie des Prud. und deren Abhängigkeit vom Geschichtsbild des Eusebios vgl. ebd. S. 112 m. Anm. 33.
[11] Vgl. Farina a.a.O. 163 u. 287–292.
[12] Vgl. Farina a.a.O. 123–127; nichts davon bei K. 189, wo ironisch von einer „Entrückung in göttliche Sphären" gesprochen wird.
[13] Vgl. Farina a.a.O. 141–143 u. 159–163; vgl. ferner RAC 10,773.
[14] Vgl. Farina a.a.O. 151–154.
[15] Vgl. Farina a.a.O. 204.
[16] Vgl. Lausberg a.a.O. 110f.
[17] CSEL 73,401,4.

liche Grundeinstellung" (286) zu beobachten. Unter Verweis auf perist. 10,506–510 kritisiert K., daß „die Martyrer sich zu wahren ‚Antihymnen' auf das Fleischliche hinreißen lassen" (258); demgegenüber wird aber gerade vom Märtyrer Romanus in perist. 10,123–140 auch der Gedanke eines durch die Leiden des Martyriums geadelten Leibes unmißverständlich und gleichwertig hervorgehoben.[18] Zur Reliquienverehrung liest man eine kurze, wie nebensächlich erscheinende Bemerkung von K. auf S. 268. Viel zu wenig Beachtung wird von der Vf.in denjenigen Texten geschenkt, welche ein klares Zeugnis ablegen von der Wertschätzung des Leibes seitens des Christen Prud. Es handelt sich dabei um solche Passagen, in denen der Dichter die göttliche Schöpfung des Leibes (vgl. Gen 1,27 u. 2,7), die leibliche Auferstehung des Menschen und Christi Inkarnation zu seiner Thematik erwählt.

Wie K. dazu kommt zu behaupten, daß der göttliche Ursprung des Körpers „als ein nun einmal bestehendes, aber wenig geliebtes Dogma in den Text" einfließe (359), bleibt unerfindlich. Der Dichter hat in völliger Harmonie mit dem Bibeltext auf jede erdenkliche Weise die Gleichrangigkeit von Seele und Körper im Schöpfungsakt ins Bewußtsein gehoben: Gottes eigene Hand (vgl. apoth. 778) hat den menschlichen Leib nach seinem Bilde aus der Erde geformt und der Materie Gültigkeit verliehen, indem er sie durch seinen Odem beseelte und belebte (cath. 3,96–100); K. will hier eine „überraschend positive Sicht des Körperlichen" (257 Anm. 19) erkannt haben, während Prud. in psych. 904ff durch die Verwendung des Begriffes *limus* die „biblische Schilderung vom Töpfern des Körpers aus feuchter Erde (. . .) zu einem eher abstoßenden Ereignis degradiert" (260): so lassen sich die Dinge nicht gegeneinander ausspielen, zumal diese Wertung nur an der geringfügigen Variation *caespes madidus/limus* festgemacht wird. Die Darstellung von Prud. ist in sich stimmig und widerspruchsfrei, wie vor allem der Grabhymnus cath. 10 verdeutlicht: Gleich zu Beginn (V. 2–8) betont der Dichter mit allen Mitteln die enge Zusammengehörigkeit von Seele und Leib, welche der Schöpfungsakt dokumentiert; in V. 128 spricht der Dichter von „den edlen Überresten" (*generosa fragmina*), welche die angeredete Erde aufnehmen soll, und zeichnet so den Leib mit demselben Epitheton aus wie zuvor die Seele (vgl. V. 21). Die Sorgfalt christlicher Grabpflege und die Sitte, den Leichnam mit vor Verwesung schützender Myrrhe zu besprengen, begründet Prud. mit der zu erwartenden Auferstehung des Leibes, welcher durch den Tod nur in einen Schlaf versetzt sei, um sich bald schon wieder mit der Seele zu vereinigen. K. muß einräumen, daß das Dogma von der körperlichen Auferstehung zu denen gehört, „die Prudentius am meisten am Herzen liegen" (280): Als ob der Dichter sich darin auch nur im geringsten von den Vätern unterschiede! Zum Adel des menschlichen Leibes durch Christi Fleischwerdung zitiert K. selbst psych. 81 (279), ohne auf meine Untersuchung aufmerksam zu machen, in der ich anhand von apoth. 778–781 das Neuartige dieses christlichen Gedankens herausgearbeitet hatte.[19]

Als in jüngster Zeit der Schriftsteller E. Henscheid den verstorbenen Nobelpreisträger Heinrich Böll in einer Rezension auf diffamierende Weise angriff, wurde er zur Unterlassung seiner Äußerungen verurteilt. Seine Verfassungsbeschwerde nahm das Bundesverfassungsgericht nicht an, da seine „Schmähkritik" den Achtungsanspruch des einzelnen verletzt habe, der, „weil er in der Menschenwürde wurzelt", über den Tod hinaus wirke (nach einem Bericht der Westf. Nachr. vom 30. März 1993). Sollte nicht, was Böll recht ist, Prudentius billig sein?

Münster Rainer Henke

[18] Vgl. R. Henke, a.a.O. 152–170, insbes. 163ff u. 170.
[19] Vgl. R. Henke, a.a.O. 169f.

Harmening, Dieter: **Zauberei im Abendland.** Vom Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute. Skizzen zur Geschichte des Aberglaubens. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1991. 141 S., 3 Abb. (Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie, 10 / Schriften des Freilichtmuseum am Kiekeberg, 9), br. DM 29,80

Das Buch möchte Zauberei und Hexerei, anders als in so manchen neuen Publikationen, nicht zuerst von den allgemeinen in Religionsgeschichte und Ethnologie feststellbaren „Volksphänomenen" her erklären, sondern nach spezifisch abendländischen Momenten fragen, wie sie mit der Dämonologie des Neuplatonismus begannen und dann in die christliche Theologie und Philosophie Eingang fanden.

„Gerade im Umkreis des abendländischen Hexenwesens und der Hexenverfolgung erweist sich ein reichhaltiger Einfluß gelehrten Wissens [als] überall greifbar" (8). Dieser gelehrte Einfluß zeitigte für den Hexenwahn hauptsächlich zwei Momente, einmal den der schon antiken (gelehrten) Dämonologie und weiter dann die (christliche) Idee des Teufelpaktes, wie sie von dem einflußreichen Augustin und auch Thomas von Aquin gelehrt wurden. Gleichwohl bleibt festzustellen: „Nicht das theoretisch Erörterte führte zur Praxis, sondern die Praxis bediente sich zur Legitimation ihrer Motive aus einem leicht zugänglichen Arsenal"; ein „historisches Bedürfnis" habe für diese Art von Legitimation bestanden (47). Den Grund für die tatsächliche Hexenverfolgung sieht der Vf. darin, daß „alle, ‚oben' oder ‚unten', sich über ihr Christentum verständigt hatten" und darum auch genau „wußten, wieweit er [der Glaube] reichte, aber auch, wo er aufhörte" (58). In diesem Sinne ist der Hexenhammer keineswegs nur eine Abgrenzung, sondern mehr noch eine Verschärfung: „Nichts wird ausgelassen und jedes greifbare, durch Autoritäten verbürgte, dämonistische Frauenmotiv der Überlieferung [wird] mit allen gebotenen Möglichkeiten christlicher Satanologie verschlimmert und auf die ‚Hexen' gehäuft" (69). Gleichwohl bleibt: „Die Gründe dazu sind noch nicht plausibel beschrieben" (ebd. 71). Neben Informationen über „Himmlers Hexenkartei" und einem „Donauwörter Zauberring" folgt zum Schluß noch eine grundsätzliche Überlegung, nämlich über die „Superstitionskritik im Wechsel von der Religionspolemik zur Vernunftkritik": „Wurde bis dahin ‚Aberglaube' als eine Entwürdigung der Religion betrachtet, so wird er nun als eine Entwürdigung der Vernunft aufgefaßt. ‚Aberglauben' wird säkularisiert" (126).

H. bietet wichtige, auch geistesgeschichtlich und theologisch begründete Korrekturen an derzeit gängigen Vorstellungen von Aberglauben und Hexenwahn.

Münster Arnold Angenendt

Hage, Wolfgang: **Das Christentum im frühen Mittelalter (476–1054).** Vom Ende des weströmischen Reiches bis zum west-östlichen Schisma. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 192 S., 11 Karten (Zugänge zur Kirchengeschichte, 4), kart. DM 24,80

Die chronologisch gegliederte Monographie des Marburger Kirchenhistorikers Wolfgang Hage will helfen, „den Zugang zur Kirchengeschichte [zu] erleichtern (5);" dem „tieferen Einblick in den jeweiligen Geist der Zeit mit ihren Akteuren" dienen vor allem die zahlreich ins Deutsche übersetzten Quellenzitate innerhalb der Darstellung (5).

Die beiden einleitenden Hauptkapitel, die „Die byzantinische Reichskirche" (11–28) sowie „Das Christentum im Orient und der Islam" (29–50) behandeln, zeichnen die Rezeption des 451 auf dem Konzil von Chalcedon verabschiedeten christologischen Dogmas nach, das dem Vf. als Ausweis „katholische[n] Christentum[s]" schlechthin gilt (51). Kap. III „Das Abendland im Übergang zum Mittelalter" (51–88) sucht die dogmatischen Auseinandersetzungen um das chalcedonensische Dogma für den Westen darzustellen, bevor der Vf. seinen Blick in lockerer Folge auf „Das Papsttum in Rom", „Das Mönchtum", „Das Christentum auf den britischen Inseln" sowie „Das Reich der Franken" lenkt. In Fortschreibung der Chronologie behandelt er in Kap. IV „Die Zeit der Karolinger" (89–120), wiederum mit betont dogmen- und institutionengeschichtlicher Ausrichtung. Eine entsprechende Schwerpunktsetzung gilt auch für Kap. V „Die Zeit der Ottonen und frühen Salier" (121–146), wie die Auffächerung in die Unterkapitel „Die cluniazensische Reform", „Das Reich und seine Kirche", „Das Papsttum in Rom" sowie schließlich „Das Christentum im Volk" belegt. Kap. VI widmet sich der „Östliche[n] und westliche[n] Christenheit" unter besonderer Berücksichtigung des „Christentum[s] unter den Slawen" sowie des Schismas von 1054, bevor die Darstellung mit Kap. VII „Die Christenheit um die Mitte des 11. Jh.s" (164–166) endet.

Auch wenn der Vf. die Frage nach seiner Weise der Geschichtsbetrachtung an keiner Stelle thematisiert, ist positiv hervorzuheben, daß er u. a. auf Ergebnisse der Sozialgeschichte zurückgreift; so etwa, wenn er den Unterschied von Geblüts- und Idoneitätsheiligkeit erläutert (88), die Bedeutung der „Clans" für die Kirchenorganisation in Irland herausstreicht (70) oder Erwägungen über die „kollektivistische" (sic!) Prägung des alltäglichen Lebens in ottonisch-salfränkischer Zeit anstellt (143). Diese Kategorien gehen auf ethnologische Kulturvergleiche zurück, die den Blick für das grundsätzlich anders ausgerichtete Denken in einfachen und hochzivilisierten Gesellschaften schärfen; sie lassen zugleich erkennen, daß der Übergang von der Antike zum Mittelalter u. a. einen kulturellen Verlust herbeiführte, der z. B. die vormals schriftlich geprägte weströmische Kultur in eine weitgehend orale transformierte: Wichtige Lebensbereiche (Recht, Medizin . . .) fielen auf eine vor-rationale Stufe zurück, ja, schließlich war dieser gesamtgesellschaftliche Umbruch auch für die theologische Entwicklung im Frühmittelalter von großer Tragweite: „Zwischen Gregor dem Großen und dem heiligen Anselm [von Canterbury] ist kein Theologe von erster Größe aufgetreten." (David Knowles) Ist es angesichts dieses Verlusts an

hoher Theologie wirklich treffend, wenn der Vf. das Frühmittelalter vor allem daran bemißt, inwieweit es dem theologisch und philosophisch geprägten Symbolum von Chalcedon gefolgt ist? Genauer: Führte das Eindringen der Germanen in das Weströmische Reich nicht eher zu einem Aufeinandertreffen von zwei unterschiedlich ausgeprägten kulturellen Niveaus als zu einem Zusammenprall unterschiedlicher „Konfessionen" (54)? Der Vf. schließt sich dieser Wertung nicht an; er orientiert sich an der konfessionell ausgerichteten Geschichtsschreibung, die in das 19. Jh. zurückreicht, wenn ihm die Befolgung des Chalcedonense als „reichskirchlich-katholisch" (51) gilt, wohingegen er die „Kirchen der Germanenvölker" aufgrund ihres abweichenden Glaubensbekenntnisses als „antikatholisch" und der „Zwangswiedertaufe" bedürftig einstuft (54). – Unter den Chalcedonense-Treuen macht der Vf. einen weiteren Gegensatz aus: „Was die Theologiegeschichte des Westens prägen sollte, hat (. . .) das Frühmittelalter (. . .) erkennen lassen: die Autorität Augustins, des größten abendländischen Kirchenvaters, im Widerstreit mit der Volksfrömmigkeit, dem Vulgärkatholizismus (164; 109)." Läßt sich dieses Gegenüber von hoher Theologie und volksfrommem „Vulgärkatholizismus" (ein Ausdruck aus dem Arsenal der konfessionellen Geschichtsschreibung eines H. v. Schubert!) tatsächlich aufrechterhalten? Immerhin ist die Zeit zwischen 500 und 1200 jüngst unter Rückgriff auf sozialgeschichtliche Kategorien insgesamt als „Zeitalter verdunkelter Theologie" charakterisiert worden. Wird man dem Christentum im Frühmittelalter gerecht, wenn man in dem vom Vf. prognostizierten Gegensatz von hoher Theologie und „Vulgärkatholizismus" überdies die reformatorischen Auseinandersetzungen des 16. Jh.s vorgezeichnet sieht? Dem Vf. zufolge prägte dieses Gegenüber u. a. den „ersten Streit um das Abendmahlsverständnis im Abendland", in dem Paschasius Ratpertus († 860) zu vermitteln suchte (107–109); Hrabanus Maurus gilt ihm als „Lehrer Deutschlands, wie Philipp Melanchthon im 16. Jh. (104)." Die von Cluny ausgehende Erneuerung der Kirche „war nun eine (wie man sie genannt hat) katholische Reformation, die das cluniazensische Jh. prägte (123)."

Nur dadurch, daß der Vf. lediglich partiell auf die Ergebnisse sozial- und zivilisationsgeschichtlicher Forschung rekurriert und er nicht in Rechnung stellt, daß das Frühmittelalter insgesamt eine bildungs- und theologiearme Epoche gewesen ist, vermag er den Maßstab antiker theologisch-philosophischer Reflexion an das Mittelalter anzulegen. Ob er damit die Eigenheiten dieses Zeitalters tatsächlich erfaßt, bleibt fraglich. Auch muß er mit seinem Maßstab zahlreiche für das Frühmittelalter grundlegende Phänomene unberücksichtigt lassen (Herkunft und Stellenwert der Askese; der Vir Dei als Inbegriff des Heiligen; die in Antike und Frühmittelalter differierenden Wurzeln der vom Vf. viel beachteten „Rombindung" [z. B. 83–88]; das veränderte Sakramentenverständnis in Antike und Mittelalter oder die Bußbücher [„praktische Seelsorge-Handbücher", 72f]).

Münster Hubertus Lutterbach

Borgolte, Michael: **Die mittelalterliche Kirche**. – München: R. Oldenbourg Verlag 1992. VIII, 159 S. (Enzyklopädie deutscher Geschichte 17), kart. DM 28,00 / geb. DM 64,00

Der vorliegende Bd „Die mittelalterliche Kirche" des Berliner Mediävisten Michael Borgolte besteht aus drei Hauptteilen:

Kap. I „Enzyklopädischer Überblick" bietet die grundlegenden Fakten zur Thematik in geraffter Form: frühmittelalterliche Missionsmethode (5); Skizze der Entwicklungsgeschichte der bedeutendsten mittelalterlichen Bistümer (5–17); Herrschaftsanspruch des Königs in der Kirche und seine Folgen bis hin zum Investiturstreit (18–33); Bedeutung der Laien, Mönche und Kleriker (33–37); Genese des Bischofsamtes bis hin zur Entstehung der Domkapitel (38–47); Aufgabe und Verbreitung von Regularkanonikern und Kollegiatstiften (47–51); schließlich Aufbau der Seelsorge auf dem Lande (51–60).

Eine große Stoffdichte charakterisiert auch Kap. II „Grundprobleme und Tendenzen der Forschung": Anhand kurz skizzierter Beispiele diskutiert der Vf. einleitend die „Kirchengeschichte im Spannungsfeld von Glauben und Wissenschaft", wobei er das „heilsgeschichtliche" Forschungskonzept ebenso berücksichtigt wie „verfassungs- und sozialgeschichtliche Zugänge zur deutschen Kirchengeschichte des Mittelalters" (60–70), schließlich auch die Auseinandersetzung mit der Rolle der mittelalterlichen Kirche zwischen „Universalkirche und Partikularkirchen" (70–75).

Über diese Grundfragen hinaus weist der Vf. schließlich „Tendenzen der Forschung" aus (76–122), genauerhin: gegenwärtige Forschungsschwerpunkte und -desiderate. Dabei orientiert er sich an den Inhalten von Kap. I. Hauptstränge der derzeit maßgeblichen Forschung (Sozial- und Sachzeugnisforschung, sozial-, mentalitäts- und verfassungsgeschichtliche Frageansätze, „Methode der kollektiven Biographie") finden dabei ebenso Berücksichtigung wie bahnbrechende Einzelstudien mit ihren Hauptthesen (Studien zum mittelalterlichen Königs- und Bischofsbild, Forschungen zum Niederklerus . . .). Weiterhin beschreibt er laufende mediävistische Großprojekte wie die auf 40 Bände angelegte „Konziliengeschichte" des Augsburger Mediävisten Walter Brandmüller oder Editionsprojekte der Monumenta Germaniae Historica. Auch Forschungsdesiderate werden ausführlich vorgestellt: das vielfach noch unvollständige Bild von den mittelalterlichen Kirchen- und Pfarrgründungen; die zum großen Teil ausstehende Erforschung der Domkapitel; die weitere Untersuchung der Stiftskirchen auf der methodologischen Grundlage von P. Moraw usw.

In Kap. III bietet der Vf. die (Auswahl-)Bibliographie zu den beiden voranstehenden Hauptkapiteln seines Buches: nahezu 300 Titel, alphabetisch und nach Sachgebieten geordnet (123–146), die die Orientierung ebenso erleichtern wie ein abschließendes Personen-, Orts- und Sachregister (147–156).

Im Rückblick bleibt die große Reichweite des anzuzeigenden Bandes hervorzuheben, der sich durch Prägnanz und Anschaulichkeit auszeichnet. Kritisch anzumerken ist allein, daß der Vf. den Akzent auf die Kirche im Hohen Mittelalter legt, wohingegen seine Ausführungen zur früh- und spätmittelalterlichen Kirche eher knapp ausfallen; so wirkt es erstaunlich, daß er die Bedeutung der frühmittelalterlichen Klöster für die Christianisierung kaum in den Blick nimmt. Jedoch ändern diese kleinen Unausgewogenheiten nichts daran, daß der vorliegende Band für Lehrende und Lernende Wichtigstes zur Geschichte der mittelalterlichen Kirche komprimiert zusammenfaßt und von dieser Warte aus ein anregendes Panorama eröffnet.

Münster Hubertus Lutterbach

Heliga Birgitta – budskapet och förebilden. Föredrag vid jubileumssymposiet i Vadstena 3–7 oktober 1991. Redaktörer: Alf Härdelin / Mereth Lindgren. – Stockholm: Almqvist & Wiksell 1993. 343 S. (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien: Konferenser 28), kart. skr 236,00

Die Veranstalter des Symposiums von Vadstena, der Geburtsstätte des Erlöserordens, wollten anläßlich des 600sten Jahrestages der Heiligsprechung der schwedischen Adelsdame Birgitta Birgerstochter (7. Oktober 1391) durch die Schlüsselbegriffe „Botschaft" und „Vorbild" programmatisch die Ausrichtung dieser Begegnung der wissenschaftlichen Birgittaforschung vorgeben. Die beiden Begriffe decken gut das Spektrum der 21 Beiträge ab, die in der vorliegenden Jubiläumsschrift veröffentlicht wurden. Von den Beiträgen sind drei englisch abgefaßt, die übrigen haben kurze Zusammenfassungen in englischer Sprache.

Die Botschaft der Hl. Birgitta hat sowohl eine formale wie eine inhaltliche Seite: wie kam sie zustande, welche Impulse regten sie an? und: was ist ihr Inhalt, die eigentliche Aussage?

Eine erste Erwähnung verdient die vorzügliche Behandlung des formalen Aspekts ihrer Botschaft durch Anders Piltz (67–88). Birgitta war sich bewußt, daß sie ein Glied der Offenbarungskette darstelle, daß Gott immer wieder Propheten berufe, die die Botschaft neu beleben und weitergeben, und daß dieses Handeln Gottes bis zum Ende der Zeiten nicht aufhören werde. Piltz zeigt, wie die Hl. Schrift, besonders die Bücher Mose und die Evangelien, Birgitta auf den Grundton des Gehorsams gegenüber Gott eingestimmt hat und daß sie ohne Überheblichkeit ihr Tun als eine Fortsetzung des prophetischen Handeln Gottes im AT ansah. Dieser letzte Aspekt wird besonders von Sven Hidal (89–98) ausgearbeitet, der auf die wenigen direkten Zitate Birgittas aus den prophetischen Schriften des AT.s hinweist; mit diesen ruft Birgitta ihre Hörer auf, dem Beispiel von Abraham, Moses und dem leidenden David zu folgen, wodurch sie sich wahrlich als Glied der nie unterbrochenen Kette der Propheten erweist. Birgittas Verhältnis zum Gesetz, das viele Forscher beschäftigt hat, wird wieder mit dem Hinweis auf den sozialen und beruflichen Hintergrund ihrer Familie – ihr Vater und ihr Ehemann waren beide Richter – von Sven-Erik Pernler (51–66) aufgegriffen.

Mehr zum Inhalt der Botschaft äußert sich Ingvar Fogelqvist (145–152), der Birgittas Allegorien und theologischen Aussagen über die Kirche nachgeht, ein bisher selten aufgegriffenes Gebiet (vgl. jedoch den Beitrag von Jesús Castellano Cervera zum gleichen Thema in der römischen Jubiläumsschrift aus gleichem Anlaß: Santa Brigida profeta dei tempi nuovi – Saint Bridget prophetess of new ages, Roma 1993, 216–266).

Eine ganz andere Seite der Botschaft Birgittas kommt in der englischsprachigen Untersuchung von Claire Sahlin (213–227) zum Vorschein, die, obwohl in der Überschrift von Birgittas „devotion to the heart of Mary" die Rede ist, doch mehr die theologische Rolle der Gottesmutter als „Mit-Erlöserin" betont. Alf Härdelin (203–212) trägt zur inhaltlichen Vertiefung der Botschaft Birgittas durch seine Analyse der liturgischen Texte zur Einsegnung der Mitglieder des Erlöserordens bei, da er davon überzeugt ist, daß Birgittas Gottesbegegnungen auffallend oft im Rahmen der Liturgie auftraten. Eric Segelberg und Göran Grefbäck haben dies ausgezeichnet dokumentiert: Segelberg an Hand des eucharisti-

schen Opfers (265–273), Grefbäck mit dem Ausgangspunkt im Gebet (275–285). Einen Versuch, das Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen in diesem Orden auszuarbeiten, der für beide Geschlechter gestiftet wurde, macht Lars Cavallin (189–201), der damit auch zur Definition des Priesterberufes des Ordens konstruktiv beiträgt. Zu einem eher negativen Ergebnis, das jedoch für die Ordensgeschichte interessant ist, kommt Brian P. McGuire in seiner Studie „Friendship in Birgitta of Vadstena: Tradition or renewal?" (153–174): Er sucht die von ihm bei den Zisterziensern eingehend studierte Kategorie der „Freundschaft" (amicitia) in Birgittas Schriften vergeblich, beobachtet jedoch die ungeformten Spuren dieser Kategorie an manchen Stellen der Offenbarungen Birgittas, was vor dem Hintergrund der starken Beeinflussung Birgittas durch die Zisterzienser nicht überraschen kann.

Birgitta als „Vorbild" ist in dieser Publikation schwerer greifbar.

Henrik Roelvink vergleicht Birgitta mit dem Hl. Franz, um deren „spiritual affinity" („geistliche Verwandtschaft") ausfindig zu machen (99–122); er zeigt damit jedoch eher, daß man Birgitta in den Strom eines franziskanisch inspirierten Schrifttums einfügen kann. Der kultische Aspekt der Birgittaabbildungen in Malerei und Plastik wird von Mereth Lindgren behandelt (231–251), die musikalische Seite des Kultes von Viveca Servatius (253–264). Stephan Borgehammar untersucht die liturgischen Texte zu Ehren Birgittas und die Art, wie die Heilige dort hervortritt (299–310), Arne Jönsson Entsprechendes in der hagiographischen Literatur (35–48), Birger Bergh in den Kanonisationsakten (289–297), und Monica Hedlund studiert das Bild Birgittas in erhaltenen Predigten zu ihren jährlichen Festtagen aus dem mittelalterlichen Vadstena (311–327). Mit diesen „Bildern" wird zwar das Problem des „Vorbildes" angeschnitten, jedoch ohne daß das „Vorbildhafte" an Birgitta systematisch erörtert wird. Das kann man lediglich über den einzigen Beitrag zur heutigen Spiritualität einer Birgittennonne sagen (175–185); hier handelt es sich jedoch weniger um Birgitta, sondern – in der Nachfolge Birgittas – um ein Leben mit Christus und Maria.

Als Einleitung finden sich zwei Beiträge zur Textgestalt der Offenbarungen Birgittas:

Eine nützliche Warnung von Eva Odelman bezieht sich auf die Rhetorik als Mitspielerin an der endgültigen Textfassung der Offenbarungen (15–21), während Bridget Morris (in englischer Sprache) von ihren Studien zum 5. Buch ausgehend einige wichtige Redaktionsprobleme der insgesamt acht Bücher aufdeckt (23–33).

Der Rektor der Univ. Uppsala, Magnifizenz Stig Strömholm, und der Bischof der katholischen Diözese Stockholm, die ganz Schweden umfaßt, Exzellenz Hubertus Brandenburg, sprachen einführende Worte zur Eröffnung der Tagung.

Die Hg. haben verdienstvollerweise die gesamten Bibliographien sämtlicher Autoren in einem Anhang gesammelt (329–343).

Diese wertvolle Publikation wird, besonders in den skandinavischen Kreisen, die sich für die Hl. Birgitta interessieren, ihren verdienten Eindruck nicht verfehlen.

DK-Odense Tore Nyberg

Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte. Ausgewählt und eingeleitet von Mariano Delgado unter Mitarbeit von Bruno Pockrandt und Horst Goldstein. – Düsseldorf: Patmos 1991. 388 S., geb. DM 49,80

Aus der Flut von Publikationen, die anläßlich des Jubiläums „500 Jahre Entdeckung, Eroberung und Christianisierung Amerikas (1492–1992)" auch im deutschsprachigen Raum erschienen sind, schälen sich mit wachsendem zeitlichen Abstand einzelne Titel heraus, die man oft und gerne zur Hand nimmt. Dazu gehört das hier zu besprechende, von Delgado hg. „Lesebuch zur Geschichte" Lateinamerikas.

Freilich können die beiden Untertitel des Bandes falsche Erwartungen wecken. Das in 17 Kap. gegliederte Werk enthält Quellen aus fünf Jh.en, doch in recht ungleicher Verteilung, denn das 19. Jh. ist mit nur einem, das 18. Jh. mit lediglich vier Zeugnissen vertreten. Die große Mehrzahl der über 100 ausgewählten Texte stammt aus dem 16. und 17. Jh., jener Epoche also, der die entscheidenden Begebenheiten der Kolonisierung und Missionierung der „Neuen Welt" zugehören. Am Schluß des Buches resümieren zwei Kap. mit Stimmen aus dem 20. Jh. den Lauf der Dinge; ihre Überschriften „Bilanz der Christianisierung Lateinamerikas aus der Sicht der Indigenisten" und „Auf dem Weg zu einem indianischen Christentum" spiegeln das weniger allgemein kirchengeschichtliche als vielmehr eher religionsgeschichtliche und interkulturelle Interesse Delgados.

Schritt für Schritt wird unter wechselnden Aspekten die Komplexität der Christianisierung des amerikanischen Kontinents erschlossen.

Delgados leitende Fragen sind zunächst die beiderseitige (europäische und indianische) Hermeneutik des Fremden (Kap. 1) und die jeweilige Deutung von Niederlage und Sieg (Kap. 3), sodann die Begründung der spanischen Landnahme (Kap. 2) und der Streit um Zwangsbekehrung oder friedliche Evangelisierung (Kap. 4), ferner die altamerikanischen Religionen und ihre Bewertung durch die Missionare (Kap. 5 u. 6). Anschließend werden „der lange Weg zur Anerkennung des Indio als Abbild Gottes und als Nächster", die ersten Missionsmethoden und -erfolge sowie die Bekämpfung des „Götzendienstes" in Mittelamerika und in den Andenländern dokumentiert (Kap. 7–9). Das 10. Kap. sammelt selbstkritische Stimmen einer Bilanz der Mission gegen Ende des 16. Jh.s; ihm schließen sich Belege für den katechetischen Aufbruch nach den Provinzialkonzilien von Lima (1582/83) und Mexiko (1585) an.

Delgados Kronzeugen sind bis dahin Bartolomé de Las Casas OP mit 11 Texten, José de Acosta SJ (9), Bernardino de Sahagún OFM (8) und Jerónimo de Mendieta OFM (7), also Repräsentanten jener Orden, die im wesentlichen die Mission Amerikas getragen haben.

Im 12. Kap. stellen vier Auszüge aus dem Handbuch des Alonso de Sandoval das christliche Verhalten gegenüber den schwarzafrikanischen Sklaven vor.

Die spätere Kolonialzeit dokumentieren die folgenden drei Kap.:

Auf die Frage, ob die Ureinwohner Amerikas Kinder Adams und Jünger Christi von Anfang an waren, ob sie also in den universalen Heilswillen Gottes schon immer einbezogen waren, finden sich z.T. kuriose Antwortversuche von Theologen des 17. Jh.s (Kap. 13). Wichtige Dokumente über die Missionsarbeit in den Reduktionen der Jesuiten enthält das Kap. 14, und Kap. 15 zeigt die wachsende Entfernung von kreolischer und indianischer Identität in dem Augenblick, als Lateinamerika die Kolonialherrschaft abschüttelt. – Die schmale Quellenbasis des von Delgado hg. Buches hinsichtlich des 18. und 19. Jh.s läßt sich ein gutes Stück mit der Studie „Die theologischen Erfahrungen in der Geschichte des lateinamerikanischen Christentums" kompensieren, die Maximiliano Salinas für die von Theo Sundermeier und Norbert Klaes hg. „Theologiegeschichte der Dritten Welt" verfaßt hat (Bd IV: Lateinamerika, Gütersloh 1993, S. 26–199).

Delgado hat seinem Werk ein Essay vorangestellt: „Vom Gott Josuas zum Gott Jesu" (13–41). Die enorme theologische Spannung, die das Thema der europäischen Expansion von Anfang an und immer noch prägt, wird in der rechtfertigenden Bezugnahme auf die altisraelische Landnahme Kanaans und auf die damit verbundene Vernichtung der fremden Götter einerseits, dem leidenschaftlichen Eintreten für die Unvereinbarkeit von Evangelium und Gewaltanwendung andererseits deutlich.

Bruno Pockrandt plädiert in einem abschließenden Beitrag für ein radikales Umdenken des christlichen Missionsbegriffes, damit eine indianische Theologie und Kirche im Klima einer weltweit entgrenzenden Solidarität möglich werden (357–362).

Das Buch ist sorgfältig gestaltet und zeichnet sich auch durch einen nützlichen Anhang aus; er besteht aus Quellen- und Abbildungsnachweisen, einer Bibliographie, einem Verzeichnis indigener Ausdrücke aus dem Ketschua und Náhuatl sowie Bibelstellen-, Sach- und Personenregistern.

Bochum Johannes Meier

Gründer, Horst: **Welteroberung und Christentum.** Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1992. 751 S. mit zahlr. Abb., geb. DM 128,00

Seit geraumer Zeit schenkt man dem europäisch-westlichen Kolonialismus der Neuzeit, vornehmlich in der Form des Imperialismus, wie er sich am Ausgang des 19. Jh.s herausgebildet hatte, vermehrte Aufmerksamkeit. Verschiedene Faktoren und Beobachtungen haben diese Publikationen veranlaßt, beispielsweise die Frage, was die Ursachen und Gründe gewesen sind, daß nach der Periode der Dekolonialisierung und dem Entlassen ehemaliger Kolonialvölker in die staatliche Unabhängigkeit sich unter ihnen ein krasser Neokolonialismus hatte breitmachen können, oder der Versuch, das Phänomen schier unvorstellbarer Armut, Ausbeutung und Unterdrückung in vielen Ländern der sog. Dritten Welt historisch zu erklären. Darüber hinaus gaben markante Ereignisse den Anstoß zu einer Reihe von Untersuchungen, wie etwa 1984 die Promulgation der Kongo-Akte vor einhundert Jahren oder das Gedenken an die fünfhundertjährige Wiederkehr der Entdeckung und Eroberung Lateinamerikas, die 1992 mit zahlreichen Veranstaltungen auf beiden Seiten des Atlantiks begangen wurde, wodurch noch einmal der Ursprung der heutigen lateinamerikanischen Gesellschaften ins Bewußtsein der Öffentlichkeit gerufen worden ist. Das besondere Interesse richtet sich jedoch auf die Interdependenz von Politik und Mission, auf die enge Liaison von weltlicher

Macht und christlicher Verkündigung. Kolonialismus und Kolonialmission werden dabei gern als probate Vokabeln, als griffiges Schlagwort gegen die christliche Missionstätigkeit gebraucht. Nicht selten werden obsolete Klischees revitalisiert. So erhebt man häufig den pauschalen Vorwurf, die Missionare seien lediglich Agenten, Erfüllungsgehilfen, Befehlsempfänger, Komplizen und Handlanger ihrer heimatlichen Regierungen gewesen. Sie hätten unter Verfälschung ihres genuin evangeliengemäßen Auftrags wesentliche Hilfestellungen geleistet bei der expansiven und aggressiven Weltmachtpolitik.

Vorliegendes Buch von H. Gründer – Prof. für Neuere und Neueste Geschichte an der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster –, das unmittelbar an seine 1982 vorgelegte Studie „Christliche Mission und deutscher Imperialismus" anknüpft, beschäftigt sich mit der angesprochenen Thematik. Es befaßt sich näher „mit der Rolle christlicher Religionsausbreitung im Rahmen des westlichen Expansionismus der Neuzeit sowie mit den intendierten und objektiven Funktionen missionarischer Arbeit im kolonialherrschaftlichen Milieu" (9). Im einzelnen geht es um die Darstellung der politischen Stellung und der kulturell-sozialen Funktion von Mission/Religion im Kontext des westlichen Expansionismus/Kolonialismus seit dem 15. Jh. bis zur Dekolonisation Schwarzafrikas im sechsten und siebten Dezennium des 20. Jh.s.

Die Entdeckung Amerikas durch Christoph Kolumbus 1492 und die Landung Vasco da Gamas an der Malabarküste Indiens sechs Jahre später leiteten für die ganze Menschheit eine folgenreiche Wende ein; unter abendländisch-westlicher Prädominanz führte sie schließlich zur Globalisierung der Weltgeschichte. Die Etablierung europäischer Kolonialherrschaft über große Regionen der Erde mittels Kolonisationsunternehmen von Völkern anderer Kulturräume wie auch infolge von Migrationsbewegungen und Gründungen imperialer Herrschaftsgebilde hat man in universalhistorischer Perspektive vor dem Gesamthintergrund der planetarischen Erschließung vergleichend zu bedenken. Expansionistische Unternehmungen waren nämlich kein Spezifikum europäischer Staaten. „Doch haben letztlich nur die westlichen, christlich-abendländischen Wert- und Zielvorstellungen eine derartige wirtschaftliche, technisch-militärische und geistige Dynamik freigesetzt" (12). Seit 1492/98 bis ins gegenwärtige Jh. prägte das christliche Europa mit seiner Herrschaft und Kultur die übrige Welt. Das diesen Tatbestand charakterisierende Stichwort heißt „Europäisierung der Erde", die einen hochkomplexen Prozeß beinhaltet. Er läßt sich nicht auf politische Herrschaft, staatliche Machterweiterung, Profitinteresse und ökonomische Ausbeutung reduzieren. Entscheidend gesellten sich dazu religiöser Impuls, die missionarische Motivation, die „Heiden" zum Christentum zu bekehren sowie der Drang nach kulturell-spiritueller Durchdringung der kolonisierten Machtbereiche und Gesellschaften. Diese Elemente haben dem europäischen Expansionismus maßgeblich die Dynamik und Stoßkraft verliehen (12–16). Zugleich haben sie einen umfassenden und tiefgreifenden Transformationsprozeß in den indigenen Gesellschaften initiiert, der in der Regel nicht ohne schwere Auseinandersetzungen zwischen den Kolonialmächten und den Betroffenen verlaufen ist; seine mannigfachen Negativfolgen wirken sich bis in die Gegenwart aus.

Mit unterschiedlichen Theorien versucht man, die erwähnten Sachverhalte plausibel zu erklären.

So geht der „historisch-politische" Deutungsversuch von der Einheit und Kontinuität der westlichen Kolonialgeschichte aus, innerhalb derer der missionarische Faktor angesiedelt ist.

Im Unterschied dazu spielt die Mission in der „ökonomischen" und „sozialökonomischen" Imperialismustheorie mit ihrem Primat der Wirtschaft allenfalls eine untergeordnete Rolle.

Dagegen besitzt die Evangelisierung im „national- und sozialpsychologischen" Erklärungsversuch von John A. Hobson eine gewisse Bedeutung, insofern das Motiv christlicher Ausbreitung sich wesentlich einem humanitären Engagement verdankt. Allerdings dominiert das Kommerzielle.

Anfang der sechziger Jahre übte der aus Westindien stammende und zeitweilig als Arzt in Algerien tätige Kolonialfranzose Frantz Fanon scharfe Kritik am Missionsbetrieb. In einer „politisch-psychologischen" Theorie des Kolonialismus, der in allen Bereichen desintegrierend gewirkt habe, verglich er die Mission sogar mit dem Schädlingsvernichtungsmittel DDT. Durch den christlichen Europäismus seien die gesellschaftlichen Strukturen der kolonisierten Völker vernichtet und die indigenen Kulturen irreversibel zerstört worden.

Die sog. „peripherieorientierte" Imperialismustheorie, die G. „als äußerst fruchtbar für die Einordnung des Missionsfaktors", vor allem auch für die Theorie eines „kulturellen" Imperialismus erachtet (18), eignet sich wohl am besten zur Interpretation und Beurteilung der hier angesprochenen historischen Komplexität. Denn sie berücksichtigt die Ziele, Schwierigkeiten und das vielfältige Interessengeflecht der Metropolen und der europäischen Akteure in Übersee wie auch die „Eingeborenen" als eigenständige Subjekte ihres Handelns.

In siebzehn Kap.n entfaltet der Vf. ein buntes Spektrum kolonialer und missionarischer Aktivitäten. Er setzt ein mit der im Anschluß an Jesu Christi Aussendungsbefehl an seine Jünger erfolgten Glaubensverkündigung in Palästina, Syrien und Kleinasien. Beendet wird die Präsentation ausgewählter Beispiele, das Beziehungsgeflecht von christlicher Missionsausbreitung und europäischem Kolonialismus betreffend, mit der Skizzierung des Entkolonisierungsprozesses und des Kampfes Schwarzafrikas um die politische Unabhängigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg.

Die erstaunlich rasche Verbreitung der christlichen Lehre trotz mannigfacher Schwierigkeiten vollzog sich in enger Verbindung mit dem Fernhandel. Die Hafenstädte dienten als bevorzugte Knotenpunkte und Brückenköpfe, wobei die „Pax Romana", das vorzüglich ausgebaute Straßensystem, die griechische Umgangssprache Koine, die Erlösungssehnsucht und andere Faktoren günstige Rahmenbedingungen darstellten. Für die Ausbreitung des Christentums und die abendländische Expansionsgeschichte besaß die sog. „Konstantinische Wende", aufgrund derer die Interessen von Staat und Kirche sich zu verflechten begannen, zentrale Bedeutung.

Mit Begriffen wie „Thron und Altar" in der Frühzeit des Christentums, „Schwertmission" des Mittelalters u. a. – auch in Anführungszeichen gesetzt – zu operieren, ist m. E. zumindest bedenklich. Denn sie assoziieren leicht Mißverständnisse, da Geschehnisse und Tatbestände mit ganz bestimmten Bedeutungsinhalten, die historisch anders situiert sind, zurückprojiziert werden. So wäre etwa für die Beschreibung der Verbindung zwischen weltlicher und geistlicher Macht im gesamten Mittelalter das Begriffspaar „*Regnum* und *Sacerdotium*" sachlich zutreffender. Das „*Compelle intrare*" bezieht sich im Verständnis von Bischof Augustinus lediglich auf die vom kirchlichen Christentum abgefallenen Gläubigen, nicht auf die „*Pagani*". Auch scheint mir die Aussage gewagt, „daß in Gregors Auffassungen schon die Wurzeln des späteren europäischen Kolonialismus liegen" (23). Man denke nur an Gregors d. Gr. (gest. 604) von echter Toleranz, von weitherziger und kluger Offenheit inspirierte Missionsinstruktionen an den Missionar Augustinus von Canterbury, worin er diesen aufgefordert hatte, die heidnischen Kultstätten in England nicht zu zerstören, vielmehr sie behutsam in Kirchen umzuwandeln, sowie die religiösen Werte und Erfahrungen der zu missionierenden Menschen in das Leben der neuen christlichen Gemeinden aufzunehmen.

In den einzelnen Kap.n wird das symbiotische Miteinander der Repräsentanten von weltlicher Macht und christlicher Mission fast durchgängig deutlich greifbar, aber auch die bisweilen äußerst spannungsreichen und konfliktträchtigen Beziehungen beider Gruppen werden eingehend thematisiert. Exemplarisch sei hingewiesen auf den „kolonialen Protest" der Kirche gegen brutale Ausbeutung, menschenverachtendes Verhalten und rassistische Diskriminierung des „Anderen" durch weltliche Vertreter; ihn hat vor allem der Dominikanerpater Bartolomé de Las Casas vorgebracht (112–122). Dieses Faktum verdient insofern besondere Aufmerksamkeit, als Staat und Kirche, christliche Mission und europäischer Kolonialismus im iberischen Expansionismus auf engste verknüpft waren. Außerdem ist interessant zu erfahren, daß die Dynamik des englischen Expansionismus und Imperialismus, „vielleicht noch stärker als bei den Portugiesen, Spaniern und Franzosen", auf der nahtlosen Verbindung beruhte „von Religion und Handel und der unerschütterlichen Überzeugung von der eigenen Auserwähltheit, sich die Erde untertan zu machen" (181).

Vorliegendes Buch basiert auf den Ergebnissen subtiler Quellenstudien und einschlägiger Publikationen des Vf.s. Es zeichnet sich sowohl durch profunde Sachkenntnis als auch durch gute Lesbarkeit aus; ein detailliertes Register erschließt es bequem. Der Leser gewinnt einen trefflichen Einblick in die wechselvolle, teilweise beschämende Geschichte christlicher Religionsausbreitung im Kontext des abendländisch-westlichen Weltmachtstrebens der Neuzeit. Darüber hinaus wird er informiert über die damit gegebene komplexe Problematik und die vielfältigen Implikationen missionarischer Arbeit im kolonialherrschaftlichen Milieu, außerdem darüber, wieweit die Mission sich ideell für eine „imperialistische" Politik interessiert und dabei selbst tatkräftig mitgewirkt hat. Denn „für die christlichen Sendboten bestand kein Zweifel, daß sich im europäischen Expansionismus der verborgene Ratschluß Gottes manifestierte, der die Aufforderung zur Bekehrung der gesamten Welt enthielt" (595). Diese Überzeugung verhinderte nicht selten eine prinzipielle Kritik am Kolonialismus. Andererseits betrachteten die kolonial oder imperial berührten Völker das Christentum vielfach als eine „westliche" Religion und als einen integralen Bestand des europäischen Expansionismus, gegen den sie je länger je mehr opponierten.

Manchen Wertungen und Schlußfolgerungen des Vf.s, weil zu pauschal und generalisierend, vermag der Rez. nicht beizupflichten.

Die Komplexität der historischen Realität erlaubt keine einfachen Deutungen und plakativen Vereinfachungen. Etwa wenn es zu Schwarzafrika heißt: „Nachdem das Christentum nicht in jedem Fall die erhoffte Macht und den erhofften Reichtum gebracht hatte – ‚Der Schwarze bemerkte, daß er durch das Christentum nicht weiß geworden war' –, machte sich ein Gefühl der Enttäuschung und der Rückbesinnung bemerkbar" (594). Es müßten doch auch der Einfluß, die Dynamik und Attraktivität des Christentums im Schwarzafrika der Gegenwart näher erklärt werden. Überhaupt kommt die Behandlung missionstheologisch relevanter Sachverhalte, etwa das bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil vorherrschende Bekehrungsmotiv, zu kurz.

Alles in allem jedoch ein an- und aufregendes Buch.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

Roentgen, Markus: **Alles verstehen hieße alles verzeihen ...** Prolegomena zu Anlaß und Unmöglichkeit theologischer Reflexionen nach Auschwitz. Ein Versuch. Vorw. v. Hans G. Bender. – Bonn: Borengässer 1991. XII, 155 S., kart. DM 24,00

Markus Roentgen reflektiert in seiner Arbeit – ausgehend von dem Diktum Thomas Manns „Alles verstehen hieße alles verzeihen!?" – die Möglichkeit einer Theologie nach Auschwitz und entwickelt im Laufe seiner Darstellung ein Konzept des „GOTT OFFEN", eine Rede von Gott als suchende, die Weg ist und nicht Ziel.

Dieses Konzept ist für den Vf. grundgelegt in dem konstitutiven Methodenbruch, der durch die Katastrophe eingetreten ist und den es zu vollziehen gilt. So ist die Arbeit von der Problematik durchdrungen, wie von etwas zu sprechen sei, worüber zu sprechen schon Verrat wäre. Dabei wendet R. sich gegen eine totalitäre „Wissen-schaft" und klagt ein negatives Denken ein, welches zu veränderter Reflexion auffordere. Die Irritation, die sich daraus für die Theologie ergebe, exemplifiziert er an Elie Wiesel, um dann den Ort der Reflexion zu benennen: die „Schwelle", Ort der Gratwanderung, durch die „das eigene Bekenntnis gefährdet ist bis zur Negation."

Damit ist der Standort benannt, von dem aus der Vf. die traditionelle Rede von Gott stürzen will. Der Impuls dazu sei fundiert in der Erinnerung an die totale Verneinung, in dem Hinhören auf die Zeugnisse der Opfer. Von daher entwickelt R. die Forderung nach einer Tempoveränderung in der Reflexion und beharrt auf den Torso als Stilmittel.

Der Gedankengang kulminiert über eine „Dialektik im Stillstand" (W. Benjamin) – „diesem Kreisen auf der Stelle ohne erkennbares ‚voran'" – in einer „Hermeneutik des Bruches" (Shapiro), die normative Bedeutung für die Theologie besitze. Die Brechung der herkömmlichen Hermeneutik vollzieht sich dabei in Form einer „aphoristischen Reflexion", die sich aus dem Willen zum Ganzen als Perspektivismus speist, wie ihn Nietzsche entwickelt hat.

Um den Verlust der Sprache und die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten paradoxalen Sprechens zu benennen, rekurriert der Vf. auf die Dichtung (Bernhard, Beckett, Celan, Bachmann). Drei folgende literarische Reaktionen auf diesen Bruch werden im Anschluß daran vorgestellt: C. Edvardson, R. Schneider und Th. Mann.

Resümierend nennt R. zum Schluß Konsequenzen für die Theologie: Anerkennung der Schuldgeschichte, Diagnose und therapeutische Durchbrechung des Verblendungszusammenhangs. Als herausragender Ort der Theologie gilt ihm die Erziehung, die gegen Sachzwänge aufbegehre. Der christliche Hoffnungsschimmer, der sich in dem Konzept „GOTT OFFEN" zeige, sei nur noch praktisch legitimierbar. „Christologie wird Handlungstheorie aus der Sicht derer, die ganz unten sind."

R. weist seine Arbeit als fundamentaltheologische aus, gerät jedoch von Anfang an in die Ausdrucksweise literarischer Sprache. Der Grund dafür liegt in der postmodernen Ausrichtung des Buches. Dieser Charakter wird schon in der von R. genannten Motivation deutlich, die „individuell", eher zufällig (zu ergänzen wäre: beliebig) sei. Die starke metaphorische Prägung (Verwundung, Schwelle u. ä.) zeigt den explizit literarischen Einschlag der Arbeit. Der Vf. selbst begründet dies mit dem Verlust von Sprache, bewegt sich jedoch an der Grenze zur Betroffenheitsrhetorik, die an einen Ästhetizismus heranreicht. Die von ihm geforderte „Ansatzlosigkeit der Reflexion" führt zum Verzicht wichtiger methodologischer Vorfragen, wie z. B., ob Literatur, insbesondere Dichtung, so ohne weiteres in die Wissenschaft übertragen werden kann oder darf.

Da wichtige systematische Vorfragen nicht gestellt werden, besteht auch das Grundproblem der Arbeit in der beliebigen Montage: Da werden Th. W. Adorno und L. S. Kofman in einem Kap. hintereinander genannt, ohne die Problematik unterschiedlicher philosophischer Ansätze zu erwähnen. Da steht R. Schneider neben C. Edvardson, E. Wiesel und M. Frisch tauchen auf, ohne die Auswahl wirklich zu begründen.

Der postmoderne Zug dieser Beliebigkeit wird besonders deutlich, wenn der Vf. die benjaminsche Rede von der „Dialektik im Stillstand" mit Nietzsches „monotonem Kreisen" fortsetzt und sogar Foucaults Rede vom Tod des Subjekts affirmativ anführt. Die darin gerade zu den Aussagen der Opfer und ihres Stellenwertes enthaltenen Widersprüche werden nicht bedacht. Der „Roentgen-Blick" des Autors erinnert an ein Steinbruchverfahren.

Das Spielerische der Arbeit zeigt sich ebenfalls in einer fehlenden Gesellschaftskritik, wie u. a. durch den Vorwurf der Instrumentalisierung von Auschwitz hinsichtlich der Herausbildung der Politischen Theologie von J. B. Metz deutlich wird.

Der Argumentationsgang kommt streckenweise nicht über die Benennung der Kernfrage hinaus. So bleibt dem Vf. einzig der Verweis auf eine als therapeutisch gekennzeichnete Praxis. Die oben reklamierte Montage verführt R. zum Schluß zu undifferenzierten globalen Aussagen, in denen nicht nur Auschwitz, sondern alle „Vernichtungslager", „die das verwaltete Morden nach 1945 weiterführen", problemlos in einem Atemzug genannt werden. Man ist geneigt, auch an den im Vorwort von H. G. Bender genannten Golfkrieg zu denken. Wäre das mitgedacht, es wäre fatal!

Münster Jürgen Manemann

Schuster, Ekkehard / **Boschert-Kimmig**, Reinhold: **Trotzdem hoffen**. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch. – Mainz: Grünewald 1993. 108 S., kart. DM 19,80

„[...] Auschwitz. Es braucht Jahre und Jahrzehnte, ehe der eine jenes Grauens inne wird und es als Beunruhigung seiner Frage nach Gott und seiner Frage nach dem Menschen ergreift, und ehe der andere eine literarische und religiöse Sprache findet, um davon zu erzählen. Den christlichen Theologen und den jüdischen Schriftsteller verbindet ihre Leidenschaft für die Erinnerung. Diese Erinnerung ist gefährlich, trägt aber auch den Kern der Rettung in sich. [...] Beide setzen nicht auf Trost. Darin liegt ihr Wert." [7] Mit diesen Worten führen E. Schuster und R. Boschert-Kimmig ihren kleinen Interviewband „Trotzdem hoffen" ein.

In zwei Abschnitten werden die Interviewpartner Johann Baptist Metz und Elie Wiesel vorgestellt, jeweils eingeleitet durch eine kurze biographische Notiz und abgeschlossen durch kurz kommentierte Leseanregungen zu den beiden Zeitzeugen. Die Gespräche selbst kreisen um die geistigen und biographischen Ursprünge von Metz und Wiesel, um ihre Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Strömungen in Gesellschaft, Christentum und Judentum sowie um die sie prägende Erinnerung an die Grauen der Shoah.

Metz und Wiesel, deren Lebensorte mehrere tausend Kilometer voneinander entfernt liegen, deren Tätigkeitsfelder verschieden sind und die sich in den Gesprächen – trotz gegenseitiger Wertschätzung – kaum aufeinander beziehen, verbindet ihr Glaube an den Gott des Ersten Testaments sowie die stets präsente und immer störende Erinnerung an Auschwitz.

Ohne in „Schuld- und Verantwortungsrhetorik" [Metz, 21] zu verfallen, nähert sich J. B. Metz dieser Wunde von einer *nachidealistischen* Theologie her. „Es ist der Theologie weder vergönnt noch zugemutet, in geschlossenen, situationsfreien Systemen ihre Welterklärungen und Daseinsinterpretationen vorzutragen. Sie kennt eigentlich keine Letztbegründungen, sondern eigentlich nur [...] sogenannte Zuletztbegründungen. Unabweisbar ist der Zeitfaktor im Spiel, ihre Botschaft hat einen Zeitkern. [...] Sie fußt auf vergleichsweise ‚schwachen' Kategorien wie Erinnerung und Erzählung." [Metz, 17] Diese *„memoria passionis"*, die Metz als die einzige „universalistische Kategorie" [Metz, 39 u. ö] anerkennt, ist eng verknüpft mit der Theodizee, den „Rückfragen an Gott, für die ich zwar eine Sprache, aber keine Antwort habe." [Metz, 55, vgl. 49]

Gegenüber dem Theologen geht der Schriftsteller hier noch einen Schritt weiter, indem er sagt: „Es kann keine Theologie nach Auschwitz und schon gar nicht über Auschwitz geben. [...] was immer wir sagen, ist unangemessen." [Wiesel, 95] Oder, noch krasser: „Was schon können wir in Blick auf Auschwitz sagen? Alle unsere Aussagen werden falsch, ob wir ja oder nein sagen, es ist falsch. Bisweilen ist das einzige, was wir tun können, zu weinen oder zu beten, unsere Augen zu schließen zum schweigenden Gebet. Jeder Kommentar, jede Interpretation, besonders jede Erklärung ist von vornherein zum Scheitern verurteilt." [Wiesel, 76] „... und trotzdem", trotz dieser Unfähigkeit, die Realität von Auschwitz anschaulich werden zu lassen, schreibt Wiesel wider das Vergessen: „Aus diesem Grunde ist meine Botschaft eine ganz einfache: Kämpfen Sie niemals gegen Erinnerung. Selbst wenn sie schmerzhaft ist, wird Sie Ihnen helfen, sie wird Ihnen etwas geben, wird Sie bereichern. [...] Man kann nicht ohne Erinnerung leben." [Wiesel, 69] Wiesels Romane, biblisch-chassidische Schriften, Dramen und Essays „sind komplementär, eine vervollständigt und erklärt die andere, oder sie stehen in gewollter Spannung zueinander." [Wiesel, 75] Wiesel formuliert pointiert, provozierend, einseitig – „Die Opfer sind mein Problem, die Mörder sind Ihres" [Wiesel, 101 u. ö.] – und zutiefst menschlich: jüdisch.

Wie eng die Positionen von Metz und Wiesel nebeneinander liegen, zeigt auch ihre Auseinandersetzung mit dem, den Juden und Christen mit ‚*Gott*'

anreden: „Die Sprache der Gebete [...] ist zumeist viel dramatischer und viel rebellischer als die ausgleichende, abwägende Sprache der Theologie [...]. Gott kann man schließlich alles sagen, auch daß man nicht an ihn glauben kann, wenn man denn nur versucht, es ihm zu sagen." [Metz, 48f] Wiesel: „Und selbst wenn ich Zorn auf Gott habe, versuche ich, ihm meinen Zorn zu zeigen. Aber genau darin liegt ein Bekenntnis zu Gott, nicht eine Negation. [...] Dennoch kann ich sagen, daß ich trotz aller Schwierigkeiten und Hindernisse Gott nie verlassen habe. Ich hatte große Probleme mit ihm und habe es immer noch. Deshalb protestiere ich gegen ihn. [...] Aber Gott hat auch Schwierigkeiten mit mir. [...] Es ist sogar möglich, mir selber treu zu bleiben und gegen Gott zu sein, nie jedoch ohne Gott." [Wiesel, 93]

Die hier spürbare Nähe zwischen dem christlichen Theologen und dem jüdischen Schriftsteller setzt sich fort in ihrer Rede gegen eine Apathie Gottes und in ihrem Festhalten an der Allmächtigkeit Gottes [vgl. Metz, 52f; Wiesel, 99] – aber Metz und Wiesel unterscheiden sich in ihrer Interpretation der befristeten Zeit. Metz: „Daß Gott das beendigende Ende ist, ist in meinen Augen ein wichtiges Gottesattribut, gewissermaßen die eschatologische Auszeichnung Gottes." [Metz, 48] Dagegen Wiesel: „In unserer Tradition sagen wir: Im Blick auf den Messias trifft nicht Gott die Entscheidung. Nicht Gott entscheidet, wann der Messias kommt, sondern der Mensch. [...] Das bedeutet, daß nur der Mensch die Erlösung herbeiführen kann. Ich denke, dies ist der Unterschied zwischen der jüdischen und der christlichen Tradition. [...] Dies gibt dem einzelnen ein riesiges Maß an Verantwortung." [Wiesel, 94] Was bleibt? „Gott ist Gott. Wenn ich dies einmal gesagt habe, habe ich alles gesagt." [Wiesel, 103]

Die Interviews überzeugen durch die Authentizität beider Gesprächspartner: „Ich schulde Ihnen meine Aufrichtigkeit." [Wiesel, 67] J. B. Metz und E. Wiesel lassen die LeserInnen an ihren Fragen teilhaben, nehmen sie in ihren Suchbewegungen mit und geben in Treue zu ihrem Glauben und ihrer Hoffnung leise, längst nicht immer fertige, oft aber richtungsweisende Antwortversuche. Dies ist nicht zuletzt auch ein Verdienst der beiden Interviewer, die es verstehen, die richtigen Impulse zu geben, um dann Wiesel und Metz Raum für ihre Überlegungen zu lassen.[1] In der direkten Gegenüberstellung der beiden unabhängigen, aber in ihren Überlegungen sich oftmals entsprechenden Zeitzeugen, erhalten die LeserInnen eine Vielzahl von Denkanregungen. Auch wenn die mit den Positionen von Metz und Wiesel vertrauten LeserInnen wenig neue Gedanken finden werden, so führen die Gespräche durch ihre gute Lesbarkeit und durch den Umfang der angesprochenen Themen hervorragend in die Werke von Johann Baptist Metz und Elie Wiesel ein.

Münster Torsten Habbel

[1] Inzwischen hat R. Boschert-Kimmig auch seine bei Prof. Metz geschriebene Diss. veröffentlicht: Boschki, Reinold: Der Schrei. Gott und Mensch bei Elie Wiesel. – Mainz: Grünewald 1994. Vgl. auch seine Übersetzung: Wiesel, Elie: Noah oder Ein neuer Anfang. Biblische Portraits. Übersetzt von Reinhold Boschki. – Freiburg: Herder u. a. 1994, sowie das mit Dagmar Mensink hg. Buch: Das Gegenteil von Gleichgültigkeit ist Erinnerung. Versuche zu Elie Wiesel. – Mainz: Grünewald 1995 (Religion & Ästhetik).

Zeindler, Matthias: **Gott und das Schöne.** Studien zur Theologie der Schönheit. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 452 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 68), kart. DM 98,00

Die hier vorgelegte, leicht überarbeitete Fassung einer Diss. an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern ist für alle an theologischer Ästhetik Interessierten eine wahre Fundgrube. Der Untertitel dieser Arbeit, „Studien zur Theologie der Schönheit", hätte freilich noch der Ergänzung bedurft, da es näherhin um eine Bestandsaufnahme der Theologie der Schönheit im Bereich der *evangelischen* Theologie geht. Umso überraschender ist es zu sehen, in welchem Ausmaß diese Thematik dort bereits eine Rolle spielte und wie entschieden der Vf. dafür eintritt, daß sie in Zukunft noch mehr Aufmerksamkeit findet. Theologische Ästhetik kann nicht mehr ausschließlich als Domäne katholischer Theologie angesehen werden.

Die Arbeit setzt sich in der Einleitung selbst das Ziel, angesichts der faszinierenden Kraft des Schönen und zugleich der Tatsache, daß das Schöne auch mißbraucht werden kann, „auf eine Gestalt des guten Handelns Gottes am Menschen hinzuweisen und damit einen Beitrag dazu zu leisten, dass die Kirche den Reichtum der göttlichen Zuwendung zur Welt umfassender wahrnehmen lernt". (28)

Dieses Ziel wird dann in zwei großen Teilen verfolgt:

Teil I stellt die bisherigen Beiträge zur Theologie der Schönheit im Raum der evangelischen Theologie vor, wobei folgendes Einteilungsschema verwendet wird:

Abschnitt A stellt umfassende Entwürfe vor (G. Nebel, H. Vogel, F. K. Schumann, E. Buess, F. Duane Lindsey, E. Jüngel, R. Jenson, R. Bohren). Abschnitt B behandelt das Thema „Schönheit Gottes" und bespricht in diesem Zusammenhang K. Barth, P. Althaus, E. Buess, J. Moltmann. Abschnitt C wendet sich dem Thema „Schönheit der Schöpfung" zu, wo die Autoren W. Lütgen, P. Althaus, A. Köberle, W. Elert, W. Brändle, G. Ebeling und C. Link ins Blickfeld rücken. Abschnitt D „Schönheit der Kultur" hat als Überschrift eher programmatischen Charakter. Der Vf. möchte eine Eingrenzung auf Kunst oder Natur vermeiden. Doch von den hier besprochenen Autoren her zeigt sich, daß schwerpunktmäßig bislang doch eher die klassischen Fragen behandelt werden (Kunst und Schönheit/Häßlichkeit, Kunst und Kult).

In diesem ersten Teil bietet die Arbeit eine breite Information an, wobei vielleicht die stereotype Form der Darstellung und Beurteilung dann vorteilhaft ist, wenn man sich punktuell zu bestimmten Autoren und deren Thesen informieren möchte. Für die durchgehende Lektüre wirkt das Vorgehen eher ermüdend.

Der zweite Teil (178ff) entwickelt die „Grundlinien einer Theologie der Schönheit" in vier großen Abschnitten.

Zunächst geht es in Abschnitt A um den „Begriff des Schönen", in Abschnitt B wird die „Schönheit Gottes" zum Thema, Abschnitt C behandelt die „Schönheit der Schöpfung" und Abschnitt D schließlich die „Schönheit der Kultur"

Natürlich fallen für die Arbeit die entscheidenden Weichenstellungen in Abschnitt A. Der Vf. geht davon aus, daß der Begriff des Schönen heute eher problematisch erscheint, setzt sich dann aber doch eindeutig für die Rehabilitation und Aufrechterhaltung dieses Begriffs ein.

Die Aktualität des Schönheitsbegriffs hängt für Z. aufs Ganze gesehen mit der Aktualität der dritten Kritik Kants zusammen. Ohne Zweifel hat Kant bisher nicht überholte Aspekte ins Bewußtsein gehoben, die zumal das eigenartige Schwebeverhältnis zwischen Subjekt und Objekt betreffen, wodurch das „Geschmacksurteil" charakterisiert wird. Z. spricht hier zutreffend von „ästhetischer Korrespondenz" (200), so daß das kontemplative, interesselose Wohlgefallen, die Erfahrung der inneren Harmonie des Subjekts, die zu einer äußeren Harmonie in Korrespondenz steht und somit eine eigenartige „Erfüllung" in der Subjekt-Objektrelation gegeben ist. Dadurch kommt nicht zuletzt die „Attraktivität" des Schönen zum Vorschein, und zugleich zeigt sich, daß der *Scheincharakter* des Schönen erhalten bleibt und in unauflöslicher Differenz zur Ganzheit des Lebens steht. Somit ist das ästhetische Urteil nicht der einzige Zugang zu einem Objekt. (Vgl. hier die hilfreiche thesenhafte Zusammenfassung 220–222.)

Nach diesen weichenstellenden Überlegungen wendet sich der Vf. dem Thema „Schönheit Gottes" zu. Dabei stehen zwei Autoren Pate: K. Barth und J. Edwards, der auf dem Hintergrund der vorausgehenden Erweckungsbewegung zu einer theologischen Reflexion des Schönen durchstößt. Es gehört ohne Zweifel zum Verdienst dieser Arbeit, den bei uns (und auch mir) bisher nicht bekannten nordamerikanischen Theologen ausführlich vorzustellen (234–250). Mit der Rückendeckung beider Autoren entwirft Z. dann seine Rede von der „Schönheit Gottes als Form seiner Liebe" (255–267), die sich dem Subjekt auch zur Erfahrung gibt, so daß durchaus von einer ästhetischen Korrespondenz zwischen Gott und Mensch gesprochen werden könne. Der trinitarische Gott erweist sich als ein „wahrhaft anziehender und erfreulicher Gott" (268). Damit ist eine handlungsentlastete „fruitio Dei" verbunden. (Vgl. dazu „6. Erfahrung der Schönheit Gottes als *fruitio Dei*" 274–281), so daß die Doxologie zum primären Ort der Rede von der Schönheit Gottes wird. (282)

Daß damit auch die Kreatur in das Licht der Schönheit getaucht wird, leitet schon zum nächsten großen Abschnitt C über. Der Vf. ist sich bewußt, daß hier auch ganz klassische Fragen der Schöpfungstheologie und der Analogielehre anstehen. Wie auch in den anderen Abschnitten greift Z. auf die bibeltheologischen Ausgangspunkte zurück und behandelt dann als maßgeblichen Theologen keinen geringeren als Calvin. (309–327) Dann zeigt er, daß der Schönheit der Schöpfung die Sünde des Menschen entgegenstehe, die die Schöpfung korrumpiert und deren ästhetische Dimension die Häßlichkeit sei. (337–347) Schließlich wird die Schöpfung in ihrer Schönheit als Gleichnis der Schönheit Gottes ausgelegt. (360–363)

Im vierten Abschnitt, in dem die Schönheit der Kultur behandelt wird, steht auch alles zur Debatte, was die Kirche betrifft, denn „(in) den Bereich der Schönheit der Kultur fällt auch das Schöne, das die Kirche hervorbringt". (371) Während im ästhetischen Schwebeverhältnis die Passivität des kontemplativen Menschen betont wurde, muß jetzt auch die positive Seite des menschlichen Handelns als kulturschaffendes Handeln betont werden. „Gott ermöglicht also in seinem Schöpfungshandeln das kulturelle Wirken des Menschen." (373) Die Schöpfung in ihrer „Güte" wird zur Basis eines freudigen, weltverantwortlichen Kulturhan-

delns, wobei Ästhetik und Ethik zueinander in Beziehung treten müssen. Auch hier ist es die Sünde, die die Freude an der Kultur stört. Das menschliche Handeln instrumentalisiert nämlich u. U. die Kulturschöpfungen als Mittel der Selbstabschließung und Selbstbehauptung, so daß Häßlichkeit auch hier zum ästhetischen Indiz von „Verletzung, Zerfall und Deformation" wird. (388) Mit fast schon praktischen Überlegungen zum Problemfeld Versöhnung, Kultur und Kirche enden die Studien.

Ein Gesamtergebnis tritt leider nicht mehr in den Blick. Da Vielheit und Einheit ein ästhetisches Formprinzip wären, erscheint dies in der Arbeit als ästhetisches Defizit. Inhaltlich war aber in den Einzelstudien eigentlich alles gesagt und manche Wiederholung hat sich ohnehin aus der Anlage der beiden Teile ergeben.

Wenn sich der Rez. ein Gesamturteil erlaubt, muß er notwendigerweise die ästhetische Supervision wagen. Ich führe folgende Aspekte an:

1. In der Art der Aufbereitung der Materialien und der hervorragenden Kenntnis der – zumal auch englischsprachigen – Literatur bietet die Arbeit einen sehr guten Einblick in den Stand der evangelischen Theologie zum Problemfeld „Gott und das Schöne". Eine vergleichbare Studie wäre auch für die katholische Theologie hilfreich.

2. Da ich selbst in meinen bisherigen Beiträgen die theologische Ästhetik vom Paradigma der Kunst her zu entwerfen versuchte, lasse ich mich gerne von der vorliegenden Arbeit belehren, daß das Ästhetische darauf vielleicht doch nicht zu einseitig begrenzt werden darf. Gleichwohl sehe ich, daß mit dem Verlassen dieses Paradigmas die Rede von der Schönheit Gottes zwar erleichtert wird, daß aber das Problem des schönen Scheins in einer durchaus von der Religionskritik geprägten Gegenwart umso virulenter wird.

3. Mein Hauptproblem liegt nach der Lektüre der Arbeit darin, ob man heute von der Schönheit Gottes wirklich noch in der Weise „ästhetisch" sprechen kann, wie es die großen Klassiker Edwards und Barth versucht haben und wie es Z. nun weiterzuführen scheint. Müßte man hier nicht doch deutlicher unterscheiden zwischen einer Wahrnehmungsgestalt der Offenbarung, die durchaus mit Sinnlichkeit zu tun hätte, und der Faszinationskraft einer trinitarischen Vielfalt-Einheit-*Theorie*, die die theologische Ästhetik gewissermaßen auf die Ebene der Intelligibilität hebt und so nicht von ungefähr die Wahrheitsfrage in den Mittelpunkt treten läßt, die sich mit Faszination und Attraktivität nicht begnügen kann. Insofern hängen ästhetische und logische Dimension des Theologischen nach alter Transzendentalienlehre enger zusammen, als es bei Z. deutlich wird. Im Diskurs würde sich wohl auch zeigen, daß die Entdeckung der Schöpfungstheologie aus der Bedeutung der Christologie bei Calvin immerhin die Frage aufwirft, warum das gesamte Judentum ohne Christologie wesentlich schöpfungsorientierter denkt und handelt als das Christentum. Eine solche Fragestellung hätte natürlich die Arbeit vollends gesprengt, vom jüdischen Bilderverbot her aber vielleicht auch zeigen können, warum gerade jüdische Autoren wie die von Z. zitierten Künstler A. Schönberg, B. Newman und erst recht M. Buber oder E. Levinas (wie schon Adorno) gegen die Kategorie der Schönheit skeptisch sind. Vielleicht ist es eben nicht nur der Störfaktor Sünde, der hier ins Feld zu führen wäre, sondern ein sehr viel grundlegenderes Problem der Verhältnisbestimmung von Schöpfer und Schöpfung unter den Bedingungen der Moderne. Ob hier die Postmoderne (was immer sie sei) wirklich neue Wege gehen und neue Denkmöglichkeiten eröffnen wird, muß sich noch zeigen. Ich stelle jedenfalls fest, daß ich als katholischer Theologe in meiner Rede von der Schönheit sehr viel zurückhaltender geworden und bisher geblieben bin als diese Arbeit. Doch diese Feststellung verstehe ich durchaus auch als Anfrage an mich selbst. Es gibt hier wirklich auch die Ökumene der Ungleichzeitigkeit, die Lernprozesse ermöglicht. Und unbelehrt wird niemand aus der Lektüre dieser Diss. hervorgehen.

Bonn Josef Wohlmuth

Link, Christian: **Schöpfung.** 1. Schöpfungstheologie in der reformatorischen Tradition; 2. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderung des 20. Jahrhunderts. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1991. 329, XIX S. / XVI, 333–600, XIX S. (Handbuch Systematischer Theologie, Bd 7/1 u. 7/2), kart. DM 78,00 / 48,00

Der hier zu besprechende Doppelband der HST weiß sich einerseits der grundsätzlichen Aufgabenstellung dieses verdienstvollen Handbuchs verpflichtet, übersteigt aber in beachtenswertem Ausmaß die darin sonst geübte Selbstbeschränkung.

Die „primäre Zielsetzung" auch dieses 7. Bds ist die, die in der Einleitung zum HST überhaupt angegeben (u. sonst immer mitabgedruckt) ist: Zum Zweck der Feststellung, „ob und wie sich der theologische Ausdruck des evangelischen Glaubens vom 16. zum 20. Jh. geändert hat", sollen erstens die reformatorischen Positionen, besonders die Luthers, Melanchthons und Calvins, zweitens die der modernen evangelischen Theologen (bes. P. Althaus, P. Tillich u. K. Barth) erhoben werden, und drittens sollen die Positionen der Reformatoren und Theologen des 20. Jh.s aufeinander bezogen und entsprechend relevante Unterschiede herausgearbeitet werden (vgl. die Einleitung, etwa in HST 11, 15ff).

Aufgrund des enormen Gewichts der aktuellen Debatten zur Schöpfung(stheologie) wurde jedoch vereinbart, den Bd in zwei Teilen vorzulegen, doch in durchgehender S.zählung, wobei der genannte dritte Aufgabenpunkt des HST den ganzen zweiten Teilband ausmacht, in dem der „Auseinandersetzung mit den Fragen der eigenen Gegenwart – wenn nötig – die Gestalt eines eigenen Entwurfes" gegeben wurde (25).

Damit ist das Besondere dieses 7. Bds des HST zunächst angegeben.

Nach einer Einleitung (17–23), in der das Gelände vermessen wird, „durch das der in diesem Buch beschrittene Weg führt" (17), wird zunächst die „Schöpfungstheologie bei den Reformatoren" vorgestellt. Hier können nur die wichtigsten, oft wenig gewußten oder beachteten (so L.) theologischen Aussageelemente aufgeführt werden.

Für Luther ist bezeichnend, daß er „explizit anthropologisch" einsetzt: „die Erkenntnis des Schöpfers ‚beruht' auf der Erfahrung des Geschöpfes" (32). „Ich glaube, daß Gott *mich* geschaffen hat samt allen Kreaturen", dieser Satz Luthers deckt den inneren, existenzbezogenen Sinn des Wortes Schöpfung bei Luther auf, zugleich auch, daß seine Schöpfungstheologie nicht den Schöpfungsvorgang „im Anfang", sondern das „Schöpfungswerk, das sich ‚täglich' ... vor unser aller Augen vollzieht", theologisch bedenkt (33). Damit ist die *creatio continua* besonders beachtet, ja die alte Scheidung von Schöpfung und Erhaltung aufgehoben und zugleich auch schon dem Deismus widersprochen. Beachtlich sodann Luthers Interpretation der Schöpfung „aus dem Nichts": Was „Welt und Mensch im Gegensatz zu jener schöpferisch-*aktiven* Macht von Gott unterscheidet, ... ist ihre konstitutive *Passivität*" (40). Das „*ex nihilo*" hebt den absolut freien Einsatz des göttlichen Tuns heraus. Das wird positiv ausgesprochen u. a. durch die Betonung der Schöpfung durch das Wort; sie wird eingehend als Werk der Trinität herausgestellt, wobei dem Heiligen Geist die Erhaltung des Kosmos gleichsam als Appropriation zugesprochen wird. Darin ist auch Gottes Gegenwart in der Schöpfung festgemacht, freilich ohne daß diese (schon) als Offenbarung verstanden wäre (44–48). Was die Erkenntnis der Schöpfung als solcher und daher Gottes als des Schöpfers angeht, so ist Luthers „energischer Wille erkennbar, den biblischen Einklang von theologischer und empirischer Naturerkenntnis auf keinen Fall preiszugeben" (52). Modern muten die Aussagen zur eschatologischen Vollendung an, die in der Kreatur als solcher grundgelegt ist: „Hoffnung ist ‚*eschatologischer*' Zeitsinn und als solcher eine theologische Bestimmung *aller* Kreatur" (64). Luther begreift die Schöpfung „als Forum der eschatologischen Auseinandersetzung zwischen Gott und seinem Widersacher". Darin „hat aber auch der Mensch seinen Part" (65), was im Abschnitt „Die Mitarbeit an der Schöpfung" näher ausgeführt wird. Bezeichnend ist die Auffassung Luthers, daß die drei „Stände (*ordines*)", nämlich „Kirche (*ecclesia*), die Wirtschaftseinheit der Familie (*oeconomia*) und Obrigkeit (*politia*)", die „als göttliche Vorgaben den institutionellen Rahmen menschlicher Weltgestaltung" bilden, „auf eine ‚Anordnung'(*ordinatio*) Gottes in der Schöpfung zurückgehen"; sie „stehen im Dienst der Erhaltung der Welt und sind als solche auf das Ziel der künftigen Erlösung ausgerichtet" (66). Daher ist ausdrücklich vom „Zusammenwirken von Schöpfer und Geschöpf (*cooperatio*)" zu sprechen (72–75).

Melanchthons Interesse gilt, pointierter noch als bei Luther, dem Jetzt der eigenen Gegenwart. „Ihn beschäftigt – man darf sagen: ausschließlich! – die in den Rang einer unumstößlichen Gewißheit erhobene Aussage, daß Gott sein Werk nicht verläßt, sondern auch jetzt im Regiment sitzt" (83). Daher hat „die Vorsehung als Schlüssel der Schöpfungslehre" zu gelten (84–94). Melanchthon fragt: „Wie muß die Welt gedacht werden, damit eine Vorsehung in ihr möglich ist?" (86). Dabei versucht er, „die geoffenbarte Wahrheit der Schöpfung durch die Argumente der Physik (*doctrina physica*) als vernunftgemäß zu erweisen". Dazu muß er freilich „zu dem Gedanken einer vernunftunzugänglichen Freiheit Gottes Zuflucht nehmen"; denn „die Providenz ist eine theologische Behauptung, für deren Wahrheit das philosophische Denken keine Bürgschaft übernimmt" (94f). Wichtig ist sodann, daß Melanchthon „ein Problem der theologischen Methode jetzt erst ausdrücklich entdeckt und beim Namen" nennt: „Woraufhin erkennen wir die ‚natürliche' Welt als Schöpfung?" (100). Deswegen wendet er sich ausdrücklich der „*lex naturae*" als „nahezu selbständige[r], unabhängig von jedem Lebensvollzug befragbare[r] Erkenntnisquelle" zu und versteht „die Gottbildlichkeit als Grund der ‚natürlichen' Erkenntnis" (103–107). Durch den Begriff der *Ordnung* wird der Entwurf Melanchthons für die Ethik der Weltgestaltung bestimmt, wobei er besonders die Themenkreise der göttlichen Erhaltung (*conservatio*), Begleitung (*concursus*) und Regierung (*gubernatio*) anspricht, wie auch die der rechtlichen Institutionen, zumal des „*ordo politicus*". Geradezu modern wirkt die Forderung Melanchthons, daß „eine jede Schöpfungstheologie ihre Aussagen und Inhalte *auch* vor dem Forum wissenschaftlicher Naturerkenntnis ... rechtfertigen muß" (119).

Calvins Schöpfungstheologie „ist in ihrem Zentrum eine Theologie des Lobes Gottes. Sie läßt sich in allem, was sie zur Sprache bringt, von der ... *Herrlichkeit* Gottes in Bewegung setzen und inspirieren" (120). „In der Schöpfung – das ist der weitestgehende, sicher aber auch gewagteste Versuch, die Welt theologisch zu begreifen – haben wir es mit Gottes eigener Selbstdarstellung zu tun. Sie ist Schauplatz seiner Herrlichkeit, *‚theatrum gloriae Dei'*" (124). „Die Verklammerung der Schöpfung mit der Trinitätslehre" ist bei Calvin „sehr viel enger als in den Entwürfen Melanchthons und Luthers", wobei auf die „überragende Bedeutung des Geistes" besonders hinzuweisen ist (124f). Dabei muß auch das sog. Extra-Calvinisticum herausgehoben werden, da Calvin, anders als die Tradition, die Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi ausdrücklich dem (sog.) *präexistenten* Logos/Sohn zuspricht (vgl. 130f u. ö.). Von daher verstehen sich Calvins Aussagen zur Bestimmung und zum Ziel der Schöpfung, besonders aber die zur Frage der Erkenntnis des Schöpfers, welche sich mit dem Problem einer „natürlichen Theologie" verbindet, einem „innerprotestantischen Kontroverspunkt sondergleichen" (145). Auch für die Frage nach Schöpfung und Vorsehung ist wieder die Grundaussage zum Wirken des Heiligen Geistes entscheidend (157–172). Insgesamt dürfte die „exklusiv theozentrische Perspektive" Calvins, zumal in den Auswirkungen auf seine Position zur „natürlichen Gotteserkenntnis" wie auch zum Verhältnis Christi zum Kosmos, der Hauptpunkt der auch heute noch offenen Fragen einer genuin christlichen Schöpfungslehre sein (vgl. 172–175).

Zur Darstellung der „Schöpfungslehre bei evangelischen Dogmatikern der Mitte des 20. Jahrhunderts" (179–329) bringt der Vf. zunächst eine wichtige „Vorbemerkung zu Ansatz und Denkgestalt", in der schon die ganze Brisanz des Darzustellenden offenkundig wird (179–182).

Trotz gewollter Rückkehr zur Reformation und ihren Aussagen fragt man im 20. Jh. „unter erheblich gewandelten Voraussetzungen und Interessen nach der Schöpfung" (179). Man reagiert auf philosophische Problemstellungen, zumal auf das Phänomen des modernen Nihilismus. Gegen die Gefahr, das Christliche in die Innerlichkeit und Jenseitigkeit abdrängen zu lassen und aufgrund der naturwissenschaftlichen Kritik des Dogmas will man den Bereich des Natürlichen in aller Form als Aufgabe und Problem in die Theologie zurückholen (181). Auch nicht so sehr „in der geschichtlich bedingten Herausbildung konfessionsspezifischer Profile" (179) ist daher die auffallende große Unterschiedenheit der neuen systematischen Entwürfe begründet, als vielmehr in den Fragestellungen der Zeit. Zu deren Beantwortung sucht man „den Zugang zu einer ursprünglichen, *jedermann* zugänglichen Gotteserfahrung freizulegen" (182). Und das hat „die heftigen Kontroversen ausgelöst, die ihren Höhepunkt und vorläufigen Abschluß in der Barmer Theologischen Erklärung (1934) gefunden hat" (ebd.).

Zuerst werden W. Elert und P. Althaus zusammen besprochen.

Ihr gemeinsamer Ansatz ist das Verständnis der Schöpfung als „Gesetz". „Das Thema der Schöpfung wird in den kategorialen Rahmen der Unterscheidung von *Gesetz* und *Evangelium* eingeordnet" (184). Wichtig darin ist freilich: „Die Schöpfungstheologie ist die begriffliche Ausarbeitung und Entfaltung einer prinzipiell *vor-christlichen* Erkenntnis", wobei vor allem Althaus auf die schon vorhandene Kategorie einer „allgemeinen Offenbarung" zurückgreift und sie zu seinem Verständnis der „Uroffenbarung" ausbaut (184). Der Zugang zur Schöpfung ist die Existenz, worin sich der Einfluß der zeitgenössischen Existenzphilosophie anzeigt. Das Zeitgenössische bestimmt auch das Verständnis der „Schöpfungsordnungen" zumal bei Althaus, bis hin in extreme politische Auswirkungen, etwa im „Ansbacher Ratschlag" (vgl. 197 u. ö.). Entsprechendes gilt für die Frage der natürlichen Gotteserkenntnis, die jetzt ganz neu und anders gestellt erscheint. Auch die Interpretation des Glaubens an die Vorsehung wie das Verständnis der *creatio continua* werden davon neu geprägt (207–218). Die kritische Darstellung und Würdigung dieser Positionen, hier nur eben angedeutet, enden in der Frage: „Kann man diesen Entwürfen heute ein anderes als historisches Interesse entgegenbringen?", worauf der Vf. selbst im zweiten Bd zurückkommen will (222).

Für P. Tillich gilt, entsprechend seinem theologischen Grundansatz, die Schöpfung als Antwort auf die Seinsfrage.

Philosophie und Theologie sind ja grundsätzlich als identisch angesehen. So ist Gott die notwendige „Antwort auf die ‚in der menschlichen Endlichkeit beschlossenen Frage'". Daher läßt sich die Lehre von der Schöpfung „auf den weitesten Fragehorizont ein, sie ist das ‚Korrelat zur Analyse der Endlichkeit des Menschen' und als solches die ‚Antwort auf die Frage, die im Wesen des Geschöpfes als Geschöpf liegt'" (228f), wobei es freilich von entscheidender Bedeutung ist, worin nach Tillich die Geschöpflichkeit erfahren wird (etwa in der Trennung von Essenz und Existenz als – so von Tillich behauptetem – Urdatum menschlicher Entfremdung). Aus solchem Ansatz verstehen sich die näheren Aussagen Tillichs, die L. unter den Titeln „Die Schöpfung als Ursprung der Kreatur" (s. darin bes. „Schöpfung und Zeit"), „Vorsehung und Erhaltung" und „Das Problem der natürlichen Theologie" verhandelt. Schöpfung wird von Tillich jedenfalls als Prozeß verstanden, als „ein gegenwärtiges Geschehen" (254). Gott ist dabei „nicht als persönliches Gegenüber der Welt begriffen, sondern als unpersönlich wirksamer schöpferischer Grund des Seins gedacht" (ebd.). Ein wichtiges Defizit sieht L. im Fehlen der Ausrichtung der Vorsehung auf die Kirche, also „für die *forensische* Aussage des biblischen Schöpfungszeugnisses" (256).

„Einen ähnlich programmatischen Anspruch wie Tillich hat auch Barth mit seiner Schöpfungstheologie verbunden, nur daß er in die nahezu entgegengesetzte Richtung weist: Nicht die Schöpfungsaussagen der Bibel vor dem Wahrheitsbewußtsein der Neuzeit zu rechtfertigen, sondern sie den Evidenzen der Neuzeit kritisch gegenüberzustellen, ist das Ziel dieses Entwurfs" (324); mit diesem Satz charakterisiert der Vf. die Position K. Barths, für die wieder das Wichtigste nur eben angedeutet werden kann.

Mit der in der 1. Barmer These „gefallenen Entscheidung, Jesus Christus als das *eine* Wort Gottes und darum als den Schlüssel zu *allen* dogmatisch legitimen Aussagen anzuerkennen, sind die Weichen für diesen Entwurf gestellt" (ebd.). „Die theologische Klammer von Schöpfung und Bund wie auch, damit verbunden, der untrennbare Zusammenhang von Natur und Geschichte hat sich als die folgenreichste (und produktivste) Entscheidung ... erwiesen", als „unmittelbare Folge der vielbeschriebenen christologischen Konzentration" (326). Barth hat „die Schöpfung nicht primär als einen naturhaften Kosmos, sondern als Raum einer offenen, in die Zukunft weisenden Geschichte dargestellt" (ebd.). Durch die von der Christologie her bestimmte Auslegung der Trinitätslehre bekommt die Schöpfungstheologie Barths auch „einen ungewollt anthropozentrischen Zug, als sei der Kosmos nur um des (von Gott erwählten) Menschen und seiner Geschichte willen erschaffen" (328). Näherhin wird die Lehre Barths dargestellt unter den Titeln „Schöpfung und Bund" (Entfaltung der bekannten Formel „Schöpfung als äußerer Grund des Bundes – Der Bund als innerer Grund der Schöpfung"), „Die Rechtfertigung der Schöpfung" (darin „Die Freiheit des Geschöpfs"), „Die Erkenntnis der Schöpfung" (darin „Das Problem der natürlichen Theologie" und „Die theologische Wahrnehmung der Welt") und „Vorsehung als Koexistenz des Schöpfers mit seinem Geschöpf" (wo deutlich wird, daß es Barth „in der *Schöpfung* um Begründung, in der *Vorsehung* um die Garantie der *Dauer* und um die Bestimmung der *Geschichte* der geschöpflichen Existenz" geht (309), er also *creatio* deutlich von *conservatio/providentia* abhebt und von *creatio continua* nicht sprechen will). Schließlich gilt, daß jene Verschränkung von Schöpfung und Bund „einen bedeutsamen ökologischen Sinn" (327) hat und den Weg zu der heute dringlich geforderten Umkehr weist (vgl. 329).

Wie im Vorwort angekündigt, hat der Vf. der (als dritter Zielpunkt des HST geltenden) Auseinandersetzung mit den Fragen der eigenen Gegenwart „die Gestalt eines eigenen Entwurfs" (15) gegeben, der den ganzen zweiten Teilband ausmacht: „Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts" (333–600), mit welchem Titel das Vorgelegte präzis angegeben ist.

So werden zunächst die Herausforderungen dargestellt und kritisch befragt, denen die Theologie heute zu entsprechen und auf die sie *christlich*-theologische Antworten zu suchen und wissenschaftlich zu vertreten hat, gerade auch im Blick auf die Welt-Lebenspraxis, die der Weisungen und konkreten Zielsetzungen bedarf. So wird zuerst der „Frage nach der Schöpfung im 20. Jahrhundert" in ihren vielen Verästelungen nachgegangen, näherhin dem „Grundkonflikt: Die Schöpfung – Natur oder Geschichte", und den „Ansätzen der Neuorientierung" (333–348).

Die Bibelwissenschaften gaben/geben wegen ihrer „neuen Auslegung alter Texte" gravierenden Anlaß zur (auch dogmatischen) Neubesinnung, näherhin mit den Fragen „In welchem Sinn ist die Schöpfung ein Anfang?", „Schöpfung als Entwurf des Reiches Gottes", „Die Befreiung der Schöpfung" und „‚Macht euch die Erde untertan!' (*Dominium terrae*)" (was ja zum massivsten Vorwurf Anlaß gab) (349–399).

Von großem Gewicht ist sodann der Abschnitt „Die Schöpfung im Horizont naturwissenschaftlicher Anfragen und Deutungen" (400–445), wo nicht nur die gegenwärtige Gesprächssituation analysiert und dargestellt wird, sondern nach Aufweis des Wandels des Naturverständnisses die heute bedeutsamsten, auch brisantesten Konzeptionen präzis und kritisch erhoben werden, nämlich „Schöpfung als Evolution", „Schöpfung als Prozeß" und „Schöpfung als offenes System". Schon hier meldet sich ein Gedanke nachdrücklich an, den der Vf. dann weiterverfolgen wird, nämlich die *Zeit*, ja die *Zukunft* (Gottes) als den Horizont anzusehen und auszuwerten, der *heute* für Theologie *und* Naturwissenschaft gleichermaßen grundlegend ist bzw. sein kann/soll.

Ein weiteres, heute besonders brennendes Problem im Blick auf Schöpfung wird im Abschnitt „Die Schöpfung im Horizont ökologischer Herausforderungen" besprochen (445–493), mit den aufschlußreichen Untertiteln „Die Problemstellung: Schöpfung zwischen Natur und Geschichte", „Die Wahrnehmung der Welt als Schöpfung", „Theologie der Natur" und „Schöpfungsglaube und Schöpfungsverantwortung".

Den „eigenen Entwurf" schließlich legt L. im gewichtigen Abschnitt „Dogmatische Rechenschaft: Die Welt als Schöpfung" vor (494–600). „Die entscheidende Frage", bisher in diesem Teilband schon leitend gewesen, wird jetzt präzis angegeben: „Was meint das Wort ‚Schöpfung', das Gott und die Welt sozusagen in einem einzigen Ausdruck zusammenfaßt?" (494). Die Untertitel geben unmittelbar zu erkennen, *was* der Vf. bespricht und *auf welchem Weg* er erreicht bzw. der Theologie heute zu erreichen aufgibt, was als Antwort auf die gestellte Frage gelten kann: „Die Problemstellung: Die Welt

im Horizont der Zukunft Gottes", „Die Schöpfung auf dem Weg zur Neuschöpfung", „Die Schöpfung in der Geschichte Gottes", „Gottes Weg mit der Schöpfung" und „Vollendung der Schöpfung".

Es ist in dieser Besprechung nicht möglich, den dichten, zum Mit- und Nachdenken eindringlich einladenden Aussagegehalt und die zahlreichen Perspektiven und Aussichten dieses Teils auch nur einigermaßen hinreichend anzugeben. Dieser Entwurf L.s ist sicher gleichgewichtig neben andere heutige Arbeiten zur Schöpfungstheologie, etwa die J. Moltmanns, zu stellen. Vielem stimmt man spontan, ja begeistert zu; man ist dankbar für die gediegenen, im besten Sinn kritischen Übersichten zu den Problemen und ihren einschlägigen, bisher vorgelegten Lösungsversuchen. Zahlreiche, wenn nicht alle Ansätze und Positionen, die L. bezieht, laden zum Weiterdenken ein, – das untrügliche Zeichen der Fruchtbarkeit einer Arbeit. So nimmt es nicht wunder, daß sich auch wichtige Anfragen melden, die sich vor allem, wenn auch nicht nur, auf bestimmte theologische Prämissen/Vorentscheidungen beziehen, die für das faktisch Dargebotene maßgeblich geworden sind, die übrigens nicht nur hier, sondern in der dogmatischen Theologie heute überhaupt als aufs neue zu hinterfragen zu gelten haben. Einiges davon sei genannt, aus Respekt vor dem von L. Gebotenen im Sinne eines theologischen Gesprächsbeitrags.

Auffallend ist, gerade in einer Schöpfungstheologie, der eigenartig ungeklärte Bedeutungsinhalt des Ausdrucks „Schöpfung", was viele unnötige Problemstellungen und Komplikationen mit sich bringt.

„Schöpfung" wird sehr oft synonym mit „Welt", „Natur", „Universum – All", ja mit „Erde" gebraucht, oft aber auch vielfältig unterschieden, so wenn „Welt *als* Schöpfung" verhandelt wird. „Schöpfung" meint bekanntlich einmal „*creatio – creare*" als Wirken Gottes als Schöpfer, dann aber auch *creatura*, das Erschaffene. Meistens wird „Schöpfung" in diesem Sinn verstanden, freilich oft in auffallender, ungeklärter Differenz zu „Welt", „Natur" und sogar „Kreatur". „Schöpfung" ist gelegentlich die Interpretation der Welt. Dann wieder meint sie auch Anfangsetzung, den Beginn von Schöpfung und ihrer Geschichte, das freilich im spezifischen (nicht chronologischen oder historischen) Sinn L.s (vgl. 506 u. ö.). Damit wird aber das (selbstgemachte) Problem weitergeschleppt, die „ursprüngliche" *creatio* von der (sog.) *conservatio* als *creatio continua* zu unterscheiden, wie auch von der *providentia* u. ä., abgesehen nochmals von dem, was als Neuschöpfung bezeichnet wird.

Was in all dem frappiert, ist das gänzliche Fehlen des israelitisch-atl und von daher auch ntl Glaubenswissens um *Jahwe* als dem Schöpfer, das sich u. a. (nicht nur!) in der ausschließlichen Verwendung des Tätigkeitswortes (!) „*barah*" für *Jahwe* offenlegt, und die entsprechende theologische Auswertung dieses Wissens. Das ist ja ein unübersehbares Indiz für das spezifische Er-leben Jahwes in seinem Schöpfersein und folglich der Geschöpfe im Spezifischen ihrer *Jahwe*-Geschöpflichkeit. Dabei ist entscheidend, daß es in der theologischen Aussage zum *creare* Gottes strengen Sinnes um jenes grundlegend-urgeberische göttlich-freie „Wirken" Gottes geht, das sowohl *Proto*logisches wie *Eschato*logisches umfängt, aber gerade auch alles, was geschöpfliches Sein, Leben, „Natur", „Geschichte" oder wie immer genannt sein mag, was „zwischen" Ursprungs- und Vollendungsgeschehen ist, lebt, sich ereignet. Es erscheint tatsächlich geboten, „erschaffen" als ausschließlich göttliches Tun im vollen „Einsatz" seines Jahwe-Seins (das als das *eine* kein Präteritum, aber auch kein Futurum kennt, sondern im währenden *Bleiben* im eigenen Wort-, Sein- und Leben-*Geben* besteht) theologisch zu bedenken, auch in Unterscheidung (nicht Trennung) zum Wirken/Handeln Gottes *in* und *mit* und *für* das Er-schaffene. Eine „Mitarbeit am Schöpfungswerk" (wie oft formuliert wird) ist, streng genommen, undenkbar. Wozu das Geschöpf, zumal der Mensch berufen, befähigt und ermächtigt/beauftragt ist, sollte folglich in sachgerechteren Kategorien erhoben und ausgesprochen werden. Dabei ist mitzubeachten, daß Gottes *creare* nie als (wenn auch göttliches) *naturales*, sondern als das eine, bleibend *freie* Wirken Gottes, als „personal-freier" Selbstvollzug seines Jahwe-Seins zu begreifen ist, in dem er sich dem (jedem!) Geschöpf *aus Liebe* und in Treue zum einmal gegebenen Wort namentlich zuwendet, „bei" ihm ist (gegen Tillich u. a. zu sagen). Folglich ist von der Geschöpflichkeit (*creaturalitas*) als solcher zuerst als (ermöglichte und aufgegebene) Ent-sprechung zu *diesem* Jahwe-Sein zu handeln. Das erbringt einen grundlegend anderen Hauptakzent des Er-lebens und Erfüllens zumal menschlicher Geschöpflichkeit, mit allen Folgen für das Verständnis eines Selbst- und Weltauftrags des einzelnen wie der Menschheit und ihrer Lebensgeschichte insgesamt; damit auch die entsprechende theologische Aufgabe.

Hierher gehört sogleich ein anderes: Der trinitarische Aspekt aller Schöpfung und ihres Geschehens soll zwar hervorgekehrt und ausgewertet sein, was auch in gewissem Ausmaß (endlich) geschieht; eigenartigerweise ist jedoch von *Gott dem Vater* ausdrücklich faktisch nie die Rede. Da wird die Einseitigkeit und verkürzte Sichtweise des christologischen oder christozentrischen Grundsatzes, der eigentümlich herrschend geworden ist, offenkundig, vor allem deswegen, weil die sog. Inkarnation (wie übrigens dann auch die Auferstehung) in fataler Verkürzung angesetzt und theologisch „ausgewertet" wird. In ihrem Verständnis ist gerade ihr ganz Eigentümliches übergangen, bewußt oder unbewußt, nämlich daß es in ihr nicht einfach um „Menschwerdung Gottes", wie oft vorschnell formuliert wird, auch nicht einfach um die Menschwerdung des Logos/Sohnes geht, sondern daß der Logos Mensch wurde „im Fleisch der Sünde" (Röm 8,3), ja daß Gott Vater (!) den, „der nichts von Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht hat" (2 Kor 5,21). *In* diesem, in der durch die Sünde *verunstalteten* menschlichen *Natur* (nicht im *Menschen* Jesus!), menschseienden *Sohn* hat der Vater die Versöhnung gewirkt (vgl. Röm 8; 2 Kor 5,19ff). Als dieser (erst) ist der Sohn *Messias*/Christus geworden. Aber auf *dieses* Christus-Sein (ein anderes gibt es nicht) beziehen sich alle aus dem NT beigezogenen sog. Schöpfungsmittlerschaftsaussagen gerade *nicht*; sie nennen den *Logos/Sohn*, worauf schon Calvin richtig hinwies (vgl. L. 130). So sind alle sich zu schnell auf *Christus* beziehenden schöpfungstheologischen Aussagen zu hinterfragen, wie übrigens auch die zum Wirken des Heiligen Geistes in der „Schöpfung". Vor allem aber ist (endlich) von Gott *Vater* so spezifisch zu sprechen, wie es für Jesus Christus und den Geist schon der Fall ist.

Eine Verkürzung droht auch von der Ansicht her, heute müsse Schöpfung hauptsächlich von der *Zukunft* Gottes, vom *kommenden* Gott her verstanden und besprochen werden. Das davon geprägte Zeit-Verständnis sei der Schlüssel für die Deutung der Welt *als* Schöpfung (vgl. 511f; 562 u. ö.). Bei aller Anerkennung zumal des von L. Gebotenen bleibt dann aber doch gerade die voll beachtete Eigentümlichkeit des *Jahwe*-Seins, auch in ihren „Folgen" für alles Erschaffene, zum Großteil auf der Strecke. Hier ist ein neuerliches Gespräch zum vollen (Glaubens-)Verständnis von „Zeit", „Ewigkeit" u. ä. angeregt, das das bisher Erreichte notwendig ergänzen muß, zugunsten einer aufgegebenen Schöpfungstheologie, für die L. uns einen zu Achtung und Dank aufrufenden Beitrag geliefert hat.

Wien Raphael Schulte

Kraus, Georg: **Schöpfungslehre I und II.** – Graz, Wien, Köln: Styria 1992. 200 S. / 240 S. (Texte zur Theologie, Dogmatik, 3,1 u. 3,2), kart. DM 34,80 / 34,80

Das verdienstliche Unternehmen, Texte einschlägiger früherer Theologen in übersichtlichen, zugleich gediegenen Ausgaben sowohl Studierenden wie auch vielen in sonstigen theologischen Aufgaben Tätigen in deutscher Übersetzung mit entsprechenden Einführungen zugänglich zu machen, findet in diesen beiden Bdn zur Dogmatik seinen Fortgang. Hier sind es Texte zur Schöpfungslehre.

Es ist gut, sich genauer sagen zu lassen, was unter diesen Titel gefaßt wird. Darüber gibt die Einleitung (11–18 in jedem Bd) Rechenschaft, vor allem im Abschnitt „Inhalt und Bedeutung der Schöpfungslehre". Da wird offenkundig, daß man sich noch eigenartig eng an das neuscholastische Einteilungsschema der Dogmatik hält. Faktisch werden nämlich Texte nicht nur zur Erschaffung selbst, zum Schöpfersein Gottes und zur Geschöpflichkeit des Erschaffenen vorgelegt, sondern auch zur Vorsehung, zur „Ordnung und Lenkung der Welt sowie . . . (zur) liebenden Fürsorge Gottes für alle Geschöpfe" (11), bis hin zur Theodizee. Nicht nur Protologisches, sondern auch Kairologisches und Eschatologisches ist gesammelt, wie auch Soteriologisches. Dazu kommen anthropologische Inhalte, wie Urstand und Erbsünde, und schließlich auch „Engel und Dämonen, einschließlich des Teufels" (11). Diese kurzen Andeutungen zeigen schon, daß ein sehr weites Feld dogmatischer Lehrinhalte abgedeckt sein soll. Das bestätigen auch die (notwendigerweise) sehr kurzen Ausführungen im „Abriß der Geschichte der Schöpfungslehre" (Bd I, 13–18 und Bd II, 11–18). Tatsächlich sind es nur wenige Texte, die das Erschaffen Gottes selbst wie auch die eigentliche Geschöpflichkeit der Geschöpfe als solche besprechen; die entschieden größere Anzahl von Texten handeln über Wirken/Handeln Gottes *mit* dem Erschaffenen, also das, was wir Gottes Wirken in Natur und Geschichte

nennen. Weil es aber offensichtlich im Gesamtplan dieser Textsammlung so programmiert wurde, daß unter „Schöpfung" und „Schöpfungslehre" alle die Themen subsumiert wurden, die oben (gemäß der Einleitung) näher angegeben sind, hat es zur Folge gehabt, daß zu den einzeln genannten Themen wirklich nur wenige einschlägige Texte vorgelegt werden konnten, vor allem wegen der Beschränkung auf die vorgegebene S.zahl.

Was die Auswahl der Texte selbst angeht, so werden zunächst „Biblische Leittexte" und „Lehramtliche Texte" vorgelegt, sodann „Theologische Texte" (welche Aufteilung auch aufhorchen läßt). Letztgenannte sind aufgeteilt nach Antike (bis Anselm v. Canterbury!), Mittelalter, Neuzeit. Es folgen „Texte von Naturwissenschaftlern des 20. Jh.s" und „Texte aus anderen Religionen" (auch diese Zugesellung des christlichen Glaubensgutes zu „anderen Religionen" läßt erstaunen).

Es versteht sich von selbst, daß die jeweilige Textzusammenstellung eine Auswahl zu treffen hat aus all den Texten, die zur vorgegebenen dogmatischen Thematik Entscheidendes sagen, aber aufs ganze gesehen schwer zugänglich sind. Daß ein jeder, der diese Auswahl zu treffen hat, seine eigenen Gesichtspunkte und Wertungen einbringt, ist die Natur der Sache. Daher ist es auch müßig, darüber zu diskutieren; niemand kommt um das Auswählen, und d. h. auch um das Auslassen herum. Für diese beiden Bde sei allerdings bemerkt, daß es schade ist, zu wieviel Themen Texte auszusuchen waren. So konnten zum eigentlichen Erschaffen Gottes und Erschaffen-Sein des Geschöpfs nur allzu wenige Texte beigebracht werden. Freilich hätte man sich den Abdruck der Bibelstellen sicher ersparen können, aber auch mancher Aussagen heutiger Theologen und Naturwissenschaftler. Eigenartigerweise fehlen Texte von Philosophen und Philosophien gänzlich, die gegenüber den Aussagen der aufgeführten Naturwissenschaftler sicher gewichtiger sind. Auch für die Auswahl aus den Vätertexten wie etwa von Thomas v. A. hätte man sich eine Reihe ganz entscheidender Belege gewünscht, die gänzlich fehlen, gegenüber den Zitaten aus H. Küng u. ä. aber sicher etwas wirklich Bedeutsames zu sagen haben. Zu denken ist etwa an Irenäus in seinen Aussagen zur Schöpfungs*absicht* Gottes, zumal in Bezug auf den Menschen, und folglich über die Geschöpflichkeit als solche. Auch werden die (ganz modern anmutenden, jedenfalls ein heutiges „Problem" längst schon aufgreifenden) Aussagen eines Athenagoras (2. Jh.) zur Würde des Menschen (nach *Leib* und Seele!) aufgrund seiner spezifischen Geschöpflichkeit schmerzlich vermißt. Wie „Erschaffen" Gottes eigentlich zu verstehen ist, hat Thomas v. A. an nicht nur einer Stelle deutlich zur Sprache gebracht, welche Stellen hier aber auch übergangen sind.

Trotz dieser Anmerkungen können auch diese Bde der Textsammlung „Dogmatik" empfohlen werden; sie können auf ihre Weise den Dienst erfüllen, der mit ihnen beabsichtigt ist.

Wien Raphael Schulte

Hattrup, Dieter: **Theologie der Erde**. – Paderborn: Bonifatius 1994. 272 S., kart. DM 39,80

Das Buch liefert eine von philosophischen Überlegungen bestimmte „Theologische Erkenntnislehre". Diesem Inhalt entspricht *nicht* der Umschlagtitel „Theologie der Erde", der in einer unmittelbaren Assoziation Erörterungen zur Schöpfungslehre und Ökologie vermuten läßt. Wird dieses sachlich falsche Etikett nur als Werbemittel benutzt? Es scheint so, weil auch die Überschriften der drei Hauptteile (I. Die Wahrnehmung der Erde; II. Die Transzendenz der Erde; III. Die Erstehung der Erde) nur als isolierte Begriffe dastehen, die im Text nicht näher erläutert werden.

Worum es im Buch wirklich geht, ist (wie der Vf. auf S. 33 selbst anmerkt) eine „Theologie der Endlichkeit". Es wird durchgehend das Problem der Erkenntnis und Anerkenntnis des Unterschiedes zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit in der Philosophie- und Theologiegeschichte behandelt.

In einer Geschichtskonstruktion befaßt sich Teil I mit philosophischen, naturwissenschaftlichen und wissenschaftstheoretischen Versuchen, das Endliche zu universalisieren; Teil II erörtert die Unterscheidung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit in der platonischen Philosophie; Teil III arbeitet in theologischer Perspektive auf die Erlösung des Endlichen hin.

Unter dem Leitthema der Unterscheidung von Endlichkeit und Unendlichkeit leistet die Darstellung des Buches einen sehr souveränen Durchblick durch die Geschichte der Philosophie und der Naturwissenschaft.

Bei den Philosophen kommen besonders zur Sprache: Parmenides, Sokrates, Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger, Popper. Unter den Naturwissenschaftlern werden ausführlich behandelt: Kopernikus, Galilei, Einstein und Carl Friedrich von Weizsäcker.

Als theologisch hilfreich wird der Platonismus favorisiert, weil er die Endlichkeit des Irdischen betone und in der Ideenlehre den Blick für das Unendliche offenhalte. So kommt es zur fragwürdigen Spitzenaussage: „In der Tat bleibt für die Theologie nur ein wie immer gearteter Platonismus übrig" (145). Noch fragwürdiger ist die Charakterisierung des Aristotelismus als Verfangensein im Endlichen, was zur sachlich unhaltbaren Gegenüberstellung führt: „Die platonische Philosophie ist offen für die Offenbarung, die aristotelische nicht" (127).

Im Sektor des Theologischen, der im Buch nur einen geringen Umfang einnimmt, werden Thomas und Bonaventura sehr undifferenziert als Aristoteliker und Platoniker gegeneinander postiert (vgl. 157–169).

Breit wird das erkenntnistheoretische Problem der Unterscheidung von Gewißheit und Sicherheit erörtert, wobei die Gewißheit überzeugend als spezifisch theologische Dimension herausgearbeitet wird (vgl. 206–234). Durch den Grundansatz bei der Gewißheit kann klar gemacht werden, daß weder Rationalismus noch Fideismus theologisch zu rechtfertigen sind (vgl. 244–249). Schließlich wird die Theologie – in Abgrenzung zum Wissen – als Weisheit charakterisiert und ihr als spezifisch die „anachrone Methode" zugewiesen, die der Einmaligkeit der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus entspricht (vgl. 256–261).

All die genannten Grundperspektiven sind im Detail der Darstellung leider nicht immer streng diskursiv und systematisch durchgeführt. Wissenschaftlich stringent sind in der Regel nur die Thesen, die in Kästchen am Anfang der Hauptabschnitte stehen. Ansonsten herrscht ein essayistischer Stil, der zur Sprunghaftigkeit der Gedanken und zu vielen plakativen Behauptungen verführt. Es ließe sich eine große Sammlung von Allgemeinplätzen und argumentativ nicht abgesicherten Blankoaussagen auflisten.

Es seien nur einige Beispiele genannt: Beim Begriff der Sünde wird die Bedeutung bewußter Erkenntnis mißachtet: „Sünder kann auch der sein, der nichts davon weiß . . . Unwissenheit schützt vor Strafe nicht" (17f). Zum Polytheismus wird gesagt: „Die Götter sind zwar immer ein Vergnügen, aber ein kurzfristiges, denn sie reiben sich gegenseitig auf" (19). Folgerichtig ist auch zu lesen: „Die Babylonier hatten zwar eine Religion, aber keinen Glauben" (26). Bedenklich ist die kurz hingesagte Gleichstellung von Natur und Gnade: „Natur ist vergangene Gnade und Gnade künftige Natur" (24). Unbekümmert um die Belegbarkeit stehen Aussagen wie: „Weltbilder sind immer falsch; das geozentrische sowohl wie das heliozentrische" (173); oder: Die Vernunft hat das Ideal eines Systems des Wissens „von der Theologie geerbt, die einzig systematisch sein kann" (173). Zur Gottesvorstellung tritt die Platitüde auf: „Gott braucht kein Heil, sondern ist schon im Heil" (144). Schließlich wird in die Trinität kurzschlüssig die Endlichkeit hineingetragen: „Die drei Personen sind endliche Unendlichkeiten" (221).

Trotz des aphoristischen Charakters, d. h. trotz der Anhäufung nicht diskursiv erörterter Gedankensplitter, gibt das Buch einen sehr wichtigen Grundimpuls für die Theologische Erkenntnislehre: Es muß die Relevanz der Philosophie für die Theologie wieder neu gesehen werden; es muß die Beziehung von Endlichkeit und Unendlichkeit gründlich bedacht werden.

Bamberg Georg Kraus

Sattler, Dorothea: **Gelebte Buße.** Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch. – Mainz: Matthias-Grünewald 1992. XVIII, 453 S., kart. DM 48,00

Diese unter der Leitung Th. Schneiders (Mainz) entstandene Diss. geht von dem großen ökumenischen Gesprächskomplex um Umkehr und Rechtfertigung aus und bezieht sich auf die in den Lehrgesprächen getroffene Feststellung, daß eine ökumenische Bußtheologie bisher fehlt und auch in absehbarer Zeit nicht zu erreichen ist, während die Untersuchung offener Fragen in Teilbereichen umso sinnvoller sei. Als einen solchen wählt die Vf.in die *satisfactio* im Rahmen der sakramentalen Buße (samt dem weiteren theol. Hintergrund) aus. Dieses Thema bearbeitet sie in fünf Hauptteilen.

A) Die Vf.in nimmt einen hist. Ansatz bei der konfessionellen Kontroverse um die *satisfactio* im 16. Jh., besonders im Zusammenhang mit Augsburg und den Folgen (wobei sie ausgiebig auf die Forschungen und Gesprächsbeiträge V. Pfnürs eingeht), ferner im Hinblick auf das Tridentinum und die daran anknüpfenden Lehrgespräche. So gelingt es ihr, den status quaestionis exakt herauszuarbeiten.

Dieser Vorteil überwiegt den „Nachteil", daß sie nun unter B) erst auf die Vorgeschichte zu sprechen kommt, indem sie Rückfragen aus systematischem Interesse stellt.

Bei der Erhebung der Bedeutungsgeschichte und bußtheol. Verwendung von *satisfactio* tritt die bußgeschichtlich bekannte Interpretation der Sündentilgung durch Bußwerke zutage. Die Vergewisserung der theologiegeschichtlichen Befunde aus dem MA zeigt die Verschiebung des Verständnisses, die Einwirkung auf die Tilgung der Sündenstrafen. – Kritisch sei vermerkt, daß der Vf.in die eingehende Quellenuntersuchung der Exhomologese durch J. Mühlsteiger (ZKTh 103, 1981, 1–32, 129–155, 257–288) entgangen ist; so stellt sie die Exhomologese nur nach K. Rahner dar (71).

Ein Exkurs gilt der *satisfactio* bei der Einbeziehung der soteriologischen Relevanz des Todes Jesu in das Bußgeschehen.

Die Vf.in referiert sodann über die von Thomas gefundene „Synthese" der divergierenden Wirkungs-Interpretationen (100–116) und über spätscholastische Deutungen, wegen der Vorgeschichte Luthers namentlich über diejenigen bei Scotus und Biel.

Unter Hinwendung zu den reformatorischen Schriften des 16. Jh.s rekonstruiert sie sorgsam die nicht einlinig verlaufende Entwicklung Luthers in der *satisfactio*-Auffassung (137–161). Kürzer geht sie auch auf Melanchthon und Calvin ein, immer mit Einbeziehung christologischer und soteriologischer Zusammenhänge.

Aus dieser relativ breit entfalteten Vorgeschichte formuliert sie ihre Fragen, die zu C) mit den Ausführungen zum heutigen Kontext überleiten. Hier handelt es sich um die neuere ev. und kath. Bußtheologie und -praxis.

Sie analysiert ev. Ordnungen und Auseinandersetzungen, dazu parallel kath. Entwicklungen bis zu und mit den „Bußfeiern". – Hier sei kritisch festgehalten, daß sie das wirklich bahnbrechende Werk von A. Amato, I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6–9 della sessione XIV (25 novembre 1551) (saggio di ermeneutica conciliare), Roma 1974 (BThS. F 7), nicht kennt und verwertet. Die Diskussion über die Sakramentalität von Bußfeiern – ob sie nun heute ausgestanden ist oder nicht – stand stark unter dem Eindruck dieser Interpretationsleistung. Die Vf.in referiert über dieses innerkath. Gespräch, ohne die Differenzierung je nach Rezeption oder Ablehnung Amatos zu berücksichtigen (214ff). Eine weitere kritische Bemerkung: Beim Bußsakrament konnte sich die Vf.in nicht dazu entschließen, es von vornherein und konsequent als kirchliche Liturgie zu verstehen. So überschätzt sie wohl etwas den Zugang über die anthropologische Dimension ihres Lehrers Schneider (221f) und spricht mit Vorliebe vom „Versöhnungsgeschehen"; sie kann sogar „Empfang" des Bußsakraments sagen.

Ein Exkurs gilt den menschlichen Bußwerken (Epitimien) nach dem Verständnis der orthodoxen Tradition.

Von da aus geht sie zu D) mit der Einwirkung der *satisfactio* auf die Tilgung der zeitlichen Sündenstrafen im Vorfeld und Umfeld der Bußtheologie K. Rahners ein.

Sie wendet sich zuerst neuscholastischen Positionen zu unter besonderer Beachtung der darin enthaltenen christologischen Implikate, aber auch mit angedeuteten personal-anthropologischen Interpretationsmöglichkeiten trotz der stark juridischen Auffassung.

Bei Rahner selber (255–297 unter Beiziehung der Ausführungen K. H. Neufelds über Rahners Bußarbeiten) erhebt sie präzise das Verständnis der Sündenstrafen in nicht-extrinsezistischer Sicht, als konnaturale Sündenfolgen. Die von ihr zusammengefaßten Rahnerthemen weisen weit über das Hauptthema der Arbeit hinaus und illustrieren vortrefflich, wie von einem vermeintlich sekundären Problem Hauptfragen der Theologie betroffen sind: Probleme der Umkehr und Freiheitsentscheidung angesichts einer profunden Desintegration der Menschen, Einbeziehung einer Theologie der Liebe usw. Die Vf.in erkennt hier sehr klar die Relevanz der Entdeckung des Origenes durch Rahner (bes. 272–284), wenn auch in bußtheol. Zusammenhängen, die medizinelle Auffassung jeder Strafe als allein der Humanität und erst recht Gott entsprechend (298ff. Allerdings ist der Hinweis 281 Anm. 255 auf die Verurteilung der Apokatastasis durch die Manipulationen Justinians I. völlig ungenügend).

Des weiteren dokumentiert die Vf.in die Rezeption der Rahnerschen Auffassung von Sündenstrafen.

In einem Exkurs geht sie auf ökumenische Aspekte der neueren kath. Fegfeuer-Auffassung ein.

Im Weitergang der Ausführungen zu Rahner befaßt sie sich mit Ablaßtheorien. Gegen die stark von O. Semmelroth beeinflußten Interventionen der Kardinäle Alfrink, Döpfner und König auf dem II. Vaticanum (9.–13. 11. 1965) hielt Paul VI. an einer jurisdiktionellen Intervention der Kirche im Jenseits fest, wie das dann im CIC von 1983 can. 992–997 festgeschrieben wurde, einer der beklagenswerten Schritte gegen eine mögliche ökumenische Übereinkunft. Die Vf.in stellt mit Recht in dem folgenden Exkurs über die ökumenische Ablaßdiskussion fest, daß derzeit keine Hoffnung auf eine Übereinkunft bestehe (325).

Wiederum zu Rahner und zum neueren „Umfeld" der Thematik zurückgekehrt, befaßt sich die Vf.in mit „Erbsünde" und Theodizee im Kontext der Leiden, die konnatural den Sünden folgen. Die zynische Theorieerklärung des „Preises der Liebe" für die *mala physica* erhält ein unbedachtes Lob (327 Anm. 479).

Nun nimmt die Vf.in noch einmal eine Rückfrage vor, indem sie E) zum biblischen Fundament zurückgeht.

Nach Erörterung des Vergeltungsgedankens geht sie auf den Tun-Ergehen-Zusammenhang ein und weist auf dessen Nähe zu den Rahnerschen Überlegungen hin. Angesichts der Versöhnlichkeit des biblischen Gottes kommt sie auf die sich selbst bestrafende Sünde zu sprechen; die biblischen Wege zur Lösung aus der Tatfolgenverstrickung werden in diesem guten Referat aus systematischer Perspektive dargelegt. In ntl. Hinsicht interessieren die Vf.in vor allem die Strafsprüche und die schwer zu deutenden Sühneausführungen Kol 1,24.

Schließlich unterbreitet die Vf.in als zusammenfassenden Abschluß ihrer Untersuchungen ein ökumenisches Gesprächsangebot (371–389) unter F).

Hier fragt es sich, ob die Vf.in nicht doch ihren ökumenischen Impuls mit gewissen optimistischen Zügen zu sehr als erkenntnisleitendes Interesse hat walten lassen. Solange ein Konsens über das Sakrament nicht besteht, wird mit dem Verständnis der *satisfactio* als Wiedergutmachung und zwar in der Dimension der Erfahrbarkeit der sakramental gefeierten Versöhnung nicht weiterzukommen sein. Zu optimistisch ist auch die Behauptung eines Konsenses über Erlösung (381f: Wo denn hat Gott die Menschen aus einem universalen Sünde-Unheil-Zusammenhang befreit? Im Zeichen eines ernsthaften jüdisch-christlichen Gesprächs läßt sich nicht mehr erfahrungsjenseitig von Erlösung reden). Am Ende bleibt auch das Verhältnis der konnaturalen Sündenfolgen zu dem Verfahren, in dem der kirchliche Amtsträger eine Auflage erteilt, ungeklärt. Die *satisfactio* im Bußsakrament war zwar nicht ein wesentlicher Faktor für die Krise dieses Sakraments, die m. E. nicht mehr rückgängig zu machen ist, sondern zu seinem Ende führen wird. Aber auch die *satisfactio* partizipierte an der mangelnden therapeutischen Kompetenz, am Gesprächsdefizit, an der mangelnden Bereitschaft der Amtsverwalter, sich geduldig auf die konkrete Situation der Hilfesuchenden einzulassen. So gesehen bedeutet es für die Ökumene, die eine Solidargemeinschaft in der Schuld und im Versagen darstellt, nicht besonders viel, wenn mit Akribie und Einfühlungsvermögen eine Nähe Luthers zu Rahner in der *satisfactio*-Auffassung konstatiert wird.

Ungeachtet aller kritischen Bemerkungen hat die Vf.in eine erfreuliche Dokumentation ihrer Befähigung zu wissenschaftlicher Arbeit vorgelegt und breit gefächerte Kenntnisse unter Beweis gestellt. An vielen einzelnen Stellen der gewichtigen Arbeit bietet sie Impulse zu weitergehender und selbstkritischer Reflexion.

Münster Herbert Vorgrimler

Bader, Günter: **Die Abendmahlsfeier.** Liturgik – Ökonomik – Symbolik. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. IX, 167 S., geb. DM 88,00

Ausgehend von sprachwissenschaftlichen Untersuchungen und kulturhistorischen Beobachtungen unternimmt Bader eine Darstellung des christlichen Abendmahles. Einer der ersten Abschnitte handelt von der „Theologie als Fest der Sprache".

Der Liturgiewissenschaftler wird allerdings bedauern, daß der liturgischen Gestaltung der kirchlichen Eucharistie in den verschiedenen Traditionen nicht ausführlich nachgegangen wird. Der ökumenisch motivierte Theologe wird die Tatsache, daß die pneumatische oder epikletische Dimension der Abendmahlsfeier kein Thema ist, als eine bedauerliche Grenze der Arbeit empfinden. Das Heiligung vermittelnde und heilsgeschichtlich verstandene Sakrament der Kirche Christi müßte in einer sachgerechten liturgischen Theologie der Abendmahlsfeier sowohl im Kap. Ökonomik als auch in demjenigen der Symbolik entfaltet werden. Am erstgenannten Ort findet sich zwar eine vielversprechende Überlegung über die Mediation von benedictio und creatura – aber nur als Ansatz und lediglich auf das vorvatikanische Rituale Romanum abgestützt (87ff). Leider ist mysterium kein Begriff für den Vf. (er kommt weder im griechischen oder lateinischen noch im deutschen Sachregister vor), und auch die Eucharistie ist kein Fundamentalthema.

Solche Kritik vermindert nicht unser Interesse an dem Unternehmen, an dessen Anfang die Feststellung gesetzt wird: „Eine Darstellung der Abendmahlsfeier bleibt von Anfang bis Ende Liturgik. Auch jene zwei weiteren Teile (nämlich II. Oekonomik und III. Symbolik) sind nicht Überbietungen, sondern Entfaltungen von Liturgik" (3).

Das erste Kap. geht von der Feststellung aus: „Liturgie wird hier gesetzt als allgemeine Atmosphäre, in der wir immer schon sind und nie nicht sind, wenngleich in unterschiedlichen Graden von Erlöst- oder Unerlöstheit. Denn Liturgie ist das Medium, in dem sowohl Erlöstheit wie Unerlöstheit real sind"

(3f). Das mit „Liturgik" überschriebene erste Kap. wird in den drei Paragraphen: Feier, Paradosis, dann Handeln und Sprechen entfaltet. In Paragraph 1 wird über die Schultheologie durch die Exzeßtheorie hinausgegangen („Was widerfährt der Theologie, wenn sie liturgische Theologie wird? Sie gerät außer sich" (18) – Dionysius Areopagita wird angesprochen), und für die Abendmahlsfeier steht die Forderung, nicht hinter die Qualität von Hölderlins Friedensfeier zurückzufallen. Leitourgia als Handeln für das Gemeinwesen ist primär politisch und nicht im engeren Sinn kultisch. Das nächste Thema ist die Paradosis, deren Grundbegriff mehr noch im Jüdischen als im Griechischen wurzelt. Darum ist Abendmahlsparadosis nicht bloß Deutewort, von dem in Anlehnung an Joachim Jeremias gehandelt wird, sondern erzählender Rahmenbericht. Der dritte Paragraph läuft über Handeln und Sprechen, ausgehend von der griechisch-kultischen Formel δρῶμενα καὶ λεγόμενα als Vorgestalt der modernen Formel von Ritus und Mythus. Verschiedenste Sprachforscher werden angesprochen, und am Schluß des Kap.s steht die Feststellung: „Das Abendmahl nötigt, einen selbständigen Begriff des Handelns zu bilden, denn es ist Ausdruck dessen, daß es mit Reden nicht getan ist" (53).

Sehr schön setzt dann das zweite Kap. – Oekonomik – bei handgreiflichen Dingen wie Wirtschaft und Transport ein.

Die beiden ersten Paragraphen in diesem Kap. behandeln Wirtschaft und Transport nach verschiedenen Gesichtspunkten, der dritte ist dem Thema „Arbeit und Rhythmus" gewidmet. In dieser Mitte des Buches kommt zum Ausdruck, daß Liturgie ethisch und sozialpolitisch relevante Handlung ist.

In diesem Zusammenhang stehen die schon angesprochenen Überlegungen zum Sakrament, auch ein Abschnitt über Hostie und Symbolon (65f). Diese beiden in der Abendmahlssprache wichtigen Termini stammen aus der Situation des archaischen Gastmahls. Hostia läßt sich mit dem indogermanischen Begriff für die kompensatorische, aber inadäquate Gegengabe des geladenen Gastes in Verbindung bringen. Die Symbolteile werden aus dem Astragalknochen eines Fußes des im Gastmahl verzehrten Lammes herausgebrochen. Daraus schließt der Autor: „Abendmahl ist ursprünglich archaische Wirtschaft, Gastfreundschaft, Gastmahl, dargebotene Kommunikation aller mit allen und allem, daher Sorge für alle Sinne, denn Gast ist derjenige, der potentiell in jedem Sinn bedürftig ist" (66).

Damit stehen wir vor dem Schlußkapitel: Symbolik, mit den Paragraphen: Geschmack, Metapher, Opfer und Gebet. Das Symbol ermöglicht die zyklische Wiederholbarkeit der liturgischen Feier „bis er kommt in Herrlichkeit". Anstelle von Symbolik könnte auch Aesthetik stehen.

Im Schlußparagraphen „Opfer und Gebet" werden die Begriffe des ganzen Buches zusammengeführt – deutlicher als anderswo kommt hier das Anliegen des Autors zum Ausdruck, wird man sich aber auch der Grenzen seines Unternehmens bewußt. In einer ersten Vorbemerkung wird die Abendmahlsfeier mit Synästhesie (Kommunikation aller Sinne) verbunden. Eine zweite Bemerkung führt zur Erkenntnis: „Die Abendmahlsfeier enthält die Arbeit der Sprachwerdung der Dinge, sofern sie Opfergesang ist" (142). Dann ist von der Gegenläufigkeit der Bewegung des Gedächtnisses und der Bewegung der Erwartung die Rede, was zur Behauptung führt: „Abendmahlsfeier ist welthaft geschehende Benediktionsfeier unter den erschwerten, d. h. Normalbedingungen einer maledizierenden Welt" (143).

Schließlich werden Opfermetapher und Opferbegriff nach den Ansätzen neuerer Religionswissenschaft untersucht. Opfer ist Kanalisierung von Aggression oder institutionalisierte Gewalt, lehrt Walter Burkert. Marcel Detienne und Jean-Pierre Vernant gehen der Verbindung von Opfer und System der Polis nach (Gewinnung von Fleischnahrung koindiziert mit der Opferpraxis). Burkhard Gladigow interessiert sich für die Zusammenhänge zwischen Opferwesen und Wirtschaft. „Opfer wird durchsichtig als Vorgang der Redistribution von Gütern, über den komplexere Gesellschaftsstrukturen, schließlich Hochkulturen aufgebaut werden" (149).

B. selber verbindet schließlich Liturgie mit der Teilung des Opfers und redet von Opfer als Singopfer – fast zuletzt prägt er eine bedenkenswerte Formel: „Ein Gnadenmittel unterscheidet sich von an sich schon vorhandenen Nahrungs- und Sprachmitteln dadurch, daß es Sprache als Ding und Ding als Sprache ist und deshalb die ganze Spannung des Liturgischen sich in ihm ballt" (156).

Ein anregendes Buch, speziell für den meist sehr viel beschränkter arbeitenden Fachtheologen. Zuletzt bleibt allerdings die Frage, wie aus der Vielfalt der Gesichtspunkte eine Gesamtschau oder Lehre vom Abendmahl werden kann, die auch konkret liturgisch relevant ist – und der christlichen Offenbarung entspricht.

Neuchâtel und Freiburg (Schweiz) Bruno Bürki

Johnson, Matthew: **Bibliographia Liturgica**. Bibliographie der Nachschlagewerke für Liturgiewissenschaft. Bibliographie liturgique. Reference Bibliography for Liturgics. – Roma: C.L.V. Edizioni Liturgiche 1992. 114 S. (BEL.S 63), kart. Lit 15 000

Auf gut 80 S. hat M. Johnson wichtige Werke der Liturgiewissenschaft, systematisch geordnet, zusammengestellt. Herausgekommen ist dabei eine Publikation, mit der sich Kundige schnell einen gut ausgestatteten wissenschaftlichen Handapparat zusammenstellen können. Vf. nennt als Zielgruppe Studierende im Hauptstudium, Liturgiewissenschaftler, denen eine Gedächtnisstütze geboten werden soll, und Wissenschaftler aus anderen Disziplinen der Theologie und der Geisteswissenschaft (vgl. 7). In die Bibliographie ist vor allem Literatur zur Geschichte und Theologie des Gottesdienstes aufgenommen worden, soweit sie die römisch-katholische, die anglikanische, lutherische und (z. T.) östliche Liturgie betrifft. Liturgische Bücher werden nicht verzeichnet.

Der Aufbau des Buches ist benutzerfreundlich. Die Kap.überschriften werden mehrsprachig geboten. Namen- sowie Zeitschriften- und Reihenregister helfen bei der Orientierung. Mittels einer Numerierung der Titel werden Doppelnennungen vermieden.

Die Systematik bietet notwendigerweise ein eher grobes Raster. Bibliographien, Nachschlagewerke, Quellenhandbücher, Handschriften- und Bücherkataloge, Konkordanzen und Register werden ebenso genannt wie wichtige Monographien, Buchserien, Reihenausgaben und Anthologien liturgischer Texte und Liedertexte sowie Zeitschriften und bedeutende kirchliche Urkunden.

So einfach die Idee, so groß der Nutzen für diejenigen, die mit dieser Bibliographie umzugehen wissen. Tatsächlich ist es für den, der mit dem Fachgebiet vertraut ist, anregend, in der Bibliographie zu blättern, und dann ist sie mehr als nur eine Erinnerungshilfe.

Von Studenten und von fachfremden Wissenschaftlern kann das Buch allerdings nur unter Hilfestellung und mit Mühe benutzt werden. Oft sagt die Titelangabe für den Nichtfachmann nichts über den Inhalt aus, müßte, um Irreführung zu verhindern, erklärt werden, welches Lexikon und welches Handbuch für welchen Zweck zu konsultieren ist. An vielen Stellen (etwa für die Zeitschriften [53ff] oder Serien [61ff]) wären deshalb kurze, stichwortartige Hinweise zum jeweiligen Sujet für die Leser notwendig und hilfreich.

Vollständigkeit läßt sich für eine solche Bibliographie nicht erzielen. Für eine Neuauflage sollten Ergänzungen aber z. B. bei den Nrn. 1.37ff genannten, immer hilfreichen Personalbibliographien vorgenommen werden. Die Bibliographie der Werke E. J. Lengelings (in: ALw 34, 1992, 168–198) ist hinzuzunehmen. Bedauerlicherweise fehlen unter der Überschrift ‚Umfassende Arbeiten' Werke zur Buße und Krankensalbung, zwei Sakramente, die gerade auch für den Liturgiehistoriker von Interesse sind. Nach Nr. 3.59 muß von H. A. J. Wegman das Buch Liturgie in der Geschichte des Christentums, Regensburg 1994 genannt werden. Unter den Nrn. 3.106ff genannten Werken zur Theologie der Liturgie vermißt man E. J. Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch. Hg. v. K. Richter, Altenberge ^{3}1991.

Wiederholt unterbleiben Hinweise auf Neuauflagen oder Übersetzungen (vgl. etwa Nr. 2.1, 3.18.3, 7.7).

Mehrere Bibliographien fehlen bzw. konnten noch nicht aufgenommen werden: R. Amiet, Missels et Bréviaires imprimés (supplément aux catalogues de Weale et Bohatta). Propres des Saints (édition princeps), Paris 1990; M. Zitnik, Sacramenta. Bibliographia internationalis, Rom 1992; M. Probst, Bibliographie der katholischen Ritualiendrucke des deutschen Sprachbereichs. Diözesane und private Ausgaben, Münster 1993 (LQF 74). Der unter Nr. 1.57 genannte ‚Löwener Katalog' sollte genauer beschrieben werden, in der jetzigen Form kann man sich nur wenig darunter vorstellen. Die Überschrift ‚Rubriken' (51) ist nicht aussagekräftig genug, zumal sich etwa die dort genannte Liturgik von L. Eisenhofer nicht auf Rubrizistik beschränkt.

Insgesamt stellt die Veröffentlichung, der man Verbreitung und vor allem rege Benutzung wünscht, aber einen Gewinn für das wissenschaftliche Arbeiten dar.

Trier Benedikt Kranemann

Žitnik, Maksimilijan S. I.: **Sacramenta**. Bibliographia Internationalis. Vol. I: A–G, 1–17583; Vol. II: H–Q, 17584–33853; Vol. III: R–Z, Supplementum A–Z, 33854–49236; Vol. IV: Indices. – Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1992. XXX, 1170 / 1171–2250 / 2251–3286 / 450 S., Ln Lit 120 000, US-$ 109,00 / Lit 110 000, US-$ 92,00 / Lit 105 000, US-$ 84,00 / Lit 65 000, US-$ 52,00

Die von J. Žitnik hg. Sakramentenbibliographie angemessen vorzustellen, ist fast unmöglich. Was in den vorliegenden vier monumentalen Bänden an Literatur zu allen nur denkbaren Fragestellungen und Aspekten der Sakramente, ihrer Liturgie und Theologie zusammengetragen worden ist, verschlägt einem die Sprache. Nicht weniger als 49 236 Titel [!], die fast ausschließlich aus dem 20. Jh. stammen und vor allem seit den sechziger Jahren (bis Juni 1991) verfaßt worden sind, hat man hier verzeichnet. Dabei handelt es sich nicht nur um Monographien, sondern insbesondere um Aufsätze

aus allen theologischen Disziplinen, die aus schätzungsweise über 1500 Zeitschriften zusammengetragen worden sind. Nicht nur im engeren Sinne wissenschaftliche, sondern auch eher für Praktiker verfaßte Publikationen sind aufgenommen worden. Bemerkenswert ist, daß zu vielen Veröffentlichungen ebenfalls, so weit zugänglich, die Rezensionen notiert worden sind. Außerdem hat man, „um Sprachbarrieren überwinden zu helfen und den Inhalt schwer zugänglicher Publikationen zu vermitteln" (XIII), die Zusammenfassungen aus Bulletin Signalétique, Canon Law Abstracts, IZBG, NTAb und RTA festgehalten.

Wer nun, durch ähnliche Unternehmungen gewarnt, den Verdacht hegt, hier werde Quantität auf Kosten der Qualität geboten, muß sich eines Besseren belehren lassen. Das Kernstück dieser Bibliographie, die Indizes, bietet ein gutes Arbeitsinstrumentarium und hilft den Leserinnen und Lesern, die sich in die nicht immer einfache Materie eingearbeitet haben, die Menge der Literaturtitel zielsicher aufzuschlüsseln.

Für diese Indizes hat der Vf. ein einfaches Verfahren gewählt. Er hat den analytischen Index unter Rückgriff auf die klassischen Sakramententraktate gegliedert. Darüber kann man sicherlich geteilter Meinung sein, aber „das breite Spektrum der Fragen und die Vielfalt an Aspekten, unter denen sie behandelt werden, ließen eine organische, konsequent durchgeführte Gliederung nicht zu" (XIII). Man ist so zu insgesamt 14 Themenbereichen gekommen, die mit „Liturgie", „Stundengebet" und „Sakramente im allgemeinen" eröffnet werden. Dann folgen „Initiation", „Taufe", „Firmung", „Eucharistie", „Buße/Versöhnung", „Krankensalbung" und „Ordo", „Frau", „Ehe" und „Familie" schließen sich an. Der Themenbereich „Volksreligiosität" bildet den Abschluß. Alle diese Oberthemen sind detailliert untergliedert, die einzelnen Unterpunkte durchnumeriert.

Über diese Nummern lassen sich wiederum lange Zahlenkolumnen aufschlüsseln, die schließlich zur gewünschten Literaturrecherche führen. Das ist für die Benutzer sicherlich ein recht aufwendiges Verfahren, aber wohl der einzig gangbare Weg, um durch die Menge der genannten Veröffentlichungen hindurchfinden zu können.

Das Kap. „Sakramente im allgemeinen" soll als Beispiel kurz beschrieben werden. Die Systematik verweist zunächst auf allgemeine Titel und, was besonders wertvoll ist, auf weitere Bibliographien. Sie stellt dann Titel zum Verhältnis von Schrift bzw. von Aussagen des Lehramts und Sakramententheologie zusammen. Im weiteren werden die Geschichte und die Religionsgeschichte systematisch behandelt. Es folgen die Liturgie und, sehr detailliert, die Theologie der Sakramente. Schließlich wird eine Fülle von Einzelproblemen, die über die klassischen Fragestellungen wie „Sakrament und Glaube", „Sakrament und Wort" bis hin zu Fragen der Ökumene, von Kunst und Ikonographie u. ä. reicht, geboten. Hinter jedem der 204 Unterpunkte allein zu diesem Kap. verbirgt sich eine Fülle einzelner Literaturtitel!

Die Bibliographie wird durch weitere Indizes (einen Schriftindex, ein Sachregister und ein Verzeichnis der Personennamen) erschlossen.

Es stellt den hohen Wert der Bibliographie nicht in Abrede, wenn man anmerkt, daß die Register nicht immer geglückt sind.

Manche Literatursuche gestaltet sich recht aufwendig. So findet sich zwar das Lemma „Rituale", aber manche Arbeiten zu diesem liturgischen Buch, die man darunter suchen würde, sind an anderer Stelle verzeichnet. Auch fallen bei Stichproben zum selben Lemma mehrere fehlende Titel auf, die man eigentlich in einer solchen Bibliographie erwarten dürfte (z. B. Arbeiten von A. Dold, Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung von 1482–1721 [LQ 5/6], Münster 1923, und A. Lamott, Das Speyerer Diözesanrituale von 1512 bis 1932. Seine Geschichte und seine Ordines zur Sakramentenliturgie [QAMrhKG 5], Speyer 1961). Bei manchem Titel hätte man mit Hinweisen auf Neuauflagen gerechnet, die leider fehlen (vgl. etwa Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch [Nr. 23980]; mittlerweile 3. Auflage).

Aber das sind, verglichen mit der Fülle der Einträge und Hinweise auf Publikationen, die man sonst kaum finden würde, Quisquilien.

Wer um die Grenzen jeder Bibliographie weiß und sich darauf einstellt, wird in dieser Sakramentenbibliographie ein gutes Arbeitsinstrumentarium finden, das mit Gewinn zu benutzen ist.

Weitere Rez.: Vgl. A. Häußling, in: ALw 34, 1992, 433–435.

Trier Benedikt Kranemann

Walser, Markus: **Die Bedeutung des Wohnsitzes im kanonischen Recht.** Eine Untersuchung zu cc. 100–107 CIC. – St. Ottilien: EOS 1993. XXXVI, 138 S. (Dissertationen: Kanonistische Reihe, 9), kart. DM 24,80

Die vorliegende Abhandlung wurde im SS 1992 als Diss. zur Erlangung des akademischen Grades eines Lizentiaten des kanonischen Rechtes vom Kanonistischen Institut der Ludwig-Maximilians-Univ. München angenommen. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, den Inhalt, die Auswirkungen und (wo vorhanden) die Probleme der geltenden Regelungen zum kanonischen Wohnsitz und Nebenwohnsitz zu untersuchen. Im Vordergrund stehen dabei die derzeit rechtskräftigen Normen der lateinischen Kirche.

Das vorliegende Büchlein hat 6 Kap.

Im ersten Kap., „Geschichtlicher Rückblick" (3–29), wird dargelegt, daß es im CIC/1983 (was die besondere rechtliche Beziehung einer Person zu bestimmten Orten betrifft) drei Begriffe gibt: Herkunft, Wohnsitz und Nebenwohnsitz. Sie alle haben ihren Ursprung im römischen Recht.

Im zweiten Kap., „Begriffliche Klärungen" (31–46), erläutert und bestimmt W. die folgenden Begriffe: Wohnsitz, Nebenwohnsitz; freiwilliger Wohnsitz, fristfolgender Wohnsitz, gesetzlicher Wohnsitz; Einwohner, Zugezogener, Fremder, Wohnsitzloser.

Im dritten Kap., „Erwerb des Wohnsitzes und des Nebenwohnsitzes" (47–78), geht es um den Erwerb von *domicilium* und quasi-domicilium. C. 102 § 1 gibt zwei Wege an, auf denen ein Wohnsitz erworben werden kann: durch die Absicht, auf Dauer zu bleiben (freiwilliger Wohnsitz) und durch den tatsächlichen fünfjährigen Aufenthalt (fristfolgender Wohnsitz). Das materiale Element ist bei beiden identisch: der wirkliche Aufenthalt. Für den Erwerb des freiwilligen Nebenwohnsitzes und des fristfolgenden Nebenwohnsitzes gilt c. 102 § 2: „Der Nebenwohnsitz wird erworben durch den Aufenthalt im Gebiet einer Pfarrei oder wenigstens einer Diözese, der entweder mit der Absicht verbunden ist, dort wenigstens drei Monate zu bleiben, sofern kein Abwanderungsgrund eintritt, oder der sich tatsächlich auf drei Monate erstreckt hat." Ein gesetzlicher Wohnsitz ist ein Wohnsitz, der durch Gesetzesvorschrift unabhängig von Aufenthalt und Absicht erworben wird. Zwei Personenkreise besitzen im CIC einen gesetzlichen Wohnsitz: die Angehörigen von Religioseninstituten bzw. die Angehörigen von Gesellschaften des apostolischen Lebens (c. 103) und Minderjährige bzw. ihnen rechtliche Gleichgestellte (c. 105).

Das vierte Kap., „Verlust des Wohnsitzes und des Nebenwohnsitzes" (79–83), behandelt den Verlust des freiwilligen und des fristfolgenden Wohnsitzes und Nebenwohnsitzes und den Verlust des gesetzlichen Wohnsitzes und des gesetzlichen Nebenwohnsitzes. Zwei Elemente sind zum Verlust eines freiwilligen Wohnsitzes oder fristfolgenden Wohnsitzes gleichzeitig erforderlich: der Wegzug vom Ort und die Absicht, an den Ort nicht mehr wie an seinen Wohnsitz zurückzukehren. Für den Verlust des freiwilligen und des fristfolgenden Nebenwohnsitzes gelten die gleichen Regeln wie für den Verlust des freiwilligen und des fristfolgenden Wohnsitzes. Anders ist es für den Verlust des gesetzlichen Wohnsitzes und des gesetzlichen Nebenwohnsitzes. Weil diese im Entstehen und Bestehen nur von der Anordnung des Gesetzgebers abhängen, bleiben sie auch nur solange bestehen, wie die vom Gesetzgeber unabhängig vom Willen des Betroffenen aufgestellte Anordnung wirksam ist. Der gesetzliche Wohnsitz geht deswegen nicht auf Grund der Absicht der Betroffenen verloren, sondern nur dann, wenn die Tatsache, aufgrund derer er entstanden ist, zu existieren aufhört.

Das fünfte Kap., „Rechtswirkungen der Wohnsitzregelung" (85–114), zieht nun die Konsequenzen aus den vorhergehenden Kap.n. Durch den Wohnsitz erhält jemand z. B. seinen Pfarrer und seinen Bischof. Es gibt aber auch weitere Detailverordnungen in allen 7 Büchern des CIC.

Im sechsten Kap., „Herkunftsort" (115–122), geht es um den *locus originis*. Im römischen Recht spielte der Herkunftsort eine wichtige Rolle. Er wurde von da auch ins kanonische Recht übernommen. Bereits vor der Kodifizierung wie dann auch im CIC/1917 war der Herkunftsort fast ohne Bedeutung. Da der Begriff locus originis im CIC/1983 nur in der Legaldefinition selbst vorkommt (c. 101) und sonst keine Rolle spielt, könnte man auf ihn im CIC verzichten. Dem Geburtsort (unterschieden vom Herkunftsort), der sehr zufällig sein kann, mißt der Gesetzgeber keine rechtliche Bedeutung zu.

Zum Schluß, „Ergebnisse und Schlußbemerkungen" (123–125), unterbreitet W. sein Fazit; es läßt sich in 3 Punkten zusammenfassen: 1. Die Wohnsitzregelung des kanonischen Rechts geht auf das römische Recht zurück und verfügt über eine sehr lange Geschichte, die ihre Spuren bis in die Gegenwart hinterläßt. Die Neuerungen im CIC/1983 sind gegenüber dem CIC/1917 im Vergleich mit anderen Rechtsbereichen relativ gering ausgefallen. 2. Im allgemeinen haben Wohnsitz und Nebenwohnsitz die gleichen Rechtswirkungen. Unterschiedliche Rechtsfolgen zeigen sie allerdings bei der Erteilung der Beichtbefugnis (c. 967 § 2), für die Diakonenweihe (c. 1016) und im Eheprozeß (c. 1673 nn. 3 und 4). 3. Die kanonische Wohnsitzregelung unterscheidet sich von der staatlichen.

Ein Personen- (127–130) und ein Stellenregister (131–138) schließen das vorliegende nützliche Buch ab.

Für eine Lizentiatsarbeit hat die Untersuchung ein erstaunlich hohes Niveau. Eine kleine Anregung zum Schluß: In dem vorliegenden Buch werden (im Haupttext) häufiger lateinische Texte zitiert. Wegen der rapide abnehmenden Lateinkenntnisse würde ich vorschlagen, bei einer Neuauflage des Werkes das Lateinische im Haupttext ins Deutsche zu übersetzen.

Frankfurt/M. Reinhold Sebott

Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne. Hg. v. Thomas Hausmanninger. – Paderborn, München, Wien, Zürich: F. Schöningh 1993. 248 S., kart. DM 48,00

Die Theologie reagiert oft mit auffälliger Verzögerung auf wichtige Theoriedebatten außerhalb des Faches. Mit gewissen Einschränkungen gilt das auch für das streckenweise überstrapazierte Zeitgeistthema „Postmoderne", das in den Feuilletons längst zu den Akten gelegt war, als in der Theologie aufgeregte Stimmen zu dieser

irritierenden Zeitdiagnose zu hören waren. Dennoch kommt der von Thomas Hausmanninger herausgegebene Sammelband nicht zu spät, zumal er ja gar nicht beansprucht, die Standardpositionen für und wider den „Postmodernismus" noch einmal aufzuwärmen. Es handelt sich vielmehr um einen vielstimmigen Versuch, sich der Grundlagen christlicher Sozialethik angesichts der Verunsicherungen im Projekt der Moderne zu vergewissern und auszuloten, welche Konzepte sich als Basistheorien dieser theologischen Spezialdisziplin am besten eignen.

Die elf Autorinnen und Autoren tun dies mit Kompetenz und aus der Perspektive ihrer jeweiligen Spezialgebiete. Wie der Hg. in der Einleitung betont, geht es nicht um die Präsentation einer einheitlichen Schule, sondern um die Eröffnung eines Gesprächsforums (12), auf dem offensichtlich auch das direkte und kontroverse Gespräch zwischen den meisten Mitwirkenden des Buches noch aussteht. Anders ist es kaum zu erklären, daß einige von ihnen innerhalb des Bandes nur durch Flaschenpost in Form von Fußnoten miteinander kommunizieren.

Obwohl es gelungen ist, einen Ausschnitt aus dem breiten Spektrum jüngerer deutschsprachiger Sozialethik zu repräsentieren, fällt auf, daß „schulspezifische Raster" (12) insofern dominant bleiben, als einige Autoren nicht selbstbewußt genug eigene Ansätze entfalten, sondern sich mehr oder weniger direkt als Schüler von X oder Y zu erkennen geben. Wer als Leser die „Szene" kennt, wird sich über einige tiefe Verbeugungen oder Sticheleien im Paratext der Anmerkungen amüsieren oder ärgern (vgl. zu diesem Kommunikationsstil: Gérard Genette: Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches. – Frankfurt, New York, Paris: Campus, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme 1989). Da es nicht möglich ist, alle elf Beiträge mit gleicher Ausführlichkeit zu würdigen, muß ich mich auf einige Schwerpunkte beschränken und gruppiere die Aufsätze zu diesem Zweck thematisch etwas anders als im Buch.

Eröffnet wird der Reigen der Texte durch einen Beitrag von Ursula Nothelle-Wildfeuer zur „traditionellen" katholischen Soziallehre (17–42), als deren Kennerin sich die Autorin bereits in anderen Publikationen ausgewiesen hat. Mit leicht apologetischem Unterton wirbt sie für die zumindest partielle Kompatibilität dieser Art der Sozialverkündigung mit dem normativen Selbstverständnis der Moderne und für die faire Beurteilung einer Tradition, die nicht als ein monolithischer Block aufzufassen sei, sondern spätestens mit der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils eine „modernitätsintegrative" Wende zur Respektierung autonomer Kultursachbereiche vollzogen habe. Richtig ist aber auch, daß Johannes Paul II. mit seiner personalistischen Anthropologie wieder stärker eine „modernitätskritische" Sozialethik einklagt.

Thomas Hausmanninger skizziert in enger Anlehnung an Wilhelm Korff Grundlinien einer Strukturenethik als der angemessenen Theorieform für die christliche Sozialethik (45–90). Wer wollte ihm da widersprechen? Der Kampf gegen die Pappkameraden fiktiver Individualethiker ist leicht zu gewinnen. Was der Vf. zum spezifisch Christlichen seines Programms, zum Verhältnis von Glaube und Ethik und zur motivierenden Kraft des christlichen Glaubens (89) schreibt, ist für jede Grundlegung theologischer Ethik hilfreich und klärend. Stilistisch bewegt sich Hausmanninger leider manchmal nahe an der Schmerzgrenze. Fremdwörter und Fachterminologie in Ehren! Aber die Ethik wird ihre Zeitgenossenschaft und Originalität nun wirklich nicht dadurch unter Beweis stellen, daß sie mit Wortschöpfungen wie „sozialisativ" (46), „tolerativ" (74) oder „Neglegation" (12) jongliert. Auch die „instrumentelle Komplexierung und steigende funktionale Intrarelativität des gesellschaftlichen Gesamt" (47) würde ich eher als einen unfreiwilligen Heiterkeitserfolg werten.

Zwei Beiträge beziehen sich ausdrücklich auf handlungstheoretische und diskursethische Voraussetzungen: Hans-Joachim Höhn mit seinem Konzept einer komprehensiven Vernunft (91–110) und Edmund Arens mit einem in manchen Punkten anders akzentuierten Verständnis kommunikativer Rationalität (189–201), deren Potentiale für die Demokratisierung kirchlicher Strukturen geltend gemacht werden. So ist im Brennpunkt der Ekklesiologie eine Kurzfassung dessen entstanden, was Arens in zahlreichen anderen Publikationen als einen Entwurf kommunikativer Glaubenspraxis begründet hat. Höhn befaßt sich bei einer grundsätzlichen Bejahung des diskursethischen Ansatzes stärker mit den Grenzen eines Rationalitätskonzepts, das es auch mit genuin theologischen Argumenten zu kritisieren und zu erweitern gelte. Er wehrt sich gegen die Strategie, ein solches Denken pauschal als „metaphysisches Denken" abzuqualifizieren (110, Anm. 43, gegen Arens und Habermas).

Die direkteste Bezugnahme auf „postmoderne" Theoriebildungen findet sich bei Jean-Pierre Wils unter dem Stichwort der „Delegitimation" (125–139) und bei Matthias Schramm in Auseinandersetzung mit der Idee des Widerstreits bei Jean-François Lyotard und der Bestimmung des Verhältnisses von Ethik und Ästhetik (141–155). Wils, unter den jüngeren Ethikern wohl derjenige, der sich am sichersten und kenntnisreichsten in den „(post-)modernen" Textwelten bewegt, legt in seinem virtuos geschriebenen Text eine Zeitdiagnose vor, die den Verunsicherungen einer Moderne nachspürt, in der „der Horizont eines sich ankündigenden Versprechens leer bleibt" (125). In einer Zeit der Beschleunigung und des gleichzeitigen Verlusts von eindeutigen Legitimationsmustern geraten auch die Systeme Religion und Moral unter den Druck eines Rechtfertigungsbedarfs, der nicht mehr mit „simplifizierenden Totaldeutungen" (134) befriedigt werden kann. Damit ist jene Krise beschrieben, auf die konventionelle Theologie nur mit der weinerlichen Klage über die postmoderne Beliebigkeit reagiert. Wils hingegen plädiert für eine christliche Ethik, die sich „in produktiver Aneignung des Epochenstils" (139) auf „konfliktbereite und dissensoffene Interpretationen" einläßt und so „die Ängste, die Leiden, die Verluste und die Hoffnungen der Menschen" (139) ernst nimmt. Eigentlich wird nur in diesem Beitrag in letzter Radikalität das intellektuelle Profil einer künftigen Sozialethik sichtbar, die sich ohne ängstliche Abwehrreflexe der „Pluralität letzter Sinndeutungen und Wertoptionen" (133) stellt. Mit einer im Raum der Theologie immer noch unüblichen Offenheit und Informiertheit stellt sich aber auch Schramm dem von Lyotard in die Diskussion gebrachten Problem des „différend", des Widerstreits zwischen heterogenen Diskursarten, deren Konflikt durch keine richterliche Instanz zu schlichten ist, so daß es in Gerechtigkeitsfragen keine glatten Lösungen gibt, wohl aber begründbare Abwägungen. In Situationen eines solchen Widerstreits geht es um das Nicht-Vergessen der Opfer und um die Wahrnehmung („Aisthetik") der Differenzen, die nicht durch voreilige sozialethische Konstruktionen zu verwischen sind.

Drei weitere Autoren gehen stärker auf theologische Implikationen der Modernitätskrise ein: Hartmut Kress in seinen Überlegungen zur protestantischen Anthropologie und Sozialethik (111–123), Marianne Heimbach-Steins mit einem Plädoyer für die Berücksichtigung mystischer Traditionen im sozialethischen Diskurs (157–170), Ottmar John mit der Frage nach dem Subjekt kirchlicher Praxis (203–224). Kreß erarbeitet drei Leitmotive evangelischer Anthropologie (Individualität, Personalität, Relationalität), die er als Beurteilungskriterien in die ethischen Diskurse moderner Gesellschaften einbringen möchte. Heimbach-Steins verweist auf die prophetische Kraft der Mystik und erläutert dies an der Haltung der „Armut im Geiste" als „Voraussetzung eines redlichen Umgangs mit den nicht technokratisch beherrschbaren ‚Schattenseiten' der Wirklichkeit" (170). Angesichts einer vielfach unkritischen und prämodernen Wiederbelebung der Esoterik ist dieser Rückgriff auf kontemplative christliche Traditionen eine wichtige Quelle ethischer Inspiration in einer weltoffenen Spiritualität des Handelns. Eine politisch-theologische Sichtweise kommt im Aufsatz von John zur Sprache, der in Abhebung vom postmodernen Zeitgeist und skeptisch gegenüber der neuen „Religionsfreundlichkeit" (204) die Mündigkeit des Subjekts und die „irreduzible Autorität" von „Menschen, die Leiderfahrungen machen mußten" (223), unterstreicht.

In zwei Beiträgen werden weltweite Dimensionen aktueller Sozialethik erörtert: durch Franz Wolfinger mit Gedanken zum Weltethos (171–185) und durch Peter Rottländer mit einem Ansatz für eine Ethik der Solidarität und der Option für die Armen (225–245). Beide Fragen sind insofern eng mit der Auseinandersetzung um die Postmoderne verwoben, als ja angeblich postmodern die prinzipielle Möglichkeit universaler Ethik bestritten wird. Ein Antwortversuch ist Küngs „Projekt Weltethos", dessen erkenntnistheoretische Prämissen Wolfinger – unter Einbeziehung des Ethos der Menschenrechte – kritisch diskutiert, um die Grundlagen für den Dialog der Religionen zu klären. Speziell mit der in sich schon pluralen christlichen Interpretationsgemeinschaft befaßt sich Rottländer in seinen vom Kommunitarismus inspirierten Ausführungen zur Identität christlicher Ethik, deren Profil als befreiende Ethik vor allem in der Empfindlichkeit für das Leiden und in der Anwaltschaft für die Armen erkennbar wird. Die Regionalität der Kontexte ethischer Sensibilität schließt die Universalität der Gerechtigkeitspostulate nicht aus. Damit möchte Rottländer der Versuchung gegensteuern, durch Berufung auf einen relativierenden Pluralismus den befreienden Impuls universaler Solidarität preiszugeben.

Zum Schluß drängt sich im Rückblick auf einige Texte die Frage auf, ob die skizzierten Theoriedebatten tatsächlich einen konzeptionellen Beitrag zu den materialen Herausforderungen heutiger Sozialethik leisten. Zwar ist zuzugeben, daß keine Orientierung in konkreten Problemfeldern zu erwarten ist, wo ausdrücklich Grundlagenreflexion angekündigt wurde. Dennoch muß es nachdenklich stimmen, daß die brennenden Themen sozialer Gerechtigkeit in den meisten Artikeln nur am Rande gestreift werden. Wohl nicht nur mit der Absicht, bissige Rezensenten zu besänftigen, schreibt der Hg., daß das Buch einen Diskurs über die Arbeit an den Fundamenten christlicher Sozialethik eröffnen und nicht abschließen soll (14). Der Rezensent kann sich diesem Wunsch nur mit Nachdruck anschließen und unterstreichen, daß mit dem insgesamt verdienstvollen und gelungenen Buch ein Niveau vorgegeben ist, das für künftige Fachgespräche Maßstäbe setzt und gerade auch wegen der Heterogenität der Konzepte eine heilsame Provokation darstellt. Noch fehlen wichtige Dimensionen. Wie ist beispielsweise die Abwesenheit feministischer Ethik zu erklären? Vielleicht läßt sich die Pluralität in Zukunft auch dadurch steigern, daß sich abseits der ausgetretenen Wege deutschsprachiger Debatten neue Konstellationen ergeben. Denn sonst bleibt es in einigen „schulspezifischen Rastern" beim Schattenboxen gegen eine als „postmodern" apostro-

phierte Philosophie, die in manchen theologischen Kreisen in Deutschland immer noch die zweifelhafte Ehre hat, als Feindbild und Projektionsscheibe der eigenen Argumentationsnot zu dienen.

Fribourg Walter Lesch

Otto, Gert: **Die Kunst, verantwortlich zu reden**. Rhetorik – Ästhetik – Ethik. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1994. 191 S., kart. DM 58,00

Das Buch, vom Vf. als „Zusammenfassung" seiner „jahrzehntelangen Beschäftigung mit der Rhetorik" vorgestellt, soll als „Einführung in rhetorisches Denken" dienen. Es ist nicht allein an ein Fachpublikum, sondern an jeden gerichtet, „der selbstkritisch mit der Sprache umgeht, ... und an jeden, der sich ... in der Situation des Hörers von Reden befindet" (9).

Neben einem Vorwort enthält das Buch vier größere Abschnitte: 1. Einleitung: Über die Sprache (11–27); 2. Konkretionen I. Vier rhetorische Porträts (28–71); 3. Grundzüge der Rhetorik (72–130); 4. Konkretionen II. Vier rhetorische Porträts (131–174). Im Schlußteil sind Tucholskys Ratschläge für einen schlechten Redner abgedruckt (174–177). Die bibliographischen Angaben sind nach den Kap.n des Buches geordnet (178–189).

Otto zielt also darauf, nicht nur der Theorie, sondern auch der Praxis der Rede gerecht zu werden. Die erste Reihe der rhetorischen Porträts befaßt sich mit M. Luther, I. Bachmann, Ch. Wolf und Th. Heuss, die zweite Reihe mit F. Schleiermacher, H. Gollwitzer, W. Jens und R. von Weizsäcker. Die Porträts sind als Essays verfaßt. Auf weitere Redner (W. Brandt, H. Böll, A. Hitler, A. Müller) nimmt der Abschnitt über Grundzüge der Rhetorik Bezug (89–94).

Das Buch setzt ein mit der Diagnose des gegenwärtigen Sprachniveaus in Deutschland. Es sei schlecht bestellt mit der „Wertschätzung der Sprache in der breiten Öffentlichkeit" (12). Davon sei nicht nur die Redekunst berührt, sondern auch das ethische Bewußtsein. Der Qualitätsverlust der Sprache und des Ethos sei vor allem auf die „Zunahme der Massenmedien" (12) zurückzuführen. „Die vermeintliche Fähigkeit, über alles zu reden und von nichts etwas zu verstehen, führt nicht selten an die Grenze der ethischen Frage: Wie kann der Akteur, der Sprecher, eigentlich verantworten, was er tut?" (12). In der Beschäftigung mit der Rhetorik und ihren Traditionen sieht der Vf. einen „Fundus noch nicht ausgeschöpfter Möglichkeiten" (13), um dem Verfall von Sprache und Ethik entgegenzuwirken.

Nach dieser Klage ist es überraschend, daß Überlegungen zum Zusammenhang von Rhetorik, Ethik und Ästhetik den Kern der theoretischen Argumentationen O.s bilden (99–106). Die ethische Dimension der Rede liegt für den Vf. auf der Hand. So ist jene Art des Redens, das menschliche Handlungen auf technische Operationen reduziert, in der Gefahr, zur Lüge zu werden. Ein Beleg ist die „Sprache der Sieger" des Golfkriegs von 1991, in der „geschundene Menschen, Not und Blut" ausgeblendet wurden. Diese Nachrichten „waren halbrichtig, ... die halbe Wahrheit: Lüge. Wenn die Sprache nicht stimmt, stimmt nichts." (24).

Demgegenüber plädiert O. sowohl für Sensibilität im Umgang mit der Sprache als auch für den Mut, sich redend einzumischen. – Ein ethisch pervertiertes Verhältnis zur Redekunst äußert sich nicht nur in der Lüge, sondern auch in Agitation und Demagogie: „die Hörer sind nicht Partner des Redners in der gemeinsamen Suche nach der Wahrheit, sondern sie sind Objekte, deren rationale Möglichkeiten in bewußter Kalkulation ausgeschaltet werden sollen." (93) Positiv gewendet: „Die Rede des einzelnen rechtfertigt sich insofern, als sie aus dem Dialog entsteht, den Dialog in sich darstellt und den Dialog weiterführen hilft. ... Rede ist der glatte Gegensatz zum Diktat." (108)

Das Ästhetische mit der Redekunst zu verknüpfen, ist an der Zeit, um der Einseitigkeit rationaler Welterfahrung entgegenzuwirken. Dabei ist das Ästhetische nach O. nicht allein auf die Wahrnehmung der Kunst oder des Schönen beschränkt. Vielmehr geht es im Anschluß an Welsch um die „Thematisierung von Wahrnehmungen aller Art, sinnenhaften wie geistigen, alltäglichen wie sublimen, lebensweltlichen wie künstlerischen" (W. Welsch, Ästhetisches Denken, Stuttgart 1990, S. 9f; cit. in: O. S. 100). „Nur wo wir gewahr werden, daß wir auf Symbole, auf Bilder, auf poetische Sprache angewiesen sind, um qualitativ mehr sagen zu können, als jedermann vor Augen ist, kommen wir dem Reichtum der Sprache ebenso wie der noch nicht erreichten Fülle des Lebens auf die Spur" (21).

Mit einem flüchtigen Hinweis auf E. Levinas deutet O. die Verbindung des Ästhetischen mit dem Ethischen an. „Die Wahrnehmung des Anderen. Eine Schlüsselkategorie bei Levinas, durchbricht die Alltäglichkeit der Wahrnehmung ... Weil die Wahrnehmung des Anderen Bedeutung für den Wahrnehmenden eröffnet, nimmt sie ethisch in Anspruch." (105). Der innere Zusammenhang des Begriffs des Anderen mit der Gottesfrage, die für Levinas fundamental ist, bleibt leider unerwähnt.

Stärken und Schwächen des Buches spiegeln sich in der Auswahl der von O. porträtierten Redner und Rednerinnen. Die Vorliebe des Autors gilt Autoren, die in der europäischen Tradition des aufklärerischen Humanismus verwurzelt sind. O.s Urteil über W. Jens mag diese Tendenz belegen:

„Es kennzeichnet ihn die Leidenschaft des Aufklärers, der die Hoffnung nicht aufgibt, daß der Mensch lernfähig sei, der den Vorgang des Lernens, wo auch immer, mit der Kraft und dem Reichtum seiner Sprache in Bewegung halten möchte, um dem Hörer Hilfen zu besserer Einsicht zu geben. Einsicht, nicht Diktat; Überzeugung, nicht Vergewaltigung; getreu dem alten Grundsatz: non vim, sed verbo – nicht durch Gewalt, sondern durchs Wort." (162) M. a. W.: die vorgestellten Redner zeichnen sich aus durch eine hohe Sprachkultur, durch die Fähigkeit, komplexe Phänomene differenziert wahrzunehmen, und durch ein aufklärerisches Ethos.

Daß die ausgewählten Redner den Ansprüchen O.s genügen, ist nicht zu bezweifeln. Zu fragen bleibt aber, ob die Auswahl des Autors dem breiten Spektrum öffentlicher Rede gerecht wird. Wie etwa steht es um jene Reden, in denen über das politische Leben nicht nur reflektiert wird, in denen vielmehr um seine Gestaltung gerungen wird, in denen die Positionen holzschnittartig verkürzt werden müssen, in denen leidenschaftlich und kämpferisch um Zustimmung geworben wird? Will der Vf. etwa durch seine Auswahl indirekt zu verstehen geben, der politische Streit gehöre der Sphäre des Verfalls, des schmutzigen Geschäfts an?

In den Porträts selbst gelingt es O., die Verbindung von Ethik und Redekunst sensibel nachzuzeichnen. Anders verhält es sich jedoch mit der vom Vf. beschworenen Dimension des Ästhetischen. Dessen flüchtige Behandlung in den grundsätzlichen Überlegungen hat in den Porträts keine Spuren hinterlassen. Das ist besonders bedauerlich, weil damit die Wahrheits- und Gottesfrage im Zusammenhang von Redekunst und Ethik ausgeblendet bleibt. Diesen Fragen mehr Aufmerksamkeit zu widmen, wäre angesichts des durch die Postmoderne geprägten geistigen Klimas der Gegenwart nicht nur wünschenswert, sondern auch an der Zeit gewesen.

Münster Ferdinand Schumacher

Der Koran. Arabisch–Deutsch, Bd 5, Sure 4,1–176. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. 304 S., geb. DM 250,00

Mit dem hier anzuzeigenden 5. Bd seines großen Werks hat A. Th. Khoury die erste Hälfte seines umfangreichen Korankommentars abgeschlossen. In diesem Bd wird eine der am häufigsten behandelten Suren des Koran untersucht, die Sure al-Nisa' (Die Frauen). Diese Sure ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil in ihr wichtige Grundlagen für die gesellschaftliche und religiöse Stellung der Frau im Islam gelegt werden. Zwar finden sich im Koran auch noch einige weitere wichtige Textstellen zu dieser Thematik, doch wird allgemein von Muslimen und nichtmuslimischen Beobachtern der islamischen Welt die Sure 4 als die zentrale Stelle für diese Thematik angesehen. Angesichts dieser Tatsache wird zu leicht übersehen, daß, wie in allen Koransuren, auch in der Sure 4 die unterschiedlichsten Themen behandelt werden. Darauf macht K. in seinem Kommentar sehr deutlich aufmerksam.

In seinem wissenschaftlichen Kommentar geht K., wie bisher auch, auf allgemeine Fragen ein, analysiert dann die Bezeichnung der Sure, behandelt ihre Datierung, ihre Struktur und stellt die wichtigsten Aussagen zusammen. Auch die islamischen Einschätzungen der Vorzüge der 4. Sure werden hier zusammengefaßt.

Von besonderem Interesse sind in diesem Bd wiederum die zahlreichen Exkurse, in denen K. sich mit verschiedenen Aspekten der im Koran angesprochenen Themen auseinandersetzt. Hier finden wir Exkurse über den Umgang mit den Frauen, den Hadith über die Vorherbestimmung, über die Frage, ob ein Muslim aus einem nichtislamischen Land auswandern soll und schließlich über den Christus im Koran.

Es handelt sich hier um außerordentlich interessante, kenntnisreiche und gelehrte Darstellungen dieser Themen. Verschiedene Register erleichtern die Arbeit mit diesem Korankommentar. Wie schon bei Bd 4 kann auch bei diesem 5. Bd der Kommentarsammlung festgestellt werden, daß er für sich allein von großer Bedeutung für den Umgang mit Muslimen ist und daher all denen zur Lektüre empfohlen werden kann, die aus beruflichen oder sonstigen Gründen mit Muslimen zu tun haben.

Berlin Peter Heine

Otto, Maria A.: **Der Ort**. Phänomenologische Variationen. – Freiburg/München: Alber 1992. 144 S., kart. DM 48,00

Wenn die entscheidende Frage nicht nur einfach ist: Warum *bin* ich?, sondern mit Pascal: Warum bin ich *hier*?, an diesem mir einmalig zugewiesenen Ort, dann ist *Dasein* schlechthin *Hiersein* (135f). Folglich trennt O. nicht Sein und Da, begünstigt sie nicht die Heideggersche Zeitekstase zuungunsten der existentialontologisch vernachlässigten Erdverhaftung (72ff), sondern sieht gerade hierin den „Grund" allen „Bei-seins" als Begrenzung, die Liebe zu je Einzigartigem ist (121ff).

Wenn so „mein Ort ist, wo ich bin" (133), dann ist der Ort als Ver-ortung in der Welt nicht zu verwechseln mit der *Stelle*, wo die Dinge sich untereinander substituieren können. Ort-sein als Ich-sein im Hier-sein ist vielmehr die letzte „Wirklichkeit" (121), was heißt, daß O. die transzendentale Frage nach Ermöglichung von Welt durch eine anonym-strukturale Seinsereignishaftigkeit („Lichtung") aufgibt, um sich phänomenologisch konkretisierend einer unmittelbaren Weltzugehörigkeit durch den Ort zuzuwenden, der immer nur der je meine sein kann. Insoweit ist dieses Ich in seinem Erfahren und Können von der Seinsspekulation losgelöst, da es aus der Zuwendung zum Phänomen in seiner Alltäglichkeit eine Antwort erwartet.

Daraus ergibt sich, daß das Buch frei ist von der fachphilosophischen Sprache, um näher an Dichtung und östlicher Besinnung die nur im Hier er-öffnete Welt vibrieren zu lassen. Dies bedeutet nicht weniger Philosophie als in anderen phänomenologischen Ansätzen, sondern beinhaltet darüber hinaus Kerneinsichten der Existenzanalyse, die auf diesen Seiten frisch und neu entstehen: Die geöffnete Welt ist eine Welt der *Möglichkeiten* mit einer unabschließbaren *Vielfalt* des Seienden, wodurch meine *Wahl* nicht nur herausgefordert ist, sondern ich grundsätzlich diese Wahl oder Entscheidung bin (106ff).

Das Buch zelebriert also keine billige Zuhause-Nostalgie gegen die überall in der (Post-)Moderne aufklingende Ortlosigkeit des Menschen. Es ergreift dabei durchaus das „Nichts des Orts als das Nicht-Faktische", um sich von hierher den Anfang aller Erfahrung und allen Tuns im spezifisch menschlich bzw. personal-liebenden Sinne „zuspielen" oder „geben" zu lassen (139f). Damit ist eben nicht nur ein Grundthema der Phänomenologie methodologisch überhaupt angesprochen, wie nämlich „etwas" im Erscheinen zum Sein kommt, sondern existentiell wird auf diese Weise der Mensch als „Vagabundierender" und „Wohingehörende" *zugleich* gesehen (131ff). Diese Zugehörigkeit ist keinem Glaubenscredo irgendwelcher Art verpflichtet, sowenig wie das Vagabundieren Flucht ist. Es ist die lebensgeschichtliche Kunst des Lassen-könnens, so wie die Schöpfung eines Kunstwerks weitgehend im Weglassen von überflüssigem Beiwerk besteht.

Diese Ebene des Buches läßt sich mithin auch als die relevant „therapeutische" ansprechen, auch wenn sie von O. nicht direkt intendiert ist, da sie mehr einem behutsam be-sinnlichen Denkstil verpflichtet ist. Denn wenn der Ort „der Schutz für das Hiersein" i. S. der unendlichen Weltvielfalten oder Möglichkeiten ist (96), die im *Ortswechsel* ergriffen werden können, ohne je *den* Ort selbst zu verlassen, so ist der Ort, da er eben ein *anderer* wird, ohne in sich zu vergehen, Einladung, an „Bleibendem" nicht festzuhalten (36). Die „Seele" weiß dies immer schon, weil sie in ihrer Sehnsucht stets fühlt, was für sie „Irre und Fremde" bedeutet und daher zu verlassen ist (131). Hierbei gelingt O. eine heilsame Relativierung der Mittel-Zweck(Sinn)-Beziehung gegenüber der traditionellen Hypostasierung von Zwecken (z. B. bei Kant), um aufzuweisen, daß Zwecke sich gerade in ihrer Mittel-Funktion verwirklichen (39ff).

Daß durch diese notwendige Korrektur angesichts ontologisch-moralischer Totalisierung sich allerdings auch grundsätzliche Fragen hinsichtlich der phänomenologischen Vorentscheidungen bei O. auftun, kann für die Diskussion nur fruchtbar sein: Bleibt auch der Leib nur in einer instrumentalen Relation zu sehen (33ff), oder besitzt er eine mit keinem „Mittel" zu verwechselnde ursprüngliche Lebendigkeit? Ist durch den Primat des Orts unser Sein durch die Gabe der „Andersheit" zunächst bestimmt (36ff, 68ff) oder durch die innere Selbstgabe des Lebens? Letzteres würde heißen, daß vor jedem Ort, den ich auf-suchen kann, da er mir entgegen-kommt, *ich selbst als Leben mein absoluter Ort bin*, und zwar *vor* aller äußeren „Lebens"-Geschichte, die – wie O. im oben angedeuteten Sinne ergänzt – immer auch „Liebesgeschichte" der Bevorzugungen ist (vgl. hierzu ausführlich: R. Kühn, Leiblichkeit als Lebendigkeit. Alber, Freiburg/München 1992). Denn nur durch eine solche, absolut subjektiv-lebendige Situiertheit in meinem mich unverwechselbar affizierenden Leben können alle Orte jene lebensstiftende Farbigkeit und Resonanz erhalten, die ihre Anziehungs-Kraft ausmachen. Kein Ort besitzt, was wir ihm nicht in unserem fleischlichen Fühlen verleihen würden: seine Enge oder Weite, seine tödliche oder erquickende Atmosphäre, unser Hin-gehen und Darin-ruhen wie auch Wieder-verlassen-müssen, weil das Leben in seinem Wesen selbst „Bewegung" ist. Dennoch möchten wir dieses Buch u. a. jedem empfehlen, der „Heimat" ersehnt und sich durch die 38 kleinen Kap., in einer sprachlich schönen Form, den Weg zu einer möglichen Weise von Ver-ortung aufzeigen läßt.

Wien Rolf Kühn

Mandelartz, Michael: **Poetik und Historik**. Christliche und jüdische Geschichtstheologie in den historischen Romanen von Leo Perutz. Hg. v. Hans Otto Horch i. Verb. m. Itta Shedletzky. – Tübingen: Max Niemeyer 1992. VII, 207 S. (Conditio Judaica 2), kart. DM 88,00

Über den jüdischen Schriftsteller Leo Perutz, der 1884 in Prag geboren wurde, 1901 nach Wien zog, 1938 wegen der Nazis nach Tel Aviv in Palästina emigrierte und 1957 in Bad Ischl starb, gibt es bislang nur wenig Sekundärliteratur. Erst nachdem in den 70er und 80er Jahren einige seiner Romane und Erzählungen neu aufgelegt wurden, wuchs das Interesse der Literaturwissenschaft an Perutz. Man rechnete seine Werke zum „phantastischen" Genre oder zur Spezies „historischer Roman", beides literarische Gattungen, die überwiegend als trivial eingeschätzt wurden. M. übt an dieser Zuordnung Kritik, da sie der Vielschichtigkeit und Kompliziertheit der Erzählkunst von Perutz nicht gerecht wird, namentlich dann nicht, wenn man, was Phantastik angeht, die Theorien von T. Todorov, F. Marzin und A. Zgorzelski statt die von Hans Holländer auf Perutz anwendet. Vf. schließt sich der Meinung des Perutz-Forschers Hans-Harald Müller an, es beruhe „die manichäische Scheidung von phantastischer und realistischer Literatur auf ontologischen Vorurteilen, die der Pluralität möglicher Weltdeutungen in Mythos, Wissenschaft und Kunst schon lange nicht mehr standhalten" (24).

Nach Vorüberlegungen zu einer kritischen Ästhetik untersucht Vf. die Formen des Erzählens und das Bild der Geschichte in Perutz' verschachtelten Erzählungen *„Die dritte Kugel"* und in der *„Historie vom Grumbach und seinen drei Kugeln"*. Diese Geschichte eines Gegners des Konquistadoren Cortez enthält viele alttestamentliche, neutestamentliche und theologische Anspielungen. Horizont ist die Apokalypse. Während die Geschichte von Grumbach im 16. Jh. in Mexiko und Gent spielt, ist die Handlung des Romans *„Nachts unter der steinernen Brücke"* im Prag Kaiser Rudolfs II. um 1600 angesiedelt. Eine der Hauptfiguren ist Rabbi Löw, eins der Hauptereignisse die Vernichtung des Ghettos. In der Struktur dieses Werks wird die Chronologie aufgehoben, Parallelen zur Verfolgung der Juden unter Hitler werden deutlich. Die Einarbeitung jüdischer Legenden, die chassidische Mystik als ideengeschichtlicher Hintergrund und die Sprache der Protagonisten des Romans bezeugen, daß Perutz, wie viele andere assimilierte jüdische Autoren, in der Emigration seine religiösen Wurzeln wiederentdeckt hat. Der Dichter stammt ja aus einer Familie, deren sozialer Aufstieg aus kleinstädtischem Bürgertum mit Assimilation und Westwanderung verbunden war und deren Integration in das österreichische Großbürgertum zur Ablösung von der jüdischen Religion führte.

Den Antisemitismus, der in Wien unter dem Bürgermeister Lueger dominierte, machte Perutz schon früh zu einem literarischen Thema, aber historisiert. In *„Der Marques de Bolibar"* verkörpert er das Judentum in dem napoleonischen Offizier Salignac, der als ‚ewiger Jude' in der Tradition der mittelalterlichen Ahasver-Legende steht. Salignac rebelliert gegen die Herrschaft Gottes und hofft auf ihr Ende. Auf der Menschheit laste ein Fluch, menschliches Handeln verfehle immer seine Zwecke und fördere stattdessen die umfassenden Vernichtungspläne Gottes. Mit dem Antichrist Napoleon kämpft Salignac gegen Gott und jede Religion. So bildet er den Gegenpol zu Bolibar, der Gott in seine Pläne einspannt. Obwohl Salignac den Krieg überlebt, gehört er zu den Verlierern der Geschichte, während der tote Bolibar in der Verwandlung des Erzählers seine Auferstehung feiert.

„Auch in anderen Romanen findet sich, etwa in der theologischen Skepsis des ‚Gottesräubers' im *‚Schwedischen Reiter'* oder in ironischen Seitenbemerkungen zur christlichen Theologie im *‚Judas des Leonardo'*, das gleiche Motiv des Widerstands gegen die göttliche ‚Gerechtigkeit'. Die Romane von Leo Perutz enthalten eine Fülle oft hinter Ironie oder Witz versteckter kirchenkritischer Bemerkungen ... Die über die begrenzten Ziele der Akteure hinausgreifende göttliche Logik der Vernichtung setzt sich in den historischen Romanen von Leo Perutz so oder so durch ... Im immer schlechtmöglichsten Ausgang der Geschichte ... äußert sich die tiefgehende Skepsis des Autors gegenüber der Wirksamkeit humanistischer Ideen ... Allerdings bezeugt diese Grundhaltung des Autors keineswegs, daß er etwa die religiösen Traditionen des Judentums gegen die des Christentums, insbesondere des Katholizismus, ausspielen würde. Obwohl er sich dem Judentum des Ghettos ... liebevoll zuwendet, wird auch der Gott der Juden als gnadenlos gekennzeichnet. Als Volk des Exils und als Außenseiter innerhalb der christlichen Gesellschaft der historischen Romane stehen die Juden allerdings auf der anderen Seite der Geschichte und revoltieren – ohne Aussicht auf Erfolg – gegen ihren gesetzmäßigen Verlauf" (193f).

Eine sorgfältige Arbeit, die mit dichtungstheoretischen Überlegungen und dem Nachweis literatur- und theologiegeschichtlicher Zusammenhänge neue Perspektiven für die weitere Perutz-Forschung eröffnet und auch der Theologie Anregungen geben kann.

Aachen Gisbert Kranz

McGinn, Bernhard: **Die Mystik im Abendland, Bd 1: Ursprünge**. Aus dem Englischen übersetzt von Clemens Maaß. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 527 S., geb. DM 128,00

Man darf ausrufen: Endlich! Endlich liegt eine wissende und kluge Geschichte der christlichen Mystik aus Theologenhand vor. Nach Kurt Ruhs vorzüglicher „Geschichte der abendländischen Mystik" aus germanistischer Sicht und wohl zu stark durch seine Auffassung von Mystik geprägt (vgl. ThRv 88, 1992, Sp. 200–202), nach Peter Dinzelbachers „Christliche Mystik im Abendland" aus der Sicht des Historikers und Volkskundlers, die in ihrer materialmäßigen Überladung oft eher verwirrt als informiert (vgl. ThRv 90, 1994, Sp. 504–506), nach Gerhard Wehrs kurzem Überblick, „Die deutsche Mystik", der durchzogen ist von theosophischen und anthroposophischen Interessen, nun endlich das lang erwartete Handbuch mit der Hoffnung, daß die drei Folgebände, die auch auf Englisch noch nicht vorlagen, bald erscheinen werden.

Schon die knappe „heuristische Skizze" zur Einleitung (7.11–20) zeigt die Kompetenz M.s, der im deutschen Sprachraum durch die Herausgabe der „Geschichte der christlichen Spiritualität", Bd 1/2, Würzburg 1993/1995 (vgl. ThRv 84, 1988, Sp. 423–424) bekannt wurde. Gezeigt wird, daß die „Distinktion zwischen Mystik und mystischer Theologie" nur in der Theorie sinnvoll ist. In der Praxis verknüpfen die geschichtlichen Zeugnisse „komplex" und letztlich unauflösbar beides ineinander.

Kein „übergeschichtlicher" Begriff von Mystik kann den historischen Verwirklichungen vorgeordnet werden.[1] Theologisch gesagt: Wie im „Geheimnis der Inkarnation" existiert ein „paradoxes Ineins von Zeitlosigkeit und Zeit"; „das ‚zeitlose' mystische Bewußtsein der Gegenwart Gottes" ist bis ins letzte geprägt „von den Veränderungen und Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft". Wie Friedrich Baron von Hügel und mit Gershom Scholem weiß M. auch, daß Mystik nur als „ein Teil oder Element einer konkreten Religion oder einer bestimmten religiösen Persönlichkeit" zu verstehen und zugleich als „Prozeß", als persönlicher „Lebensweg" zu sehen ist. Gegen die weithin übliche Definition von Mystik als „Verschmelzung oder Identität von Göttlichem und Menschlichem . . ., wobei das individuelle Personsein verlorengeht", erhebt M. Protest. Er ist schon dadurch begründet, daß das Wort Mystik im Christentum entstanden ist (als Substantiv erst im späten 17. Jh.). Dagegen stellt er eine vorläufige Umschreibung: „Das mystische Element im Christentum ist der Teil seiner Glaubensinhalte und Glaubensvollzüge, der das betrifft, was man unmittelbare, bzw. direkte Gegenwart Gottes nennen kann, und dies in einem dreifachen Sinn: als Vorbereitung auf sie, als Bewußtsein von ihr und als Reaktion auf sie." Dabei ist wichtig festzuhalten, daß die „Unmittelbarkeit" im Sinne von J. Maritain und B. Lonergan als „vermittelte Unmittelbarkeit" zu verstehen ist, als eine Bewußtseinstatsache, die untrennbar von „vorgängigen", subjektiven Inhalten ist.

Die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung ist also kein sekundäres Nebenwerk und nicht nur Illustration zur christlichen Mystik, sondern deren genuine Erarbeitung. Wie das Christentum zuerst einmal „Jesus Christus" selbst im Wort der Schrift ist und alle Dogmen und Theologie nur dies entfalten, ähnlich ist auch Mystik zuerst einmal die Geschichte der christlichen Gotteserfahrung und alle theoretischen Klassifizierungen sind nur nachträgliche Entfaltungen dieser lebendigen Erfahrung.

Der 1. Teil (23–272) geht den „Ursprüngen der abendländischen Mystik" nach.

Vom „jüdischen Hintergrund" (29–46) her schließt M. die Bedeutung der Schriftsinne (J. Pepin), der apokalyptischen Tendenzen (Himmelsreise der Seele, Merkavah-Mystik) und der Weisheitsliteratur für die christliche Mystik auf. Damit verbunden gibt „das griechische Ideal der Kontemplation" (47–102) mit dem Höhepunkt in Plotin und dem Neuplatonismus den Rahmen ab, in dem die „Jesusbewegung" (103–130) ihre mystische Ausformung findet. M. zeigt sich wohl vertraut mit den Fragen, die besonders seit Harnack (Hellenisierung des Christentums) und dann neu von der Gnosis-Forschung her dieser Entwicklung gelten. Doch da es ihm um das eben beschriebene volle Phänomen christlicher Mystik geht, berührt er sie nur, macht auf innere Schwierigkeiten (und Widersprüche!) aufmerksam, zeigt aber zu Recht, daß es Randfragen bleiben.

Die „Mystischen Elemente im frühen Christentum" (131–195) werden insbesondere an Justin, Irenäus, Klemens und Origenes aufgezeigt.

Wichtiger ist das Kap. über „Die Mystik im frühen Mönchtum" (196–269), denn dies spielte die „entscheidende Rolle" „als Katalysator (zu dienen) beim Übergang von der breiten und unspezifischen asketischen und mystischen Tendenz des frühen Christentums hin zu spezifischen Lebensformen und Lehrtraditionen, die zur Mystik im engen und mehr technischen Sinn des Wortes führten.": Antonius, Gregor von Nyssa, Makarios der Große, Evagrius Ponticus und insbesondere Pseudo-Dionysius Areopagita. Letzterer verdient besondere Beachtung, weil bei ihm die „Theologie erstmals explizit mystisch wurde". M.s eindrucksvolle und wissende (!) Analyse zeigt, wie lächerlich die pamphletartigen Auslassungen sind, die z. B. Kurt Flasch (FAZ 8. 11. 1992) über Dionysius als „Hochstapler und Betrüger" von sich gibt; sie zeigt aber auch, daß Kurt Ruhs achtungsgebietende Deutung seiner „*Theologia mystica*" als Paradigma von Mystik den geheimnisvollen Mönch verkennt. Denn einmal kann auch er nur im größeren geschichtlichen Zusammenhang verstanden werden; zum anderen aber darf das letzte und weitaus schmalste Buch der „Mystischen Theologie", dessen radikale „negative Theologie" Ruh seiner Mystik-Definition zugrunde legt, nur in der dialektischen Einheit („unähnliche Ähnlichkeit") mit der positiven Mystik der anderen Werke verstanden werden.

Am 2. Teil, „Die Anfänge der abendländischen Mystik" (275–380), ist die Meisterschaft M.s zu bewundern, den gewaltigen Stoff zu beherrschen (oftmals klagt er über die uferlose Literatur) und in pädagogisch geschickter Weise zu vermitteln.

Nachdem er kurz auf das kulturelle Umfeld (konstantinische Wende, Trennung von Ost und West) hingewiesen hat, skizziert M. die „frühe lateinische Mystik" mit den drei großen Namen: Ambrosius, Hieronymus, Johannes Cassian und mit dem positiven (!, P. Brown) Grundideal der „Jungfräulichkeit". Höhepunkt des ganzen Buches ist die Darstellung des Augustinus als „Der Gründervater" (330–380). Der nicht-vorgebildete Leser sollte mit diesem spannenden Kap. anfangen: er wird nicht nur den großen Afrikaner in seiner Spiritualität, sondern auch den Grundfragen der christlichen Mystik begegnen und dabei vielleicht erleben: „*Satietas erit insatiabilis*".

Der „Anhang" (381–481) verdient besondere Beachtung. In ihm skizziert M. in einmaliger Weise „Die moderne Mystikforschung".

Zur philosophischen Diskussion seien nur einige Namen erwähnt, die schmerzhaft das Defizit der deutschsprachigen Forschung aufzeigen: W. James, Baron v. Hügel, B. Russel, J. Maréchal, M. Blondel, H. Bergson, J. Maritain (dem M. nahesteht), M. de Certeau, R. C. Zaehner, W. T. Stace, N. Smart, St. Katz, L. Dupré.

Im psychologisch-religionsvergleichenden Teil kommen neben den Klassikern hinzu: N. Söderblom, R. Otto, F. Heiler, H. Leuba, G. v. Leeuw, J. Wach, M. Eliade, E. Benz, G. Scholem, A. Huxley, M. Laski, A. J. Deikman, C. Naranjo, S. Grof, B. Tart und viele andere. Der Horizont ist weitgespannt.

Noch reicher ist der „theologische" Bericht, der sich auch intensiv mit den protestantischen Klassikern (Harnack, Barth, Brunner, Bultmann, Tillich, Troeltsch, Schweitzer usw.) beschäftigt. Die orthodoxe Theologie kommt etwas zu kurz (aber oftmals Vl. Lossky). Breiten Raum nimmt verständlicherweise die Diskussion im französischen Katholizismus ein (Poulain, Saudreau, Garrigou-Lagrange, Bremond).

M.s eigene Auffassung läßt sich folgendermaßen charakterisieren. Über Maréchal, A. Stolz, Thomas Merton, Lonergan, de Lubac, Gardet kommt er zu K. Rahner und H. U. v. Balthasar. Zwischen beiden (Mystik einfachhin als christliche Glaubenserfahrung oder Mystik doch durch besondere Erfahrungsqualitäten herausgehoben) steht seine Auffassung.

Dem Übersetzer gilt das Lob, den schwierigen Stoff in ein angenehm zu lesendes Deutsch gebracht zu haben. Ich hätte mir nur gewünscht, daß kenntlich gemacht worden wäre, was in den Anmerkungen vom Übersetzer oder Verlag an deutscher oder deutschsprachiger Literatur neu eingebracht worden ist.

Zitiert M. Rahners Fassung der Aszese und Mystik in der Väterzeit, oder nur Viller (z. B. 129)? In den deutschsprachigen Referenzen ist auch manche Lücke festzustellen (z. B. ist der – in englischer Fassung – oft zitierte französische Aufsatz L. Bouyers über die Geschichte des Wortes „mystisch" seit 1974 auf Deutsch greifbar).

Vor einem solch umfassenden, belesenen und hervorragend dargebotenen Stoff M.s muß jede kritische Bemerkung deplaziert wirken. Zu M.s für den Schlußband angekündigten Reflexion über Mystik aber sei angemerkt: Der vorsichtigen Kritik an K. Rahners „Unterscheidung zwischen ursprünglicher Erfahrung . . . und vergegenständlichender und verbalisierender Reflexion auf diese Erfahrung" ist Rahner selbst schon begegnet. M. fordert: es müsse „weitergedacht werden"; man sehe nicht recht die Beziehung der mystischen Äußerungen zur zugrundeliegenden Erfahrung. Doch Rahner hat genau diese Beziehung in seiner brillianten Monographie, „Visionen und Prophezeihungen" thematisiert. Sie ist M. leider unbekannt geblieben[2]. Sie könnte sicher helleres Licht auf die

[1] Karl York v. Wartenburg hat Entsprechendes im Gespräch mit Dilthey schon vor 1900 philosophisch aufgezeigt.

[2] Dies ist verständlich, wenn man sieht, daß deren erweiterte Neuausgabe von A. Batlogg disqualifiziert worden ist, als sei sie in einer Zeit von New-Age und Esoterik wohl nicht „aktuell". Dies zu bemerken wäre nicht notwendig, wenn es nicht in einer so qualifizierten Zeitschrift (ZkTh, 1989 u. 1990) geschehen und mit so ekklatanten „wissenschaftlichen" Fehlleistungen verbunden wäre. Die von mir, als Hg. gezogene Parallele der damaligen zu den heutigen Marienerscheinungen wird verschwiegen; die Behauptung, daß „die Tatsache einer 3. Auflage . . . nicht zu erkennen ist", zeigt, daß der Kritiker nicht einmal das Impressum zur Kenntnis genommen hat, wo die 3. Auflage genau gekennzeichnet wird. Die Einordnung der Neuausgabe unter Rahner-Texte, in denen etwas ausgelassen oder erweitert

hoffentlich bald erscheinenden weiteren Bände dieses Werkes werfen, dem man jetzt schon den Titel eines theologischen Klassikers zuerkennen muß.

München Josef Sudbrack

wurde, stellt die Tatsachen auf den Kopf; meine Ausgabe der Rahner-Texte von 1983 bringt bewußt nicht die von Sekretären umgearbeiteten Fassungen, sondern – soweit möglich – die Originale.

Zeitschriftendienst der Universitätsbibliothek Tübingen

Nach Mitteilung der Universitätsbibliothek Tübingen können durch den von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten **SSG-S**(SonderSammelGebiet Schnellbestell)-**Lieferservice für Theologie und Religionswissenschaft** Zeitschriften-Aufsatzkopien aus den Sondersammelgebieten Theologie und Allgemeine und Vergleichende Religionswissenschaft schnell und direkt per Fax, e-mail und Post bestellt werden (Universitätsbibliothek Tübingen, Postfach 26 20, D-72016 Tübingen – Tel.: 0 70 71 / 29 28 33 – Fax: 0 70 71 / 29 31 23 – e-mail: ssg-s@ub.uni-tuebingen.de.) Der Preis für die Faxlieferung beträgt 10,– DM, für die per Post gelieferte Papierkopie 8,– DM. Eine spätere Lieferung per e-mail ist vorgesehen.

Seit Anfang 1995 werden auch die im **Zeitschrifteninhaltsdienst Theologie (ZID)** angezeigten Titelangaben der Beiträge der z. Z. 470 ausgewerteten Zeitschriften in einer Datenbank erfaßt, die die UB Tübingen mittelfristig Interessierten zugänglich machen wird. Zugleich wird die Sacherschließung über die biblischen Texte hinaus auf frühchristliche und frühjüdische Texte aus dem Umfeld der Bibel (Apokryphen und Pseudepigraphen des AT und NT, Apostolische Väter, Qumran- und Nag-Hammadi-Schriften) erweitert. In den monatlichen Ausdrucken finden sich so drei Register: 1. Biblische, frühchristliche und frühjüdische Texte (leider jetzt nur noch alphabetisch sortiert, z. B. Hermas, Hermas Mand., Hoheslied, Ignatiusbriefe – ein hoffentlich nur vorerstes EDV-Zugeständnis), 2. Personen, 3. Autoren. Eine volle Inhaltserschließung sei z. Z. aus Kostengründen nicht möglich, werde aber angezielt. Dabei sollte m.E. von vornherein der Unterschied zwischen einer Bibliothekssystematik und einer EDV-Sacherschließung beachtet werden. Ein Buch kann nur an einer Stelle in einer systematisch geordneten Bibliothek aufgestellt werden (etwa die Zusammenstellung aller Titel einer Reihe an einem Platz oder die Aufteilung der einzelnen Bände entsprechend dem inhaltlichen systematischen Gesichtspunkt), für eine EDV-Auswertung spielt dieses Problem keine Rolle, vorausgesetzt daß nicht nur ein einziger hierarisch geordneter Thesaurus angestrebt wird, sondern von vornherein mit mehreren verschiedenen parallel angeordneten Feldern gearbeitet wird, die dann in der Auswertung beliebig verknüpft werden können. Neben den üblichen Feldern einer Literaturangabe (Autor, Titel, Hg., Ort, Verlag, Jahr, Seiten, Reihe, Preis, ISBN, ISSN, Diss./Hab., Bibliothekssignatur etc) empfehlen sich m. E. folgende Felder: Fachzuordnung, Systematik, Stichworte (Sachfragen, Personen, Orte), Chronologische Einordung, Formale Gesichtspunkte (Quelle, Bibliographie, Einführung, mit Bildmaterial, Festschrift, Sammelband etc.). Da der Vorteil einer Sachsystematik gerade darin liegt, ein Sachthema (etwa Eucharistie) unabhängig von unterschiedlichen Benennungen (z. B. Abendmahl, Messe, Herrenmahl und den entsprechenden Wörtern in den verschiedenen Sprachen) und von Fächerzuordnungen (z. B. Liturgie, Exegese, Kirchengeschichte, Dogmengeschichte, Dogmatik, Pastoral, Kirchenrecht, Spiritualität etc.) an einem ganz bestimmten Ort der Systematik zu finden, ist eine international vereinbarte Sachsystematik Theologie ein dringendes Desiderat. Schon jetzt könnte eine genauere Fächerzuordnung (wobei in der EDV-Fachzuordnung auch eine mehrfache Zuordnung möglich ist) hilfreich sein. Die Gliederung im ZID: 1 Allgemeines; 2 Bibelwissenschaft; 3 Kirchengeschichte; 4 Ordenswesen; 5 Systematische Theologie; 6 Ethik; 7 Praktische Theologie; 8 Kirchenrecht; 9 Kirchenkunde; 10 Missionswissenschaft; 11 Religionswissenschaft ist noch zu grob. M. E. empfiehlt sich zur Kennzeichnung des breiten spezialisierten Fächerspektrums der Theologie (einschließlich der Grenzfragenbereiche: Philosophie, Naturwissenschaften, Literatur, Kunst, Musik) der Rückgriff auf die 26 Buchstaben des Alphabets.[1] Generell sollten die Fächer im Blick auf den gegenwärtigen Lehrbetrieb möglichst eindeutig und abgrenzbar bestimmt sein. So werden im ZID unter *Kirchenkunde* etwa The Mennonite quaterly review, Kirche im Osten und die Ökumenische Rundschau eingeordnet, während Catholica (Untertitel: Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie) unter *Systematischer Theologie* erscheint. Eindeutiger wäre wohl *Ökumenische Theologie* (mit dem Blickpunkt auf die gegenseitigen Beziehungen zwischen den Kirchen und Konfessionen). Zudem würde die Tendenz vermieden, die anderen immer noch zu sehr als Fremdkörper statt als Bestandteil der einen gemeinsamen Kirchen- bzw. Christentumsgeschichte zu sehen. In einer Bibliothek ist es sinnvoll, alle Bücher zum Ordenswesen zusammen zu haben, für eine EDV-Auswertung ist die Verknüpfung mehrerer Felder effektiver: In diesem Fall würde einerseits durch den Fächerschlüssel die Ordensgeschichte in die Kirchengeschichte eingeordnet (Franziskaner und Dominikaner etwa in die Armutsbewegung des 12./13. Jh.s), anderseits im Systematischen Schlüssel oder im Feld Stichworte durch die Eingabe Orden, Franziskaner, Dominikaner etc. auch die gesonderte Auswertung ermöglicht. Wenn bereits jetzt im ZID die Zeitschriftenbeiträge für das Personenregister mit Sachverstand durchgesehen werden müssen, so dürfte die Eintragung von Sachstichworten oder von chronologischen Daten in den entsprechenden Feldern kein wesentlich größerer Aufwand sein. Auf jeden Fall ist der Entschluß, ab Jahrgang 1995 von Schere und Kleister auf EDV-Erfassung überzugehen, für die wissenschaftliche Kommunikation eine große Hilfe. Wünschenswert wäre, daß schon jetzt neben der Abonnierung der monatlich ausgedruckten Hefte (Jahrespreis DM 33,00 – Ausland DM 45,00 für Einzelbezieher und DM 55,00 für Institutionen) auch der Bezug von Disketten möglich wäre.

Münster Vinzenz Pfnür

[1] Die ThRv verwendet z. B. (mit inzwischen erfolgten weiteren Untergliederungen) folgende Fächerkennzeichnungen: A Allgemeines: Lexika,Festschriften, Sammelwerke, themat. Durchgänge; B Bibel gesamt; C AT; D NT; E Kirchengeschichte gesamt: thematische Längsschnitte, Territorialgeschichte; F Alte Kirchengeschichte (jeweils mit Zeitangabe, z.B F02 für Beiträge von 200 bis 299); G Neuere Kirchengeschichte (z.B. G1517); H 20. Jh., Zeitgeschichte; I Fundamentaltheologie; J Dogmatik; K Oekumene-Ost; L Oekumene-West; M Liturgie; N Kirchenrecht; O Moraltheologie; P Christliche Sozialwiss.; Q Pastoraltheologie; R Homiletik; S Religionspädagogik; T Missionswissenschaft; U Religionswissenschaft; V Philosophie; W Grenzfragen/Naturwissenschaft; X Kunst; Y1 Literatur Y2 Musik; Z Spiritualität.

Theologische Literatur

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

Allgemeines

Anton. 70, 1995, S. 3–30: Begg, Christopher: Amaziah of Judah according to **Josephus** (Ant. 9.186–204); S. 31–45: Garuti, Adriano: Ancora a proposito del Papa Patriarca d'Occidente; S. 47–98: Boni, Andrea: La legislazione clariana nel contesto giuridico delle sue origini e della sua evoluzione; S. 99–115: Marchitielli, Elena: Alleanza sponsale con Cristo nell'epistolario clariano; S. 117–124: Manns, Frédéric: La fête des Juifs de **Jean 5,1**

BLE 96, 1995, S. 5–18: Martimort, Aimé-Georges: Mgr **Pierre Batiffol** et la Liturgie; S. 19–24: Balthasar, Hans Urs von (†): Lettre inédite; S. 25–40: Rigal, Jean: Vivre l'exil dans un monde en crise; S. 41–46: Cabié, Robert / Martimort, Aimé-Georges: Chronique de Liturgie

Chronique. Supplément au BLE, 1995, S. 11–19: Calmés, Jean: Brèves données de **génétique;** S. 21–28: Écochard, René: Génétique et applications; S. 29–37: Gouardères, Guy: Outils informatiques et génétique. L'exemple des Algorithmes génétiques; S. 95–98: Vacherot, Jacques-Marie: Réductionnisme ou holisme; S. 99–115: Maldamé, Jean-Michel: Identité humaine et génétique

RScphth 79, 1995, S. 3–48: Falque, E.: Vision excès et chair. Essai de lecture phénoménologique de l'œvre de saint **Bonaventure;** S. 49–69: Sentis, L.: La lumière dont nous faisons usage. La règle de raison et la loi divine selon **Thomas d'Aquin;** S. 71–88: Rey, B.: Chronique sur l'histoire de Jésus

RSR 83, 1995, S. 11–41: Gibert, Pierre: L'idée de religion et de son avenir dans l'œvre de **Tocqueville;** S. 43–59: Theobald, Christoph: La règle d'or chez **Paul Ricoeur.** Une interrogation théologique; S. 61–72: Pairault, Claude: Questions sur inculturation. A propos d'un livre récent

ThSt 56, 1995, S. 3–20: Godzieba, Anthony J.: **Ontotheology** to Excess: Imaging God without Being; S. 21–38: Kemp, Kenneth W.: Personal **Pacifism;** S. 39–60: Elsbernd, Mary: What Ever Happened to *Octogesima Adveniens*?; S. 61–91: Butler, Sara / Ferrara, Dennis: „In **Persona Christi**"; S. 92–106: Spohn, William C.: Jesus and **Christian Ethics;** S. 107–121: Schuhbeck, Thomas L.: Ethics and **Liberation Theology;** S. 122–135: Langan, John P.: Nationalism, Ethnic Conflict, and Religion; S. 136–150: Kaveny, M. Cathleen / Keenan, James F.: Ethical Issues in **Health-Care** Restructuring

ZKTh 117, 1995, S. 129–151: Witschen, D.: Menschenrechte der dritten Generation als Leitprinzipien eines internationalen Ethos; S. 152–166: Splett, J.: **Gnade:** Zu einem Grundbegriff – philosophisch; S. 167–191: Stachel, G.: **Meister Eckhart.** *„Vom edlen Menschen".* Übersetzung. Interpretation. Redaktionskritik; S. 192–202: Schüssler, W.: Metaphysik und Theologie. Zu **Paul Tillichs** „Umwendung" der Metaphysik in der „Dogmatik" von 1925; S. 203–211: Fischer, G.: Keine Priesterschrift in **Ex 1–15?**

Evangelisches Kirchenlexikon. 10. Lfg., hg. v. Erwin Fahlbusch / Jan Milic Lochman / John Mbiti / Jaroslav Pelikan / Lukas Vischer. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 671 S. (Internationale theol. Enzyklopädie, 10), geb. DM 108,00 ISBN: 3-525-50138-2

Theologische Realenzyklopädie. Bd XXIV: Napoleonische Epoche – Obrigkeit, Gerhard Müller in Gemeinschaft mit Horst Balz / James K. Cameron / Wilfried Härle / Stuart G. Hall / Brian L. Hebblethwaite / Wolfgang Janke / Hans – Joachim Klimkeit Joachim Mehlhausen / Knut Schäferdiek / Henning Schröer / Gottfried Seebaß / Hermann Spieckermann / Günter Stemberger. – Berlin: W. de Gruyter 1994. 788 S. (TRE, 24) ISBN: 3-11-014596-0

SCHWINGE, Gerhard: Wie finde ich **theologische Literatur?** Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. – Berlin: Berlin Verlag 1994. 207 S. (Orientierungshilfen, 16), kart. DM 38,00 ISBN: 3-87061-367-X

Panchaia. Festschrift für **Klaus Thraede,** hg. v. Manfred Wacht. – Münster: Aschendorff 1995. 260 S., Ln DM 100,00 ISBN: 3-402-08106-7: S. 11–23: BALCH, David: Paul in Acts: «. . . you teach all the Jews . . . to forsake Moses, telling them not to observe the customs» **(Act. 21,21);** S. 24–31: BROX, Norbert: **Hermas** und eine «politische Metaphysik»?; S. 32–44: COLPE, Carsten: Utopie und Atheismus in der **Euhemeros-Tradition;** S. 45–60: DASSMANN, Ernst: «Als Mann und Frau erschuf er sie». **Gen 1,27c** im Verständnis der Kirchenväter; S. 61–65: DIHLE, Albrecht: **Tertullians** Lehre vom **zweifachen Willen** Gottes; S. 66–74: DÖPP, Sigmar: Baebianus und Apra. Zu **Paulinus Nolanus** (?) c. 33; S. 75–90: ENGEMANN, Josef: Kritische Überlegungen zur Bezeichnung der **Meteriola** als «soror» auf ihrem Grabstein aus Remagen; S. 91–101: EVENPOEL, Willy: **Dracontius,** De laudibus Dei, 1,329/458: Adam and Eva before the fall; S. 102–120: EYBEN, Emiel: Young priests in early christianity; S. 121–130: FÜRST, Alfons: **Origenes** und **Ephräm** über **Paulus'** Konflikt mit **Petrus** (Gal 2,11/14); S. 131–140: GAUER, Werner: **Konstantin** und die Geschichte. Zu den ›Spolien‹ am Konstantinsbogen und zur Schlangensäule; S. 141–147: GÄRTNER, Hans Armin: Die Rolle und die Bewertung der skeptischen Methode im Dialog Octavius des **Minucius Felix;** S. 148–155: HECK, Eberhard: **Pseudo-Cyprian,** Quod idola dii non sint und **Lactanz,** Epitome Divinarum Institutionum; S. 156–159: LUPPE, Wolfgang: Das Grabepigramm des Architekten **Perikles** von **Mylasa;** S. 160–168: PERL, Gerhard: Nomen als organisatorischer Terminus; S. 169–181: RITTER, Adolf Martin: **Proklus** christianizans? Zur geistesgeschichtlichen Verortung des Dionysius **Ps.-Areopagita;** S. 182–194: SCHÖLLGEN, Georg: Balnea mixta. Entwicklungen der **spätantiken Bademoral** im Spiegel der Textüberlieferung der **Syrischen Didaskalie;** S. 195–207: SMOLAK, Kurt: Die Katastrophe am Himmel. Eine Analyse von **Prudentius,** Apotheosis 611/638; S. 208–227: SPEYER, Wolfgang: Das christliche Ideal der **geschlechtlichen Askese** in seinen negativen Folgen für den Bestand des Imperium Romanum; S. 228–237: SPRINGER, Carl: The concinnity of **Ambrose's** *Inluminans Altissimus*; S. 238–250: SUERBAUM, Werner: Ein heidnischer Klassiker als ›Dünger‹ christlicher Bildung. Quellen und Bedeutung des **Vergil-Bildes** bei **Ermenrich** von **Ellwangen** (um 850); S. 251–260: WIRTH, Gerhard: Zu **Justinian** und **Theoderich**

Das Wort, das in Erstaunen setzt, verpflichtet. Dankesgabe für **Jürgen Fangmeier,** hg. v. Dieter Jeschke / Eckhard Langner / Georg Plasger / Hans Achim Wellnitz. – Wuppertal / Zürich: Brockhaus 1994. 319 S. (TVG, Monographien und Studienbücher), kart. DM 58,00 ISBN: 3-417-29395-2: S. 23–31: BUKOWSKI, Peter: Vorbereitende Überlegungen zu der Frage: Was ist reformiert?; S. 33–34: ENGELS, Wolfgang: **Reformierte Reformation** feiern; S. 35–43: MÖLLER, Christian: „Es ist das Heil uns kommen her von Gnad und lauter Güte". Wie es in **Heidelberg** zur Reformation kam. Liedpredigt; S. 45–54: JESCHKE, Dieter: „Gott schwört bei seinem Leben: Er dich nicht lassen will". Die **Prädestinationslehre** in Johannes **Calvins** Seelsorgepraxis; S. 55–74: STOEVESANDT, Hinrich: Prädestination und Geschichte; S. 75–82: KLAPPERT, Bertold: Theologie im Kontext. Erwägungen zum Verhältnis von K. **Barth** und D. **Bonhoeffer;** S. 83–98: BUSCH, Eberhard: Die Kirche am Ende ihrer Welt-Geltung. Zur Deutung der **Ekklesiologie** Karl **Barths;** S. 99–106: SOMMER, Dieter: „. . . ganz und gar nicht mehr sein . . ." Sachgemäße **Sündenrede** als Verheißung für den Sünder bei Karl Barth; S. 107–114: BEN-CHORIN, Schalom: Fundamentalismus und Orthodoxie im **Judentum;** S. 115–116: STEPHAN, Hans-Ulrich: Grußwort zur 25. Jüdisch-Christlichen Bibelwoche; S. 117–132: BOECKER, Hans Jochen: Das Problem des **Staates** in der Geschichte des **alten Israel;** S. 133–139: SCHOLL, Hans: Abrams Auszug. Predigt über **1. Mose 12,1–9;** S. 141–144: WEIDNER, Ulrich: „Gott hat einen Namen". Predigt über **2. Mose 3,14;** S. 145–152: SCHROVEN, Brigitte: Religionspädagogik im Alten Testament am Beispiel von **Ex 16;** S. 153–174: KARRER, Martin: Zum Gewissen; S. 175–182: PRIDIK, Karl-Heinz: Predigt zu **Num 22,22–35;** S. 183–186: SCHREINER, Lothar: Predigt an der Kirchlichen Hochschule zum Semesterabschluß Sommer 1976; S. 187–194: HAACKER, Klaus: Ehe und **Ehescheidung** – Konflikte und Krisen in der Bibel; S. 195–207: BARTH, Gerhard: **Spekulationsobjekt Jesus** oder der vermarktete Jesus; S. 209–219: SELBACH, Uwe: Das **Gebet** bei Sören **Kierkegaard;** S. 221–224: LANGNER, Eckhard: **Rechtfertigungslehre** und die Aufgabe der Elementarisierung; S. 225–228: VORLÄNDER, Wolfgang: Kleiner Katechismus zur **Versöhnungslehre;** S. 229–236: HERLYN, Otto: Sich einmischen. Vom öffentlichen Bedarf an einer biblischen Tugend; S. 237–250: PLASGER, Georg: Der Bibel folgen. Gedanken zu einer Predigtreihe; S. 251–261: GENEST, Hartmut: Zur Konzeption der Seelsorge bei Eduard **Thurneysen** und Dietrich **Stollberg;** S. 263–292: REENTS, Christine: Johann Peter **Hebels Biblische Geschichten.** Ein Longseller 1824–1992; S. 293–300: VORLÄNDER, Wolfgang: Perspektiven für eine Kirche von Morgen; S. 301–310: TWARDELLA, Günter: **Theologie** ohne **Gemeinde?** Gemeinde ohne Theologie?; S. 311–313: BUSCH, Peter: Dialog zwischen **Naturwissenschaft/Technik** und Theologie

Bibelwissenschaft

Neues Bibel-Lexikon. 9. Lfg.: Klage – Magie, hg. v. Manfred Görg / Bernhard Lang. – Zürich: Benziger 1994. S. 494–680, kart. DM 25,00 ISBN: 3-545-23060-0

Lexikon zur Bibel. Mehr als 6000 Stichworte zu Personen, Geschichte, Archäologie und Geographie der Bibel, hg. v. Fritz Rienecker, neu bearb. Ausgabe hg. v. Gerhard Maier. – Gießen / Wuppertal: Brunnen / Brockhaus 1994. VIII, 1792 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-417-24653-9

Lexikon zur Bibel auf Diskette, hg. v. Fritz Rienecker / Gerhard Maier. – Gießen / Wuppertal: Brunnen / Brockhaus 1994. 8 3,5″-Disketten für DOS 3.3 oder höher, ab Windows 3.1, DM 148,00 ISBN: 3-417-09000-8

Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. April 1993 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 174 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 161), kart. DM 43,80 ISBN: 3-460-04611-2

Söding, Thomas: Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen. – Freiburg: Herder 1995. 448 S., geb. DM 49,80 ISBN 3-451-23633-8

RevBib 101, 1994, S. 321–325: TOURNAY, R. J.: A propos du verbe *HŪN/HĪN;* S. 326–354: LANGLAMET, F.: «David – Jonathan – Saül» ou le «Livre de Jonathan» *1 Sam 16,14 – 2 Sam 1,27**; S. 355–362: HUROWITZ, V. A.: Joseph's Enslavenment of the Egyptians **(Gen 47,13–26)** in Light of Famine Texts from Mesopotamia; S. 363–406: BOGAERT, P. M.: Le livre de **Jérémie** en perspective: les deux redactions antiques selon les travaux en cours; S. 405–415: MURPHY O'CONNOR, J.: The Location of the Capitol in **Aelia Capitolina;** S. 481–494: SCHENKER, A.: Les sacrifices d'alliance, **Ex XXIV, 3–8,** dans leur portée narrative et religieuse; S. 495–515: GREEN, J. B.: The Demise of the Temple as Culture Center in Luke-Acts: an Exploration of the Rending of the Temple Veil **(Lk 23,44–49);** S. 516–532: LÉGASSE, S.: Paul et César – **Romains 13,1–7.** Essai de synthèse; S. 533–558: PUECH, É.: Notes sur le fragment d'apocalypse **4Q246** – «le fils de dieu»; S. 559–561: GUNNEWEG, J. / PERLMAN, I.: The Origin of **Mycenaean IIIC:** 1 Stirrup Jar from Tell Kaisan; S. 562–577: WALISZEWSKI, T.: La mosaïque de **Deir El-'Asfur** retrouvée: Le motif des «rinceaux habites» en **Judée** et dans la **Shéphéla** (Planches V–VI)

LANG, Bernhard: Die Bibel. Eine kritische Einführung. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 284 S. (UTB für Wissenschaft, 1594), kart. DM 29,80 ISBN: 3-506-99409-3 / 3-8252-1594-6

LANG, Bernhard: Die Bibel neu entdecken. **Drewermann** als Leser der Bibel. – München: Kösel 1995. 237 S., kart. DM 34,00 ISBN: 3-466-20393-7

Altes Testament

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd VIII, Lieferung 1–3 (Spalte 1–384). In Verbindung mit George W. Anderson, Henri Cazelles, David N. Freedman, Shemarjahu Talmon und Gerhard Wallis; begründet von G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren, hg. v. Heinz-Josef Fabry und Helmer Ringgren. – Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1994. Sp. 1–38, kart. DM 179,00 ISBN: 3-17-013282-2

MYNATT, Daniel Stephen: The Sub Loco Notes in the Torah of **Biblia Hebraica Stuttgartensia.** – Richland Hills: Bibal Press 1994. X, 278 S. (BIBAL Dissertation Series, 2), pb. US-$ 18,95 ISBN: 0-941037-33-9

SCHMIDT, Werner H.: **Einführung** in das Alte Testament. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1995 (5., erweiterte Auflage). X, 468 S. (de Gruyter Lehrbuch), geb. DM 58,00 ISBN: 3-11-014102-7

ZWICKEL, Wolfgang: Der **Tempelkult** in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1994. XVI, 424 S. (Forschungen zum Alten Testament, 10), Ln DM 228,00 ISBN: 3-16-146218-1

Bundesdokument und Gesetz. Studien zum **Deuteronomium,** hg. v. Georg Braulik OSB. – Freiburg: Herder 1995. VI, 198 S. (Herders biblische Studien, 4), Ln DM 82,00 ISBN: 3-451-23623-0: S. 1–25: BRAULIK, Georg: Die **dekalogische Redaktion** der deuteronomischen Gesetze. Ihre Abhängigkeit von **Lev 19** am Beispiel von **Dt 22,1–12; 24,10–22** und **25,13–16;** S. 27–36: KREBERNIK, Manfred: M. Weinfelds Deuteronomiumskommentar aus **assyriologischer** Sicht; S. 37–63: LEVINSON, Bernard M.: The Text-Critical and Neo-Assyrian Evidence for **MT Deuteronomy 13:10;** S. 65–78: LOHFINK, Norbert: Zur **Fabel** des Deuteronomiums; S. 79–92: NWACHKWU, Fortunatus: The Textual Differences Between the **MT** and the **LXX** of **Deuteronomy 31.** A Response to Leo **Laberge;** S. 93–104: OTTO, Eckart: Die Stellung des Deuteronomiums in der **Rechtsgeschichte** Israels; S. 105–118: SCHÄFER-LICHTENBERGER, Christa: Der deuteronomische Verfassungsentwurf; S. 119–141: STEYMANS, Hans Ulrich: Eine assyrische Vorlage für **Dt 28,20–44;** S. 143–158: VEIJOLA, Timo: Zur literarischen Schichtung und theologischen Aussage von **Dt 8;** S. 159–174: WESTBROOK, Raymond: **Riddles** in Deuteronomic Law

Esaias. Vetus Latina, 12 (Pars II), Fasc. 4, **Is 44,5–46,13,** hg. v. Roger Gryson. – Freiburg: Herder 1995. 1120 S. ISBN: 3-451-00124-1

The Book Of **Job** – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1994. X, 462 S. (Bibl. EThL, CXIV), kart. BEF 2400,00 ISBN: 90-6186-622-7 / 90-6831-652-4

WITTE, Markus: Philologische Notizen zu **Hiob 21–27.** – Berlin, New York: W. de Gruyter 1995. XI, 202 S. (BZAW, 234), Ln DM 128,00 ISBN: 3-11-014656-8

EBACH, Jürgen: **Hiobs** Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch, zu Themen biblischer Theologie und zur **Methodik** der **Exegese.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995. 214 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-7887-1486-7

VISOTZKY, Burton L.: Fathers of the World. Essays in **Rabbinic** and **Patristic** Literature. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1995. VI, 205 S. (WUNT, 80), Ln DM 138,00 ISBN: 3-16-146338-2

MOENIKES, Ansgar: Die grundsätzliche Ablehnung des **Königtums** in der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Alten Israels. –

Weinheim: Beltz Athenäum 1995. 256 S. (Bonner Biblische Beiträge, 99), geb. DM 88,00 ISBN: 3-89547-073-2

Neues Testament

METZGER, Bruce: A Textual Commentary on the **Greek New Testament.** Second Edition, hg. v. B. Aland / K. Aland / C. M. Martini / B. M. Metzger. – Stuttgart: Dt. Bibelgesellschaft 1994. XIV, 696 S. (The Greek NT, 2), kart. DM 38,00 ISBN: 3-438-06010-8

KREMER, Jacob: Die Bibel beim Wort genommen. Beiträge zu Exegese und Theologie des Neuen Testaments, hg. v. Roman Kühschelm / Martin Stowasser. – Freiburg: Herder 1995. 496 S., Ln DM 88,00 ISBN: 3-451-23649-4: S. 13–204: 1. Evangelien und Apostelgeschichte; S. 207–318: 2. Paulusbriefe; S. 321–408: 3. Themen neutestamentlicher Theologie; S. 411–472: 4. Schriftverständnis im Wandel

Q-Synopsis. The Double Tradition Passages In Greek, hg. v. Frans Neirynck. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1995. 79 S. (Studiorum Novi Testamenti Auxilia, 8), kart BEF 400,00 ISBN: 90-6186-669-3/ 90-6831-662-1

BOISMARD, M.-É.: L' **Évangile de Marc** Sa Préhistoire. – Paris: Librairie Lecoffre 1994. 308 S. (Études Bibliques, 26), kart. FF 195 ISBN: 2-85021-075-7

BELLE, Gilbert van: The **Signs Source** In The Fourth Gospel. Historical Survey And Critical Evaluation Of The **Semeia Hypothesis.** – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1994. XIV, 503 S. (BEThL, 116), kart. BEF 2500,00 ISBN: 90-6186-624-3 / 90-6831-649-4

BAUDOZ, Jean-François: Les Miettes De La Table. Étude Synoptique et Socio-Religieuse de **Mt 15,21–28** et de **Mc 7,24–30.** – Paris: J. Gabalda & Cie 1995. 451 S. (Études Bibliques, Nouvelle série, 27), kart. FF 340,00 ISBN: 2-85021-076-5

RISSI, Mathias: Die **Hure Babylon** und die Verführung der Heiligen. Eine Studie zur **Apokalypse** des **Johannes.** – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 95 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 7. Folge, H. 16), kart. DM 89,00 ISBN: 3-17-012988-0

WELCK, Christian: Erzählte Zeichen. Die **Wundergeschichten** des **Johannesevangeliums** literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf **Joh 21.** – Tübingen: J.C.B. Mohr 1994. XIII, 377 S. (WUNT, 69), kart. DM 98,00 ISBN:3-16-146249-1

COTHENET, Édouard: Petite vie de **Saint Paul.** Son apostolat au miroir de ses lettres. – Paris: Desclée de Brouwer 1995. 173 S. ISBN: 2-220-03586-7

TAJRA, Harry W.: The **Martyrdom** of St. **Paul.** Historical and Judicial Context, Traditions, and Legends. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1994. XII, 225 S. (WUNT,67), kart. DM 98,00 ISBN: 3-16-146239-4

GARLINGTON, Don B.: Faith, **Obedience** and **Perseverance.** Aspects of Paul's Letter to the **Romans.** – Tübingen: J.C.B. Mohr 1994. XI, 204 S. (WUNT, 79), Ln DM 128,00 ISBN: 3-16-146269-6

BOSENIUS, Bärbel: Die Abwesenheit des Apostels als theologisches Programm. Der **zweite Korintherbrief** als Beispiel für die **Brieflichkeit** der **paulinischen Theologie.** – Tübingen: A. Francke 1994. XIII, 231 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 11), kart. DM 84,00 ISBN: 3-7720-1862-9

TOSAUS ABADÍA, José Pedro: Cristo Y El Universo. Estudio lingüístico y temático de **Ef 1,10b,** en Efesios y en la obra de **Ireneo** de **Lyon.** – Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 1995. 341 S. (Plenitudo Temporis, 2), kart. Ptas 2548 ISBN: 84-7299-343-4

FRIDRICHSEN, Anton: Exegetical Writings. A Selection. Translated and Edited by Chrys C. Caragounis and Tord Fornberg. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1994. XIII, 314 S. (WUNT, 76), Ln DM 168,00 ISBN: 3-16-146268-8

Kirchen- und Dogmengeschichte

AnBoll 112, 1994, S. 255–303: BOULHOL, P.: Hagiographie antique et démonologie. Notes sur quelques Passions grecques (**BHG 962z, 964** et **1165–1166**); S. 304–308: DEMOEN, Kristoffel: Exemples d'autonomasie dans l'Oraison funèbre de S. Basile de Césarée (**BHG 245**); S. 309–338: TOWNSEND, David: The Vita S. Birini of Henry of Avranches (**BHL 1364**); S. 339–376: MILLER, Timothy: The legend of S. Zotikos according to Constantine Akropolites; S. 377–400: VAN DER STRAETEN, Joseph: Catalogues de manuscrits latins. Inventaire hagiographique; S. 401–422: GODDING, Robert: Italia hagiographica. Chronique d'hagiographie italienne

RBén 104, 1994, S. 257–259: HILHORST, A.: Le texte sur la Résurrection de Jésus dans le ms. k de la **‚Vetus Latina' (Mc. 16,3);** S. 260–283: BERGREN, Th. A.: Jerome's Translation of Origen's Homily on **Jeremiah 2,21–22;** S. 284–294: BORIAS, A.: Étude sur les chapitres **27** et **28** de la **Règle bénédictine;** S. 295–327: HART, C.: The Foundation of **Ramsey Abbey;** S. 328–345: HAUG, A.: Ein **‚Hirsauer' Tropus;** S. 346–378: MÜSSIGBROD, A.: Die Beziehungen des Bischofs **Petrus von Pamplona** zum französischen Mönchtum; S. 379–418: ELVERT, C.: Eine bisher unerkannte Vorstufe zu den **‚Constitutiones Hirsaugienses';** S. 419–423: BREEZE, A.: The Crowland **‚Planctus de morte Lanfranci'** and Polish ‚Galli Anonymi Cronica'; S. 265*–304*: AYMES, É.: Bulletin d'histoire bénédictine T. XII/7

Traditio Augustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für **Willigis Eckermann** OSA zum 60. Geburtstag, hg. v. Adolar Zumkeller OSA / Achim Krümmel. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1994. XLIII, 597 S. (Cassiciacum, 46), kart. DM 130,00 ISBN: 3-7613-0176-6: S. 3–17: MAYER, Cornelius Petrus: **Confessio** – Der Weg des Christen aus der Verflochtenheit von Schuld und Schuldgefühlen bei Augustinus; S. 19–37: BAVEL, Tarsicius J. van: Hoffen für andere bei Augustinus; S. 39–79: RING, Thomas Gerhard: **„Electio"** in der **Gnadenlehre** Augustins; S. 81–119: KRIEGER, Gerhard: Augustin und die **Scholastik.** Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie im Blick auf De doctrina christiana; S. 123–140: GROSSI, Vittorino: La recezione **„sententziale"** di Agostino in **Prospero Aquitania;** S. 141–174: KNAPE, Joachim: Augustins „De **doctrina christiana"** in der mittelalterlichen Rhetorikgeschichte; S. 175–191: FORSCHNER, Maximilian: Amor est causa timoris. **Thomas** von **Aquin** über das Gefühl der **Angst;** S. 193–202: MOJSISCH, Burkhard: Augustins Theorie der *mens* bei Thomas von Aquin und **Dietrich** von **Freiberg** – zu einer ordensinternen Kontroverse im Mittelalter; S. 203–240: HÖDL, Ludwig: Zum Streit um die **Illuminationslehre** des **Heinrich** von **Gent;** S. 243–258: REINHARDT, Klaus: Die mehrdimensionale Auslegung des **Hohenliedes** durch den spanischen Augustiner **Luis** de **León** (1528–1591); S. 259–290: SCHRAMA, Martijn: Nachwirkung der jüngeren Augustinerschule im Denken **Blondels;** S. 290–314: HANSCHMIDT, Alwin: Dr. med. **Adolph Gröninger** (1773–1804), ein Übersetzer von Petronius, Seneca und Augustinus aus dem Münsterland; S. 315–338: LESCH, Karl Josef: Die Rezeption von Augustins Schrift *„De catechizandis rudibus"* durch die katholische Religionspädagogik der **Aufklärungszeit;** S. 339–380: KÜMMEL, Achim: Leben und Werk des neuscholastischen Theologen und Philosophieprofessors **Ludwig Schütz** (1838–1901); S. 381–399: KUROPKA, Joachim: Staatsverständnis aus augustinischem Geist. **Clemens August** Graf von **Galen,** NS-Staat und die katholische Soziallehre; S. 401–414: KNOCH, Wendelin: „Geisteskraft und Gottesmann". Vergessenes über den **Laien** aus augustinischem Erbe; S. 415–440: STAMMKÖTTER, Franz-Bernhard: Eine musikalische Interpretation Augustins. Motive der augustinischen **Zeitphilosophie** in **Bernd Alois Zimmermanns „Requiem** für einen jungen Dichter"; S. 443–469: HOENEN, Maarten J. F. M.: Spekulationen über das Sein. Der anonyme Kommentar zu *„De esse et essentia"* von **Aegidius Romanus;** S. 471–494: HORST, Ulrich: Die **Armut Christi** und der Apostel nach der summa de ecclesiastica potestate des **Augustinus** von **Ancona;** S. 495–524: BAIER, Walter †: **Michael** von **Massa** OESA († 1337) – Autor einer **Vita Christi.** Kritik der Diskussion zur „Vita Christi" des Kartäusers **Ludolf** von **Sachsen** († 1378); S. 525–556: HACKLETT, Benedict: **Geoffrey Hardeby**'s *Quaestio* on S. Augustine as founder of the Order of the Friars Hermits; S. 557–582: ZUMKELLER, Adolar: Der Wiener Universitätsprofessor **Andreas Sachs** OESA († 1465) und sein Kommentar zum vierten Sentenzenbuch in Ms. 1550 der Universitätsbibliothek von Padua; S. 583–597: HUCKER, Bernd Ulrich: Die Notizen des Augustinereremiten **Johannes Schiphower** (1463–1527) über Tyle Ulenspeygel

STEINDORFF, Ludwig: **Memoria** in **Altrußland.** Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. – Stuttgart: Franz Steiner 1994. 294 S. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, 38), kart. DM 68,00 ISBN: 3-515-06195-9

Alte Kirchengeschichte

Liber epistolarum sancti Patricii Episcopi. The book of **Letters of Saint Patrick** the Bishop, ed. and translated with analysis and commentary by Dr. Daniel Howeltt. – Dublin: Four Courts Press 1994. 135 S., kart. IEP 27,50 ISBN: 1-85182-136-8

MARAVAL, Pierre: Petite vie de saint **Jérôme.** – Paris: Desclée de Brouwer 1995. 136 S., kart. FF 56 ISBN: 2-220-03572-7

MADEC, Goulven: Petites **Études Augustiniennes.** Préface de Jean Pépin. – Turnhout: Brepols 1994. 388 S. (Série Antiquité, 142), kart. BEF 1365,00 ISBN: 2-85121-142-0

HEINZELMANN, Martin: **Gregor** von **Tours** (538–594). »Zehn Bücher Geschichte« Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. X, 275 S., kart. DM 69,00 ISBN: 3-534-08348-2

Mittelalter

HAENDLER, Gert: Von der **Reichskirche Ottos I.** zur **Papstherrschaft Gregors VII.** – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1994. 176 S. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Alte Kirche und Hohes Mittelalter, 9), kart. DM 21,50 ISBN: 3-374-01529-8

SCHIPPERGES, Heinrich: **Hildegard** von Bingen. – München: C. H. Beck 1995. 122 S. (Beck'sche Reihe, 2008), kart. DM 14,80 ISBN: 3-406-39008-0

BERNHARD VON CLAIRVAUX. Sämtliche Werke lateinisch / deutsch, Bd. V, Gerhard B. Winkler in Verb.m. Alberich Altermatt / Denis Farkasfalvy / Polykarp Zakar. – Innsbruck: Tyrolia 1994. 645 S. (Bernardus [Claraevallensis], 5), geb. DM 148,00 ISBN: 3-7022-1966-8

HEINZMANN, Richard: **Thomas** von **Aquin.** Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1994. 281 S. (Urban-Taschenbücher, 447), kart. DM 34,00 ISBN: 3-17-011776-9

Regesten zu Urkunden von Stadt und Kloster Bürgel (mit Remse) auf die Zeit 1455–1569, hg. v. Klaus Petzoldt / Rudolf Wolfram. – Bürgel: Freunde d. Klosterkirche Thalbürgel e.V. 1994. 293 S. ISBN: 3-9803408-3-X

Reformation und Neuzeit

BUTIN, Philip Walker: Revelation, Redemption, and Response. **Calvin's Trinitarian Understanding** of the Divine-Human Relationship. – Oxford: Oxford University Press 1995. XI, 232 S., kart. US-$ 30,00 ISBN: 0-19-508600-7

HENZE, Barbara: Aus Liebe zur Kirche **Reform.** Die Bemühungen **Georg Witzels** (1501–1573) um die Kircheneinheit. – Münster: Aschendorff 1995. VIII, 430 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 133), kart. DM 138,00 ISBN: 3-402-03795-5

Wolgast, Eike: Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der **Reichskirche** zwischen **1517** und **1648.** – Stuttgart: Franz Steiner 1995. 375 S. (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, 16), kart. DM 96,00 ISBN: 3-515-06526-1

Neuzeit

Amberger, Otto: Modelle subjektiver Glaubenserkenntnis bei **John Henry Newman** und **Joseph Kentenich.** Darstellung und vergleichende Diskussion. – Vallendar-Schönstatt: Patris-Verlag 1994. 336 S. (Schönstatt-Studien, 9) ISBN: 3-87620-181-0

Oberdorfer, Bernd: Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung **Friedrich Schleiermachers** bis 1799. – Berlin: W. de Gruyter 1995. XVI, 570 S. (Theol. Bibliothek, 69), Ln DM 278,00 ISBN: 3-11-014595-2

Ens, Adolf: Subjects or Citizens? The **Mennonite** Experience in **Canada,** 1870–1925. – Ottawa: University of Ottawa Press 1994. XI, 266 S. (Religions and Beliefs, 2) ISBN: 0-7766-0390-6

Neueste Zeit

Schulz, Jürgen Michael: Kirche im Aufbruch. Das sozialpolitische Engagement der **katholischen Presse** Berlins im **Wilhelminischen** Deutschland. – Berlin: W. de Gruyter 1994. X, 376 S. (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte, 1), Ln DM 198,00 ISBN: 3-11-014044-6

Grotefeld, Stefan: **Friedrich Siegmund-Schultze.** Ein deutscher Ökumeniker und christlicher Pazifist. Mit einem Vorwort von Wolfgang Huber. – Gütersloh / Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1995. XIV, 480 S. (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich, 7), kart. DM 98,00 ISBN: 3-579-01867-1

Marquard, Reiner: **Karl Barth** und der Isenheimer Altar. – Stuttgart: Calwer 1995. 176 S. (Arbeiten zur Theologie, 80), kart. DM 37,00 ISBN: 3-7668-3322-7

Mamma Bettina. Testimonianze su **Elisabetta Piolanti** Ved. Maiolani, Fondatrice dell'Opera Don **Pippo** di **Forlì.** – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1995. 194 S. (Sguardi Sul Laicato Cattolico, 1), Lit 15 000

Paolo VI e la Collegialità Episcopale. Colloquio Internazionale di Studio, Brescia 25–26–27 settembre 1992, hg. v. Istituto Paolo VI. – Brescia: Edizioni Studium 1995. XIII, 389 S. (Pubblicazioni Dell'Istituto Paolo VI, 15), kart. Lit 70 000 ISBN: 88-382-3705-0: S. 6–8: Martini, Carlo Maria: Per una comprensione migliore e più lucida della «collegialità episcopale»; S. 13–26: Troisfontaines, Claude: La conception de la collégialité chez Paul VI; S. 38–45: Rigali, Justin Francis: Il motu proprio «Sollicitudo omnium Ecclesiarum» del 24 giugno 1969 e il ruolo di Paolo VI nella sua elaborazione; S. 46–64: Imkamp, Wilhelm: «Praestantia et efficientia». Anmerkungen zu Entwicklungen des **Kardinalates** unter Papst Paul VI. ; S. 131–147: Eyt, Pierre: Paul VI et le **Synode** extraordinaire de **1969;** S. 152–168: Carbone, Vincenzo: Il Regolamento del **Sinodo** dei **Vescovi;** S. 236–240: McGrath, Marcos: Unas notas sobre Paul VI y la colegialidad episcopal en **América Latina;** S. 241–247: Farhat, Edmondo: La collegialità episcopale nei discorsi di Paolo VI al Sinodi dei Vescovi; S. 248–251: Goddijn, Walter: Paul VI et le cardinal **Alfink;** S. 252–278: Manzanares, Julio: Conferencias Episcopales y Consejos continentales de Conferencias en el pensamiento y en la obra de gobierno de Pablo VI; S. 287–291: Poupard, Paul: Discours de clôture; S. 293–295: Etchegary, Roger: Paul VI et le **Conférences Episcopales d'Europe;** S. 296–303: Cordiero, Joseph: Collegiality, FABC and Pope Paul VI; S. 304–315: García, Javier: Pablo VI y el Consejo Episcopal Latinoamericano, **CELAM;** S. 316–330: Chélini, Jean: Les **évêques français** et la collégialité sous Paul VI; S. 331–348: Fagiolo, Vincenzo: Paolo VI e la collegialità episcopale nell'**evoluzione legislativa canonica;** S. 349–365: Goldie, Rosemary: Paul VI, le **Synode** des **évêques** et les **laïcs;** S. 367–370: Granfield, Patrick: The commitment of Paul VI to collegiality; S. 370–376: Milano, Gian Piero: Un progetto di Paolo VI per la **riforma** del **Conclave;** S. 377–379: Tagle, Luis. Antonio G.: Alcuni aspetti della concezione di Paolo VI sulla collegialità dei vescovi

Alexander, Marc R.: **Church** and **Ministry** in the Works of **G. H. Tavard.** – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1994. XVI, 343 S. (Annua Nuntia Lovaniensia, 37), kart. BEF 1300,00 ISBN: 90-6186-639-1 / 90-6831-633-8

Rodt, Norbert / Hecht, Anton: Zeugnis der Auferstehung. Dokumente und Bilder aus dem Leben des Priesters **Heinrich Maier.** Grafiken und Texte des Kreuzweges von Ernst Degasperi. – Innsbruck: Tyrolia 1995. 112 S., brosch. DM 22,00 ISBN: 3-7022-1981-1

Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, hg. v. Günther Bernd Ginzel. – Gerlingen: Schneider 1993. 670 S. (Serie S), kart. DM 36,00 ISBN: 3-7953-0880-1

Rinser, Luise: Gratwanderung. Briefe der Freundschaft an **Karl Rahner** 1962 – 1984, hg. v. Bogdan Snela. – München: Kösel 1994. 470 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-466-20390-2

Fundamentaltheologie

Rössler, Martin: **Schleiermachers** Programm der **Philosophischen Theologie.** – Berlin, New York: W. de Gruyter 1994. XII, 235 S. (Schleiermacher-Archiv, 14), Ln DM 158,00 ISBN: 3-11-014171-X

Warum läßt Gott das zu? Kritik der Allmacht Gottes in Religion und Philosophie, hg. v. Michael Nüchtern. – Frankfurt: Lembeck 1995. 101 S., kart. DM 24,00 ISBN: 3-87476-301-3: S. 10–11: Mann, Thomas: Dr. Schleppfuß erklärt das **Böse;** S. 12–32: Gerstenberger, Eduard S.: Warum hast du mich verlassen?; S. 34–35: Nietzsche, Friedrich: Die Redlichkeit Gottes; S. 36–69: Geyer, Carl-Friedrich: Das **Übel** und die **Allmacht** Gottes; S. 62–63: Claudius, Matthias: Verflucht sei der Acker; S. 64–83: Brändle, Werner: Das Ende der **Theodizeefrage?;** S. 84–86: Jonas, Hans: Der **Gottesbegriff** nach Auschwitz; S. 88–100: Schmidt-Rost, Reinhard: Trost oder Theodizee?

Comentarios a la **«Veritatis Splendor»,** hg. v. Edicion Dirigida Por Gerardo del Pozo Abejon. – Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1994. XXXII, 763 S. (B.A.C., 545) ISBN: 84-7914-157-3: S. 189–229: Pozo Abejón, Gerardo del: La veredad sobre el hombre en su vida moral a la luz de Cristo y de su Espíritu; S. 233–262: Gutiérrez, Gilberto: La *Veritatis splendor* y la ética consecuencialista cntemporánea; S. 263–300: Bonete Perales, Enrique: El fundamento racional de la moral y la *Veritatis splendor*; S. 301–340: Composta, Daniel: Tendencias de la teología moral en el posconcilio Vaticano II; S. 341–349: Sánchez Manzanares, Agustín: La vida moral como proceso: *Veritatis splendor* y psicología moral; S. 361–381: Flecha Andrés, José Román: Presencia de la Biblia en la *Veritatis splendor*; S. 383–401: Martínez Camino, Juan A.: «La fe que actúa . . .» **(Gal 5,6).** Fe y razón en la *Veritatis splendor*; S. 403–427: Tremblay, Real: La antropología de la *Veritatis splendor.* «Para ser libres nos lebertó Cristo» **(Gal 5,1);** S. 429–474: Carrasco Ruoco, Alfonso: Iglesia, Magisterio y Moral; S. 475–498: Pinckaers, S.: La ley nueva, an la cima de la moral cristiana; S. 499–515: González Dorado, Antonio: Evangelización y moral; S. 517–539: García, Ciro: Vida moral y perfección cristiana; S. 543–578: Rhonheimer, Martin: Autonomía y teonomía moral según la encíclica *Veritatis splendor*; S. 579–618: Fraling, Bernhard: Libertad, ley, y conciencia. Reflexiones sobre la *Veritatis splendor*; S. 619–650: Melina, Livio: Conciencia y verdad en la encíclica *Veritatis splendor*; S. 651–691: Gatti, Guido: Opción fundamental y comportamientos concretos; S. 693–712: Rodríguez Luno, Angel: El acto moral e la existencia de una moralidad intrínseca absoluta; S. 715–738: Kiely, Bartholomew: La *Veritatis splendor* y la moralidad personal; S. 739–754: Possenti, Vittorio: La *Veritatis splendor* y la renovación de la vida social y política

Dogmatik

Ekklesiologie II, 2. Von der Reformation bis zur Gegenwart, hg.v. Wolfgang Beinert, bearbeitet von Peter Neuner. – Graz, Wien, Köln: Styria 1995. 220 S. (Texte zur Theologie, Dogmatik 5,2) ISBN: 3-222-12304-7

Nagler, Norbert: **Frühkatholizismus.** Zur Methodologie einer kritischen Debatte. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 209 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 43), kart. DM 64,00 ISBN: 3-631-46634-X

Kleffmann, Tom: Die **Erbsündenlehre** in sprachtheologischem Horizont. Eine Interpretation **Augustins, Luthers** und **Hamanns.** – Tübingen: J.C.B. Mohr 1994. VIII, 396 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 86), kart. DM 168,00 ISBN: 3-16-146335-8

Meuffels, Hans Otmar: Kommunikative **Sakramententheologie.** – Freiburg: Herder 1995. X, 384 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-451-23632-X

Theologie aus der Erfahrung der Gnade. Annäherungen an **Karl Rahner,** hg. v. Mariano Delgado / Matthias Lutz-Bachmann. – Berlin: Morus-Verlag 1994. 302 S. (Schriften der Diözesanakademie Berlin, 10), kart. DM 48,00 ISBN: 3-87065-756-1

Ökumenische Theologie und Konfessionskunde

Irén 67, 1994, S. 451–472: Birmelé, André: L'annonce de l'Évangile aujourd'hui et ses implications oecuméniques. Une perspective luthérienne; S. 473–480: Lossky, Nicolas: L'urgence de l'annonce de l'Évangile, le témoignage et le prosélytisme

Pro Ecclesia 4, 1995, S. 16–36: Thompson, William M.: The Saints, **Justification,** and Sanctification: An Ecumenical Thought Experiment; S. 37–48: Mannermaa, Tuomo: **Theosis** as a Subject of Finnish Luther Research; S. 49–58: Pannenberg, Wolfhart: **Catechism** of the **Catholic** Church: An Evangelical Viewpoint; S. 59–67: Buckley, James L.: Catechism of the Catholic Church: Ecumenical, Despite Itseelf; S. 68–78: Jenson, Robert W.: The **Church as Communion:** A Catholic-Lutheran Dialogue-Consensus-Statement Dreamed in the Night; S. 79–91: Guroian, Vigen: An Orthodox View of **Orthodoxy** and **Heresy;** S. 92–104: Boyle, John F.: **St. Thomas** and Sacred Scripture; S. 105–111: Breck, John: Edward Schillebeeckx and Catharina Halkes: **Mary:** Yesterday, Today, Tomorrow (Review Essay); S. 146–164: Noll, Mark / Kellstedt, Lyman: The Changing Face of **Evangelicalism;** S. 165–189: Olson, Roger E.: Whales and Elephants: Both God's Creatures – But Can They Meet? **Evangelicals** and **Liberals** in Dialogue; S. 190–211: Weigel, George: The **Neo-Conservative** Difference. A Proposal for the Renewal of Church and Society; S. 212–223: Benne, Robert: The Paradoxical Vision. A Lutheran Nudge for **Public Theology;** S. 226–232: Hinlicky, Paul R.: **Resurrection** and the Knowledge of God. **Johannine Texts** for the Easter Season, Pentecost and Holy Trinity

Unum omnes in Christo. In unitatis servitio miscellanea **Gerado J. Békés** OSB octogenario Dedicat, Vol. I, hg. v. András Szennay OSB / Adám Somorjai. – Pannonhalma: Katolikus Szemle 1995. 582 S. (Miscellanea, Vol. I) ISBN: 963-00-1843-8: S. 11–23: Cleary, Richard J.: Insights into the man and the monk, Gerard J. Békés; S. 25–46: Balla, Bálint: Kultur und Christentum. Zu Persönlichkeit und Werk des Benediktiners Gellért Békés; S. 83–108: Endreffy, Zoltán: Frieden mit der Natur – Frieden unter den Menschen; S. 109–126: Irwin, Kevin W.: The Theology of Creation in the **Missale Romanum** of **Paul VI.**; S. 127–138: Jones, Philip: Unity of Man – Soul and Body. Reflections on **Aquinas;** S. 139–164: Matlary, Janne Haaland: New Forms of Governance in Europe: The Decline of the State as the Source of Politi-

cal Legitimation; S. 165–181: SALMANN, Elmar: Zur Phänomenologie der **Postmoderne.** Ein Versuch zur Röntgenaufnahme des **postkonziliaren** Seelenzustandes; S. 183–194: SIMON, Lázló: Example – examples: thoughts about unity **(Phil 3,16–17);** S. 195–203: STANDAERT, Benoît: „Où je suis, là aussi sera mon serviteur" **(Jn12,26).** Au service de l'unité selon saint Jean; S. 205–217: TARNAY, Brunó: **Wertkrise** und Zeiterfahrung; S. 221–242: DRISCOLL, Michael: From Faith through Creed to **Unity?** From Montreal to Santiago; S. 243–263: HAFENSCHER, Károly: The **Prophetic Ministry** of the Church in View of the New Challenges in Europe; S. 265–277: KERESZTY, Roch: The **Jewish-Christian** Dialogue in the Theology of **Hans Urs von Balthasar;** S. 279–302: NEUMAN, Matthias: **John Henry Newman**'s Theology of **Tradition:** An Ecumenical Achievement; S. 303–323: NYÍRI, Tamás†: Zum Verhältnis der Theologie aus Ost und West; S. 335–354: ÖRSY, Ladislas: Una religio in veritate rituum. **Nicolaus Cusanus** als Vorkämpfer der **ökumenischen** Bestrebungen; S. 355–370: TÓTH, Veremundo: A igreka catolica no Basil diante do desafio das seitas; S. 371–383: VASS, Georg: Dreaming of a Church to Come; S. 387–396: MACILETTI, Cosimo: Sacerdozio alle donne?; S. 397–408: NOCENT, Adrien: Un problème délicat: La **Confirmation;** S. 409–416: ROUILLARD, Philippe: L'Eucharistie, mystère de communion selon les **Prières eucharistiques** de Missel Romain; S. 417–451: VAGAGGINI, Cipriano: La dimensione sacrificale della communione eucaristica; S. 453–470: VERCRUYSSE, Joseph: A Theology of the **Cross** and the **Church** as **Sacrament;** S. 473–488: ENGELBERT, Pius: **Rodulfus Glaber** und die Ungarn; S. 489–509: LUCÁCS, Lásló: Aufbruch im Osten – Herausforderung für die Orden?; S. 511–533: LYONS, Patrick: Monks and Ecumenism: The Case of **Lambert Beauduin;** S. 535–561: SÓLYMOS, Szilveszter: Die Rolle der **Ungarischen Kongregation** in der Gründung des Kollegs **S. Anselmo** in Rom und der **Benediktinischen Konföderation**

ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* IV: Antworten auf **kirchliche Stellungnahmen,** hg. v. Wolfhart Pannenberg / Theodor Schneider. – Freiburg / Göttingen: Herder / Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 152 S. (Dialog der Kirchen, 8), kart. DM 30,00 ISBN: 3-525-56929-7 / 3-451-23559-5

Vorgeschmack. **Ökumenische** Bemühungen um die **Eucharistie.** Festschrift für **Theodor Schneider,** hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Dorothea Sattler. – Mainz: M. Grünewald 1995. 643 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-7867-1837-7: S. 23–44: HILBERATH, Bernd Jochen: „Treue in lebendigem Wandel". Dogmatik als Hermeneutik im Spannungsfeld der **nachkonziliaren** Kirche; S. 45–58: WIEDENHOFER, Siegfried: Was heißt **„Konziliarität"** bzw. **„Synodalität"** der Kirche?; S. 59–73: ULLRICH, Lothar: Konfessionelle **Identität.** Historischer Überblick und ökumenische Relevanz; S. 74–88: HÜNERMANN, Peter: Aufgaben der Theologie in der sich abzeichnenden **neuen Kultur** Europas; S. 89–114: GROSS, Walter: **Neuer Bund** oder erneuter Bund? **Jer 31,31–34** in der jüngsten Diskussion; S. 115–124: ZELLER, Dieter: Gedächtnis des Leidens. Eucharistie und **antike Kulttheorie;** S. 125–133: HAHN, Ferdinand: Die Verkündigung Jesu und das **Osterzeugnis** der Jünger; S. 134–163: SÖDING, Thomas: Das Mahl des Herrn. Zur Gestalt und Theologie der ältesten **nachösterlichen Tradition;** S. 164–177: REISER, Marius: Eucharistische Wissenschaft. Eine exegetische Betrachtung zu **Joh 6,26–59;** S. 179–194: GÖSSMANN, Elisabeth: Was sagen uns heute die Reflexionen zum **Auferstehungsleib** in den christlichen Traditionen?; S. 195–207: SEELIGER, Hans Reinhard: **Käse** beim eucharistischen Mahl. Zum historischen Kontext von **Traditio Apostolica 6;** S. 208–224: FRANK, Isnard Wilhelm: Ordensarmut und **missae specialis** bei den spätmittelalterlichen **Mendikantenorden;** S. 225–257: WEIß, Bardo: Die Eucharistie in der deutschen **Mystik** des **Mittelalters;** S. 258–276: WENZ, Gunther: **Confessio Augustana XXII** und der Streit um den **Laienkelch.** Ein historisches Beispiel mißlungenen Ausgleichsbemühens; S. 277–292: PFNÜR, Vinzenz: **Communio** und **excommunicatio;** S. 193–307: SCHILSON, Arno: Der Gottesdienst als **„Höhepunkt und Quelle"** des christlichen Lebens. Herkunft und Bedeutung einer programmatischen Aussage des Konzils; S. 308–325: RICHTER, Klemens: Das eucharistische **Hochgebet** – ein Durchbruch zu ökumenischer Gemeinsamkeit; S. 326–333: ZERFASS, Rolf: Eucharistie und **Evangelisierung.** Erfahrungen im Umgang mit einem Hochgebet von **Heinrich Kahlefeld;** S. 334–345: WERBICK, Jürgen: Kelch des Heiles. Zur sakramententheologischen Deutung der eucharistischen **Becher-Handlung** im Kontext biblischer Metaphorik; S. 346–355: GAULY, Heribert: **Opfermahl** als **Heilsdienst.** Eine pastoraltheologische Deutung der Meßfeier durch **Josef Maria Reuss;** S. 356–367: NOCKE, Franz-Josef: **Kosmische Dimension** der Eucharistie. Zu einem Denkanstoß aus Indien; S. 368–381: ZIEGLER, Josef Georg: Der eucharistische Herr, Bürge eines **christusförmigen Lebens;** S. 382–395: KNOBLOCH, Stefan: **Eucharistievollmacht** – Kern der **Priesterweihe?** Anfragen an den Ritus der Priesterweihe aus pastoraltheologischer Sicht; S. 396–416: MOOS, Alois: **Sonntäglicher Wortgottesdienst** – mit oder ohne Kommunionfeier? Ein Beitrag zum Verhältnis von theologischer Kompetenz und pastoraler Praxis; S. 417–428: SIMON, Werner: Taufe und Eucharistie. **Tauf-** und **Eucharistiekatechese** im Kontext der Erstkommunionvorbereitung von Kindern im Schulalter; S. 429–452: MAY, Georg: *Vinum de vite* als Materie des **eucharistischen Opfersakramentes;** S. 453–456: LÖWE, Hartmut: Gelassene Ungeduld; S. 457–472: BASDEKIS, Athanasios: **Eucharistie-** und **Kirchengemeinschaft** aus **orthodoxer** Sicht; S. 473–481: NOSSOL, Alfons: Der Bischof im **Dienst der Einheit** in einer Diözese mit Minderheiten; S. 482–500: RIEDEL-SPANGENBERGER, Ilona: **Communicatio in sacris.** Zur Korrelation zwischen geistlicher und kirchlicher Gemeinschaft in ökumenischen und rechtsgeschichtlichen Bezügen; S. 501–538: HERMS, Eilert: Das Abendmahl für alle Getauften. Zur Korrelation zwischen **geistlicher** und **kirchlicher Gemeinschaft;** S. 539–571: PESCH, Otto Hermann: Gemeinschaft beim Herrenmahl. Plädoyer für ein Ende der Denkverweigerungen; S. 573–580: RITSCHL, Dietrich: Erfahrene und reflektierte Eucharistie. Zu den impliziten Axiomen in Theodor Schneiders Eucharistielehre; S. 581–604: SATTLER, Dorothea: Erlebtes und Bedachtes. Biographische Notizen zur Theologie Theodor Schneiders; S. 605–628: Grußworte von: Bischof Walter KASPER, Bischof Hubert LUTHE, Bischof Paul Werner SCHEELE, Weihbischof Franz GRAVE, Bardo Maria HAUS, Laurentius KLEIN. Werner LÖSER, Anneliese LEHR, Anna ULRICH, Reinhold WALTERMANN, Hans WERNERS († 24. 2. 995); S. 629: Lebensdaten von Theodor Schneider; S. 630–639: Publikationen von Theodor Schneider

Liturgiewissenschaft

Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1, Eduard Nagel in Verbindung mit Roland Bachleitner / Winfried Bachler / Rupert Berger / Thomas Egloff / Angelus Häußling / Martin Klöckener / Irmgard Pahl / Anton Pomella / Heinrich Rennings † / Emile Seiler. – Freiburg: Herder 1995. 272S., kart. DM 32,00 ISBN: 3-451-21789: S. 27–30: BERGER, Rupert: Wie könnte ein kommendes **Meßbuch** aussehen?; S. 39–54: HEINZ, Andreas: Das Friedensgebet in der römischen Messe; S. 99–110: GREULE, Albrecht: Zur Sprachgestalt der **Orationen.** Linguistische Gesichtspunkte; S. 149–154: PACIK, Rudolf: Die **Kantillation** – liturgisch gesehen; S. 155–170: HAHN, Christof Emanuel: Die **Präfationen** im Meßbuch. Text- und Melodiegestalt; S. 171–184: HAHN, Christof Emanuel: Die **Orationen** im Meßbuch. Zur Klanggestalt des Textes; S. 185–201: BISEGGER, Ronald: Zur Problematik des **deutschsprachigen Altargesangs;** S. 202–215: Der **Sonntag.** Eine Stellungnahme; S. 216–226: **Gründonnerstag** – Messe vom Letzten Abendmahl. Revisionsentwurf; S. 227–242: **Karfreitag.** Revisionsentwurf; S. 243–244: **Karsamstag.** Revisionsentwurf; S. 245–256: : *„De interpretatione textuum liturgicorum"* „Die Übertragung liturgischer Texte" Instruktion vom 25. 1. 1969; S. 257–262: Zur Editio typica tertia Missalis Romani. Referat des Präfekten der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentendisziplin; S. 263–272: Desiderate und Vorschläge zur Editio typica tertia Missalis Romani

Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. Festschrift für **Hans Bernhard Meyer** SJ zum 70. Geburtstag, hg. v. Reinhard Meßner / Eduard Nagel / Rudolf Pacik. – Innsbruck: Tyrolia 1995. 416 S. (Innsbrucker theologische Studien, 42), kart. DM 79,00 ISBN: 3-7022-1968-4: S. 15–28: NAGEL, Eduard: **Missale** semper reformandum?; S. 29–49: NÜBOLD, Elmar: Die Ordnung der **Meßperikopen** an den Sonn- und Wochentagen; S. 50–76: BRAULIK, Georg: Die **Tora** als **Bahnlesung.** Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen; S. 77–91: BIERITZ, Karl-Heinrich: Die **Homilie;** S. 92–113: PAHL, Irmgard: Die Stellung Christi in den **Präsidialgebeten** der Eucharistiefeier; S. 114–142: KLÖCKENER, Martin: **Zeitgemäßes** Beten. Meßorationen als Zeugnisse einer sich wandelnden Kultur und Spiritualität; S. 143–173: HAUNERLAND, Winfried: Eucharistische Gebete neben dem **Eucharistiegebet.** Überlegungen zu Funktion und Inhalt der Gaben- und Schlußgebete; S. 174–201: MESSNER, Reinhard: Einige Probleme des **eucharistischen Hochgebets;** S. 202–218: GERHARDS, Albert: Die **Präfationen;** S. 219–229: STEINER, Marijan: **(Für-)Bitten** im Hochgebet; S. 230–251: PACIK, Rudolf: Gesang und **Musik.** Wünsche zur Revision der geltenden Bestimmungen; S. 252–263: PRASSL, Franz Karl: *Psallite sapienter.* Überlegungen zur Auswahl von Meßgesängen; S. 264–273: FISCHER, Balthasar: Die Rolle des **deutschen Kirchenliedes** in der Messe. Ein Paradigmenwechsel und seine Folgen; S. 274–284: HOLLERWEGER, Hans: «Ritus der Versöhnung mit Gott und den Brüdern». **Schuldbekenntnis** und **Friedensgruß** als Einheit; S. 285–301: JILEK, August: Zur Gestaltung der **«Gabenbereitung»;** S. 302–317: HEINZ, Andreas: Überlegungen zur Struktur des Kommunionteils; S. 318–335: KACZYNSKI, Reiner: Formen des **Kommunionempfangs;** S. 336–350: WEß, Paul: Die Stellung der **Gemeinde** in der Meßfeier. Überlegungen zu AEM 62; S. 351–358: BERGER, Rupert: **Meßbuch** und Meßfeier; S. 359–373: STENGER, Hermann: Die **eschatologische Qualität** liturgischen Geschehens. Voraussetzungen für die Erfahrungen des Letztgültigen; S. 374–385: SCHAUPP, Klemens: «Bereitung der Herzen» für die Feier der Eucharistie. **Ignatius** von **Loyola** zur Spiritualität des Priesters; S. 386–404: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Hans Bernhard Meyer SJ; S. 405–406: Curriculum vitae Hans Bernhard Meyer SJ KASPER, Peter Paul: Wär' er nicht erstanden. Zeichen und **Symbole** im **Osterfestkreis.** – Innsbruck: Tyrolia 1995. 70 S., geb. DM 29,00 ISBN: 3-7022-1970-6

Moraltheologie

RTM 104, 1994, S. 507–515: LOMBARDI RICCI, Mariella: La **conferenza de Il Cairo** nei giornali nazionali italieni; S. 517–525: BOMPIANI, Adriano: Sviluppo e **populazione** nel Terzo Mondo; S. 527–531: GAGIANO DE AZEVEDO, Raimondo: **Questioni demografiche** per l'Italia; S. 541–545: LORENZETTI, Luigi: La via della giustizia sociale; S. 549–564: BARTOLO, Gioia Viola: Capire **l'omosessualità;** S. 565–583: ZUCCARO, Cataldo: L'opzione fondamentale; S. 587–591: COMPAGNONI, Francesco: «La verità» al XVI congresso dei moralisti italiani; S. 593–597: D'AVANZO, Bruno: Religioni e culture **afro-latinoamericane;** S. 611–629: MALMESI, Marco: **Handicap** (Dizionario)

SUN, Johannes Hsiao-chih: Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über **Teleologie** und **Deontologie** in der **Moralbegründung**

unter besonderer Berücksichtigung von Josef **Fuchs** und Robert **Spaemann**. – St. Ottilien: Eos 1994. V, 308 S. (Diss. Philosoph. Reihe, 12), kart. DM 34,00 ISBN: 3-88096-862-4

Interesse und Moral. Gegenpole oder Bundesgenossen, hg. v. Wolfgang Schmitz / Rudolf Weiler. – Berlin: Duncker & Humblot 1994. 271 S. (Beiträge zur Politischen Wissenschaft, 80), kart. DM 98,00 ISBN: 3-428-08152-8

Holderegger, Adrian: Grundlagen der Moral und der Anspruch des Lebens. Themen der Lebensethik. – Freiburg (Schweiz) / Freiburg: Universitätsverlag / Herder 1995. 338 S. (Studien zur theologischen Ethik, 55), kart. DM 68,00 ISBN: 3-7278-0911-6 / 3-451-23546-3

Christliche Sozialethik

Leys, Ad: **Ecclesiological** Impacts of the Principle of **Subsidiarity**. – Kampen: KOK Pharos 1995. XVII, 239 S., kart. NLG 44,90 ISBN: 90-390-0513-3

Rauchfleisch, Udo: **Psychoanalyse** und **theologische Ethik.** Neue Impulse zum Dialog. – Freiburg (Schweiz) / Freiburg: Universitätsverlag / Herder 1994. 212 S. (Studien zur theologischen Ethik, 18), kart. DM 35,00 ISBN: 3-7278-0936-1 / 3-451-23517-X

Medel, Fernando Berrios: Theologia Del **Trabajo Hoy.** El Desafio De Un Dialogo Con La Modernidad. – Santiago: Universidad de Santiago 1994. 261 S. (Anales De La Facultad De Teología, XLV), kart. US-$ 55,00

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Ratzinger, Joseph Kardinal: Evangelium – Katechese – Katechismus. Streiflichter auf den **Katechismus der katholischen Kirche.** – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1995. 85 S. (Theologie und Glaube), kart. DM 17,80 ISBN: 3-87996-328-2

Hasberg, Wolfgang: Kirchengeschichte in der **Sekundarstufe I.** Analytische, kontextuelle und konstruktiv-pragmatische Aspekte zu den Bedingungen und Möglichkeiten der Kooperation von Geschichts- und Religionsunterricht im Bereich der Kirchengeschichte, dargestellt am Beispiel der **Kreuzzugsbewegung.** – Trier: WVT 1994. 548 S., kart. DM 68,50 ISBN: 3-88476-110-2

Was bleibt? Vier Jahre Aufbau kirchlicher **Aids-Arbeit** in Hamburg. Eine Bestandsaufnahme. Mit Beiträgen von: Rita Süssmuth / Maria Jepsen / Renate Schmidt / Elisabeth Lingner / Lutz van Dijk / Stephan Reimers / Elisabeth Lingner / Marliese Dobberthien / Ole von Beust / Rainer Jarchow, hg. v. Miguel-Pascal Schaar. – Hamburg: Skript 1995. 143 S., kart. DM 15,00 ISBN: 3-928983-28-8

Sons, Rolf: Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der **evangelischen Seelsorge** in der Gegenwart. – Stuttgart: Calwer 1995. XI, 217 S. (Calwer Theologische Monographien: C, Praktische Theologie, 24), kart. DM 48,00 ISBN: 3-7668-3342-1

Bätz, Ulrich: Die Professionalisierungsfalle. Paradoxe Folgen der Steigerung glaubensreligiösen Engagements durch professionelles Handeln – dargestellt am Beispiel der Verwirklichung pfarrgemeindlicher **«Verlebendigungsprogrammatiken».** – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1994. XXI, 322 S. (Praktische Theologie im Dialog, 10), kart. DM 55,00 ISBN: 3-7278-0988-4

Missionswissenschaft

NZM 50, 1994, S. 257–273: Shelke, Christopher: Dalit Theology: Emergence and Emergency; S. 275–306: Winsen, Gerard van: Le dossier de Père **Vincent Lebbe** à la Curie généralice (Rome) de la Congrégation de la Mission (Lazaristes); S. 307–320: Estermann, Josef: Die Armen haben Namen und Gesichter. Anmerkungen zu einer hermeneutischen Verschiebung in der **Befreiungstheologie**

Steffen, Paul: Missionsbeginn in **Neuguinea.** Die Anfänge der Rheinischen, **Neuendettelsauer** und **Steyler** Missionsarbeit in Neuguinea. – Nettetal: Steyler Verlag 1995. 312 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 61), kart. DM 45,00 ISBN: 3-8050-0351-X

Religionswissenschaft

Vierling, Hermann: Die Profane **Alltagsreligion.** Ein Beitrag zum integralen Religionsverständnis. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 159 S., brosch. DM 54,00 ISBN: 3-631-48048-2

Das Judentum. Mit Beiträgen v. Hermann Greive / Günter Mayer / Jakob J. Petuchowski / Phillip Sigal / Leo Trepp, hg. v. Günter Mayer. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1994. 526 S. (Die Religionen der Menschheit, 27), Ln DM 148,0 ISBN: 3-17-010269-9: S. 17–72: Trepp, Leo / Mayer, Günter: Geschichte des **nachbiblischen Judentums** in Grundzügen; S. 73–123: Sigal, Phillip / Mayer, Günter: **Halaka** und Leben; S. 124–158: Mayer, Günter: Die Bibel und ihre Geschichte; S. 159–222: Greive, Hermann †: Philosophie und Mystik; S. 223–462: Trepp, Leo: Jüdisches Denken im 20. Jahrhundert

Stemberger, Günter: Jüdische Religion. – München: C. H. Beck 1995. 114 S. (Beck'sche Reihe, 2003), kart. DM 14,80 ISBN: 3-406-39003-X

Khoury, Paul: **L'Islam** critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle. Islam et Sécularité, 1. – Altenberge: Oros Verlag 1994. 410 S. (Religionswissenschaftliche Studien, 35/1), kart. DM 88,00 ISBN: 3-89375-103-3 / 3-429-01650-9

Khoury, Paul: **L'Islam** critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle. Islam et Sécularité, 2. – Würzburg / Altenberge: Echter / Oros 1995. 322 S. (Religionswiss. Studien,35/2), kart. DM 75,00 ISBN: 3-429-01682-7 / 3-89375-109-2

Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem Muslim II. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Karl Hörstel. – Würzburg / Altenberge: Echter / Oros 1995. XXI, 341 S. (CISC Serie Graeca, 4/2), kart. DM 99,80 ISBN: 3-429-01651-7 / 3-89375-104-1

Philosophie

Bernhart, Joseph: Sinn der Geschichte. Mit Vorträgen und Aufsätzen zum Thema aus den Jahren 1918–1961, hg. v. Manfred Weitlauff. – Weißenhorn: Anton H. Konrad 1994. XXX, 480 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-87437-359-2

Kues, Nikolaus von: Der **Laie** über den **Geist.** Mit einer Einleitung von Giovanni Santinello auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Anmerkungen hg. von Renate Steiger. Lateinisch – deutsch. – Hamburg: Felix Meiner 1995. XXVIII, 207 S. (Philosophische Bibliothek, 432, Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, H. 21), kart. DM 48,00 ISBN: 3-7873-0975-6

Bredow, Gerda von: Im Gespräch mit **Nikolaus** von **Kues.** Gesammelte Aufsätze 1948–1993, hg. v. Hermann Schnarr. – Münster: Aschendorff 1995. VIII, 280 S. (Buchreihe d. Cusanus-Gesellschaft, Sonderbeitr. zur Philosophie des Cusanus), Ln DM 58,00 ISBN: 3-402-03495-6

Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit **Hans Jonas,** hg. v. Dietrich Böhler in Verbindung mit Ingrid Hoppe. – München: C.H. Beck 1994. 491 S. (Ethik im technischen Zeitalter, hg. v. Vittorio Hösle), brosch. DM 48,00 ISBN: 3-406-38655-5: S. 21–29: Jonas, Hans: **Rassismus** im Lichte der Menschheitsbedrohung; S. 30–43: Meyer, Martin: Ein mögliches Vermächtnis. Hans Jonas' philosophischer Ausblick; S. 45–67: Böhler, Dietrich: Hans Jonas – Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denklebens; S. 68–79: Löw, Reinhard †: Zur Wiederbegründung der organischen **Naturphilosophie** durch Hans Jonas; S. 80–104: Colpe, Carsten: Verdunkelung im **«Buch der Natur».** Konsequenzen ökologischer Selbsterkenntnis aus dem Ende der Physikotheologie; S. 105–125: Hösle, Vittorio: **Ontologie** und **Ethik** bei Hans Jonas; S. 129–150: Colpe, Carsten: Die Herausforderung des **gnostischen** Denkens für Philosophie, Alchemie und Literatur; S. 151–162: Zimmerli, Walter Ch.: Philosophie in einer **Gott-verlassenen** Welt; S. 191–194: Braun, Dietrich: **Mythos** und **Kerygma** – eine Frage an Hans Jonas; S. 213–223: Lenk, Hans: Macht und Verantwortung; S. 244–276: Böhler, Dietrich: In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstituieren, Verantworten; S. 277–302: Kuhlmann, Wolfgang: «Prinzip Verantwortung» versus **Diskursethik;** S. 303–338: Werner, Micha H.: Dimensionen der Verantwortung. Ein Werkstattbericht zur **Zukunftsethik** von Hans Jonas; S. 364–368: Rusche, Thomas: Wider die verantwortungslose **wirtschaftliche Unschuld;** S. 369–404: Apel, Karl-Otto: Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik; S. 407–427: Gronke, Horst: Epoché der **Utopie.** Verteidigung des «Prinzips Verantwortung» gegen seine liberalen Kritiker, seine konservativen Bewunderer und Hans Jonas selbst; S. 428–454: Kurreck, Jens: Primat der Furcht. Medizinische **Gentechnologie** und «Prinzip Verantwortung»; S. 455–456: Jonas, Hans: Fatalismus wäre Todsünde

Bogliolo, Luigi: La **Filosofia Cristiana.** Il problema, la storia, la struttura. – Città del Vaticano: Pont. Accademia di S. Tommaso / Libreria Ed. Vaticana 1995. 231 S. (Studi Tomistici, 28), kart. Lit 35 000

Sein – Erkennen – Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven. Festschrift für **Heinrich Beck** zum 65. Geburtstag, hg. v. Erwin Schadel / Uwe Voigt. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 854 S. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, 7), kart. DM 178,00 ISBN: 3-631-46466-5: S. 17–51: Schadel, Erwin: Hinter **Kant** zurück – über Kant hinaus? Präliminarien zu einem integralen Verständnis von Sein, Erkennen und Handeln; S. 53–60: Mall, Ram A.: Überlegungen zu einer interkulturellen Vernunft; S. 61–66: Wallner, Fritz: **Interkulturalität** ohne Relativität; S. 67–74: Ramose, M. B.: The Concept of Life as a **Universal Wholeness;** S. 75–82: Nyasani, Joseph: Unity in a traditional African Society and the Status of the Individual; S. 83–88: Kurasha, Jameson: **Plato** and the **Tortoise.** A Case for the Death of Ideas and a Place for Peace and Life; S. 89–98: Yang, Jai-Hyuck: Das Verständnis von „Natur" und „Praxis" bei **Mao Tse-tung** im Hinblick auf die altchinesische Philosophie; S. 99–108: Kim, Eun: Licht und Schatten als Zwiespalt oder Harmonie? **Nietzsches** Auffassung von **Dionysos** und **Apollo** im Vergleich mit dem **Yin-Yang-Verständnis;** S. 109–118: Quito, Emerita: An Asian Point of View: The **Filipino „Volksgeist";** S. 119–126: Gerlitz, Peter: **„Trinität"** und **„Matriarchat".** Zur Herkunft polytheistischer Triasspekulationen in matrilinearen Gesellschaften; S. 127–134: Magnis-Suseno, Franz: Die Einheit von Erkennen, Fühlen und Wollen in der **javanischen** Wirklichkeitserfahrung; S. 135–148: Boekels, Klaus: **Dreiradikalität** als „Fascinosum" in den **semitischen** Sprachen. Sprache und Schrift als Kulturerbe des Orients; S. 149–154: Matuschka, Daniel von: Las categorías insistentiales implícitas en el pensiamento de R. G. Kusch; S. 155–162: Gluth, Klaus: Das **Guadelupe-Ereignis** von Mexiko (1531); S. 163–182: López Quintás, Alfonso: Créativité, Art et Culture; S. 183–202: Schmidt, Günter R.: Christliche Werte und europäische Identität; S. 203–214: Neidl, Walter M.: Menschliches Wissen und christlicher Glaube; S. 215–228: Brück, Michael von: Einheit und Differenzierung. Triadische Denkstrukturen im Vergleich der Religionen; S. 229–236: Vlasak, Kurt: Triadisches Wirklichkeitsverständnis in europäischer und indischer Philosophie; S. 237–245: Hagemann, Ludwig: Christliches Trinitätsverständnis in muslimischer Kritik; S. 247–254: Ochoa, Hugo: Die analogische Erkenntnis des Seins; S. 255–266: Galán, Francisco V.: La Estructura

del Conocimiento humano según **Lonergan** y la Analogia Trinitaria de **Beck;** S. 267–280: KUHLMANN, Jürgen: Der bunte Würfel des Seins. Ein trinitarisches Weltbild; S. 281–290: HAHN, Guillermo: L tradicidad del tiempo; S. 291–302: WOLZ-GOTTWALD, Eckard: Triadik der Bewußtseinsentwicklung; S. 303–306: HARTMANN-KOTTEK, Lotte: Triadik als Beziehungsgestalt; S. 307–316: HILBERATH, Bernd Jochen: **Ehe** als **Personaleinheit.** Anthropologische und trinitätstheoretische Reflexionen einer Glaubensaussage; S. 317–328: HOYE, William J.: Satz als Einheit von Subjekt und Prädikat. Eine Weiterführung der **Wahrheitslehre** Carl Friedrich **Weizsäckers** aus einer Anregung durch die **Seinslehre Thomas** von **Aquins;** S. 329–336: KUTRA, Radoslav: Die Priorität des Schöpferischen im triadischen Denken; S. 337–362: SCHADEL, Erwin: Trias Harmonica Radicalis. Tonale Musik als Integrationssymbol; S. 363–372: PAPSTHART, Alexander: Triadische Strukturen im Rechtswesen; S. 373–386: PIKAZA, Xabier: La Trinidad. Reflexión biblico-filosófica; S. 387–396: O'CARROLL, Michael: God the Father – Our Father; S. 397–414: COURTH, Franz: **Trinitätstheologie** im Zeichen des **Kreuzes.** Zu aktuellen protestantischen Impulsen; S. 415–426: MEIS, Anneliese: El ministerio trinitario en **Gegoriode Nisa;** S. 427–438: SEIDL, Horst: Die Trinität Gottes in seiner Selbsterkenntnis und -liebe nach **Augustinus' „De Trinitate";** S. 439–446: SANTUCHO, María Josefina: Sein – Wissen – Lieben. Ontologische Erläuterungen zur Augustinischen Konzeption menschlicher **Geistinnerlichkeit;** S. 447–460: SCHACHTEN, Winfried: Der Trinitätsgedanke **Joachims** von **Fiore** und seine Fortführung in der europäischen geistigen Bildung; S. 461–498: VOIGT, Uwe: Verschüttete Fundamente einer anderen Neuzeit. Die **„Via Lucis"** und ihre Bedeutung für die Geschichtskonzeption des Johann Amos **Comenius;** S. 499–514: WOLLGAST, Siegfried: Der antitrinitarische Sozianismus und die deutsche Frühaufklärung; S. 515–546: ESCRIBANO-ALBERACA, Ignacio: Anmerkungen zur Theologie der **Antitrinitarier** in der **englischen Frühaufklärung;** S. 547–558: ORTNER, Reinhold & Ulrich J.: Die Trinitätslehre **Samuel Clarkes** in ihrer Abhängigkeit vom **neuzeitlichen Personbegriff;** S. 559–566: SCHLITT, Dale M.: **Hegel's** Reconceptualization of the Trinity. Further Reflections; S. 567–572: MORENO, Lius Jimenez: Camello – León – Niño; S. 573–590: RIEBER, Arnulf: Der Mensch als Glied im Gezweihungszusammenhang. Triadische Implikationen in der Anthropologie **Othmar Spanns;** S. 591–600: KLINGER, Elmar: Die drei Naturen Gottes. **Whiteheads** Beitrag zur Trinitätstheologie; S. 601–610: BRACKEN, Joseph A.: A new Focus for the Doctrine of the Trinity; S. 611–623: TERÁN DUTARI, Julio: Das Bleibende in der **Analogielehre Przywaras;** S. 637–648: PÖLTNER, Günther: Die Einheit von Natur und Freiheit. Bemerkungen zu einem Problem der ästhetischen Urteilskraft; S. 649–658: VERHACK, Ignace: Freiheit als Ek-in-sistenz; S. 659–668: SALMANN, Elmar: **Midlife crisis** und Zweite Bekehrung. Von der subjektiven zur objektiven Freiheit im Lebensrhythmus der In-eksistenz; S. 669–680: GRASS, Rudolf: Der **Ursprung** des **Bösen.** Eine sehr persönliche Überlegung; S. 681–692: MÜLLER, Helmut: Wo nehmen wir Maß? Von der Bescheidung des Denkens. Die Mitte der Welt zwischen Quarks und Quasaren; S. 693–702: MUES, Albert: **Philosophische Skepsis** oder Letztbegründung der Philosophie; S. 703–708: EGUIAZU, Guillermo M.: **Technogenologie.** Eine neue Präventivwissenschaft zur Früherkennung von **Technikschäden;** S. 709–718: GEORGOPOULOU-NIKOLAKAKOU, Nikolitsa: Welthaftes Werden und göttliches Sein. Zum tragischen Lebensgefühl des handelnden Menschen in der **attischen Tragödie;** S. 719–732: ZIMMERLI, Walther Ch.: **„Substantia** sunt **subjecta** per **preadicationem".** Bemerkungen zur Moderne des Spätmittelalters; S. 733–740: STALLMACH, Josef: Sein und Erkennen im Denken des **Cusanus;** S. 741–758: CASTELLOTE, Salvador: La recepción del concepto de **„Psyché" aristotélico** en la obra suareciana **„De anima";** S. 759–768: HAASE, Rudolf: **Keplers** Harmonik zwischen Pansophia und Mathesis universalis; S. 769–788: WELSCH, Wolfgang: Verstand und Vernunft. Ein Positionswechsel im 18. Jahrhundert und seine Bedeutung für die Gegenwart; S. 789–802: GERTEN, Michael: Christentum und Geschichte in **Fichtes „Staatslehre"** von 1813; S. 803–812: VETTER, Helmuth: Gottes Transzendenz. Zu **Kierkegaards** Begriff der **Wiederholung;** S. 813–818: DESPOT, Blazenka: Das Verhältnis von Wissen und Glauben bei **Heinrich Beck** und im **New Age;** S. 819–822: BECK, Heinrich: „Aktive Gelassenheit" als Ziel. Anstelle eines Dankeswortes

Grenzfragen

ZANDER, Helmut: **Reinkarnation** und Christentum. **Rudolf Steiners** Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theolgie. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 347 S., kart. DM 88,00 ISBN: 3–506–79769–7

SÖLING, Caspar: Das **Gehirn-Seele-Problem.** Neurobiologie und theologische Anthropologie. – Paderborn: F. Schöningh 1995. XIII, 329 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3–506–78586–9

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Bruno Bürki, Präsident der Societas Liturgica, Rue de la Côte 25, Ch-2000 Neuchâtel; Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck; Dr. Gerd Fösges, Saarstr. 35, D-54290 Trier; Dr. Torsten Habbel, Horstmarer Landweg 306a, D-48161 Münster; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, D-48308 Senden; Dr. Rainer Henke, Inst. für Altertumskunde, Domplatz 20/22, D-48143 Münster; Otmar Kampert, Seminar für mittellateinische Philologie, Salzstr. 53, D-48143 Münster; Dr. Klemens Kindermann, Zeppelinstr. 24, D-45470 Mülheim a.d. Ruhr; Dr. Matthias Theodor Kloft, Domplatz 14, D-60311 Frankfurt; Beate Kowalski, Ruhr-Univ. Bochum, Kath. Theol. Fak., Neues Testament, D-44780 Bochum; PD-Dr. Benedikt Kranemann, Jesuitenstraße 13c, D-54290 Trier; Dr. Gisbert Kranz, Erster-Rote-Haag-Weg 31, D-52076 Aachen; Prof. Dr. Georg Kraus, Univ. Bamberg, Kath.-Theol. Fak., An der Universität 2, D-96045 Bamberg; Univ.-Doz. Dr. Rolf Kühn, Widerholdstr. 14, D-78224 Singen; Bernd Langer, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Thomas Lentes, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Walter Lesch, Route du Riedlé 17, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Andreas Lindemann, An der Rehwiese 38, D-33617 Bielefeld; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Jürgen Manemann, Goebenstr. 18, D-48151 Münster; Prof. Dr. Johannes Meier, Fb Kath. Theol., Mittlere u. neuere KG, Universitätsstr. 150, Gebäude GA 6/143, Postfach 102148, D-44801 Bochum; Dr. Gisela Muschiol, Gut Insel 13, D-48151 Münster; Dr. Tore S. Nyberg, Lahnsgade 83 st.th., DK 5000 Odense C; Prof. Dr. Eckhart Otto, Fischtorplatz 20, D-55116 Mainz; Prof. Dr. Vinzenz Pfnür, Lange Kuhle 23, D-48163; Prof. Dr. Ernst Ribbat, Doornbeckeweg 19, D-48161 Münster; Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, Missionspriesterseminar Arnold-Janssen-Straße 30, D-53754 Sankt Augustin; Prof. Dr. Karl-Gustav Sandelin, Palomäkigatan 26C3, SF-20540 -bo / Finnland; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Raphael Schulte, Pötzleinsdorferstr. 108, A-1180 Wien 18; Dr. Ferdinand Schumacher, Waldeyerstr. 41, D-48149 Münster; Prof. DDr. Reinhold Sebott, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-80639 München; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. DDr. Gerhard B. Winkler, Getreidegasse 13/2, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Mutter-Barat-Str. 5, D-53229 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 251,– / sFr 31,–	DM 178,– / öS 1317,– / sFr 165,–	DM 142,40 / öS 1053,– / sFr 132,–	7 % MwSt. inkl.

© 1995 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, 1995

ISSN 0040-568X

ASCHENDORFF
VERLAG

Heiner Marré
Dieter Schümmelfeder (Hg.)

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche

Band 28 und 29

Die staatliche Förderung von Gesellschaft und Kirche

Hans Heinrich Rupp
Förderung gesellschaftlicher Aktivitäten durch den Staat

Wolfgang Clement
Politische Dimension und Praxis der staatlichen Förderung der Kirche

Dietrich Pirson
Die Förderung der Kirchen als Aufgabe des säkularen Staates

Schriftleitung: Burkhard Kämper.
1994, VIII und 137 Seiten, Paperback,
DM 42,– / öS 310,– / sFr 39,– · ISBN 3-402-04359-9

Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa

Otto Luchterhandt: Religionsrechtliche Rahmenbedingungen für eine Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in den Ländern Mittel- und Osteuropas

Alojzy Orszulik: Bericht über Polen

Paul Roth: Bericht über Rußland

František Lobkowicz: Bericht über Tschechien

Péter Erdö: Bericht über Ungarn

Joseph Listl: Das Staatskirchenrecht in den neuen Ländern der Bundesrepublik Deutschland

Schriftleitung: Burkhard Kämper.
1995, VIII und 319 Seiten, Paperback,
DM 90,– / öS 666,– / sFr 83,– ISBN 3-402-04360-2

Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

Biblisch-theologische Forschung

Die Polykarpbriefe

Übersetzt und erklärt von Johannes Bapt. Bauer. (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 5). 1995. 112 Seiten, Leinen DM 58,– / öS 453,– / SFr 59,50; bei Subskription der Reihe DM 52,20 / öS 407,– / SFr 53,70. ISBN 3-525-51678-9

Die Polykarpbriefe – der eigentliche Brief an die Philipper und ein Begleitschreiben zu den übersandten Ignatiusbriefen – sind in der Überlieferung zu einem Brief zusammengewachsen. Der Hauptbrief gibt unter Benützung des 1. Klemensbriefes Mahnungen zum rechten Glauben und zum christlichen Lebenswandel und schärft gelegentlich den Gehorsam gegenüber Presbytern und Diakonen ein (5,3), ohne einen Bischof in Philippi zu erwähnen, so daß man eine presbyteriale Verfassung der Kirche in Philippi vermuten könnte (Altaner). Gewarnt wird auch vor nicht näher zu bestimmender Gnosis.

Ulrich Schoenborn

Diverbium Salutis

Studien zur Interdependenz von literarischer Struktur und theologischer Intention des gnostischen Dialogs, ausgeführt an der koptischen 'Apokalypse des Petrus' aus Nag Hammadi (NHC VII,3). (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 19). 1995. 260 Seiten, gebunden DM 84,– / öS 655,– / SFr 85,50. ISBN 3-525-53374-8

Am Beispiel der vollständig übersetzten und kommentierten Petrusapokalypse (Ende 1945 in Oberägypten entdeckt) werden die Bedingungen der Möglichkeit gnostischer Kommunikation erörtert. Die besondere Aufmerksamkeit gilt der hermeneutischen Relevanz des Sprechmusters *'Dialog'*.

Rudolf Hermann

Gesammelte und nachgelassene Werke

Band 5: Religionsphilosophie. Mit einer Einleitung herausgegeben von Heinrich Assel 1995. 344 Seiten, Leinen ca. DM 98,– / öS 765,– / SFr 99,50. ISBN 3-525-55315-3

In lebendigem Gespräch mit den großen deutsch-jüdischen Neukantianern Ernst Cassirer und Richard Hönigswald gelingt es Hermann, deren symbol- und sprachphilosophischen Einsichten für seine völlig eigenständige Religionsphilosophie fruchtbar zu machen. Er skizziert eine *Grammatik christlicher Rede*, in deren Zentrum zwei Sprachregeln von großer Entschließungskraft stehen: *»simul iustus et peccator«* und *»Ich bin meine Zeit«*. In Auseinandersetzung mit den »Wirklichkeiten« der mathematischen Naturwissenschaften diskutiert Hermann Geltung und Geheimnis der »Wirklichkeit« des Glaubens.
Der Abschluß der Ausgabe dokumentiert ein theologisches Lebenswerk, das unter zwei deutschen Ideologien über drei Jahrzehnte hinweg für die Wahrheit einstand, daß Theologie desto freier ist, je kritischer sie ihre Sache und je sachlicher sie ihre Kritik vertritt.

Rudolf Bultmann

Die Geschichte der synoptischen Tradition

Mit einem Nachwort von Gerd Theißen.
(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 12).
10., ergänzte Auflage 1995. X, 452 Seiten, kartonierte Studienausgabe DM 78,– / öS 609,– / SFr 79,50. ISBN 3-525-53110-9
Gebunden DM 115,– / öS 897,– / SFr 116,50. ISBN 3-525-53109-5

»Dieses Buch ist seit seinem ersten Erscheinen das unentbehrliche Handbuch der Synoptiker-Analyse, damit eine Grundlage der Erforschung der Quellen über das Leben Jesu, gleich ausgezeichnet durch die Vollständigkeit im Stofflichen, die Schärfe der Beobachtung, die geschichtliche Betrachtungsweise, durch welche der Einblick in das Werden und die heutige Schichtung, die historische Einordnung des Traditionsstoffes eröffnet wird.« *Hans Conzelmann*

G. Theißen bringt das Werk mit großem didaktischen Geschick auf den heutigen Stand der Diskussion.

Hans Hübner

Biblische Theologie des Neuen Testaments

Band 3: Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung. Epilegomena. 1995. 322 Seiten, gebunden DM 74,– / öS 577,– / SFr 75,50 ISBN 3-525-53598-8

Bei den im dritten Band behandelten Schriften zeigt sich erneut, daß der Bezug auf das Alte Testament konstitutiv für ihre theologische Aussage ist. Die Epilegomena bündeln das Ganze unter dem Gesichtspunkt des Zeit-Raums der Gnade. Sie zielen auf eine theologische Darstellung Jesu von Nazareth, dessen Person von Gott her der Seinsgrund aller Biblischen Theologie ist.

Band 1: Prolegomena. 1990. 307 Seiten, gebunden DM 68,– / öS 531,– / SFr 69,50. ISBN 3-525-53586-4

Band 2: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte. 1993. 451 Seiten, gebunden DM 89,– / öS 694,– / SFr 90,50. ISBN 3-525-53587-2

Hans Hübner

Biblische Theologie als Hermeneutik

Gesammelte Aufsätze. Zum 65. Geburtstag herausgegeben von Antje und Michael Labahn. 1995. 311 Seiten, kartoniert DM 84,– / öS 655,– / SFr 85,50. ISBN 3-525-53635-6

Die Beiträge dieses Bandes bieten eine Auswahl aus Hübners wissenschaftlichem Werk, in der die beiden Hauptinteressen des Verfassers umrissen sind: Das Bemühen, die neutestamentlichen Schriften zu verstehen, nötigt zur hermeneutischen Aufgabe, ihr Verständnis in der Kirche zu vermitteln. So sucht der Verfasser die Biblische Theologie, die er anhand der neutestamentlichen Autoren entwickelt, in ihrer Gegenwartsrelevanz mit Hilfe der existentialen Interpretation zur Sprache zu bringen.

Eine weitere Grunderkenntnis seiner Untersuchungen ist die fundamentale Bedeutung der alttestamentlichen Schriften für die neutestamentlichen Autoren.

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

HEREDITAS
Studien zur Alten Kirchengeschichte

hrsg. von Ernst Dassmann
und Hermann-Josef Vogt



Bd. 1: **Michael Durst,** Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 4. Jh.
1987; XLIV/386 S., geb. ISBN 3-923946-08-2
DM/sFr 58,–/öS 452,–

Bd. 2: **Rosemarie Nürnberg,** Askese als sozialer Impuls. Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jh.
1988; XXX/354 S., geb. ISBN 3-923946-11-2
DM/sFr 60,–/öS 468,–

Bd. 3: **Marianne Kah,** »Die Welt der Römer mit der Seele suchend . . .«. Die Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen ‚pietas christiana' und ‚pietas Romana'.
1990; XX/369 S., geb. ISBN 3-923946-14-7
DM/sFr 68,–/öS 529,–

Bd. 4: **Peter Bruns,** Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen.
1990; XXIV/243 S., geb. ISBN 3-923946-15-5
DM/sFr 48,–/öS 374,–

Bd. 5: **Manfred Lochbrunner,** Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus.
1993; XLV/386 S., geb. ISBN 3-923946-19-8
DM/sFr 78,–/öS 607,–

Bd. 6: **Stefan Heid,** Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land.
1993; XXXIII/248 S., geb. ISBN 3-923946-21-X
DM/sFr 56,–/öS 435,–

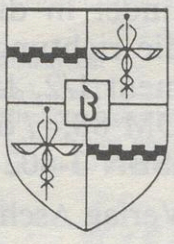
Bd. 7: **Peter Klasvogt,** Leben zur Verherrlichung Gottes – Botschaft des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoral.
1992; XXI/258 S., geb. ISBN 3-923946-22-8
DM/sFr 54,–/öS 420,–

Bd. 8: **Ernst Dassmann,** Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden.
1994; X/244 S. (nur noch kt.) ISBN 3-923946-26-0
DM/sFr 42,–/öS 327,–

Bd. 9: **Wilhelm Geerlings/Hildegard König** (Hg.), Origenes – Vir ecclesiasticus. Symposion zu Ehren von Herrn Prof. Dr. H.-J. Vogt.
1995; 103 S., geb. ISBN 3-923946-27-9
DM/sFr 32,–/öS 249,–

Bestellungen über jede Buchhandlung oder direkt bei

Verlag Norbert M. Borengässer
Am Tempelhof 6
D-53347 Alfter



ASCHENDORFF
VERLAG

Giuseppe Alberigo

Karl Borromäus
Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement

Schon unmittelbar nach seinem Tod begann der kometenhafte Aufstieg des Ruhmes von Karl Borromäus. Er wurde geradezu zum „Musterbischof" für die Kirche der nachtridentinischen Zeit.

Seine Anfänge hielten sich durchaus im Rahmen damaliger kirchlicher Karrieren. Als nachgeborener Sohn einer Familie von bescheidenem Adel gelangte er plötzlich zu höchstem kirchlichen Einfluß durch die Wahl seines Kardinal-Onkels zum Papst (Pius IV). Dieser berief ihn nach Rom, machte ihn zum Kardinal und übertrug ihm die Verantwortung für das päpstliche Sekretariat. Eine seiner Hauptaufgaben wurde dabei, die Verbindung zwischen dem Papst und dem in Trient tagenden Konzil wahrzunehmen. Von den römischen Erfahrungen entscheidend geprägt, kehrte Borromäus nach dem Tod Pius' IV 1566 nach Mailand zurück und übernahm die Leitung seines Bistums, das ihm 1560 übertragen worden war. Von persönlicher asketischer Strenge und unermüdlichem seelsorglichen Eifer erfüllt, ging er nun daran, die Mailänder Kirche und ihre Gesellschaft zu reformieren. Diese Wirksamkeit, die zum Teil mit großen Widerständen zu kämpfen hatte, ließ ihn zum Symbol eines Reformbischofs werden. Die hagiographische Darstellung schuf allerdings ein weitgehend „enthistorisiertes" Bild von ihm, das durch neuere historische Forschungen überwunden wurde.

1995, 83 Seiten, 1 Abbildung, kartoniert
DM 27,– / öS 199,– / sFr 27,–
ISBN 3-402-02976-6

Band 55 der Reihe
Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung

ASCHENDORFF
VERLAG

Peter Hünermann

Ekklesiologie im Präsens *Perspektiven*

In diesem neuen Werk des Tübinger Dogmatikers geht es nicht um eine Legitimation der faktischen Entwicklungen, sondern um die **kritische Orientierung am neutestamentlichen Maß und den Eckdaten der Tradition.** Die Perspektiven, die von daher entwickelt werden, folgen der Leitidee, daß das Verhältnis zwischen Kirche und Welt nur in Wechselbestimmungen angemessen zu erfassen ist. Dieses Verfahren wird im ersten Teil **Orientierung auf dem Feld der Begrifflichkeit** ausdrücklich gerechtfertigt, was um so verdienstvoller ist, als sich begriffliche Arbeit gegenwärtig keines hohen Kurswertes erfreut und skeptischen Vorurteilen ausgesetzt ist. Der zweite Teil entwikkelt **Orientierungen im gesellschaftlichen Umfeld.** Auch hier ist für die Bestimmung der kirchlichen Außenperspektive die Einsicht leitend, daß das Andere der Kirche – als Gesellschaft, als Kultur etc. – konstitutiv zur Kirche gehört. So werden Erkenntnisse der Geschichtswissenschaften, der Soziologie, der Konfliktforschung und der Politologie in die Reflexionen einbezogen und für die Ekklesiologie fruchtbar gemacht. Der anschließende Teil **Orientierungen im Bereich kirchlicher Strukturen** geht auf brennende Fragen der binnenkirchlichen Situation ein. Hünermanns Überlegungen haben Kompaßfunktion. 307 Seiten, Paperback, DM 70,– / öS 518,– / sFr 65,–.
ISBN 3-402-03290-2.

*

Jesus Christus Gottes Wort in der Zeit

Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie. Das Werk spannt einen großen Bogen von den exegetischen Ausgangspunkten biblischer Christologie über deren dogmengeschichtliche Entfaltung und vor allem die verschiedenen Gestalten der Transformation in der Theologie- und Philosophiegeschichte bis hin zur Erarbeitung eines gewissermaßen nachkritischen systematischen Entwurfs. **„Peter Hünermanns Christologie-Traktat stellt ein theologisches Ereignis dar ...** Denn wer nach dem angemessenen Verständnis der Christologie für unsere heutige Zeit fragt, findet in diesem anspruchsvollen Werk die richtungweisende Antwort" (engagement 1/2, 1995). 427 Seiten, Paperback, DM 88,– / öS 651,– / sFr 81,–.
ISBN 3-402-03268-6.

Verlag Aschendorff – 48135 Münster.

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 1317,– / sFr 165,–**

Nummer 5 **1995** **91. Jahrgang**

Müller, Gerhard Ludwig: Christologie im Brennpunkt. Ein Lagebericht . . . . . Sp. 363

Wörterbuch der Feministischen Theologie (WFT), hg. v. Elisabeth Gössmann, Elisabeth Moltmann-Wendel, Herlinde Pissarek-Hudelist, Ina Praetorius, Luise Schottroff und Helen Schüngel-Straumann (Béatrice Acklin-Zimmermann)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 380

Becker, Joachim: Esra / Nehemia. Die Neue Echter Bibel, Altes Testament, Lfg. 25 (Hans-Peter Mathys)

Elliot, Maria Timothea: The Literary Unity of the Canticles (Hans-Peter Müller)

Stuhlmacher, Peter: Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus (Thomas Söding)

Vermes, Geza: Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien. Übers. v. Alexander Samely, bearb. v. Volker Hampel (Ernst Bammel)

Sung, Chong-Hyon: Vergebung der Sünden. Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum (Peter Fiedler)

Kampling, Rainer: Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium (Michael Theobald)

The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism, hg. v. Camille Focant (Thomas Söding)

Niemand, Christoph: Die Fußwaschungserzählung des Johannesevangeliums. Untersuchungen zu ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum (Dr. Otto Böcher)

Söding, Thomas: Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie (Gerd Häfner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 395

Origenes: Commentarii in epistolam ad Romanos. III./IV. Liber quintus, liber sextus / Liber septimus, liber octavus. Römerbriefkommentar. Fünftes und sechstes Buch / Siebtes und achtes Buch. Übers. und eingel. v. Theresia Heither OSB (Lothar Lies)

Lies, Lothar: Origenes' „Peri Archon". Eine undogmatische Dogmatik. Einführung und Erläuterung (Basil Studer)

Cramer, Peter: Baptism and Change in the Early Middle Ages c.200 – c.1150 (Arnold Angenendt)

Muschiol, Gisela: Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern (M. Michel Parisse)

Hoffmann, Hartmut: Mönchskönig und rex idiota. Studien zur Kirchenpolitik Heinrichs II. und Konrads II. (P. Pius Engelbert)

Repertorium edierter Texte des Mittelalters aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete, hg. v. Rolf Schönberger / Brigitte Kible (Ludwig Hödl)

Fleith, Barbara: Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen Legenda Aurea (Mechthild Pörnbacher)

Lohrum, Meinolf: Albert der Große. Forscher – Lehrer – Anwalt des Friedens (Henryk Anzulewicz)

Largier, Niklaus: Bibliographie zu Meister Eckhart (Bernd Jaspert)

Bell, Theo: Divus Bernhardus: Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften (Jos Vercruysse)

Hallensleben, Barbara: Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward (Eva-Maria Faber)

Revision der Theologie – Reform der Kirche. Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777–1853) in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Abraham Peter Kustermann (Harald Wagner)

Schatz, Klaus: Kirchengeschichte der Neuzeit II (Karl-Josef Rivinius)

Kaufmann, Michael OSB: Säkularisation, Desolation und Restauration in der Benediktinerabtei Metten (1803–1840) (Andreas Kraus)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 415

Nagler, Norbert: Frühkatholizismus. Zur Methodologie einer kritischen Debatte (Harald Wagner)

Rieger, Michael: Inkarnation. Christliches Heilsverständnis im Kontext französischsprachiger Theologie der Menschwerdung (Karl Heinz Neufeld)

Die Kirche im Wort. Arbeitsbuch zur Ekklesiologie, hg. v. Eberhard Mechels / Michael Weinrich (Hans Joachim Höhn)

Taborda, Francisco: Sakramente: Praxis und Fest (Raphael Schulte)

Lies, Lothar: Sakramententheologie. Eine personale Sicht (Raphael Schulte)

A Monk of the Eastern Church: Serve the Lord with gladness: basic reflections on the Eucharist and the priesthood. Our Life in the Liturgy be my priest (Michael Kunzler)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 422

Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, 7,2: Sakramentliche Feiern I/2: Meßner, Reinhard: Feiern der Umkehr und Versöhnung / Kaczynski, Reiner: Feier der Krankensalbung (Herbert Vorgrimler)

Kwame Owusu, Vincent SVD: The Roman Funeral Liturgy: History, Celebration and Theology (Reiner Kaczynski)

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

Kirchenrecht . . . . . Sp. 427

Dahl-Keller, Ulrike Marga: Der Treueid der Bischöfe gegenüber dem Staat. Geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige staatskirchenrechtliche Bedeutung (Heinz Mussinghoff)

van der Helm, Ad: Un Clergé Parallèle? Étude socio-juridique de l'activité des laïcs dans l'église catholique en France et aux Pays-Bas (Wolfgang Rüfner)

Loretan, Adrian: Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent / -assistentin – Pastoralreferent / -referentin (Basil Studer)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . Sp. 432

Sun, Johannes Hsiao-chih: Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über Teleologie und Deontologie in der Moralbegründung unter besonderer Berücksichtigung von Josef Fuchs und Robert Spaemann (Andreas Weiß / Werner Wolbert)

Freiheit im Leben mit Gott. Texte zur Tradition evangelischer Ethik. Eingel. und hg. v. Hans G. Ulrich (Herbert Schlögel)

Lexikon der Wirtschaftsethik, hg. v. Georges Enderle / Karl Homann / Martin Honecker / Walter Kerber / Horst Steinmann (Reinhard Marx)

Zsifkovits, Valentin: Wirtschaft ohne Moral? (Joachim Wiemeyer)

Kissling, Christian: Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie (Hans Joachim Höhn)

Homiletik . . . . . Sp. 440

Reschke, Thomas / Thiele, Michael: Predigt und Rhetorik (Ferdinand Schumacher)

Katechese . . . . . Sp. 441

Simon, Maurice: Un catéchisme universel pour l'Église catholique. Du Concile de Trente à nos jours (Gerhard J. Bellinger)

Kunstgeschichte . . . . . Sp. 442

Kuhn, Rudolf: Gian Lorenzo Bernini. Gesammelte Beiträge zur Auslegung seiner Skulpturen (Hubertus Lutterbach)

Literatur . . . . . Sp. 443

Gaucher, Guy: Georges Bernanos ou l'invincible espérance. Nouvelle édition. Préface de Jean-Loup Bernanos (Gisbert Kranz)

Hohoff, Curt: Veritas Christiana. Aufsätze zur Literatur (Gisbert Kranz)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 444

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Freundinnen. Christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden (Hans Thomas)

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke . . . Sp. 445

BS: theol A 425

√2i0

Christologie im Brennpunkt

Ein Lagebericht

von Gerhard Ludwig Müller, München

I.

Im Vorwort zur 11. Aufl. seines schon zum Klassiker der Theologie gewordenen Werkes „Jesus der Christus“[1] gibt Walter Kasper (mit J. Drumm) einen Rückblick über die Entwicklung der Christologie seit der Ersterscheinung[2]. Er zeichnet gleichsam eine Landkarte der gegenwärtigen Diskussionsfelder. Überblickt man die anzuzeigenden 40 bis 50 Titel zu christol. Themen, die in den letzten drei bis vier Jahren bei der Redaktion der ThRv eingegangen sind, so zeigt sich bei aller Zufälligkeit dieser Sammlung, daß sie in dieser im folgenden kurz zu skizzierenden christol. Landkarte und ihren besonderen Wegmarken geortet werden können.

Die systematischen Entwürfe zur Christologie (u. a. von W. Pannenberg, E. Jüngel, J. Moltmann, G. Ebeling, K. Rahner, H. U. v. Balthasar, O. González de Cardedal, M. Bordoni, J. Auer, R. A. Kereszty, J. M. Dos Santos Ferreira, M. Serenthà, H. Kessler, G. L. Müller)[3] stehen im Spannungsfeld der anthropologischen Wende der Gottesfrage, des christol. Ansatzes von unten, der Ernstnahme der vollen Geschichtlichkeit und Menschlichkeit Jesu und der Frage nach der Neuvermittlung von Wirklichkeit (Metaphysik) und Geschichte (vgl. etwa B. Forte, Geschichte Gottes – Gott der Geschichte, Mainz 1984).

Maßgeblich ist ebenso die Entmythologisierungsdebatte (R. Bultmann). Sie artikuliert sich heute in der Frage nach dem Aussagewert der Mythen und ihrer Relevanz für den Begriff von Religion und Offenbarung. Haben die Aussagen der Bibel über die Transzendenz Gottes und sein Wirken in der Welt (Inkarnation, Auferweckung Jesu usw.) einen mythisch-religiösen Ursprung? Sind sie lediglich zeitenthobene Symbole, die sich für eine religiös-psychoanalytische Praxis instrumentalisieren lassen und auf archetypische Seelenmuster zurückgeführt werden können? Träfe dies zu, so wären sie nichts anderes als Projektionen (L. Feuerbach), die ggf. für eine positive Therapie fruchtbar gemacht werden könnten (C. G. Jung, E. Drewermann)[4].

Einen weiteren Bezugspunkt in der christol. Landschaft bilden die dogmengeschichtl. Forschungen zur altkirchl. Christologie, bes. zu Nizäa und Chalcedon (A. Halleux, L. Abramowski, B. Sesboüé, A. M. Ritter, A. Grillmeier).

Die alte Hellenisierungsthese (A. v. Harnack, H. Küng u. a.), d. h. die Behauptung einer Verfälschung der bibl. Botschaft und deren Verwandlung in eine spekulative Metaphysik griech.-phil. Provenienz, soll anhand konkreter hermeneutischer Überlegungen und hist. Argumente überwunden werden[5].

Neue Schwerpunkte haben sich seit den 70er Jahren herausgebildet unter den Stichworten „Kontextualität, Inkulturation und Soteriopraxis“. Es wird an die kontextbedingten Ausformulierungen des christol. Credo erinnert und die hermeneutische Grundfrage debattiert, wie Gottes Offenbarung, die nur durch menschl. Sprache und Geschichte sich vermittelt, von Menschen so angenommen, interpretiert und konkretisiert werden kann, daß die theoretischen, praktischen und affektiven Vorprägungen der endlichen Vernunft sich nicht einfach als kulturbedingte Determinanten erweisen, sondern die Voraussetzungen bilden für eine adäquate Umsetzung des Inhaltes der Offenbarung in ein geschichtl.-kulturell vorgeprägtes Verstehens- und Erlebnisfeld.

Ein gutes Beispiel für eine gelungene Inkulturationschristologie stellt das Werk von Ukachukwu Chris Manus[6], Christ, the African King, dar. In dieser Diss. vermittelt der Vf. die bibl. Christustitel mit den Ideen der afrikanischen Kulturen des Königs als eines Heilsstifters. Jesus Christus wird als die konkrete und überbietende Realisierung der im Hoffnungsbild eines Heilskönigs sich artikulierenden Soteriologie und Anthropologie plausibilisiert.[7]

Unter der Leitidee einer Einheit von Glauben und christl. Praxis hat auch die Befreiungstheologie (G. Gutiérrez, V. Codina, L. Boff, J. Sobrino) die Gestalt Jesu Christi in dem soteriologischen Bild des Befreiers von ungerechten und den Menschen seiner Würde beraubenden politischen und sozialen Verhältnissen zu vermitteln versucht. Erweitert wird dieser Ansatz durch eine Neuartikulation des Christentums in den Denk- und Erlebniskategorien der noch lebendigen präkolumbianischen Kulturen Südamerikas (P. Süß, B. Schlegelberger, D. Irarrázaval, D. Llanque u. a.). Nicht zuletzt durch diese Perspektivenerweiterung zeigt sich, daß die Christologie, sofern sie im Diskussionsfeld der europäisch-universitären Tradition entwickelt ist, nicht nur um die seit der Aufklärung üblichen Standardthemen (Metaphysik und Geschichte, Theonomie und Autonomie, Gottes Handeln im Horizont eines von den modernen Naturwissenschaften ausgelösten positivistischen Wirklichkeitsverständnisses u. a.) kreisen darf.

Die Inkulturationsdebatte hat zudem der traditionellen Hellenisierungshypothese eine neue Wende beschert. Es stellt sich die Frage: Ist das trinitarisch-christol. Dogma und die daraus resultierende Gestalt des europäischen Christentums nur das (vielleicht gelungene) Beispiel einer Inkulturationsform, deren inhaltliche Aussagen (Einmaligkeit der eschatolog. Selbstoffenbarung im einzigen Mittler Christus, die hypostatische Union und die zwei Naturen Christi) lediglich eine mögliche Variante der Bedeutsamkeit Jesu vorstellen, ohne Verbindlichkeit zu erlangen? Demnach wären die Bekenntnisaussagen des NT und ihre begriffliche Fassung im Dogma allein als zeitbedingte Funktionselemente und Spezifikationen von Hoffnungsbildern zu qualifizieren, die man auf Jesus projiziert und die nicht die *Realität* Christi in seinem Verhältnis zu Gott und zu uns zugänglich machen[8]. Auch bei der im amerikanischen/englischen Raum entstandenen Debatte um den sog. „Inkarnationsmythos“[9] geht es um die Frage nach der Geltung von Nizäa und Chalcedon als sachlich richtiger Wiedergabe des ntl. Zeugnisses und des Selbstverständnisses des vorösterlichen Jesus, ebenso um die Frage nach der logischen Widerspruchsfreiheit der Lehre von der hypostatischen Union, die als Behauptung von zwei Bewußtseinen und Willen im Menschen (sic!) Jesus aufgefaßt und darum als logisch und psychologisch widersprüchlich verworfen wird. Der mit der klass. christol. Konzeption verbundene eschatolog. Anspruch, daß Gott in Jesus Christus sich der Wirklichkeit nach als die Wahrheit und als Heilsangebot für alle Menschen geoffenbart hat (was hier kurz, aber unzutreffend unter dem Stichwort „Absolutheitscharakter des Christentums“ zusammengefaßt wird), wird zurückgewiesen, weil diese Position weder mit dem Selbstverständnis Jesu übereinstimme noch eine Anerkennung von wahrer Gotteserfahrung und Heilsmöglichkeit in den nichtchristl. Religionen erlaube und daher als Hindernis für einen interreligiösen Dialog und für eine universale Toleranz auszuschalten sei.

---

[1] **Kasper**, Walter: **Jesus der Christus**. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag [11]1992, [1]1974. XXII, 333 S. (Welt der Theologie), geb. DM 48,00.

[2] Vgl. dazu die Diss. **Joha**, Zdenko: **Christologie und Anthropologie.** Eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens Walter Kaspers. – Freiburg: Herder 1992. 399 S. (Freiburger theologische Studien, 148), kart. DM 68,00;
Madonia, Nicolò: **Ermeneutica e cristologia in Walter Kasper.** – Palermo: Edizioni Augustinus 1990. 311 S. (Theologia, II), kart. Lit 50 000.

[3] Vgl. H. Kessler: Christologie, in: Handbuch der Dogmatik I, hg. v. Th. Schneider, Düsseldorf 1992, 241–442; G. L. Müller: Christologie, in: Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd 2, hg. v. W. Beinert, Paderborn 1995, 3–297.

[4] Weiterführende Einzelstudien bieten **Zöhrer**, Josef: **Der Glaube an die Freiheit und der historische Jesus.** Eine Untersuchung der Philosophie Karl Jaspers' unter christologischem Aspekt. – Frankfurt: Peter Lang 1986. VI, 192 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 35), kart. sfr 54,00; **Junker**, Maureen: **Das Urbild des Gottesbewußtseins.** Zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1990. XI, 236 S. (Schleiermacher-Archiv, 8), geb. DM 84,00; **Sinn**, Gunnar: **Christologie und Existenz.** Rudolf Bultmanns Interpretation des paulinischen Christuszeugnisses. – Tübingen: Francke 1991. XIII, 306 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 4), kart. DM 84,00.

[5] Vgl. **Simonetti**, Manlio: **Studi sulla cristologia del II e III secolo**. – Roma: Istituto Patristico Augustinianum 1993. 353 S. (Studia Ephemeridis Augustinianum, 44), kart. Lit 55 000; **Studer**, Basil: **Dominus Salvator**. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter. vgl. ThRv 90, 1994, Sp. 48–50; **Böhm**, Thomas: **Die Christologie des Arius**. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage. – St. Ottilien: Eos 1991. XI, 413 S. (SThG, Bd 7), kart. DM 44,00. Vgl. auch wichtige Diss.en zu einzelnen Autoren: **Grüter**, Verena: **Begegnung mit dem göttlichen Du.** Karl Heims Christologie im theologiegeschichtlichen Kontext. – Hamburg: Dr. Kovac 1992. 323 S., kart. DM 110,–; **Wolff**, Klaus: **Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus bei Sören Kierkegaard im Blick auf die Theologie Karl Rahners.** – Würzburg: Echter 1991. 284 S. (Bonner Dogmatische Studien, 8), kart. DM 39,00; **Weyer-Menkhoff**, Martin: **Christus, das Heil der Natur.** Entstehung und Systematik der Theologie Friedrich Christoph Oetingers. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. XII, 334 S. (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 27), geb. DM 98,00.

[6] **Manus**, Ukachukwu Chris: **Christ, the African King.** New Testament Christology. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 280 S. (Studies in the Intercultural History of Christianity, 82), kart. DM 79,00.

[7] Vgl. dazu Y. Aklé, F. Kabasélé u. a.: Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie, Freiburg 1989 (ThRv 88, 1992, Sp. 421–422); ferner B. Bujo, A. Titiama, E. Meng, die Jesus mittels der Figuren und Hoffnungsgestalten des Protoahnen, des Heilers etc. in den Hoffnungskontext afrikanischer Kultur zu verwurzeln versuchten.

[8] So K. H. Ohlig, Fundamentalchristologie, München 1986.

[9] Vgl. Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott, hg. v. J. Hick, Gütersloh 1979, bes. ders.: Jesus und die Weltreligionen, 175–194; s. ThRv 89, 1993, Sp. 353–364.

II

Einen wichtigen Aspekt der neueren Christologie stellt auch der Versuch jüdischer Theologen dar. Der christlich-jüdische Dialog ist wesentlich gefördert worden durch das nach dem I. Weltkrieg einsetzende und sich bis heute fortsetzende Interesse jüdischer Historiker und Religionsphilosophen (J. Klausner, L. Baeck, M. Buber, Sch. Ben Chorin, D. Flusser, P. Lapide u. a.) an der Gestalt Jesu, des Juden. Die auch im Zusammenhang der Qumran-Funde aufgeworfene Neubewertung der atl.-jüdischen Wurzeln der Heilsgeschichte, die wegen des Glaubens der Kirche an Jesus Christus keineswegs abgeschnitten sind, hat die traditionellen Grenzziehungen zwischen Judentum und Christentum verschoben. Es wird diskutiert, wie das Selbstverständnis Jesu als eines Juden aus den bibl. Quellen zu erheben sei in kritischer Abgrenzung von den darin enthaltenen Bekenntnisaussagen zu Jesus als Messias, Herr und Sohn Gottes. Kriterium für eine Unterscheidung der Gedankenwelt der ursprünglichen Jesusbewegung von kerygmatischen und dogmatischen Aussagen ist das angenommene religiöse Selbstverständnis, wie es Jesus als frommer Jude von sich selbst gehabt haben muß.

Der jüdische Gelehrte Géza Vermès[10] sieht Jesus in der Tradition wundertätiger Rabbinen. Jesus habe lediglich die Grundintention jüdischer Frömmigkeit exemplarisch realisiert, während die Hochsteigerung Jesu zu einem zweiten Gott neben Jahwe aufgrund einer realistisch genommenen Auferstehungsbotschaft auf das Konto der frühen Christen gehe. Die altkirchl. Dogmenentwicklung habe diese Tendenz mit Hilfe hellenistischer Begriffsspekulation weiter vorangetrieben. In dieser Konzeption werden allerdings kaum die innere Einheit von Kerygma und Geschichte, die für die Evangelien typisch ist, und die bereits in judenchristl. Gemeinden formulierten Präexistenzaussagen (Phil 2; Gal 4,4–6) ernstgenommen. Diese Präexistenzaussagen sprechen übrigens nicht von einem zweiten Gottwesen, sondern vom Sohn in der Einheit mit dem Vater und dem Geist. D. h. die Einheit Gottes darf nicht jenseits der im Gang der Offenbarung sich herauskristallisierenden personalen Träger des Heilsgeschehens verstanden werden. Da von einer essentiellen Vergottung Jesu seinem Menschsein nach gar nicht die Rede sein kann, sondern nur die Frage zur Debatte steht, wie die Person des Sohnes, die das Menschsein Jesu trägt, im Verhältnis zu Gott dem Vater näherhin zu verstehen ist, wird auch der mit dem Bekenntnis zur Gottheit des Sohnes verbundene Verdacht, der Trinitätsglaube sei eine Auflösung des Monotheismus Israels statt dessen definitive Vollendung, gegenstandslos. So wie Israels Bekenntnis der Einheit und Einzigartigkeit Jahwes nicht das Ergebnis einer philosophischen Spekulation, sondern die Glaubensantwort auf die Selbstoffenbarung Gottes darstellt, so formuliert auch die christl. Trinitätslehre keinen spekulativen Ausgleich zwischen den auf Gott übertragenen Prinzipien der Einheit und der Differenz (Plotin, Hegel), vielmehr reflektiert sie die erkennbar gewordene, das Wesen Gottes selbst realisierende Relationalität, die sich in der Liebesbewegung von Vater, Sohn und Geist vollzieht.

Der christl.-jüdische Dialog über Christus wird nicht nur in Deutschland vom Schrecken über die Tragödie des Genozids an den Juden beherrscht. Indem hist. und theol. die Bedeutung der jüdischen Herkunft Jesu als Glied des Volkes, das aufgrund der Bundesstiftung die Sohnschaft hat (vgl. Röm 9,4f), herausgearbeitet wird, soll ganz grundsätzlich jedem Antijudaismus im christl. Raum die Basis entzogen werden. Dieser Antijudaismus kann sich ausdrücken in einer Verächtlichmachung des (bibl. und nachbibl.) Judentums als bloßer Gesetzes- und Buchstabenreligion, aber auch in der Behauptung, daß wegen der Erfüllung aller Verheißungen in Christus das AT als Buch (= Offenbarungszeugnis) und als realisierter heilsstiftender Bund gegenstandslos geworden sei. Dazu gehören nicht weniger ekklesiologisch gezogene Konsequenzen, daß wegen der jüdischen Schuld am Tode Jesu die Kirche als das neue Israel das atl. Gottesvolk verdrängt oder substituiert habe oder daß in den geschichtl. Katastrophen des jüdischen Volkes seit Jesus sich gar eine göttliche Strafe für die Ablehnung seiner Messianität abzeichne (vgl. Mt 27,25: Blutschuld-Aussage). Dazu gehört schließlich die Rechtfertigung einer Verfolgung und Ermordung von Juden, die mit einer (gewiß hist., jur. und syst.-theol. völlig absurden) Gottesmordtheorie begründet werden. – Andererseits zeichnet sich in der literarisch breiten Bewegung einer „Christologie nach Auschwitz" eine allzu einlinig präsentierte Ursachenkette ab, in welcher der aus pseudobiologischen und extrem antichristl. Motiven gespeiste physische Vernichtungswille Hitlers über den unseligen Antijudaismus in den christentümlichen Gesellschaften des Mittelalters und der Antike linear und kausal zurückbezogen wird auf das Christusbekenntnis der frühen Gemeinde, das dann quasi als Ausgangspunkt der mörderischen Konsequenz oder wenigstens der Lähmung eines Widerstandes gegen die Verfolgung und Ermordung von jüdischen Mitbürgern im Dritten Reich erscheint. Es sollte daran erinnert werden, daß der Widerspruch der Heiden gegenüber Israel schon vor Christus gegeben war und seine Ursache in dem ganz besonderen Gottesverständnis Israels hatte, welches die Christen mit den Juden teilen, wenn sie auch der Auffassung sind, daß eben dieser und kein anderer Gott sich so mit Jesus identifiziert hat, daß an Jesus vorbei kein Zugang zur geschichtl. Präsenz Gottes gefunden werden kann.

In den Beiträgen der Dokumentation einer theol. Seminarwoche 1993 (K.-H. Minz, P. Fiedler, M. Stöhr, H. Ucko, K. Wolff, W. Bruners)[11] wie auch in der Darstellung der Christologie van Burens durch Wolfgang Schweitzer[12] zeichnen sich gelegentlich Minimalisierungen und Relativierungen des Christusglaubens ab, die man in Kauf zu nehmen gewillt ist, um jeder Art von Herabminderung des Judentums a limine zu entgehen. Oft wird Jesus so sehr in das zeitgenössische Judentum eingebunden, daß er wie der getreue Vertreter der Glaubensüberzeugungen und Kultpraktiken dieser Religionsgemeinschaft erscheint. Beachtet wird kaum, daß der vorösterliche Jesus sich nicht im Hinblick auf eine Summe von Glaubensanschauungen definierte, sondern im Hinblick auf seine Sendung von Gott, den er in einem exklusiven Sinn als seinen Vater ansprach, sowie durch sein Bewußtsein, der Mittler der Gottesherrschaft zu sein und damit in seiner Person die eschatolog. Dynamik der heilsgeschichtl. Selbstoffenbarung Gottes zu realisieren. Darum können auch nicht die ntl. Bekenntnisaussagen über die Gottessohnschaft Jesu und den Gottlogos auf einen doxologischen Überschwang der frühen Jesusbewegung zurückgeführt werden, die keine objektive Realität aussagen wollen.

Van Buren nimmt als Kriterium der Verhältnisbestimmung von Israel und der dann weitgehend aus Heidenchristen bestehenden Kirche nicht das Christusereignis. Vielmehr versteht er dieses als ein Element am Bund Gottes mit Israel, das den Sinn habe, die Kirche als eine Versammlung aus Heidenchristen dem Bundesvolk Israel zu assoziieren. Durch die Vermittlung Israels und nicht durch die Christi ist die Kirche in diesen Bund eingepflanzt. Jesus erscheint (im Gegensatz zu Eph 2,11–22; Gal 3,28) als der allein für die Heiden verbindliche Mittler zu Gott, da die Juden schon vor Jesus eine vollgültige (und offenbar nicht auf eine geschichtl. Vollendung dynamisch bezogene) Gottesbegegnung hatten. Es gehe weniger um das Bekenntnis zur Gottheit Christi, das Juden und Christen trennt, als vielmehr um den Weg zu dem Gott Israels. So wie Jesus sich selbst verstanden habe, so müsse auch jede Christologie Gott dem Vater die Ehre geben. Dieser These kann der Jude M. Wyschogrod (ebd., 213–221) zustimmen. Er weist allerdings auch auf die Differenz einer solchen Christologie zu den ntl. Bekenntnisaussagen und zum altkirchl. Christusdogma von der *ewigen* Gottessohnschaft des Logos hin. – In der Tat kann die Christologie nicht auf die Funktion begrenzt werden, die Heiden im Sinne der Gottesfürchtigen und Proselyten Israel zu assoziieren. Gerade weil sich Jesus zuerst zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel und zur Wiederherstellung des Bundesvolkes gesandt weiß, ist er der Repräsentant des Bundesvolkes, der den stellvertretenden Heilsdienst und die Quasi-Sakramentalität Israels im Dienste des universalen Heilswillens Gottes geschichtl. und eschatolog. manifest macht. Die Gemeinde erkennt in ihm daher zu Recht die Inkarnation des eschatolog. ergangenen Heilswortes Gottes. Jesu Person ist der Ursprung und die Einheit des Gottesvolkes aus Juden und Heiden.

Gabriele Niekamp[13] vermittelt einen sehr guten Überblick über die gesamte Debatte. Ausgehend vom II. Vatikanum (Nostra Aetate 4) sowie einer Darstellung des christl.-jüdischen Dialogs in Deutschland und in den USA entwickelt die Vf.in Grundlagen für eine „Christologie nach Auschwitz". Überzeugend weist sie nach, daß eine Neuformulierung der Christologie ohne Abstriche am bibl. Grundzeugnis und an der kritisch-reflexiven Selbsterfassung im Glaubensbekenntnis der Kirche möglich ist. Es handelt sich um eine Christologie, die sich frei macht von antijüdischen Akzenten bzw. von Positionen, die meinen, das Spezifische der Christologie mit antijüdischen Seitenhieben beschreiben zu müssen. Eine gute Analyse von Lehrplänen und Unterrichtsmaterial für den Religionsunterricht zeigt, wie oft man aus der Christologie falsche Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung des Christentums zum Judentum gezogen hat. Theol. ist gewiß die Feststellung wichtig, daß Jesus ein „Sohn Israels" (Röm 1,3f; 9,4f; Joh 4,22) war, weil nur so in der Identifikation Jahwes mit dem Mittler der Gottesherrschaft die geschichtl. Sendung Israels als Zeichen und Instrument der Erwählung aller Menschen zum Heil offenbar werden konnte. –

Wo im Zusammenhang der Inkarnationsaussagen allerdings betont werden soll, daß Jesus *als Jude Mensch geworden* sei (vgl. 251), scheint doch eine theol. abschüssige Bahn betreten zu werden. Denn „Jude" ist nicht eine We-

[10] **Vermès**, Géza: **The Religion of Jesus the Jew.** – Minneapolis: Fortress Press 1993. X, 244 S., kart. $ 14,95 (s. u. Sp. 384).

[11] **Auf der Suche nach einer neuen Christologie: Von Jesus, dem Juden erzählen.** Hg. v. Hedwig-Dransfeld-Hause. V. – Bendorf/Rhein: Hedwig-Dransfeld-Haus 1993. 99 S., kart. ca. DM 10,00.
Vgl. die wichtige Arbeit von **Marquardt**, Friedrich-Wilhelm: **Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden.** Eine Christologie. 2 Bde. – München: Chr. Kaiser 1990 / 1991. 308 / 460 S., geb. DM 79,00 / 96,00.
Einen wichtigen Zugang zur Person Christi aus judenchristl. Sicht entfaltet in einer sorgfältigen Studie **Carrón Péres**, Julian: **Jesús, El Mesías Manifestato.** Tradición literaria y trasfondo judío de Hch 3, 19–26. – Madrid: Ciudad Nueva 1993. 361 S. (Studia Semitica Novi Testamenti, II), kart. Pta 3000.

[12] **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.

[13] **Niekamp**, Gabriele: **Christologie „nach Auschwitz".** Kritische Bilanz für die Religionsdidaktik aus dem christlich-jüdischen Dialog. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. XII, 370 S. (Lernprozeß Christen Juden, 8), kart. DM 68,00.

sensbestimmung der menschl. Natur; Jude wird man durch die Erwählung und die Eingliederung in das Volk. Gerade nach atl. Verständnis hat Gott nicht einzelne Völker geschaffen, sondern Adam und Eva auf sein Bild hin, aus denen die Menschen und Völker in ihrer Vielfalt hervorgehen. Darum sagt Joh 1,14 konsequent, daß der Logos *Fleisch* geworden ist und daß er, gerade weil *das Heil von den Juden* kommt, der Retter nicht nur der Juden, sondern der *ganzen Welt* ist (Joh 4,42). Somit ist er der einzige Mittler zwischen dem einen Gott und der Vielheit der *Menschen* (vgl. 1 Tim 2,4f). Da Erwählung keinen Anlaß zum Eigenruhm geben soll, weil Erwählung vor allem Sendung heißt, kann das Verhältnis von Israel zu den Völkern bzw. der Kirche zu den Juden nicht mit quantitativen Begriffen (der Unter-, Über- oder Gleichbewertung) beschrieben werden, sondern ausschließlich in der inneren Spannung von konkreter Vermittlung und universaler Ausrichtung des Heilswillens Gottes, für den Israel und die Kirche Zeichen und Instrument sind. Wenn von einem Verzicht auf die Judenmission gesprochen wird, so hat das sicher seinen Sinn, insofern die Christen nicht die Juden zum Gegenstand von Konversionsbemühungen machen wollen. Denn Judentum und Christentum stehen sich nicht wie zwei Religionen gegenüber, die eifersüchtig um ihren Bestand und ihre eigene Identität kämpfen. (Vgl. etwa die Frage, ob das AT letztlich bedeutungslos gewordene Vorgeschichte des NT ist oder die christol. Deutung des AT eine Vereinnahmung fremder Religionsschriften darstelle.) Die Identität von Judentum und Christentum ergibt sich vielmehr im Hinblick auf den sich im heilsgeschichtl. Handeln offenbarenden Gott. Das Christentum ist nichts anderes als das auf alle Menschen hin geöffnete Israel, das den geschichtl.-konkret gewordenen und eschatolog. definitiven Heilswillen Gottes in Jesus von Nazaret erkannt hat. Der durch den Antijudaismus und den rassistischen Antisemitismus aufs schwerste belastete christl.-jüdische Dialog stellt gerade in der Frage nach dem geschichtl. Jesus und dem Christus des Glaubens höchste Anforderungen an einen sorgfältigen hist.-krit. Umgang mit den atl. und ntl. Quellen. Entscheidend ist zugleich eine geschichtl.-hermeneutische Bewertung der Genese des trinitarisch-christol. Dogmas und eine sachgerechte Umsetzung des Dogmas in den gegenwärtigen Fragehorizont. Ein bloßes Insistieren auf alten Mustern der Auseinandersetzung führt ebensowenig weiter wie die von einem tiefen Schuldbewußtsein gespeiste Minimalisierung des Christusbekenntnisses, das man zu Unrecht als Ursache des sich in Verfolgungen und Morden entladenden Gegensatzes von Juden und Christen in der europäischen Geschichte verantwortlich macht. Wer sich mit dem Gekreuzigten identifiziert, solidarisiert sich mit den Opfern und nicht mit den Urhebern unmenschl. Gewalttaten. Sich zu Christus bekennen heißt, in den Juden seine Brüder zu erkennen und sich gemeinsam als Kinder des „Gottes und Vaters aller" (Eph 4,6) zu verstehen.

III

Den in der klass. Christologie begründeten sog. „Absolutheitsanspruch des Christentums" machen die Vertreter der „pluralistischen Religionstheologie" für die Aberkennung aller Wahrheitselemente und Heilsmöglichkeiten der „anderen" Religionen verantwortlich, die sich oft in der bis zur Brachialgewalt schreitenden Intoleranz der Christen Bahn gebrochen habe.

Dementsprechend fordert Reinhold Bernhardt eine „Deabsolutierung der Christologie" (144–200).[14] Er bezieht sich dabei auf die wichtigsten Vertreter der genannten Theorie (John Hick (151–156), Leonard Swidler (156–165), Paul F. Knitter (165–175), Schubert Ogden (176–184)). Wie Jürgen Werbick („Heil durch Jesus Christus allein?", 11–61) für den erkenntnistheoretischen Hintergrund der pluralistischen Religionstheologie herausarbeitet, wird unter Verwendung von Elementen Kantischer Erkenntnistheorie ein universaler Offenbarungsbegriff entwickelt, unter den sich alle Religionen mit ihren Wahrheitsansprüchen und als gleichberechtigte Heilswege subsumieren lassen sollen. So wie nach Kant keine Gotteserkenntnis möglich ist und Gott allein als transzendentales Ideal *gedacht* werden kann, so fungiert auch hier Gott nur als leerer Horizont der Wahrheits- und der Heilssuche. Die Aussagen über Gott in Begriffen und Bildern gelten allein als variable Chiffren der Erfahrung des namenlosen Grundes aller Wirklichkeit gemäß dem jeweiligen kulturellen Kontext (17–21). Eine wirkliche, personale und dialogische Begegnung von Gott und Mensch wird a priori ausgeschlossen. Da aber, so wird andererseits behauptet, die Rede von der Person-Wirklichkeit Gottes eine menschl. Konzeptualisierung der Transzendenz darstelle, genauso wie die apersonale Fassung des Absolutum (als Nichts), verwundert es, daß dennoch von Gottes Liebe und seinem universalen Heilswillen gesprochen werden kann, denn nur eine Person läßt sich als Subjekt von Akten des Liebens und Wollens begreifen. Wenn als kleinster gemeinsamer Nenner der Heilshoffnungen in den Religionen die menschl. Abkehr von der Selbstbezüglichkeit und die Hinwendung zu einem universalen göttlichen Horizont der Wirklichkeit genannt wird (J. Hick), dann ist auch klar, daß die Rede von der Erlösungsmittlerschaft Christi entfallen muß (21–23). Christus kann allenfalls als Inspirator und Katalysator in dieser von jedem Menschen selbst vorzunehmenden Umkehr akzeptiert werden. Was macht man dann aber mit den bibl. Aussagen zur Präexistenz des Logos, zur Inkarnation, zur Gottessohnschaft und zur Einzigkeit der Mittlerschaft Jesu Christi, wenn man doch noch einer „christl. Tradition" verbunden bleiben will? – Alle diese Aussagen wollten – so die pluralistische Religionstheologie – nicht propositional etwas Wirkliches über Jesus und seinen Zusammenhang mit einem personalen geschichtsmächtigen, sich in seinem Wort und Willen offenbarenden Gott aussagen, sondern seien nur überschwengliche Lobpreisungen der Person Jesu, der durch seine tiefe religiöse Erfahrung für seine Jünger selbst zum Gegenstand der Erfahrung einer besonderen Geistgegenwart Gottes geworden sei. Das altkirchl. Christusdogma habe mit Rückgriff auf das substanzontolog. Denken des Hellenismus dann eine Metaphysisierung und Substanzialisierung der frühchristl. Jesus-Doxologien bewirkt und damit den Weg zum absolutistischen Wahrheitsanspruch und Heilsexklusivismus des europäischen Christentums beschritten. Wenn man daher diese Christologie beiseite räume oder allenfalls als zeitbedingte Beschreibung der Bedeutsamkeit Jesu, aber keineswegs als sachgerechte Wiedergabe des Seins und der Sendung Jesu betrachte, und wenn man zudem auf den vorösterlichen Jesus blicke, der von sich niemals im Sinne der metaphysischen Gottessohnschaft oder von sich als der zweiten Person der Trinität gesprochen und nicht im entferntesten so über sich selber gedacht habe, dann kann und muß man mit Bernhardt das Programm einer Deabsolutierung der Christologie und einer Umwandlung christl. Monopolansprüche auf Wahrheit und Heil als moralisch und intellektuell einzige Möglichkeit präsentieren, um heute noch mit Anstand Christ sein zu können. Sein Arbeitsbegriff des Absolutheitsanspruchs orientiert sich indes nicht am Gedanken des göttlichen Handelns, nach dem die Universalität von Wahrheit und Heil gerade durch die konkrete geschichtl. Vermittlung und den Vermittler realisiert wird, sondern an einem Begriff des „substanzontologischen und politischen Absolutismus", wie ihn das 18. und 19. Jh. kennt. Bernhardt meint zudem, durch die in der Geschichte Israels sich bezeugende Selbstbeziehung Gottes auf die Geschichte relativiere Gott selbst seine Absolutheit (184–185). Die Kenosis Christi (Phil 2) dokumentiere gleichfalls den Verzicht Jesu auf göttliche Absolutheit. Die Pluralität bibl. Christologien (188–190), die Unterscheidung von persönlichem Glauben an Jesus und der Glaubensaussagen über Jesus (186–187), die eschatolog. Offenheit auf die Vollendung des Christusgeschehens am Ende der Zeit (192–193), all das deute darauf hin, daß es nur unterschiedliche Ausdrucksweisen für die Erfahrung der Bedeutung Jesu gebe. Dadurch relativiere sich der verpflichtende Wahrheitsanspruch des Christusdogmas erheblich im Gegenüber zu anderen Religionen (188). – Als Lösung schwebt ihm eine sog. Geistchristologie vor (196–200). Mit ihrer Hilfe könne der Zusammenhang von Jesus und Gott ausreichend formuliert werden, ohne auf (absolutistische) Lehren zurückgreifen zu müssen wie die von der Präexistenz des Logos, der hypostatischen Union und der Existenz Jesu in einem „Zwei-Naturen-Wesen" (198) (Was soll das übrigens sein?). Das wahre Menschsein Jesu sei gesichert, wenn Jesus als von Anfang seines Lebens an mit dem Gottesgeist (der aber nicht die dritte Person der Trinität ist, sondern Gott allgemein in seiner Selbstgelichtetheit und Weltzuwendung) in einer äußersten Dichte verbunden gedacht werde. Insofern Jesus sich vom Geist habe führen lassen, seien seine Worte und Handlungen und sein Geschick Gottes Worte, Handlungen und Schicksal geworden, so daß man in einem übertragenen Sinn von einer „Inkarnation des Geistes Gottes" und insofern auch von Jesus als Sohn Gottes sprechen könne (197–198). Eine gewisse qualitative Unterscheidung zwischen Jesus und den Propheten bestehe darin, daß sich seine Jünger von der Geistgegenwart Gottes in Jesus inspirieren ließen und somit an seiner Einheit mit Gott teilhaben konnten und zu seinen Brüdern wurden (199–200). – Wie aber ist in dieser Geistchristologie das Bewußtsein Jesu von seiner besonderen Einheit mit Gott als tatsächlicher Reflex der Selbstoffenbarung Gottes festzumachen, wenn Gott nicht als geschichtl. handelnde Person erkannt werden kann und jede Erfahrung der besonderen Nähe Gottes als Produkt eines menschl. Projektionsmechanismus klassifiziert werden soll? Wie diese Geistchristologie und Geistsoteriologie mit dem ntl. Zeugnis kritisch und hist. in Einklang gebracht werden kann, steht ebenfalls dahin. Die Synoptiker sprechen zwar im Horizont ihrer Messiastheologie von einem Erfülltsein Jesu mit dem Geist Gottes. Aber der Geist offenbart Jesus als den Sohn: Jesus existiert demnach in einer personalen Relationseinheit mit Gott, dem Vater. Gerade als der Sohn ist Jesus der Repräsentant und Mittler der geschichtl.-eschatolog. Herrschaft Gottes (vgl. Lk 10,21f). Die Einheit des Sohnes mit dem Vater im Geist ist nach Überzeugung der Schrift nicht die Widerspiegelung einer mystischen Intuition des göttlichen Numinosums; sie ist der Ausdruck einer personalen Gemeinschaft, die sich in den verwendeten Grundkategorien (die Du-Anrede Jesu an den Vater, Sendung, Gehorsam) verdeutlicht. In diesem Sinn ist Jesus nicht nur allgemein ein Sohn Gottes, sondern schlechthin „der Sohn" (Mk 13,32) dessen, den er Abba, Vater, nennt (Mk 14,36). – Das kirchl. Christusbekenntnis in seiner propositionalen Darbietung will darum alles andere sein als die Verabsolutierung einer bedeutsamen, aber immer lokal begrenzten Gestalt eines Religionsstifters oder einer je persönlichen Meinung über ihn. Es versteht sich als das Zeugnis der konkreten geschichtl. und eschatolog. Selbstvermittlung Gottes als Heil und Wahrheit eines jeden Menschen in Jesus von Nazaret. Weil es hier um die polare Bezugseinheit von konkreter Vermittlung und universaler Ausrichtung geht, weiß sich die Jüngergemeinde Jesu vor jeder Selbstverabsolutierung im Konzert der Religionen und Weltanschauungen gefeit und auf einen Weg des personalen Zeugnisses, des Dialoges und des Appells an die Freiheit

[14] **Der einzige Weg zum Heil?** Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien. Hg. v. Michael von Brück / Jürgen Werbick. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 208 S. (Quaestiones Disputatae, 143), kart. DM 39,00. (Vgl. auch ThRv 89, 1993, Sp. 365–370. 370–373; 90, 1994, Sp. 421–422.)

der Glaubenseinsicht und Glaubenszustimmung gewiesen. Weil sie durch die Vermittlung Jesu Christi die Universalität Gottes als Schöpfer und Vollender jedes Menschen glaubt, kann sie gelassen die Präsenz Gottes in aller Wahrheits- und Heilssuche von Menschen außerhalb des geschichtl. Christentums anerkennen und sich durch einen kritischen Dialog bei der theoretischen Erfassung und praktischen Realisierung des christl. Glaubens anregen lassen, ohne darum das Zeugnis von der tatsächlichen eschatolog. Selbsterschließung des sich als Heil jedem Menschen zusagenden Wortes Gottes in Jesus zu relativieren im Sinne einer einzelnen kulturgeschichtl. bedingten Konkretisierung einer allgemeinen Grundintuition einer namenlosen und immer leer bleibenden Transzendenz.

Angesichts der offenkundigen erkenntnistheoretischen, exegetischen, dogmengeschichtl. und systematischen Mängel der „pluralistischen Religionstheologie", die nur um den Preis eines Verzichts auf den Realitätsgehalt und den zentralen Inhalt des christl. Credo (Trinität, Gottessohnschaft Christi, Einzigkeit seiner Mittlerschaft) und ihrer Gültigkeitsbedingung, nämlich die geschichtl. Selbstoffenbarung eines personalen Gottes, einen friedlichen, aber letztlich belanglos bleibenden Dialog mit den Religionen zu erreichen glaubt, sind eine kritisch-exegetische und systematische Reflexion der Grundlagen des christl. Glaubens und eine Erkenntnistheorie der Offenbarung dringlicher denn je.

IV

Für die exegetischen Grundlagen der Christologie bietet das von P.-G. Müller übers. u. hg. Dokument der päpstl. Bibelkommission Bibel und Christologie[15] auf etwa 70 S. einen vorzüglichen Überblick über die hermeneutische Grundlagenproblematik sowie über die hist. und systematischen Zugänge zur Christologie seit dem Beginn dieses Jh.s (25–95).

Wie in allen christol. Konzeptionen geht man von einem Einblick in die atl. Voraussetzungen der Christologie aus, nämlich von „Gottes Heilstaten und Israels messianischen Hoffnungen" (95–115), um dann unter dem Titel „Die Entfaltung der Erfüllung der Heilsverheißungen in Jesus Christus" (115–143) den Weg von der vorösterlich-impliziten Christologie, die im vollmächtigen Handeln Jesu als Mittler der Gottesherrschaft und seiner spezifischen Abba-Relation ihre Basis hat, zur Explikation des christol. und soteriologischen Bekenntnisses (den entsprechenden Titeln) im österlichen Bekenntnis der Gemeinde voranzuschreiten, so wie sich dies in verschiedener Weise bei Paulus, den Synoptikern und Johannes reflektiert und versprachlicht.

Auch die allgemeinverständlich gehaltene, aber gut gelungene Darstellung bei Piero Coda[16] wählt diesen Weg einer genetischen Rekonstruktion.

Im Auftreten und Wirken Jesu wird der Vollmachts- und Autoritätsanspruch sichtbar, der zur vollen Erkenntnis der Offenbarungs- und Seinseinheit Jesu mit dem Vater führt. Diese Einheit enthüllt definitiv die Auferweckung Jesu von den Toten und seine Erhöhung zur Rechten des Vaters durch den Hl. Geist.

Zwei grundlegende exegetische Veröffentlichungen legen Joachim Gnilka[17] und Rudolf Schnackenburg[18] vor.

Beide sind der „neuen Frage nach dem hist. Jesus" (E. Käsemann im Gegensatz zur reinen Kerygma-Theologie von R. Bultmann) verpflichtet. Nimmt man die ntl. Schriften als eine innere Synthese von Geschichte und Kerygma ernst, dann kann es nicht darum gehen, aus den bibl. Quellen – entgegen deren Intention – eine hist. Biographie Jesu herauszukristallisieren und die Glaubensaussagen über Jesus allein auf das Konto der nachösterlichen Gemeinden zu buchen. Die Evangelien zeigen sich an der Frage nach dem Grund des vollmächtigen Wirkens Jesu für die Menschen im Dienst des Heilswillens seines Vaters interessiert, d. h. an der Person Jesu selbst („Wer bist du?"). In der Einheit von Kerygma und Geschichte spiegelt sich auch die schon vorösterlich zu erkennende Transzendenz Christi wider, und zwar in seiner ihn konstituierenden Beziehung auf Gott und seine Herkunft von ihm als seinem Vater: Seine menschl. Geschichte ist die Geschichte des Mittlers der Gottesherrschaft, was die Jünger im Lichte der Auferweckungstat auf den Begriff zu bringen versuchen (vgl. 1 Kor 12,3). Der geschichtl. Mensch Jesus (nicht einfach eine rekonstruierte Biographie) ist der Grund des Glaubens, daß sich in ihm Gott als Vater seines eigenen Sohnes (Röm 8,2) geoffenbart hat. Wenn Theologie die Nachzeichnung der inneren Synthese von Offenbarung und Geschichte, von Jesusbekenntnis und Jesuserzählung ist, dann kann diese Synthese sowohl von seiten der Geschichte wie auch von seiten des Bekenntnisses angegangen werden.

So versucht Schnackenburg, eine integrale Darstellung der Viergestaltigkeit des einheitlichen Christuszeugnisses in den Evangelien zu entwickeln. Dabei bezieht er sich aber immer auf die geschichtl. Basis der christol. Ursynthese. Sie bewahrt den Glauben vor einem Abgleiten in religiöse Spekulation und Mythik, während das Christusbekenntnis, in dem die in Gottes Transzendenz hineinreichende Wirklichkeit der Person Jesu zur Sprache kommt, die reale Geschichte vor einer positivistisch verkürzten Darstellung bewahrt, die ihrerseits die natureigene transzendentale Verwiesenheit des Menschen als Voraussetzung gerade auch seiner empirischen Erkenntnis und als Konstituens von Geschichte nicht ernst nimmt.

Gnilka geht umgekehrt von der geschichtl. Seite aus, um zum Kerygma zu kommen. Seine hist.-theol. Rekonstruktion (nicht Jesus-Biographie) entwickelt das Jesusbild in den großen Themenkomplexen: Reich Gottes, Konflikt mit den jüdischen und römischen Autoritäten, Tod und Sendungsautorität (29). Jesus tritt hervor in Kontinuität mit Jahwes Heilswirken in Israel, so daß Jesus schon vom Ansatz her nicht als ein Religionsstifter vorgestellt wird, sondern als der, der in seiner Sendung den geschichtl. Heilswillen Gottes vollendet. Das jetzt eingetretene Ereignis der geschichtl. Präsenz der Gottesherrschaft ist von der Person ihres Mittlers nicht zu trennen. Die einzigartige Sendungsautorität Jesu (251) wurzelt in der seine personale Identität begründenden Beziehung Gottes zu ihm, während umgekehrt in dem vollmächtigen Handeln Jesu die sohnschaftliche Relation des Mittlers der Gottesherrschaft zu Gott dem Vater offenbar wird (Mt 11,27). Die unlösbare Einheit von gekommener Gottesherrschaft und ihrem Mittler zeigt, daß in Jesus Gott selbst zur Herrschaft kommt und präsent ist und eine Teilnahme an Jesu Erkenntnis- und Lebenseinheit mit dem Vater ermöglicht. So wird deutlich, daß die spätere Prädikation Christi als Sohn nicht eine vage Äußerung einer irgendwie religiösen Bedeutsamkeit Jesu ist, sondern daß sie ihre reale Grundlage in seinem Auftreten und Verhalten hat. Dies setzt keineswegs voraus, daß Jesus über sich selbst eine theoretische Christologie vorgetragen haben müßte, so wie etwa J. Hick meint, daß, wenn Jesus sich nicht selbst nachweisbar als die zweite Person der Trinität bezeichnet habe, dies auch nicht als entscheidendes Element des christl. Glaubens angesehen werden könne. G.: „Jesu Sendungsautorität ist in ihrer Einzigartigkeit historisch unableitbar. Zur Verfügung stehende messianologische Hoheitsprädikate erfassen sie nur partiell und fragmentarisch. Wahrscheinlich kommt das Messiasprädikat seinem Sendungsanspruch am nächsten, wenn man dazu zwei wesentliche Veränderungen miteinschließt: Jesus geht zum Kreuz. Er rettet sein Volk nicht durch einen Sieg über seine Feinde, sondern stellt sich ihm in paradoxer Weise als der Getötete dar. Und es verbindet ihn mit Gott, den er seinen Vater heißt, das Band einmaliger Sohnschaft" (266). – Von großer christol. Relevanz sind bei G. auch die Kap. über den Konflikt, der zum Tod Jesu geführt hat, und die Darstellung der hist. Verantwortung römischer und jüdischer Kreise für den Tod Jesu als Verbrecher und Religionsfrevler, die aber in den Evangelien schon (und auch bei Paulus) ins Theologische übersetzt werden (in dem Sinn, daß darin der Ungehorsam aller gegenüber Gott offenbar wird und zugleich auch die universale Sündenvergebung und das Erbarmen Gottes gegenüber allen Menschen). Eine hist. und juristische Schuldzuweisung an einzelne Volksgruppen oder an „die Juden" wäre darum nur eine groteske Verdrehung des im Tod Jesu sich offenbarenden Versöhnungswillens Gottes gegenüber allen Menschen. Hist. gesehen hat Jesus diesen gewaltsamen Tod am Kreuz nicht gesucht, um sich Gott etwa als versöhnendes Opfer darzubringen oder um Gott zur Vergebung zu bewegen. Er hat ihn angenommen, um auch noch angesichts des äußersten Widerspruchs gegen die Ankunft der Heilsherrschaft Gottes zu zeigen, daß sich jetzt definitiv die Liebe Gottes gegenüber dem Widerspruch der Sünder realisiert und diese umfaßt. So hat Jesus die heilseffiziente Dimension seines Todes erkannt und aktiv im Vertrauen auf die Führung des Vaters ergriffen. Diese Dimension konnte dann zu Recht in einer expliziten Soteriologie mit den unterschiedlichen Kategorien der Sühnetheologie, des leidenden Gerechten u. a. ausgelotet werden. Deshalb ist eine Diskrepanz zwischen einer sog. eschatolog. und staurolog. Soteriologie nicht zu erkennen (gegen A. Vögtle und Schüler). Nach der ersten Konzeption hätte Jesus vorbehaltlos die Vergebung Gottes verkündet, während nach der zweiten Konzeption die äußere Bedingung des Opfer- und Sühnetodes an die Ankunft der Gottesherrschaft geknüpft worden wäre (vgl. 285). Hier wird die Gottesherrschaft als ein von außen in die Welt eintretender heterogener Komplex verstanden und keineswegs als die dynamische Präsenz des Heilswillens Gottes, der in Glaube und Liebe willentlich aufgenommen und umgesetzt wird. Es wird ebensowenig die anthropologische Einheit von Leben und Tod und dessen theol. Bedeutung als die Verendgültigung des menschl. Lebens im Bezug auf Gott in den Blick genommen.

[15] **Bibel und Christologie.** Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission in Französisch und Latein. Mit dt. Übers. u. Hinführung v. Paul-Gerhard Müller, einem Kommentar v. Joseph A. Fitzmyer u. einem Geleitwort v. Kardinal Joseph Ratzinger. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1987. 331 S., kart. DM 39,00 / **Biblia y cristologia. Unidad y diversión en la iglesia. La interpretacion de los dogmas.** Texto bilingüe Latín-Español, Francés-Español. Edición, traducción y notas R. Sanz Valdivieso. Presentaciones O. González de Cardedal, F. Marín Heredia, A. González Montes. – Murcia: Instituto Teológico Franciscano 1992. 275 S. (PITM Serie Mayor, 7), kart. Pta 2000. Vgl. auch ThRv 86, 1990, Sp. 223–225; 87, 1991, Sp. 441–460.

[16] **Coda**, Piero: **Jesus von Nazareth.** Die Geschichte einer Entdeckung. Übers. aus dem It. v. Andreas Tapken. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1993. 230 S. (Theologie und Glaube), geb. DM 29,80.

[17] **Gnilka**, Joachim: **Jesus von Nazaret.** Botschaft und Geschichte. – Freiburg, Basel, Wien: Herder ²1991. 331 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementbd III), geb. DM 85,00.

[18] **Schnackenburg**, Rudolf: **Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 357 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementbd IV), geb. DM 62,00.

Als gleich bedeutsames Werk kann den beiden genannten Arbeiten von Gnilka und Schnackenburg der Sammelbd des Erfurter Exegeten Heinz Schürmann zur Seite gestellt werden.[19]

Die im einzelnen ergänzten und erweiterten Beiträge sind für eine ntl. Grundlegung der Christologie unentbehrlich, vor allem die Ausarbeitung des radikal Neuen der Basileia-Botschaft Jesu und die Thematisierung Jesu als Mittler der Gottesherrschaft. Ebenso gewichtig sind die verschiedenen Annäherungen Sch.s an die von Jesus erkannte und ergriffene Heilsbedeutsamkeit seines Todes um der Ankunft der Basileia willen. Die innere Mitte Jesu ist seine Proexistenz, in der die Proexistenz Gottes auch noch gegenüber dem Widerstand des Sünders bis in den Tod hinein durchgehalten wird. Der konstruierte Gegensatz von eschatolog. und staurozentrischer Soteriologie ist als bloß scheinbarer Gegensatz überwunden: „Letztlich effizient wurde Jesu Tod als stellvertretender Sühnetod, weil in dem Dahingegebensein und in der liebenden Hingabe Christi ... die liebende Dahingabe des Vaters sich ... gleichnishaft-real repräsentierte. Die traditionelle Vorstellung von der ‚stellvertretenden Sühne' wird als ‚trinitarisches Geschehen' unterfangen, transformiert und überhöht" (315).[20]

V

Die dogmatische Christologie ist von der exegetischen Diskussion über den Zusammenhang von Geschichte und Kerygma nicht unberührt geblieben.[21] Im Zusammenhang der 1500jährigen Jubiläumsfeier des Konzils von Chalcedon ist die hermeneutische Grundfrage der Vermittlung der Glaubensaussagen in einem nachmetaphysischen Denken gestellt worden (B. Welte, K. Rahner u. a.). Freilich kann der Bezugsrahmen der Metaphysik nicht die rationale Metaphysik des 18. Jh.s und ihre idealistische Transformation sein, der viele Versuche einer sog. nicht-metaphysischen Konzeption der Christologie bei aller Kritik an der ontolog. Christologie verpflichtet bleiben.

Die Vielgestaltigkeit des Christuszeugnisses im NT scheint eher die Entscheidung für eine narrative Christologie zu rechtfertigen, die erzählend „von unten" ansetzt und aus dem Leben Jesu den Bezug „nach oben" (seine Bewußtseinstranszendenz auf Gott hin) entwickelt, statt „von oben" (d. h. von der Initiative Gottes selbst her) den Akt der Inkarnation als Verbindung der Existenz der Menschheit mit der Logoshypostase zu konzipieren. Den logischen Schwierigkeiten des nizän.-chalcedon. Dogmas, nämlich der scheinbaren Verkürzung der Menschheit Jesu, der – weil ihr die menschl. Person abgesprochen wird – ein entscheidendes Element fehle, meint Piet Schoonenberg[22] zu entkommen durch seine These: „das göttliche Wort und der Heilige Geist sind in ihrer Präexistenz, in ihrem Dasein vor Christus, eine Ausdehnung der göttlichen Person, die der Vater ist, und werden Personen im Christusereignis" (215). Ohne die joh. Logos-Christologie wie auch die paulinische Lehre von der Präexistenz des „eigenen Sohnes Gottes" aufzugeben, setzt er bei einer synopt. Geistchristologie an, die ihm älter zu sein scheint. Er möchte letztlich auf eine Synthese der beiden Ansätze hinzielen, auf eine Verbindung des Ansatzes beim ewigen Sohnsein des Logos und der synopt. Geistchristologie beim Menschsein des Sohnes. Damit scheint ihm auch die klass. Trennung von immanenter und ökonomischer Trinität leichter überwindbar, ebenso die logischen Schwierigkeiten der Enhypostasielehre bzw. der Anhypostasie. Zudem sei eine geschichtl.-narrative Darstellungsweise der Bedeutung Jesu dem heutigen Menschen leichter zu vermitteln. – Aber vielleicht resultiert der Gegensatz zwischen der Christologie „von unten" und „von oben" gar nicht aus einer schlichten Gegenläufigkeit des Ansatzes. Denn Johannes und Paulus sprechen keineswegs von einem Gottwesen, das auf Erden wandelt, während die Synoptiker das volle Sohnsein Jesu erst als das Ergebnis seiner Geschichte in Kreuz und Auferstehung präsentieren wollen. Es geht immer um die Geschichte des wahren und wirklichen Menschen Jesus von Nazaret, dessen Sein und Sendung in Gottes Selbstmitteilungsinitiative begründet ist, was die Synoptiker aus dem Gang seiner Geschichte herauskristallisieren, während Johannes das Bekenntnis zur Inkarnation als Voraussetzung der Offenbarung des Wortes Gottes seinem Evangelium voranstellt. Um die Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität festzuhalten, ist darum nicht von einer Art Personalisierung der vor dem Christusereignis in einem monopersonal gedachten Gott liegenden Modi des Wortes und des Geistes auszugehen. Die Trinität erweist sich in ihrem immanenten Sein und in ihrer ökonomischen Erschließung als identisch, weil im Vollzug der Offenbarung sich ihre Träger als das erweisen, was sie in Gott selbst sind. So ist auch bei den Synoptikern in dem einen Namen „Vater, Sohn und Geist" die geschichtl. Präsenz Gottes zusammengefaßt, der sich selbst als das Heil des Menschen erweist (Mt 28,19; Apg 4,12).

Joseph Moingt S.J.[23] beschreibt in seiner voluminösen Christologie den eigenen Weg, der ihn von der im Lehrbetrieb üblichen Christologie als Lehre vom *verbum incarnatum* und damit einer bloßen Analyse und logischen Explikation des klass. christol. Dogmas zu einer das Christusbekenntnis aus dem Leben Jesu entwickelnden synopt. Erzählchristologie hingeführt hat. In Überwindung einer theistischen Metaphysik, die etwa die Verbindung von Gottes Ewigkeit und seinem Handeln in der Kontingenz der Geschichte nicht zusammendenken konnte, und bei Vermeidung eines Mißverständnisses der Inkarnation als eines vom Himmel herabgestiegenen Gottes, versteht auch M. Jesus „... comme un homme devenu Fils de Dieu parce que Dieu l'appelait à coexister avec lui en relation de Fils à Père, et, finalement, comme un homme qui venait de Dieu en ce sens que Dieu l'appelait de toute éternité par son Verbe à prendre en lui dès sa naissance son identité de Fils ... il réunit les deux aspects spécifiques de la foi chrétienne: un Dieu qui est l'amour absolut, un homme qui est la présence subsistante de Dieu" (699). – Gewiß kann sich die Christologie methodisch nicht auf eine logische Explikation des ausformulierten Dogmas beschränken. Von der Geschichte Jesu ist auszugehen, in der sich die ursprüngliche und zielführende Einheit Jesu mit dem Vater zeigt und in der Gott sich selbst als Vater, Sohn und Geist kundgibt, was – im Dogma ausgesprochen – den Glaubensakt evozieren soll. Andererseits reicht eine narrative Methodik nicht aus. Eine bloße Erzählung führt zum Glaubensakt hin, ersetzt ihn aber nicht, so daß eine narrative Christologie immer schon von theol. und anthropologischen Fragestellungen umgriffen oder auf sie hin geöffnet sein muß, damit das personale Bekenntnis zu Christus erreicht werden kann, was sich gerade auch in den synopt. Evangelien als das Strukturprinzip erweist, insofern alles Handeln Jesu und seine Begegnung mit den Menschen auf die Frage hinführt: Wer ist er in Beziehung auf den Gott, der sich in der Geschichte Israels als das universale Heil aller Menschen verheißen hat?

Karl-Joseph Kuschel[24] greift in seiner Habil. kenntnisreich in die moderne Christologiedebatte ein. Jenseits der Mißverständnisse des klass. Credo als des Mythos eines vom Himmel herabgekommenen Gottes und einer möglichen Verfremdung der schlichten bibl. Jesuserzählung durch die Begriffsspekulationen griechischer Metaphysik möchte er in einem nachmetaphysischen Zeitalter das Christuszeugnis der Bibel plausibler machen, indem er die wahre Menschlichkeit und Menschheit Jesu herausstellt. K. interpretiert alle Präexistenzaussagen als funktionale Beschreibungsversuche der Erfahrung der heilsstiftenden Nähe Gottes in Jesus. Wo der präexistente Sohn als ein neben Gott stehendes gottgleiches Wesen verstanden werde, breche sich das Mißverständnis der immanenten Trinität, also eine Art Dreigötterglauben, Bahn. – Trotz der fundierten Positionsbeschreibung der wichtigsten zeitgenössischen Autoren im Bereich der Christologie und der Darbietung des bibl. Befundes bleibt ein Mißbehagen wegen der notorischen Minimalisierung aller bibl. Aussagen, die von der Präexistenz des Sohnes

[19] **Schürmann**, Heinz: **Jesus – Gestalt und Geheimnis.** Gesammelte Beiträge. Hg. v. Klaus Scholtissek. – Paderborn: Bonifatius 1994. 456 S., kart. DM 49,80.

[20] Eine gute Übersicht über die atl. Voraussetzungen bietet **Nobile**, Marco: **Premesse anticotestamentarie e giudaiche di cristologia.** – Rom: Pontificium Athenaeum Antonianum 1993. 140 S. (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 31), kart. Lit 30000.

[21] Eine gute Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Christologie und Soteriologie bieten in einem bes. für einen theol. Einführungskurs geeigneten Werk **Lies**, Lothar / **Hell**, Silvia: **Heilsmysterium.** Eine Hinführung zu Christus. – Graz: Styria 1992. 351 S., kart. DM 49,00; **Ocáriz**, F. / **Mateo Seco**, L. F. / **Riestra**, J. A.: **The Mystery of Jesus Christ.** A Christology and Soteriology Textbook. – Dublin: Four Courts Press 1994. 320 S. (Theology Textbooks, A series), kart. £ 19,95. – Eine hochinteressante Studie, in der die Hauptthemen der modernen Theologie angesprochen sind, legt vor: **Sosna**, Werner: **Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus.** Grundlagen und dogmatische Explikation der Christologie Herrmann Schells. – Paderborn: Schöningh 1991. VIII, 319 S. (Paderborner Theologische Studien, 20), kart. DM 48,00. – Eine Bereicherung der spekulativen Christologie durch die Analyse der Christusbilder in Liturgie und Hymnologie bietet **Stock**, Alex: **Poetische Dogmatik.** Christologie. 1. Namen. – Paderborn: Schöningh 1995. 205 S., geb. DM 58,00. Vgl. auch das als Nachdruck erschienene Werk von **Guardini**, Romano: **Johanneische Botschaft.** Jesus Christus. Geistliches Wort. Hg. v. Franz Henrich. – Mainz / Paderborn: Grünewald / Schöningh 1992. 192 S., kart. DM 34,00. – Hist. Fragen behandelt **Ols**, Daniel OP: **Le Cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di S. Tommaso.** – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1991. 213 S. (Studi Tomistici, 39), kart. Lit 25 000. Vgl. ebenso die mustergültige Edition: **Bonaventura**: **Vom Wissen Christi.** Lateinisch-Deutsch. Übers., komment. u. m. Einleitung hg. v. Andreas Speer. – Hamburg: Felix Meiner 1992. LXII, 252 S. (Philosophische Bibliothek, 446), kart. DM 78,00. (vgl. ThRv 91, 1995, Sp. 44–45). – Vgl. auch **Jesus von Nazaret.** Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch hg. v. Heinrich Schmidinger. – Graz, Wien, Köln: Styria 1995. 263 S., kart. DM 39,80.

[22] **Schoonenberg**, Piet: **Der Geist, das Wort und der Sohn.** Eine Geist-Christologie. Übers. v. Wilma Immler. – Regensburg: Pustet 1992. 221 S., kart. DM 48,00. Orginalausgabe: De Geest, het Woord en de Zoon, Belgien/Altiora-Averbode 1991.

Vgl. dazu die weiterführende Diss. v. **Kaiser**, Alfred: **Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie „von unten".** Der christologische Neuansatz „von unten" bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung mit Blick auf Nikolaus von Kues. – Münster: Aschendorff 1992. XVI, 334 S. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, XI), kart. DM 58,00.

[23] **Moingt**, Joseph: **L'homme qui venait de Dieu.** – Paris: Cerf 1993. 725 S. (Cogitatio Fidei, 176), kart. FF 250,00.

[24] **Kuschel**, Karl-Josef: **Geboren vor aller Zeit?** Der Streit um Christi Ursprung. – München, Zürich: Piper 1990. 834 S., geb. DM 98,00.

reden und in die Richtung einer immanenten Trinität weisen. K. vermag das altkirchl. Christusdogma allenfalls als zeitbedingte Aneignung der Christusbotschaft zu sehen, aber nicht als eine durch die Herausforderung der Zeit bedingte sachliche Klärung der Wirklichkeit Christi und des Wahrheitsgehaltes des kirchl. Grundbekenntnisses zu Jesus. Keineswegs muß hermeneutisch schon eine begriffliche Andeutung der späteren Christologie und Trinitätslehre im NT erfordert sein. Es geht vielmehr um die Frage, ob die im Christusereignis offenkundig gewordene Nähe Gottes zu uns sich in Jesus wirklich ereignet hat und somit seine Menschheit in Sein und Geschichte nicht bloß eine sekundäre Übermittlerin, sondern die von Gottes Wort selbst getragene Vermittlung in die Unmittelbarkeit zu Gott darstellt, und ob damit die Aussagen von Nizäa und Chalcedon (wenn auch in der Analogie menschl. Sprache) die Realität der Selbstoffenbarung des dreifaltigen Gottes in der von der Person des Logos getragenen Menschheit Jesu zum Ausdruck bringen. Bei verschiedenen dogmatischen Versuchen, die religiöse Bedeutung Jesu für die Gottesbeziehung des Menschen einer nachchristl. Bewußtseinslage plausibel zu machen (unter Umgehung des Christusdogmas), wird nicht mitbedacht, daß die Hauptschwierigkeit nicht begrifflich-spekulativer Art ist oder ihre Ursache in einem bloßen Paradigmenwechsel hat. Ein philosophisches Reflexionsniveau, die Fähigkeit zur exakten Begriffsbildung, können kaum die Voraussetzung für einen personalen „Glauben" an Gott sein. – Grundsätzlicher scheint die Schwierigkeit zu sein, überhaupt mit der Tatsache eines Eintretens Gottes, des personal gedachten Gottes und seines unmittelbaren Engagements in der Person und dem Schicksal des Mittlers in Kreuz und Auferstehung zu rechnen. Plausibler ist zunächst die Vorstellung, daß Jesus ein besonders gottverbundener Mensch war, der bis zum Ende seinen Überzeugungen treu geblieben ist, und der mit dem transzendent bleibenden „Gott" in einer intuitiv gefühlten Nähe lebte und starb und so ein Beispiel für ein Leben gab, das auch im Scheitern seine Hoffnung auf Sinn nicht preisgibt. Wo sich aber der Glaube im Rahmen eines geschichtl. vermittelten personalen Gottesverhältnisses als personale Antwort auf das konkrete Angesprochensein von Gott kraft seiner lebensschaffenden Tat (= GEIST) begreift, da ist auch ein Zugang möglich zum Bekenntnis, daß uns im Menschen Jesus Gott in seinem zu seinem Wesen gehörenden WORT begegnet. Insofern der menschl. Vermittler der Gottesnähe seine personale Identität dem sich ihm zusprechenden Wort Gottes, seines Vaters, verdankt weiß, ist schon das gegeben, was die Lehre von der hypostatischen Union der beiden Naturen in Christus begrifflich festhalten will. Diese Lehre bemüht sich, jede Abschwächung des Ereignisses abzuwehren, daß Gott im Menschen Jesus allen Menschen konkret in der Weise menschl. Interpersonalität begegnet. Wenn dieses Geschehen als unbedingter Zuspruch Gottes erfahren wird, den der Mensch nicht auf der theoretischen Ebene neutraler Tatsachenfeststellung, sondern mit der unbedingten Selbsthingabe seiner ganzen Person beantworten kann, ist die Frage nach der theol. Begriffsbildung und dem Bezugsrahmen spezifischer philosophischer Systeme relativ zweitrangig.

Im Wissen, daß sich die christol. Debatte innerhalb der Alternativen vom Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens, der Christologie „von unten" oder „von oben", von Metaphysik (als wirklichkeitsentfremdeter Begriffsdeduktion oder idealistisches Systemdenken) und der Haltlosigkeit mythischer Phantasien bewegt, wie zuletzt auch wieder in der Inkarnationsdebatte im Bereich angelsächsischer Religionstheologie, versucht Ingolf U. Dalferth[25] mit zwei gewichtigen Beiträgen, eine am Christusereignis selbst abgelesene „christol. Grammatik christl. Glaubenslebens" (Jenseits, 6) zu entwickeln. Er überwindet dadurch auch die alte Diastase von Gegenstand (Inhalt) und Bedingung (Form) der Erkenntnis. Wäre nämlich die Erkenntnisform nicht der dem christol. Inhalt selbst entnommene „Denkhorizont, in dem die christol. Grundprobleme durchdacht werden müssen" (Der auf. Gekr., 359), dann wäre das ntl. Zeugnis und konziliare Bekenntnis nur eine Art Spielmaterial, das willkürlich auf ein subjektives und kollektives Muster bezogen und beliebig umgebaut werden könnte. „Die propositionale und performative Dimension des Bekenntnisses sind unlöslich aneinander gebunden." (ebd., 22) Nach einer glänzenden Präsentation der gesamten bibl., hist. und gegenwärtigen christol. und soteriologischen Debatte rekurriert D. auf eine umfassende Wirklichkeitssicht, die im Lichte des tatsächlichen und darum auch möglichen *eschatolog. Heilshandelns* Gottes in der Geschichte Israels und in Jesus von Nazaret entwickelt werden muß. Christol. Aussagen gelten nicht als gegenständlich-univoke Beschreibung einer metaempirischen Begebenheit. Sie sind dadurch wahr, „daß sie die Selbstkommunikation Gottes sprachlich zur Geltung bringen, indem sie klarstellen, daß Gott nur verstanden wird, wenn er so verstanden wird, wie er sich in Jesus Christus und durch seinen Geist selbst verständlich macht: Alle wahrheitsgemäße Kommunikation über Gott gründet in der Kommunikation mit Gott, die sich ihrerseits der Selbstkommunikation Gottes mit uns verdankt" (ebd., 152f). Von daher eröffnet sich auch die Einsicht in die trinitarisch-relationale Seins- und Vollzugswirklichkeit Gottes, die sich selbst als Vater, Sohn und Geist dem Glaubenden zu erkennen gibt. Trinität ist darum mehr als eine (gedanklich schwer mitzuvollziehende) Zusatzforderung an den christl. Gottesglauben, sondern der „regulative Grundrahmen des ganzen christlichen Lebens" (ebd., 213). Sie ist nicht das Ergebnis einer theoretischen Schlußfolgerung. Zwar bleibt alle menschl. Rede von Gott – auch insofern sie Antwort auf Gottes Reden in menschl. Worten ist – nur durch Sprachbilder hindurch möglich. Aber diese können nicht verselbständigt und weder bloß begriffslogisch noch mythologisch-tiefenpsychologisch in der Weise weiterentwickelt werden, daß man so aus Begriffen oder psychischen Archetypen die Wirklichkeit Gottes deduzieren könnte. Vielmehr kann die gesamte theol. Begriffsbildung genauso wie die einfache Glaubensrede sich nie vom Ereignis des eschatolog. Handelns Gottes in der Geschichte und der konkreten Begegnung mit der Person Jesu loslösen. „Nicht an den Bildern für sich genommen, sondern an ihrem Gebrauch in Übereinstimmung mit dieser christologisch-trinitarischen Grammatik entscheidet sich, ob das, was Christen von Gott sagen, sachgerecht ist oder nicht. Die Unterscheidung zwischen den ontologischen Implikationen der Bilder und des Bildgebrauchs ist entscheidend, um den postmodernen Fehlschluß zu vermeiden, angesichts des Zusammenbruchs einer einheitlichen Metaphysik, der irreduziblen Perspektivität allen Erkennens und der unbestreitbaren Historizität aller Religion sei es hinreichend, an den Bildern einer religiösen Tradition als solchen festzuhalten, ohne die ontologischen und veritativen Fragestellungen traditioneller (theistischer) Metaphysik mitübernehmen zu müssen. (. . .) Sie muß vielmehr angesichts der Möglichkeit und faktischen Wirklichkeit dessen, daß dieselben Bilder mit unterschiedlichen ontologischen Implikationen und veritativen Voraussetzungen gebraucht werden, die Wahrheitsbedingungen spezifizieren, die den christlichen Gebrauch dieser Bilder auszeichnen und von anderen Gebrauchsweisen unterscheiden. Kriterium des christlichen Gebrauchs eines jeden Bildes ist aber der Bezug auf das, was Christen als Gottes eschatologisches Heilshandeln in Jesus Christus bekennen. Mit diesem Bezug steht und fällt die Wahrheit des christlichen Glaubensbekenntnisses. Die systematische Ausarbeitung der Wahrheitsbedingungen dieses Bekenntnisses und damit derjenigen Sachverhalte, die wahr sein müssen, wenn christliche Bilderrede von Gott (und allem übrigen) wahr sein können, wird entsprechend die Gestalt einer *eschatologischen Ontologie* annehmen, einer Ontologie, die als Grundrahmen des christlichen Wirklichkeitsverständnisses das heilschaffende Handeln Gottes in Schöpfung, Erlösung und Vollendung entfaltet . . . [So ist klar, daß im] Zentrum christlicher Dogmatik die Christologie steht" (Jenseits, 312f).

Daß dogmatische Christologie nicht mehr im Sinne einer Wesensmetaphysik begriffslogisch das vorgegebene Dogma jenseits des Bezuges auf die konkrete Geschichte Jesu analysiert und daß eine Entfaltung der dogmatischen Bekenntnisaussagen anhand einer kritischen Rekonstruktion der Geschichte Jesu heute geboten ist, zeigt im Vergleich zu den grundlegenden Arbeiten von Dalferth der Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann.[26] Weder ein vorgegebener metaphysischer Denkrahmen noch ein ethisches Postulat können als Ordnungsprinzipien der verschiedenen christol. Aussagen dienen: „Vielmehr wird in der umgekehrten Richtung vorgegangen: Das Christusereignis – verstanden als Geschehen göttlicher Selbsterschließung in der Geschichte – ist der Ausgangspunkt, von dem das Welt- und Selbstverständnis im Glauben entfaltet werden" (357). Das geschichtl. Ereignis erweist sich nicht als eine äußere Zusatzbestimmung von schon gegebenen Substanzen und Wesenheiten, aber auch nicht als etwas, das die übergeschichtl. Wesenswahrheiten relativiert. Das Ereignis als grundlegende metaphysische Kategorie erweist sich vielmehr als die Vermittlung und Synthesis von Wesen und Geschichte. In Verbindung mit dem rel.-phil. Begriff des Heiligen als Ereignis aus der Offenheit des Seins und der Begegnung des Menschen mit dem heiligen Gott (B. Welte) und mit der Kritik Heideggers an der onto-theo-logischen Verfassung der Metaphysik entwickelt H. eine Metaphysik des Ereignisses. Nicht die Wirklichkeit als schon vorhandene läßt sekundär Ereignisse aus sich hervorgehen; das Ereignishafte der freien Begegnung von Personen und der personalen Zuwendung (von H. im joh. Sinn „Freundschaft" genannt) setzt Wirklichkeit. Christologie ist nachdenkende Rekonstruktion des eschatolog. Christusereignisses, des eschatolog. Ereignisses des Heiligen und nicht begriffliche Konstruktion, um sich der Wirklichkeit Gottes zu bemächtigen. In ihrer geschichtl. Abfolge und Verarbeitung sind die christol. Konzeptionen darum Teilmomente und Reflexe der in Christus Ereignis gewordenen Gemeinschaft von Gott und den Menschen, die im Glauben Ja sagen zu Christus und mit ihm den Weg des Glaubens gehen, so daß die Aneignung der Offenbarung in der Glaubensgeschichte auch als Geschichte des sich in seiner Offenbarung selbst bezeugenden Gottes verstanden werden kann. Nach der exegetischen und dogmengeschichtl. Exposition dringt der Vf. mit zum Teil vorzüglichen Einzelstudien in die oft zu wenig beobachteten christol. Konzeptionen der Neuzeit vor (Suárez, Aufklärungstheologie, Malebranche, Kant und Hegel). Das Problem ist hier letztlich ein Auseinandertreten der begrifflichen Aneignung bzw. der Kritik des Christusdogmas und der konkreten Vermittlung der christol. Inhalte durch die Geschichte. Eine wichtige Schlüsselstellung in der Entwicklung kann sicher die Christologie des Suárez im Kontext einer „transzendentalen Metaphysik" beanspruchen (252ff). Nimmt man aber den Ursprung der Wirklichkeit im Ereignis der sich hingebenden personalen Freiheit Gottes ernst, dann erweist sich das Problem der Zwei-Naturen-Lehre nicht als begriffslogisches Problem der Zuordnung von zwei statischen Substanzen in einer Hypostase, sondern als die Frage, wie Gottes Kommen zu uns sich in der Geschichte einer menschl. Subjektivität vergegenwärtigen kann. Der Mensch begreift sich in seiner Natur, nicht inso-

[25] **Dalferth**, Ingolf U.: **Jenseits von Mythos und Logos.** Die christologische Transformation der Theologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 313 S. (Quaestiones Disputatae, 142), kart. DM 48,00.
Dalferth, Ingolf U.: **Der auferweckte Gekreuzigte.** Zur Grammatik der Christologie. – Tübingen: Mohr 1994. 346 S., kart. DM 68,00.

[26] **Hünermann**, Peter: **Jesus Christus.** Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie. – Münster: Aschendorff 1994. VII, 419 S., kart. DM 88,00.

fern sie ein statisch zu beschreibendes Ensemble von Existentialien ist; er begreift sein Dasein vielmehr als im Bezug auf Gott personal bestimmt. Indem Jesus in seinem menschl. Dasein sich ganz als von Gott her konstituiert erfaßt, konkretisiert er die Selbstmitteilung an alle Menschen als Befreiung und Erlösung. „Wenn so in der Verkündigungssprache von der ewigen Person des Vaters zu sprechen ist und zugleich gilt, daß davon erst ‚nach' dem Kreuz und der Auferstehung Jesu Christi gesprochen werden kann, und ein Gleiches von der ewigen und göttlichen Person Jesu Christi gilt, dann sind diese Doppelpoligkeiten nicht auf die Wesens- und Offenbarungsebenen zu verteilen, vielmehr erlaubt es die heutige Natur- und Personbestimmung des Menschen, theologische Begriffe zu bilden, die die Offenbarungsgeschichte als Wesensgeschehen zu denken gestatten, ohne die fundamentalen Differenzen von Gott und Schöpfung einzuebnen. Dies umschließt . . ., daß grundsätzlich in jeder menschlichen Begegnung ein Moment der Verheißung und des Verweises auf Jesus Christus als der Vollendung waltet. Aber dies erreicht uns jeweils auf dem Weg über die Welt, über die Begegnungen mit den zahlreichen Menschen, zuhöchst in der Begegnung im ihm selbst" (399). – Gerade wegen der fundamentalen theol. Bedeutung einer auf dem Ereignis aufbauenden Ontologie und der Geschichte (342–401) wäre angesichts der Proportion zu den exegetischen und dogmengeschichtl. Abschnitten eine ausführlichere und vertiefende Darstellung aller Mühe wert.[27]

In dem von Walter Brandmüller herausgegebenen Sammelbd „Wer ist Jesus Christus?"[28] behandeln Exegeten, Historiker und Systematiker (C.-P. Thiede, F. Courth, R. Kocher, K. Dietz, P. Stuhlmacher, A. McGrath, L. Scheffczyk, L. Abramowski, H.-J. Vogt) wesentliche christol. Themen (u. a. Jungfrauengeburt, Heilstod Christi, Auferstehung, Präexistenz und Gottheit Christi, Entwicklung des konziliaren Christusdogmas). Unter der Voraussetzung der hist. Glaubwürdigkeit der Evangelien, die als innere Synthese von Geschichte und Kerygma zu verstehen sind, kann der Graben zwischen hist. Jesus und dem Christus im Zeugnis der ntl. Schriftsteller und der Ausbildung des altkirchl. Dogmas überwunden werden, so daß eine kritisch und intellektuell verantwortete Zustimmung des Glaubens zum irdischen und erhöhten Herrn gerechtfertigt ist. Bedeutsam erscheint der Hinweis Stuhlmachers auf das Ereignis und die Deutung des Kreuzes. Es ging nicht um die Applikation von irgendwelchen Kategorien auf ein „nacktes" hist. Etwas. Jesus hat sich selbst in seinem freien Handeln im Rahmen des bibl. Verständnisses von Bund, Gehorsam, Opfer und Sühne so verhalten, d. h. sich selbst ausgelegt, daß die Jünger ihn mit Hilfe dieser Perspektiven verstehen konnten: „Ohne die Rede vom Lösegeld, vom stellvertretend leidenden Gottesknecht und von der von Gott selbst durch Jesu Blut ein für allemal erwirkten Sühne war und ist das Geschehen auf Golgatha christlich nicht zu verstehen und das neutestamentliche Zeugnis von Jesus Christus insgesamt nicht zu haben" (188).

VI

Die Soteriologie ist heute voll in die Christologie integriert. Eine lange übliche Trennung der beiden Fragen nach der Person und dem Werk Christi ist gerade darin überwunden, daß man beim geschichtl. Wirken Jesu (implizite Christologie) ansetzt und methodisch hinleitet zur expliziten Christologie mit der Frage nach dem Wer-Sein Jesu und seiner Bedeutung, die er für uns als Mittler des Heiles hat (explizite Soteriologie). Dennoch bleibt es gerechtfertigt, das Christuszeugnis der Kirche auch unter dem spezifischen Gesichtspunkt des Heiles, der Erlösung, der Rettung und Befreiung zu thematisieren, ohne die gerade erreichte unlösbare Einheit von Soteriologie und Christologie wieder preiszugeben.

In einer hochinformativen Übersicht geht Jürgen Werbick[29] aus von der Krise der Soteriologie und den tiefeinschneidenden Widersprüchen gegen die christl. Lehre von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der Angewiesenheit auf die Gnade seitens der Aufklärungsphilosophie und der Religionskritik des 19. Jh.s, die im christl. Konzept einen Gegenentwurf zu Selbstkonstitution in autonomer Freiheit erkennen wollen. Auch im Gespräch mit sog. neueren Selbsterlösungspraktiken versucht W. zu zeigen, wie im Hinblick auf den in Jesus offenbar gewordenen Heilswillen Gottes die menschl. Suche nach Heil zum Ziel und zu sich selbst kommen kann und wie die existentielle Erfahrung des Verhängnisses in jeder menschl. Existenz zu überwinden ist. In Jesu Verkündigung der Heilsherrschaft Gottes und in seinem Geschick von Kreuz und Auferstehung, die in der Abba-Beziehung Jesu zum Vater ihren Anhaltspunkt haben, wird das Handeln Gottes in Jesus Christus als sein Ereignis gewordener Heilswille erkannt und die siegreiche Durchsetzung des Gotteswillens gegenüber allen menschenfeindlichen (= dämonischen) Mächten als Sieg der Liebe offenbart. Die so erkannte Erlösungsbedürftigkeit des Menschen beeinträchtigt gerade nicht den Gebrauch der Freiheit, sondern befähigt sie dazu, sich in antwortender Liebe in der Begegnung mit Gott selbst als Liebe zu realisieren. Eingehend beschäftigt sich W. mit der Diskussion um das Todesverständnis Jesu, das jenseits der Alternative von eschatolog. und staurozentrischer Eschatologie aus der Proexistenz Jesu entwickelt werden muß (s. o.: Schürmann). – Etwas mißverständlich scheint mir die Formulierung zu sein, daß in den frühesten Zeugnissen des Osterglaubens die Erscheinungen des Auferstandenen keine Rolle gespielt hätten, da doch ohne die Ostererscheinungen die Konstitution des Osterglaubens als Reaktion auf das Osterereignis, in dem der Auferstandene sich vor den Jüngern als bei Gott Lebender selbst bezeugt, kaum denkbar ist (1 Kor 15,3–5). Auf jeden Fall können die Osterercheinungen nicht als eine sekundäre Reflexion eines von ihnen unabhängigen, gleichsam intuitiven Innewerdens des Handelns Gottes am toten Jesus verstanden werden (118), was W. gewiß auch nicht sagen will (vgl. 126). – Ausführlich wird der Leser eingeführt in die Metaphorik und in die übergreifenden Denkmodelle der Soteriologie (Befreiung, Sieg über die Dämonen, die Satisfaktionstheorie, das stellvertretende Sühneopfer). Besonders die Kritik am stellvertretenden Sühneopfer, das seit den Sozinianern (16. Jh.) als eine Art zur Besänftigung des göttlichen Zorns dargebrachtes, von Gott eingefordertes Menschenopfer des eigenen Sohnes radikal mißverstanden worden ist, aber auch wegen unzureichender Verkündigung oft so aufgefaßt werden konnte (vgl. auch die psychoanalytische Umdeutung bei Freud als eine Darstellung des Ödipuskomplexes), muß zu einer Neuauslegung innerhalb des bibl. vorgegebenen Verständnisrahmens anleiten. Sühne und Opfer als auch bibl. verwendete Grundkategorien können nicht aus allgemein religionsgeschichtl. Kontexten heraus in ihrem Bedeutungssinn festgelegt werden, sondern müssen in den Verständnisrahmen der bibl. Auffassung von Gott einbezogen werden, der als freier Schöpfer ein personales Geschöpf in reiner Güte und Liebe erschaffen kann, ohne sich selbst dabei einzuschränken oder dieses als Konkurrent fürchten zu müssen. So zeigt sich im Rahmen der Bundestheologie, daß es im jüdischen und christl. Verständnis bei Sühne und Opfer nicht um die Abreaktion eines Schuldkomplexes gegenüber der beraubten Gottheit geht. Da im Lichte des Schöpfungsglaubens das Dasein des Menschen als reine Zueigengabe des Seins der Person in ihrer sich auf Gott hin vollziehenden Liebe erscheint, kann Opfer nur den personalen Mitvollzug der Liebe Gottes bedeuten, in welchem Gott, der selbst die Liebe ist, dem Menschen auch dort noch liebend entgegenkommt, wo dieser sich dem Angebot des Bundes entzieht und in der Zurückweisung der Heilsgabe Gottes durch die Tötung des Heilsmittlers sich in seinem Widerspruch zu Gott selbst widerspricht. Sühneopfer Jesu kann darum nicht eine Art stellvertretende Selbstvernichtung und Selbstnegation Jesu sein, um den Anspruch Gottes gegenüber dem menschl. Konkurrenten Genüge zu tun. Sühne ist vielmehr die aufgrund des Bundesangebotes gewährte Gnade der Abkehr von der Tod bringenden Feindschaft gegen Gott, während die Selbstdahingabe Jesu die Durchsetzung der lebensstiftenden Gemeinschaft mit Gott in der Liebe bedeutet. Das stellvertretende Sühneopfer Christi ist sein freier Gehorsam gegenüber der Sendung vom Vater. Jesus schreckt vor dem Tod aus der Hand seiner Feinde nicht zurück, weil er im Erleiden der Tödlichkeit der Sünde und des Todes diese unheilstiftenden und von Gott trennenden Mächte überwindet und damit für alle zum „Anführer des Lebens" wird, indem die ihm Nachfolgenden mit Jesus den Tod der Sünde sterben und mit ihm an der Auferwekkung als neuer und ewiger Gemeinschaft mit Gott in der Liebe teilhaben.

Karl-Heinz Menke[30] behandelt monographisch die Stellvertretung, die im Rahmen der protestant. „Rechtfertigung allein aus dem Glauben" und im Bezug auf die kath. Analogia-entis-Lehre als Grundkategorie christl. Theologie entwickelt worden ist. Ausführlich geht der Vf. auf die wichtigsten Beiträge ev. (Barth, E. Brunner, Bultmann, Bonhoeffer, Gogarten, Sölle, Vogel, Althaus, Cullmann, Pannenberg, Moltmann) und auch der kath. Theologie ein (v. Balthasar, N. Hoffmann, J. Ratzinger, W. Kasper). Entgegen dem seit Kant formulierten Mißverständnis des stellvertretenden Sühneopfers als einer mich in meiner ethischen Selbständigkeit im Bereich von Sünde und Schuld beeinträchtigenden Ersatzleistung entfaltet M. einen bibl. fundierten Begriff der Stellvertretung. Demnach zielt das Tun des stellvertretenden Mittlers und sein Sühneopfer nicht auf eine Wiedergutmachung des Gott geleisteten „Schadens" und der Beleidigung seiner Ehre, sondern der Sünder selbst wird wieder gutgemacht (Thema: Neuschöpfung). So wird eine dialogisch-personale Begegnung von Gott und Mensch ermöglicht, die den Menschen mit Glaube und Liebe nicht lediglich auf die Vergebung Gottes dankend antworten läßt, sondern ihn an der liebenden Identifikation Gottes mit den Menschen mittels der Identifikation mit Gott im Mitvollzug seiner trinitarischen Liebe teilhaben läßt. M. versteht unter Stellvertretung eine „direkte Proportionalität der Einheit und Unterschiedenheit zweier Wirklichkeiten" (23), nämlich zweier personaler Wirklichkeiten und Wirkweisen. „Da Stellvertretung, wenn sie mehr als äußere (juristische) Vermittlung oder Austausch ist, Personalität, Räumlichkeit bzw. Leiblichkeit (im Sinne eines Mediums der Kommunikation) und

[27] Vgl. Peter Hünermann: Offenbarung Gottes in der Zeit, München 1989; Christologie und Metaphysikkritik. Peter Hünermann zum 60. Geburtstag, hg. v. Dieter Hattrup / Helmut Hoping. Münster 1989.

[28] **Wer ist Jesus Christus?** Mythen, Glaube und Geschichte. Hg. v. Walter Brandmüller. – Aachen: MM Verlag 1995. 314 S., kart. DM 36,00.

[29] **Werbick**, Jürgen: **Soteriologie.** – Düsseldorf: Patmos 1990. 278 S., kart. DM 28,80.

[30] **Menke**, Karl-Heinz: **Stellvertretung.** Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. – Freiburg: Johannes Verlag 1991. 526 S. (Horizonte. NF 29), geb. DM 58,00 (vgl. ThRv 91, 1995, Sp. 240–244).

Zeitlichkeit voraussetzt und in jeder dieser drei Dimensionen die direkte Proportionalität von Einheit und Unterschiedenheit zwischen zwei Wirklichkeiten (*Individuum-Gemeinschaft; Abbild-Urbild; Zukunft-Vergangenheit*) beschreibt, ist sie zumindest nach Barth und Balthasar die theologische Kategorie, die sich am besten eignet, den inneren Zusammenhang (nexus) aller Artikel des christlichen Credo zu demonstrieren und ... neu zu erschließen" (453). – An diesem Werk wird die künftige Christologie und Soteriologie nicht ohne Schaden vorbeigehen können. Die im Begriff der Stellvertretung angezielte Beziehungseinheit und Unterschiedenheit von Gott und Welt kann so unterschiedliche Themen wie ‚Unveränderlichkeit Gottes', ‚Gottes Eingehen in die Geschichte' und ‚Gottes Identifikation mit dem Leiden der Kreatur und dem Tod des Sünders' zusammensehen, ohne in die Alternative eines quasi mythologisch leidenden Gottes oder der philosophischen Konzeption des weltunbezüglichen unbewegten Bewegers hineinzuschlittern.

Diesen Themen stellt sich ebenso Jürgen Moltmann[31]. In seinem (mehr allgemein verständlich gehaltenen) Werk macht er die Gegenwart Gottes im Leiden der Menschen und Gottes Mitleiden mit ihnen zum Gegenstand und Ausgangspunkt der Christologie. Über das neuzeitliche Paradigma der Geschichte hinaus will M. ein neues postmodernes Paradigma suchen. Es soll in der Einheit von Welt und Geschichte, Natur und Geist, Mensch und Gott bestehen, und zwar im Sinne einer „ökologischen Christologie" (74). Daraus ergeben sich die wie Parolen anmutenden Zielformulierungen: Humanisierung der menschl. Beziehungen, Demokratisierung der Politik, Sozialisierung der Wirtschaft, Naturalisierung der Kultur und Reich-Gottes-Orientierung der Kirche (25). – Wiewohl man im ganzen die Exposition des Themas und die bibl. Darstellung mitvollziehen kann, scheint immer noch das Thema des Leidens Gottes unbefriedigend dargestellt. Gewiß geht es bei dem Verlassenheitsschrei Jesu (Mk 15,34) nicht darum, ob Jesus am Kreuz den Psalm, der in einem Vertrauenswort endet, zu Ende gebetet habe (womit dem Verlassenheitsschrei seine ganze Wucht genommen werden soll), sondern darum, ob dies als ein Eingeständnis des objektiven Scheiterns und als eine tatsächliche Feststellung zu verstehen sei, daß Gott sich von Jesus abgewandt habe, oder ob dem eine innertrinitarische Schmerzerfahrung der Liebe als Nichtidentität von Vater und Sohn zugrunde liege oder ob Jesus (als Mensch) den ihm von Menschen entgegenschlagenden tödlichen Widerspruch (insofern er der Mittler der Herrschaft Gottes, seines Vaters, ist) in all seiner Ohnmacht und Erniedrigung in Gott hineingeschrieen habe, dessen Willen er sich in Getsemani völlig anheimgestellt hatte. In der christl. Gotteslehre kann es in der Tat nicht um einen spekulativ-erklügelten Ausgleich zwischen den beiden Traditionen einer phil. Theologie mit ihrem *Apatheia-Axiom* (aristotel. Provenienz) und der christl. Lehre von Gott gehen, der in Christus als *Deus passus* zu verkünden ist, sondern um die Frage, wie Gott, der sich kraft seines Schöpferseins nicht der geschöpflichen Dramatik von Tat und Leiden, Wirklichkeit und Möglichkeit aussetzt, dennoch dem Menschen auch im Leiden und Tod noch innerlicher werden kann, als das Geschöpf sich selbst gegeben ist. – Es ist über M. hinaus nicht nur von einem aktiven Mitleiden der leidenschaftlichen Liebe Gottes mit uns zu sprechen, indem Gott den Schmerz der Welt in seine eigene Liebe aufnimmt, weil so nur eine Art Solidarität und Selbstparallelisierung Gottes mit dem Leiden des Menschen formuliert zu werden scheint (42). Indem Gott sich im Menschen Jesus, der durch die göttl. Person des Sohnes existiert, in seiner Liebe zum Menschen ver-weltlicht, ebenso wie er die Gottesliebe des Geschöpfs ver-göttlicht, und Gott sich in Leiden, Tod und Ohnmacht des Menschen hineinbegibt, bedeutet umgekehrt die Identifikation der (auch schuldlos) leidenden Opfer von Gewalt mit ihm im Glauben Mitvollzug der Erlösung und der stellvertretenden Liebe Gottes zu uns. So ist Christsein ein Zeugnis der neuschaffenden Liebe und ein Sich-in-den-Dienst-Stellen an ihrer Verwirklichung in der Welt auch gegenüber allem Widerstand, die selbst noch die Liebe zu den Feinden umfaßt.

Thema der auf zwei Bde berechneten Christologie von Jon Sobrino[32] ist die allgegenwärtige Erfahrung von Gewalttätigkeit, Rechtsverletzung und menschenunwürdiger Armut in Lateinamerika, wo die Worte von Freiheit und Befreiung und die Suche nach einer gottebenbildlichen Menschenwürde einen unmittelbaren Erfahrungsbezug haben. Bei der Rekonstruktion der Christologie zeigt sich der vorösterliche Jesus selbst als Verkünder einer Gottesherrschaft, die er in seinen (religiöse, geistliche und soziale Dimension des Heils umfassenden) Akten praktiziert, indem er zuletzt das ohnmächtige Opfer einer Gewalt wurde, die er als Ursache von Leiden und Tod der Armen überwinden wollte. Im Kreuz zeigt Gott seine Identifikation mit dem Leiden aller Opfer. In jedem Opfer ungerechter Gewalt wird Jesus gekreuzigt, und wer im Einsatz für Gerechtigkeit und menschenwürdiges Leben sein Leben einsetzt (wie Oscar Romero und andere Gewaltopfer der Herrschenden), wird wie Jesus Zeuge und Mittler der Liebe Gottes zu den Armen, die das Leiden und die Gewalt überwinden will. So gibt es ein wechselseitiges Innesein des Leidens der Armen in Christus und Christi in den Armen. Demgegenüber wird die Auferstehung Christi nicht als Happy-End nach einer unglücklich verlaufenden Geschichte eingeführt, sondern als Bestätigung der Wahrheit des Lebens und des Heilsdienstes Christi durch Gott, der ihn als Befreier gesandt hat und der als der auferstandene Herr zu einer Fortführung seines befreienden Wirkens in Tat und Leiden fähig macht.

Die weiterführende und ganz originelle These von Raymund Schwager[33] ist Thema eines Symposions mit kritischen und weiterführenden Beiträgen von Autoren aus dem Bereich des NT, AT und der theol. Systematik gewesen.[34] Im Rückblick darauf (339–384) gibt Sch. eine zusammenfassende Würdigung. Wie die Bezugnahme von Sch. auf die Sündenbocktheorie des bekannten Literaturwissenschaftlers René Girard und wie exegetische Detailfragen im einzelnen auch immer zu bewerten sind, fest steht (gegen P. Fiedler) die gute bibl. Begründung und die systematische Fruchtbarkeit der „dramatischen Erlösungslehre". Nach Sch. kann es nicht um die abstrakte In-Beziehung-Setzung von zwei Ansprüchen gehen, sondern um das Ereignis aufeinandertreffender Freiheiten, nämlich Gottes und der Menschen, die zusammen, wenn auch in unterschiedlicher und je eigener Weise, den Gang der Heilsgeschichte konstituieren. Ein Ausgangspunkt zur Lösung der Frage, warum Gott die Welt im eigenen Durchleiden der Sünde erlöst, liegt im konkreten Gottesbegriff, nämlich des unableitbaren Handelns Gottes, das sich in der Proexistenz Jesu mitten in der ihm von Menschen aufgedrängten konfliktiven Situation konkretisiert und das den freien Willen des Menschen Jesus nicht ausschaltet, aber auch nicht instrumentalisiert, sondern zur höchstmöglichen Realisierung der menschl. Freiheit hinführt: „Weil im Wirken Jesu Gott selber handelt, betrifft die Ablehnung Jesu direkt das Geschick der Gottesherrschaft (theologische und nicht bloß biographische und moralische Bedeutung des Todes Jesu). Die Verurteilung Jesu erweist sich als eine Zusammenrottung der Menschen, die (unbewußt/halbbewußt) das auf ihn abschieben, was er in ihnen aufgedeckt hat (Lüge, Gewalt, satanischer Geist). So wird er zum Träger der Sünde und ‚Sündenbock' gemacht (Sündenbock-Mechanismus und nicht Sündenbock-Ritus). Jesus antwortet auf das Böse durch Verdoppelung der Proexistenz: – Gehorsam und Hingabe an Gott (als Suchen des verlorenen Menschen) – gewaltfreie Feindesliebe (Umkehrung des erlittenen Bösen in größere Liebe) – Identifikation mit seinen Gegnern, insofern sie selber Opfer der Sünde (und nicht Täter) sind. Die Auferweckung Jesu bringt nicht bloß eine Bestätigung seiner Basileia-Botschaft, sondern enthält ein neues Element: Verzeihung jener Sünde, die in der Ablehnung der Botschaft und des Boten lag" (14).

Als Resümee der Durchsicht neuester Veröffentlichungen zur Christologie ergibt sich: die Christologie bleibt das Gravitationszentrum der theoretischen Erfassung des Christentums und Jesus Christus die Bezugsperson christl. Praxis.

[31] **Moltmann**, Jürgen: **Wer ist Christus für uns heute?** – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1994. 128 S. (Kaiser Taschenbücher, 129), kart. DM 16,80.

[32] **Sobrino**, Jon: **Jesucristo liberador.** Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret. – Petropolis / Madrid: Vozes / Trotta 1991. 350 S., geb. Pta 2359. (vgl. auch ThRv 88, 1992, Sp. 405–408).

[33] Vgl. die wichtigsten Monographien hierzu: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, Thaur 1994; Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986; Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990 (IThS 29).

[34] **Dramatische Erlösungslehre.** Ein Symposion. Hg. v. Józef Niewiadomski / Wolfgang Palaver. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1992. 386 S. (Innsbrucker theologische Studien, 38), kart. öS 390,00 / DM 56,00 (vgl. auch ThRv 90, 1994, Sp. 355–372).

Wörterbuch der Feministischen Theologie. Hg. v. Elisabeth Gössmann, Elisabeth Moltmann-Wendel, Herlinde Pissarek-Hudelist, Ina Praetorius, Luise Schottroff und Helen Schüngel-Straumann. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1991. 448 S., geb. DM 78,00

Als „Experiment" verstehen die Hg.innen das „Wörterbuch der Feministischen Theologie", von dem sie sich einen erleichterten Zugang zu jenen „Frauenschätzen" erhoffen, die durch die feministisch-theologische Diskussion zutage gefördert und in die schriftliche Tradition aufgenommen wurden. Mit Verweis auf die Unterschiede in ihrer je eigenen Biographie, der Lebensform und der (Denk-)Position rufen die Hg.innen nachdrücklich in Erinnerung, daß feministische Theologie sich gerade durch ihre Pluralität auszeichnet, indem sie aus unterschiedlichen Lebenszusammenhängen von Frauen und aus den verschiedensten Zweigen der Frauenbewegungen erwachsen ist und dementsprechend ein breites Spektrum an Sichtweisen einschließt, so daß richtigerweise nicht von der feministischen Theologie, sondern vielmehr von feministischen Theologien zu sprechen wäre. Vorweg Rechenschaft ablegend über die Perspektive, aus der das Wörterbuch entstanden ist, merken die Hg.innen an, daß dessen Autorinnen mehrheitlich dem deutschsprachigen Raum Westeuropas entstammen und in einem christlich geprägten Kontext leben. Mit dem Hinweis der Hg.innen, daß sie für sich eine grundsätzlich ökumenische Optik in Anspruch nehmen und sich jener Gruppe von feministischen Theologinnen zugehörig wissen, „die die Hoffnung haben, daß Kirchen und christliche Theologien sich verändern lassen" (9), ist die Grundausrichtung des Wörterbuches deutlich angezeigt.

Daß bei dem aufwendigen Unternehmen, ein Wörterbuch zu erstellen, eine große Anzahl an Arbeitsfeldern nicht abgedeckt werden kann und viele Stichworte unberücksichtigt bleiben müssen, liegt auf der Hand; die nachgelieferte Erklärung der Hg.innen, „die Begrenztheit des eigenen Horizonts zu erkennen und zu bekennen (gehöre) zu den ersten Schritten feministischer Bewußtwerdung" (9), erscheint deshalb als überflüssig.

Angesichts dessen, daß die Auswahl der Stichworte des Wörterbuches aufgrund der feministisch-theologischen Diskussion getroffen worden sein soll (10), mag es etwas erstaunen, daß man nach gewissen Begriffen, die gerade im feministisch-theologischen Diskurs eine eminent wichtige Rolle spielen, vergeblich sucht. Daß dem Stichwort ‚Abtreibung' kein eigener Artikel gewidmet ist und ihm auch innerhalb der Spalten ‚Autonomie/Emanzipation', ‚Körper der Frau' oder ‚Recht/Gerechtigkeit' keinerlei Beachtung geschenkt wird, erstaunt umso mehr, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Abtreibungsfrage als eigentlicher Motor die Entstehung der modernen Frauenbewegung wesentlich vorantrieb, die Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit der Abtreibung in der Gesellschaft und erst recht in der Kirche längst nicht abgeschlossen sind und auch innerhalb feministisch-theologischer Positionen bezüglich der Abtreibungsfrage nur ein minimaler Konsens gegeben ist. Ebenfalls nicht in einem eigenständigen Lexikonartikel, zumindest aber im Sachregister findet man den Begriff ‚Tradition', der zwar in verschiedensten Spalten, meist aber nur beiläufig erwähnt wird. Angesichts der Beobachtung eines reformistischen und eines postchristlichen Flügels innerhalb der feministischen Theologie, – wobei ersterer (zu dem sich auch die Hg.innen des Wörterbuches zählen, vgl. 9) zwischen dem befreienden Kern der christlichen Botschaft und seiner patriarchalen Überformung unterscheidet und eine Revision der christlichen Tradition auf ihre originär befreienden Elemente hin für möglich und erstrebenswert hält, während die sog. postchristlichen feministischen Theologinnen die christliche Tradition für irreformabel sexistisch halten und deshalb zurückweisen, – könnte man sich jedoch fragen, ob der Begriff ‚Tradition', an dem sich die feministisch-theologischen Gemüter offensichtlich scheiden, in einem Wörterbuch der Feministischen Theologie, das diesen Namen verdient, nicht eigens behandelt und ausführlich diskutiert werden müßte? Auf jeden Fall ist jenes Traditionsverständnis, welches insbesondere in den Spalten ‚Bekenntnisformeln/Trinität', ‚Bibel' und ‚Gottebenbildlichkeit' suggeriert wird, unzulässig und unhaltbar, identifiziert es doch ‚Tradition' gleichsam mit *androzentrischer* ‚Tradition' und ignoriert derweil die (erhaltene) Gegen-‚Tradition', die maßgeblich durch Frauen geprägt worden ist, die sich durch alternative (im Sinne frauenfreundlicher) Schriftexegese und Anthropologiemodelle auszeichnet, und an die im übrigen in demselben Wörterbuch in ihren Artikeln Elisabeth Gössmann nachdrücklich erinnert.

Während die fehlende Erörterung dieser und gewisser anderer im feministisch-theologischen Diskurs wiederholt aufscheinenden Begriffe bedauert werden kann, ist es andererseits erfreulich, daß Stichworten, die in der herkömmlichen Theologie kaum eine Rolle spielen wie z. B. ‚Lust', ‚Phantasie' oder ‚Kinder', Eingang ins „Wörterbuch der Feministischen Theologie" verschafft worden ist mit dem Ziel, diese Motive für die theologische Reflexion fruchtbar zu machen (212). Die gleichzeitige Aufnahme ins Wörterbuch von Begriffen, die geradezu als originär theologisch gelten wie ‚Auferstehung' und ‚Eschatologie', läßt hoffen, daß die bislang äußerst zaghaft verlaufende feministisch-theologische Diskussion über die Frage nach der Auferstehung Jesu in ihrer (vielleicht besonderen) Bedeutung für die Frauen und nach eschatologischen Modellen, die dem weiblichen Lebenszusammenhang Rechnung tragen, jetzt entschieden vorangetrieben wird.

Man darf hoffen, daß dem ansprechenden und verdienstvollen „Experiment" eines Wörterbuches feministischer Theologie bald weitere solche folgen werden, in denen die hier noch vertretene Meinung, es handle sich bei einem Wörterbuch um eine „patriarchale Organisationsform männlicher Wissenschaft" (10), als überholt und falsch zurückgewiesen und eines besseren belehrt wird!

Fribourg Béatrice Acklin Zimmermann

Becker, Joachim: **Esra/Nehemia.** Die Neue Echter Bibel, Altes Testament, Lfg. 25. – Würzburg: Echter 1990. 124 S., kart. DM 28,00 / öS 218,40

In der Reihe „Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung" sind einige ausgezeichnete Auslegungen alttestamentlicher Bücher erschienen, die den Namen „Kommentar" tatsächlich verdienen. Auch J. Beckers Auslegung von Esra und Nehemia nimmt man gerne zur Hand.

Sein Kommentar „informiert präzise und knapp über den gegenwärtigen Stand der Exegese, ohne die Fachdiskussion lang und breit wiederzugeben" (Klappentext zur Kommentarreihe). Die Fülle an Informationen, die B. auf knappem Raume bietet, ist eindrücklich. Wenn sie oft fast zu knapp ausfallen und eine gute Kenntnis des Alten Testaments voraussetzen, so darf dies nicht dem Kommentator angelastet werden, dem sicher eine bestimmte S.-Zahl vorgegeben war. Dieser relative Mangel erweist sich für den Leser, besonders den Alttestamentler, auch als Vorteil: Es wird ihm Raum zu eigenem Weiterdenken gegeben.

B. hat in seiner Kommentierung vom Text der Einheitsübersetzung auszugehen. Daß er ihm (zu Recht) skeptisch gegenübersteht, wird auf Schritt und Tritt deutlich. Er bleibt nahe am masoretischen Text, übersetzt recht wörtlich und läßt sich oft von Barthélemys textkritischen Überlegungen leiten.

Esra und Nehemia, auf jeden Fall aber Esr 1–6, bilden einen Teil des chronistischen Geschichtswerks: Dies ist die These, die seinem Kommentar zugrunde liegt und die er, wo immer es geht, durch den Hinweis auf Übereinstimmungen zwischen Esra, Nehemia und I/II Chronik zu untermauern versucht. Er nimmt diesbezüglich eine – intelligent verteidigte – Extremposition ein und verzichtet auch auf die Annahme nachchronistischer Ergänzer, denen wir viele Listen zu verdanken hätten. „In Wirklichkeit sind gerade die Listen Herzstücke chronistischer Darstellung" (6). Schade, daß er die Gegenposition kaum zu Worte kommen läßt; in der Einleitung hätte die Möglichkeit dazu bestanden.

Dies ist eine marginale Kritik. Die zweite wiegt etwas schwerer: B. geht nur ungenügend auf den zeit- und theologiegeschichtlichen Hintergrund ein, auf dem die Bücher Esra und Nehemia anzusetzen und von dem her sie zu verstehen sind.

So vernehmen wir zuwenig Grundsätzliches über die Organisation des Perserreiches und seine Politik, auch nicht genug über die sozialen Verhältnisse, Konflikte, Interessen sowie Konzeptionen von Wirtschaft, die sich in Neh 5 widerspiegeln; der Hinweis auf die Seisachthie Solons von 594/3 mutet angesichts dieses Schweigens fast wie unnötiger Luxus an. Mit anderen Worten: Was man in diesem Kommentar – als Nichtspezialist – vermißt, sind Hintergrundinformationen.

Diesen zwei Kritikpunkten zum Trotz werde ich auch in Zukunft gerne zu B.s Kommentar greifen – gerade weil ich im Unterschied zu ihm nicht an die Existenz des chronistischen Geschichtswerkes glaube, in den Listen mit weniger zufälliger Phantasiearbeit rechne als er (was in ihnen als ungeordnet und willkürlich erscheint, begreifen wir vielleicht einfach nicht) und schließlich die in den Büchern Esra und Nehemia geforderte Trennung von den Völkern als nicht (nur) religiös, sondern (auch) wirtschaftlich begründet betrachte (vgl. dazu E. A. Knauf, WO 19, 1988, S. 75).

B.s Kommentar weist ein klares Profil auf und ermöglicht dadurch Widerspruch. Mich mit ihm – vertiefter, als dies im Rahmen einer Rezension möglich ist – auseinanderzusetzen, wird mir ein Vergnügen sein. Das ist nicht das geringste Kompliment, das man einem Buche machen kann.

Heidelberg Hans Peter Mathys

Elliot, Maria Timothea: **The Literary Unity of the Canticles.** – Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris: Peter Lang 1989. XIII, 383 S. (Europäische Hochschulschriften XXIII, 371), kart. sFr. 81,00

Die bei M. Gilbert am Päpstlichen Bibelinstitut angefertigte Diss. sucht nach relativ kurzer Darstellung des Status quaestionis (1–32) die „poetische Einheit" des Hohenlieds „in the model of ‚organic unity'" (33) nach Samuel Coleridge (Lectures in Shakespeare, dessen Werk S. 288 Anm. 136 leider nur nach einem Lexikon zitiert wird und folglich auch im Literaturverzeichnis nicht erscheint) und somit vorwiegend durch eine subtile Stilanalyse aufzuweisen. Aus der Forderung eines „close literary reading" ergibt sich die Einheit des Buches als petitio principii, so daß auf „emendation or alteration of sequence" ebenso verzichtet wird wie auf „questions which are, by their nature, external to it (e. g., ‚Sitz im Leben', authorship, date of composition, and confirmity to general patterns in ancient Near Eastern love poetry)" (34). Die methodische Nähe zu L. Alonso Schökel erkennt man nicht nur an der Häufigkeit entsprechender Zitate in den Anmerkungen, sondern auch an Anleihen bei L. Krinetzki. Vieles erinnert auch an G. Gerleman, der den Zusammenhang der Einzeltexte im lyrischen Stimmungsgehalt, insbesondere der Natur- und Menschendarstellungen, sah (BK XVIII, 1965, 59f, 63–72).

„Criteria of Structuration" werden einerseits auf „the formal level", etwa bei Wiederholungen von verschiedener Art (36–41, vgl. 215–236), andererseits „at the stylistic level" gesucht, worunter „setting, focus, theme, dialogue, motifs and images, consistency of characterization, epithets, associated sequences, function and integration of the refrains" (237–260) rangieren.

Den Hauptteil der Arbeit (43–212) bilden eine Reihe philologisch sorgfältiger, in ihrer Weise literaturwissenschaftlich strenger, ästhetisch orientierter Exegesen, deren Interpretationsziel „the interplay of structure and style in each of the six parts of the Canticle (scil. 1,2–2,7; 2,8–3,5; 3,6–5,1; 5,2–6,3; 6,4–8,4; 8,5–14)" ist: „As the analysis progressed, it became evident that certain elements were effectively operative in one or other part, while others emerged as significant constants which served to form a network of interrelationships among all the parts of the formal structure" (237); die Zusammenfassung der Analyseergebnisse (237–260) „argue(s) strongly in favor of a single poet, even if this anonymous poet borrowed extensively from already existing material" (260). – In manchem fühlt man sich an das in der Nachkriegszeit vieldiskutierte Prinzip einer „absoluten Kunst" erinnert, das hermeneutisch in einen orientalisch-antiken Text projiziert ist und mit seiner ästhetischen Metaphysik zeitweilig auch die klassische Altphilologie berührte: Die Formkraft der Ausdruckswelt konstituiert gegenüber einer nihilistisch erlebten Realität eine künstlerisch-imaginative Antiwirklichkeit; damit dürften Stärke und Schwäche dieser die Wirklichkeit und ihre Darstellung gleichermaßen verklärenden Interpretationskunst bezeichnet sein.

Zum Aufweis der theologischen Legitimität des Hohenlieds im Kanon und derjenigen seiner Auslegung wird auf Weisheit (Spr 30,19b!) und Schöpfung (mit W. Zimmerli) hingewiesen (262f); die allegorische Auslegung scheint S. 265f beinahe verlegen toleriert. Daß das Hohelied als Dichtung allenfalls in Andeutungen für eine religiöse Lehre, ein theologisches Programm bemüht wird, wirkt sympathisch.

Münster Hans-Peter Müller

Stuhlmacher, Peter: **Biblische Theologie des Neuen Testaments**. Bd 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 1992. 419 S. kart. DM 74,–

Der 1. Bd der Biblischen Theologie des Neuen Testaments, den der Tübinger Neutestamentler Peter Stuhlmacher vorgelegt hat, ist die Frucht langjähriger Vorarbeiten zur Methodik und Hermeneutik ntl. Exegese. Das Werk, Martin Hengel gewidmet, reiht sich in eine Reihe anderer jüngst erschienener Versuche ein (H. Hübner, J. Gnilka, G. B. Caird, B. S. Childs), das theologische Proprium und damit zugleich das theologische Gewicht der ntl. Schriften in einer exegetisch-theologischen Gesamt-Darstellung zu würdigen (vgl. die Dokumentation von Ch. Dohmen – Th. Söding [Hg.], Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie [UTB 1853], Paderborn 1995). Daß namhafte Vertreter einer Forschergeneration, die nun auf die Emeritierung zugeht, mit ganz unterschiedlichen Mitteln, Methoden und Zielen dieses Projekt verfolgen, signalisiert die bleibende theologische Bedeutung des Kanons und bildet ein starkes Gegengewicht zu den zahlreichen Vorstößen, mit Berufung auf die Religionsgeschichte (H. Räisänen) oder die Traditionsgeschichte (K. Berger) den (ntl.) Kanon exegetisch zu ignorieren. Wenn St. – wie Hübner (und Childs) – eine *Biblische* Theologie des Neuen Testaments schreibt, ist dies programmatisch zu verstehen: Es kennzeichnet nicht nur den genius loci der Evangelischen Fakultät Tübingen und die starke Auseinandersetzung mit Themen atl. Theologie, die schon die Diss. und die Habil.-Schrift St.s ausgezeichnet haben; es kennzeichnet wohl auch eine Phase der ntl. Forschung, die nach den Erfolgen der „Religionsgeschichtlichen Schule" und diversen Abwertungen des Alten Testaments die untrennbare Zusammengehörigkeit *beider* Teile der Bibel erkannt und reflektiert hat. Während aber Hans Hübner das Prädikat „Biblisch" durch die Untersuchung der ntl. Rezeption atl. Texte und Themen füllen will (und Childs seinen *canonical approach* durchführt), sucht St. seiner in vielen Forscherjahren gewachsenen Überzeugung gerecht zu werden, daß die ntl. Theologien *radikal* die („atl.") Schrift voraussetzen und nur in dem durch sie aufgerissenen hermeneutischen Horizont verstanden werden können. Sein Gesprächspartner unter den atl. Exegeten ist vor allem Hartmut Gese. Die große Verbindungsklammer, die beide Testamente verbindet, ist St. zufolge (nicht das Wort, sondern) der Begriff der Versöhnung: eine Soteriologie, die von der radikalen Sündigkeit der Menschen (auch der Israeliten) ausgeht und Erlösung nur als Gottes schöpferische Gnadentat, genauer: durch sühnende Stellvertretung vorstellt, wie sie in Jesu Kreuzestod eschatologisches Ereignis geworden ist.

Der Bd ist übersichtlich aufgebaut.

Nach einer Einleitung, in der St. seine Aufgabe definiert und den Aufbau seines Buches begründet (Grundlegung: 1–39), enthält der 1. Bd die ersten drei Kap. des I. Hauptteils „Entstehung und Eigenart der neutestamentlichen Verkündigung". Das erste Kap. behandelt die Verkündigung Jesu (40–161), das zweite die Verkündigung der Urgemeinde (161–221), das dritte die Verkündigung des Paulus (221–392).

Geplant ist ein abschließender 2. Bd, der ntl. Theologien aus der Zeit nach Paulus vorstellen und hermeneutische Überlegungen zum Kanon, zur Auslegung und zur „Mitte der Schrift" anschließen soll.

Stellen-, Stichwort- und Autorenregister beschließen den gut gedruckten Bd.

Zu Beginn der Paragraphen bietet St. jeweils eine Auswahl relevanter Literatur, während in den Ausführungen die Forschungskontroversen weit zurücktreten. (Gelegentlich vermag die Literaturauswahl freilich nicht zu überzeugen. So fehlen etwa zu 4 „Jesus und Johannes der Täufer" die grundlegenden Werke von J. Ernst und K. Backhaus, zu 6 das Gleichnisbuch H.-J. Klaucks und zu 10 „Jesu Leidensbereitschaft und Todesverständnis" die einschlägigen Arbeiten A. Vögtles.)

Das Werk ist in seinem Gesamtansatz und seinen vielen Details herausragend. Es enthält eine Vielzahl informativer, luzider, glänzend geschriebener Passagen. Auf 60 S. in einer Vielzahl von Facetten und doch hoch komprimiert das Kerygma der (hellenistischen) Judenchristen mit ihrer geradezu explosionsartigen Entwicklung theologischer Themen darzustellen, von der Grunderfahrung der Auferweckung Jesu von den Toten (162–179) über die „Ausbildung des Christusbekenntnisses" (179–196) hin zur Geschichte und Theologie der urchristlichen Mission (196–221) – das zeugt von souveräner Meisterschaft. Auch das Paulus-Kap. ist von großer Kohärenz und Klarheit. In konsequent soteriologischer Perspektive entfaltet St. seine Sicht der paulinischen Theologie als einer schon im Damaskus-Ereignis begründeten (234–253) Versöhnungslehre, die aus ihrem christologischen, genauer: kreuzestheologischen Zentrum (283–311) in die Gesetzeskritik (253–268) und die Anthropologie (268–283) führt, in der Theologie der Gerechtigkeit Gottes (311–349) gipfelt und von dort her sowohl die Ekklesiologie (349–371) als auch die Ethik (371–392) prägt. Im Jesus-Kap. eröffnet insbesondere 5 „Gottes Sohn und Gottes Herrschaft" (66–75) tiefe Einsichten.

Trotz der unbestrittenen Qualität des großen Werkes sind kritische Rückfragen zu stellen. Sie betreffen nicht das Konzept einer *Biblischen* Theologie des *Neuen* Testaments, schon gar nicht den Ansatz einer *theologischen* Exegese. St. Kritik an den Einwänden

Räisänens und Streckers (32ff) ist im ganzen überzeugend. Die Rückfragen beziehen sich darauf, wie St. die Biblische Theologie versteht und durchführt. Freilich können im folgenden keine Einwände gegen einzelexegetische Thesen erhoben werden. Nur einige grundsätzliche Probleme, die weiter kontrovers diskutiert werden müßten, seien angesprochen.

Erstens: Die „Grundlegung" informiert in fairer Weise über alternative, alte und neue Konzepte der ntl. „Theologie" seit Bultmann. Auch den kritischen Wertungen, insbes. bei Bultmann und Jeremias, kann man weitgehend folgen. Freilich scheint der Ansatz Hübners (Biblische Theologie des Neuen Testaments I–III, Göttingen 1990–1995) unterschätzt. Dessen Frage nach dem Verhältnis zwischen der aus ihren ureigenen Voraussetzungen heraus verstandenen („historisch-kritisch" interpretierten) Heiligen Schrift Israels (ob als *Biblia Hebraica* oder als *Biblia Graeca* gelesen) und deren *receptio christiana* im Neuen Testament, wirft ein ernstes fundamentaltheologisches Problem auf, das nicht schon mit dem Hinweis auf die Selbigkeit Gottes beantwortet ist – auch wenn Hübners Antwort, nur das *Vetus testamentum in novo receptum* sei für den christlichen Neutestamentler kanongeschichtlich relevant, eine Reihe von Gegenfragen auslöst (vgl. Bibel und Liturgie 68 [1995]; im Druck). – Überdies fällt auf, daß St. den ersten, kriteriologischen Bd der ntl. Theologie von Wilhelm Thüsing nicht erwähnt (Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus I, Düsseldorf 1981). Dieser Ausfall erweist sich zumal dort als nachteilig, wo St. schon in der Einleitung das Problem der Sachkritik berührt. Hier zeigt er sich der Vorstellung einer „Mitte der Schrift" verpflichtet, die auf die paulinische Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre als Qualitätskriterium setzt (33). Diese Vorstellung ist aber hermeneutisch problematisch. Denn so unbestritten die Bedeutung der paulinischen Soteriologie ist, so sehr wäre zu hinterfragen, nach welchen Kriterien dieses Werturteil gefällt wird und wie weit Paulus als Gradmesser für die Beurteilung der matthäischen, johanneischen, markinischen, lukanischen Theologie mit ihren doch je eigenen Ansätzen taugt. Vor allem jedoch wird bei einem hermeneutischen Projekt, das nach der „Mitte der Schrift" sucht (unabhängig davon, wo man sie zu finden glaubt), zu wenig das *Prä* der Offenbarung vor dem Zeugnis resp. der Geschichte vor deren Erzählung und Reflexion beachtet. Hier scheint der Ansatz Thüsings weiter zu führen, weil er, weder Bultmann noch Jeremias folgend, in der Person, im Wirken, und Leiden Jesu, so wie es durch die Auferweckung eschatologisch-neu *re-konstituiert* wird, den Einheitspunkt des Neuen Testaments und damit der gesamten *Biblia christiana* sucht. Freilich bleibt abzuwarten, wie St. das angekündigte Kap. zur „Mitte der Schrift" im 2. Bd gestalten wird.

Zweitens: St. ist gewiß zuzustimmen, wenn er die theologische Bedeutung der philologischen Beobachtung herausstreicht, daß die ntl. Autoren sich weitgehend in der Sprache des – griechischen! – Alten Testaments ausdrükken. Allerdings gerät dadurch (nach dem Eindruck des Rez.) zu sehr außer Betracht, daß sich die ntl. Autoren *auch* durch die kritische Auseinandersetzung mit paganen Theologumena, nicht zuletzt mit mythologischen Vorstellungen, zu ihren Aussagen haben inspirieren lassen – womit sie keine anderen hermeneutischen Prozesse vorantreiben, als sie sich in vielen atl. und frühjüdischen Texten schon bezeugt finden. Prinzipieller formuliert: Die ntl. Theologie knüpft nicht nur an die „atl." Theologie an, um auf ihrer Basis vom eschatologischen Heilsgeschehen in Christus zu handeln; sie bringt eben dadurch auch die pagane Religiosität in ihren signifikanten Formen zu sich selbst, indem sie durch radikale Kritik deren Wahrheit ans Licht hebt.

Drittens: St. ist bei seiner Darstellung der Verkündigung Jesu von großem Zutrauen in die historische Zuverlässigkeit der Evangelien-Überlieferung bestimmt. Nicht nur die Abendsmahlsworte sind (in ihrer markinischen Version) historisch (130–143), sondern auch Mk 14,61f (116f), nicht nur die 1.2. und 4. Antithese (81.103f), sondern auch die Worte vom leidenden und kommenden Menschensohn (120–125.128ff). Der Rez. gesteht, St. *hier* nicht folgen zu können (was nicht bedeutet, daß die genannten Texte nicht auf ihre Weise authentisch Jesuanisches widerspiegeln würden). Freilich: Gegenüber einer radikalen Skepsis, wie sie insbesondere in den 60er Jahren vorherrschend war, ist dieses historische Vertrauen vergleichsweise gut begründet. Allerdings scheint St. hinter Ferdinand Hahns methodologischen Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus (in: K. Kertelge [Hg.], Rückfrage nach Jesus, 1974) insofern zurückzubleiben, als er dessen Kritik an der Fixierung auf *ipsissima verba et facta* Jesu nicht aufnimmt und sich stattdessen auf J. Jeremias, B. Gerhardsson und R. Riesner als Gewährsleute zurückzieht, ohne die vielstimmige Kritik an deren Vorstellungen der synoptischen Traditionsgeschichte hinreichend zu würdigen. – Die Fragen reichen indes tiefer als bis zur Methodik und den Ergebnissen der historischen Jesus-Forschung. Auf S. 109 schreibt St. (im Buch kursiv): An „der Frage nach Jesu Sendungsbewußtsein . . . entscheidet sich, mit welchem Recht die urchristliche Evangeliumsverkündigung von Jesus als dem ‚eingeborenen' Sohn Gottes und Messias spricht und bezeugt, daß der eine Gott, der die Welt geschaffen und Israel zu seinem Eigentumsvolk erwählt hat, in und durch Christus für das Heil der Menschen genug getan hat, ehe sie zum Glauben finden konnten (Röm 5,6–8)". Diese These ist nicht von vornherein selbstverständlich. Damit sie nicht als Ausdruck eines theologischen Historismus (miß)verstanden wird, müßte doch wohl gesagt werden, daß die Referenzpunkte der urchristlichen Christologie zwar gewiß einerseits in der *vita Jesu* liegen, andererseits aber im Grundgeschehen der Auferweckung des gekreuzigten Jesus von den Toten, das nicht nur die Intention Jesu (einschließlich der Heilsbedeutung seines Todes) bestätigt und offenbart, sondern insofern etwas Neues erstehen läßt, als die Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn auf eine neue Ebene gehoben wird, auf der sich das soteriologische Drama erst abspielen kann, von dem die ntl. Schriften (auf so ganz unterschiedliche Weise) handeln. Ginge man davon aus, würde einerseits die theologische Relevanz (und Methodik) der Rückfrage in ein etwas anderes Licht als bei St. gerückt und andererseits die Auferweckung Jesu nicht, wie es St. akzentuiert, unter vorwiegend gnoseologischen, sondern unter eschatologisch-kreativen, also soteriologischen Gesichtspunkten thematisiert. Auch an dieser Stelle dürfte ein Rekurs auf die Theologie Wilhelm Thüsings sich als besonders fruchtbar erweisen.

Viertens: Die Interpretation der paulinischen Theologie leidet – nach Meinung des Rez.! – daran, daß St. die Frage einer Entwicklung zu schnell abweist (226f). Zwar ist die Rechtfertigungslehre mitsamt ihrer Gesetzeskritik gewiß kein „Nebenkrater" der paulinischen Theologie, wie Albert Schweitzer gemeint hat, und sie ist für den frühen Paulus wohl kaum ein „Adiaphoron" gewesen, wie Georg Strecker behauptet hat. Aber die Eigenart des 1 Thess bekommt St. nicht in den Blick. Um an der chronologischen Priorität des Gal vor dem 1 Kor festhalten zu können, muß er die südgalatische Hypothese präferieren, gegen die sich aber schwere Bedenken erheben (vgl. W. G. Kümmel, F. Mußner, U. Schnelle).

St. Biblische Theologie ist ein großer Wurf: stringent in der Entwicklung, geschlossen in der Gedankenführung, präzis in der Sprache, konzentriert auf die Sache des Evangeliums. Gewiß gibt es Einwände, vor allem wohl gegen das Jesus-Kap. Doch dürfen sie nicht verkennen lassen, daß St.s Theologie sicher eines der wichtigsten und besten exegetischen Bücher der letzten Jahre ist.

Wuppertal Thomas Söding

Vermes, Geza: **Jesus der Jude.** Ein Historiker liest die Evangelien. Übers. v. Alexander Samely, bearb. v. Volker Hampel. – Neukirchen: Neukirchener Verlag 1993. XII, 282 S., kart. DM 72,00

Der Vf. hatte sich als Erklärer und Übersetzer von Qumran-Schriften bekannt gemacht und war dann an der Neuübertragung und Bearbeitung des „Schürers" beteiligt gewesen.[1] Das zu besprechende Buch, das auf Englisch 20 Jahre zuvor erschienen war,[2] kann als Fortsetzung des zuvor Erarbeiteten angesehen werden.

V. dankt dem Übersetzer, seinem Schüler, dafür, daß er „eine Anzahl von Irrtümern und Unklarheiten des Originals aufgedeckt hat" (VII). Tatsächlich hat dieser es sich mit der Übertragung etwas leicht gemacht, indem er englische Worte in die deutsche Sprache eingeschleppt und Satzgefüge gebildet hat, die, Wort für Wort aus dem Englischen übersetzt, dem deutschen Sprachgefühl Hohn sprechen. Dazu: S. 35, Z. 19ff ist, so wie der Satz steht, glatter Unsinn. S. 31 wird ein bisher unbekannter Kaiser namens Vienna eingeführt, der Agrippa verbannte, usw. Jedoch ist der Übersetzer nicht an allem schuld. S. 156, Anm. 41 liest das erschreckte Auge „filius homini". Schaut man im englischen Original nach, so sieht man, daß es sich um den lobenswerten Versuch handelt, die dort wiedergegebene Wendung zu verbessern. Dort steht nämlich von Auflage zu Auflage „filius hominus" zu lesen.

Der Vf. ist, wie schon der Untertitel sagt, als Historiker (genauer als Literarhistoriker) an sein Thema gekommen. Solche Beiträge von außen her haben in Deutschland Tradition. Die Jesus-Bücher von Ackermann, Chamberlain, Kreyenbühl, Ed. Meyer, Thiel, Wechsler und wie sie alle heißen, sind von der Forschung mit größter Aufmerksamkeit und in der Erwartung, dort Neues und Übersehenes zu finden, zur Kenntnis genommen worden.[3] In England war das viel weniger der Fall. So bestand dort ein Nachholbedarf. Das vorliegende Buch und die im gleichen Jahr erschienene, wenngleich zu

[1] Diese Arbeit hat freilich nicht nur Beifall gefunden. Es wurde bedauert, daß die Abweichungen vom deutschen Text der letzten Aufl. nicht gekennzeichnet sind (N. N. Glatzer, JBL 1975, 150), ja daß stellenweise der neue Text sich direkt gegen Schürer richtet (D. M. Lewis, JThS 1974, 482). Tendenzen wurden bemerkt (Lewis, JThS 1974, 481; 1980, 583). Insbesondere § 28 (‚Das Leben unter dem Gesetz') im zweiten Bd fand kritische Aufmerksamkeit. Gewiß wurde hier wenigstens die Abweichung vom deutschen Text einleitend bezeichnet. Aber die Eingriffe sind so durchgreifend, daß es wünschenswert gewesen wäre, den alten und den neuen Text in Spalten nebeneinander gedruckt zu finden. Dem Leser wäre damit eine Hilfe an die Hand gegeben worden. Er hätte selbst entscheiden können, ob Schürers Sicht „notorious" ist (II, 5.V) oder nicht. Auch wurden Fehler in der Übersetzung bemerkt (JThS 1980, 584; 1989, 215). In Deutschland liegt das Werk Schürers seit 1964 im Neudruck vor, so daß die englische Ausgabe nicht eingesehen zu werden braucht.

[2] In seinem größeren Teil ist es die völlig „unveränderte" (V) Übersetzung einer Darstellung, die 1973 in England erschienen war, in seinem kleineren Teil (211ff) die Übertragung von Vorlesungen, die 1981 gehalten und im gleichen Jahr veröffentlicht wurden.

[3] Als eine Ausnahme könnte die überaus scharfe Kritik angesehen werden, die H. v. Soden Meyers „Ursprung und Anfänge des Christentums" zuteil werden ließ (ZKG 1924, 429–440). Man wird jedoch den Ton eher als ein Anzeichen dafür ansehen können, daß Soden in Meyer einen Fachgenossen erblickte, den man mit schweren Säbeln angehen konnte.

einem ganz anderen Schluß kommende Darstellung von G. A. Wells, The Jesus of the Early Christians, waren mit die ersten ihrer Gattung. (Vgl. dazu neuerdings das sehr beachtliche Werk von J. E. Powell, The Evolution of the Gospel, New Haven 1994.)

V. ist so vorgegangen, daß er zuerst die Evangelien gelesen und sich dann erst mit der Forschung auseinandergesetzt hat (211) – ein sehr zu beherzigendes Verfahren. Es schließt jedoch das Erfordernis ein, das, was sich bei näherem Zusehen als schon bekannt herausstellt, zurücktreten bzw. ganz unter den Tisch fallen zu lassen. Sein Ergebnis ist das, was er mit dem schönen Wort „Erkundungsfahrt" (V. 2. 205) bezeichnet.

V. ist es deutlich an drei Komplexen gelegen, die für die Kennzeichnung Jesu – im Unterschied zur Bultmann-Schule betont er stark die Möglichkeit, etwas über ihn ausfindig zu machen – entscheidend sind. Einmal sieht er ihn im Zusammenhang mit den galiläischen Frommen seiner Zeit. Choni der Kreiszieher und Chanina b. Dosa werden besonders hervorgehoben.

Man hätte sich gewünscht, daß der Vf. seine Leser darüber aufklärt, daß P. Fiebig 1911 zum einen eine Zusammenstellung der Berichte über die beiden Männer (Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, Bonn 1911) und zum anderen eine kritische Untersuchung (Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, Leipzig 1911) vorgelegt hat. Ist es ganz richtig, ihn und die nicht wenigen nachfolgenden Autoren (darunter Billerbeck) in den Schatten zu verbannen, wie wenn das, was V. vorbringt, neu wäre (58, Anm. 65 erzeugt diesen Eindruck)? Um so nötiger wäre eine in die Tiefe gehende Auswertung der Quellen. Es ist ja keineswegs so, daß die Zuordnung eine einfache Sache ist. Dazu: Wie steht es überhaupt um den „galiläischen Typus"? Chanina war ein jüngerer Zeitgenosse Jesu. Die wenigen Quellen, die von ihm sprechen, sind wesentlich jünger als die Evangelien. Ist es auszuschließen, daß deren Darstellung Jesu auf das Bild Chaninas, der seine Heimat ganz in der Nähe der Wirkungsstätten Jesu hatte, abgefärbt hat? Ein wie auch immer zum Ausdruck kommender Einfluß des frühchristlichen auf das rabbinische Schrifttum ist ganz allgemein nicht unwahrscheinlich und auch da und dort von jüdischen Forschern erwogen worden.

V. sieht in den frommen Wundertätern etwas typisch Galiläisches, wie ihm überhaupt daran liegt, Galiläa herauszuheben. Eine Erörterung Galiläas hat von dem berühmten Aufsatz W. Bauers in der Jülicher-FS (Tübingen 1927) auszugehen. Man mag von da aus einen Schritt rückwärts tun und mit R. Otto eine Entwicklungslinie von einem persischen Erlösungsmysterium, das den Menschensohnmythos einschließt, nach Galiläa hin annehmen oder nach vorne gehen und einen galiläischen Ursprung des Christentums (als den einen Brennpunkt der Ellipse) konstruieren, wie es E. Lohmeyer getan hat. Man kann es tun, man muß es nicht. Jedenfalls entsprechen die Bemerkungen V.s nicht der Forschungslage. Sodann wären die Quellen zu durchmustern und das samaritanische Material – Samaria ist ja der übrig gebliebene Rest des Nordreichs – einzubeziehen. Und wie viel tiefer und zugleich farbiger ist die Darstellung, die E. Stauffer vom galiläischen Zelotismus gegeben hat (Jerusalem und Rom, Bern 1957, 81ff. 146f). Hinzu kommen Einzelfragen wie die: Stimmt es, wie V. annimmt, daß der Einfluß der Pharisäer in Galiläa gering war (44)?

Der Vf. sieht Jesus im Zusammenhang mit einem neuen Prophetismus, der wiederum vorwiegend in Galiläa seine Heimat hat und der wesentlich durch das Vorbild Elias geprägt ist. Jesus selbst hat sich in diesem Sinne als Prophet gewußt (75f), und es ist diese Bezeichnung, die er sich zu eigen gemacht hat (76f). Diese Linie ist schon 1940 von R. Meyer in seinem „Der Prophet aus Galiläa" eindringlich erörtert worden (ein Buch, dessen Studium umso leichter möglich gewesen wäre, als es im Neudruck, Darmstadt 1979, vorliegt; zudem gibt der Art. προφήτης, ThWNT VI, 813–828, eine Zusammenfassung). Welchen Gewinn hätte V. aus der Kenntnisnahme ziehen können! Man braucht nur V.s leicht hingeworfene Bemerkungen über die Elias-Typologie mit den Darlegungen Meyers zu vergleichen. Dazu findet sich bei Meyer sehr Erwägenswertes (104ff) über die Grenzen des Verständnismusters ‚Prophet'.[4]

Sodann wendet sich V. den Würdenamen („Titel", wie es unschön in der Übersetzung heißt) zu. Es ist dies die altorthodoxe Weise, Jesus zu beschreiben, die in unserem Jh. zusehens in den Hintergrund getreten ist. Vf. beginnt mit der Frage, ob sich Jesus als Messias gesehen hat, erörtert des längeren Mt 16,13ff (dieser Fassung gibt er den Vorzug) und Mk 14,62 und kommt zu einem vorsichtig negativen Ergebnis. Er bringt sehr interessante Beobachtungen und Fragen („. . . ob solche Anstrengung sich lohnte", 139) zur Aufnahme der Messias- bzw. Christusbezeichnung in der Jesusbewegung. Es ist freilich nicht ganz leicht zu sehen, wie unter der Voraussetzung des Bildes des Vf.s nach dem „Bruch mit der Mutterreligion" (139) die Aufnahme dieser Bezeichnung einen „polemischen Nutzen" (140) gehabt haben könnte. Ob da nicht weiterzufragen ist?

V. führt eine Reihe von Belegen für die These an, daß Menschensohn gleich Mensch sei.[5] Die Ansicht ist nicht neu. Sie wurde von H. Lietzmann als 21jährigem ausgesprochen und nimmt den ersten Teil seines Buches „Der Menschensohn" (Freiburg 1896) ein. Wellhausen hatte sich bereits in dieser Richtung bewegt, ohne sich jedoch festzulegen. Hätte das englische Publikum es nicht verdient, darüber aufgeklärt zu werden? Wäre die deutsche Öffentlichkeit nicht begierig gewesen zu erfahren, ob der Vf. ganz mit Lietzmann übereinstimmt oder sich in Schattierungen von ihm unterscheidet? Eine Erörterung der Ansicht Wellhausens – V. nennt ihn mit Recht den „großen Wellhausen" an einer Stelle, wo er, allerdings zu Unrecht, von ihm Gebrauch macht –, die um so reizvoller gewesen wäre, als Wellhausen, fern davon, stur auf einem Standpunkt zu bestehen, die Frage immer wieder prüfte und seine Ergebnisse verfeinerte, wäre sicherlich lohnend gewesen. Dazu fragt man sich: Wäre es nicht sachdienlicher gewesen, wenn der Vf. Lietzmann übersetzt, mit den notwendigen Zusätzen versehen und sich auch dem zweiten Teil zugewandt und diesen erwogen hätte? Unverständlich aber ist es, daß der Art. von C. Colpe υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ThWNT VIII, 403–481, der die Länge eines Buches hat, nur eben in einer Anmerkung (169, Anm. 90) erwähnt und dabei dessen Erscheinungsdatum auf 1972 gesetzt wird, obwohl der Doppelfaszikel seit Dezember 1967 und der ganze Bd seit 1969 vorliegt. Hier wäre, wollte der Vf. seine Meinung aufrechterhalten, eine genaue Auseinandersetzung mit Colpe unabweisbar gewesen.

Zur Bezeichnung Gottessohn meint V., daß Jesus in dem Sinne, in dem von den Frommen als Gottessöhnen gesprochen wurde (Weiterführendes in G. Delling, Die Bezeichnung „Söhne Gottes" in der jüdischen Literatur . . . in: FS A. Dahl, 1977), in seinem Umkreis so bezeichnet worden sein mag. Als Selbstbezeichnung lehnt er das absolute „Sohn" ab (vgl. dagegen E. Stauffer in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt XXV.1, 39ff). Andere Würdenamen wie „pais", das in einem allgemeinen Sinne zu verstehen unmöglich ist, läßt er beiseite. Vor allem wird das in Jesu Wirken sich ausdrückende Selbstbewußtsein nicht behandelt.

Es obliegt dem Berichterstatter mitzuteilen (es geschieht dies mit einer gewissen Beklemmung), was das Ergebnis des Rundgangs des Vf.s durch die ntliche Forschung war. V. hatte, so erklärt er, den „gesunden Menschenverstand" auffinden wollen. Angetroffen hat er ihn unter den Neutestamentlern nur „ausnahmsweise" (184).

Cambridge Ernst Bammel

[4] Seitdem ist R. Gray, Prophetic Figures in late second Temple Jewish Palestine (Oxford 1994) erschienen. Die Darstellung hat in ihrer Endgestalt von der deutschen Forschung Notiz genommen; offensichtlich jedoch erst zu einem Zeitpunkt, als es zu spät war, sich die Frage vorzulegen, ob die Weiterarbeit angesichts der Forschungslage zu rechtfertigen war. Dieselbe Frage stellt sich hinsichtlich des Grades, der mit der Arbeit angestrebt war, und ebenso für die Zweckmäßigkeit der Veröffentlichung.

[5] Dieser Teil der Arbeit war zunächst in einer kürzeren Fassung als Beigabe zur englischen Ausgabe von M. Black, Die Muttersprache Jesu erschienen. Black, der V. hochherzigerweise diese Veröffentlichungsmöglichkeit zur Verfügung gestellt hatte, sah sich gleichwohl veranlaßt, bei seiner eigenen Auffassung zu bleiben – was das deutliche Mißfallen V.s (172) zur Folge gehabt hat. Seitdem ist die in den Bahnen Lietzmanns sich bewegende Untersuchung von G. Schwarz, Jesus „der Menschensohn" (Stuttgart 1986), erschienen. Im Vergleich zu diesem hochkarätigen Buch wird deutlich, daß V. sich an eine breite Öffentlichkeit richtet. Man mag sich fragen, was den Verleger veranlaßt hat, V. nach der Veröffentlichung des Schwarzschen Buchs ins Deutsche übersetzen zu lassen.

Sung, Chong-Hyon: **Vergebung der Sünden.** Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. XIV, 342 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/57), kart DM 98,00

Die Diss. von 1984, bei P. Stuhlmacher geschrieben (Korreferent O. Betz), ist für den Druck nur leicht überarbeitet worden. Die Angaben im Untertitel bezeichnen die Gliederung.

Im AT-Teil (A: 1–81) bilden § 3f „Sinaigeschehen als Rahmen" (31–39) und „Die Gottes-Erfahrung Israels" (39–46) den Schwerpunkt. Teil B (82–183) wendet sich weit ausholend der frühjüdischen Literatur zu, von Sir über die Apokalyptik und Qumran zum 18-Bitten-Gebet und rabbinischen Texten. Dazwischen wird in § 19 „Der eschatologische Sündenvergeber im Frühjudentum" erörtert (Gott, der Messias, der Menschensohn, der Hohepriester der messianischen Zeit: 139–146), und § 21 befaßt sich mit „Sündenvergebung auf Grund der kultischen und nichtkultischen Sühnehandlungen" (152–166).

Der NT-Teil (C: 184–297) bezieht außer den Texten Mk 2,1–12; Lk 7,36–50; Mk 2,13–17; Lk 7,34par; 18,9–14; 15,11–32; Mt 6,9b–13par; 18,23–35; 5,44 (par); Mk 3,28–30 (parr); 10,45 und 14,24 (in dieser Abfolge) das Wirken Johannes des Täufers (197–208) sowie kurze Ausblicke auf die „Vergebungs-

botschaft der Urgemeinde" (293) und die „Rechtfertigungslehre des Paulus" (296) in die Erörterung ein.

Als eine Eigenart der Arbeit treten nicht nur die regelmäßigen Abschnitte zur Terminologie hervor (unter Berücksichtigung der LXX: 171–177), sondern auch die dazu angefertigten Tabellen (21–30.125–129.149f.256f.285–295).

Gerade hier verdient die hohe Arbeitsbereitschaft des Vf. Anerkennung.

Wenn falsche Stellenangaben, Verschreibungen von Namen, fehlerhafte, z. T. unverständliche Transskriptionen (bes. in A) und eine unzulängliche Bibliographie Ärger verursachen, so ist das mehr der Lektorierung anzulasten.

Anderes mag als Anfänger-Pannen hingenommen werden, etwa wenn eine aus einem THAT-Artikel übernommene Übersicht zum Vorkommen von „vergeben" die 1 Kön-Belege wegläßt (19 – in der Tabelle tauchen sie dann doch wieder auf: 21). Noch mißlicher ist es, wenn ausgerechnet beim Überblick über die synoptische Textbasis Lk 4,18 übersehen ist (§ 26.1; ebenso 232; die Tabelle hat es: 291). Genaues Hinsehen ist also anzuraten.

Bei zeitlichen Ansätzen von Textbelegen spielen dann immer wieder die theologischen Urteile mit herein. Das gilt vor allem für die von S. herangezogenen Texte, die „die" rabbinische Sicht belegen (sollen), in Teil B und C. Doch bereits in A finden sich höchst erstaunliche Feststellungen: Gen 1 und 2 werden zeitlich nebeneinandergestellt: 40; für Jer und Ez sieht S. „Bundes- und Messiasverheißung" von der Nathan-Verheißung an David her als „Rahmen" vorgegeben: 61; vgl. § 8 im ganzen; das Ende der Schriftprophetie und der Beginn der Apokalyptik sollen 300 Jahre auseinanderliegen: 104; u. dgl. mehr.

Gegenüber alldem fällt weit mehr ins Gewicht, daß im letzten nicht die Texte selbst maßgebend sind, sondern eine (bestimmte) christliche Optik über sie entscheidet. Zwar schließt sich S. öfters der von mir in „Jesus und die Sünder" (1975) vertretenen Sicht biblischer und frühjüdischer Texte an; seinen Einwand etwa, bei Sir hätte ich „die starke Kultverbundenheit ... unbeachtet" gelassen (85 A.13), sowie seine Ergänzungen bes. aus qumranischen Texten (§ 18) und aus der Kultpraxis des Zweiten Tempels (§ 21.2) nehme ich daher gern an. Aber S. läßt es an der nötigen Konsequenz fehlen. Wenn auf dem Boden der Torafrömmigkeit nicht „nur den apokalyptischen Frommen wie den Essenern von Qumran, sondern auch den Rabbinen ... die Hilfsbedürftigkeit und das Angewiesensein der menschlichen Existenz auf Gottes Gnade bewußt" ist (124), wenn im Tempelkult „die gnädige und vergebende Präsenz Gottes nahe und persönlich zu erfahren" war, dann ist die direkt folgende pauschale Behauptung von „Jesu Kritik an den Pharisäern und Schriftgelehrten" (154) ein Selbstwiderspruch (vgl. z. B. 161f zum von Gott ermöglichten [!] „Heilsweg" der Umkehr, wobei aber doch der Leistungs- und Verdienstgedanke hervortreten soll – natürlich ohne Textbeleg).

Für C spitzt sich das dann zur gewünschten Sicht zu: „Eine ‚Rechtfertigung der Sünder durch Gott' ist in der pharisäisch-rabbinischen Tora- und Gerechtigkeitsauffassung unvorstellbar" (181). Das Fehlurteil ermöglicht den weiteren Schritt, einlinig „die [!] frühjüdische Sünden- und Reinheitsauffassung" zu postulieren, „mit welcher Jesus oft in Konflikt geriet" (226). Da drängt sich doch bisweilen die Frage auf, ob die als Gegner Jesu Gezeichneten ihre Bibel und ihre eigene Tradition so schnell vergaßen wie S. das von ihm vorher Erarbeitete (z. B. 227f mit einer extrem unpassenden Gleichnisparallele; 246f im Blick auf Ps 51 oder 257f mit einem Mißverständnis des 18-Bitten-Gebets).

Hier ist eine christologisch bedingte Voreingenommenheit am Werk, die zwar die jüdische Bibel usurpiert, aber dem zeitgenössischen Judentum um des eigenen Jesusbildes willen ein sachgemäßes Urteil verweigert. Zu dieser Jesulogie, die einen Offenbarungsfortschritt aufgrund der Ostererfahrung ausschließt und deshalb die eigene Dogmatik vor dem Karfreitag verankern muß, ist das Fundament schon dort gelegt, wo die Sündenvergebung mit dem Davidsbund, von da aus „der" Messias mit dem „neuen Bund" verquickt (60f – wo steht das in Jer 31,31–34? wo in Ez 36?) und schließlich dieser Messias mit dem „Menschensohn" identifiziert wird (108–114). Jesus braucht so nur noch diese Linie mit der von Jes 53 (dazu 47f) zu verbinden und auf sich anzuwenden (279). Dadurch wird das Vergebungsthema unter die Perspektive einer Kreuzestheologie gestellt, die nicht einmal Paulus zu konstruieren wagte – bei seinen soteriologischen Aussagen vermeidet er bekanntlich jeden Hinweis auf das Wirken, zumal ein sündenvergebendes, des irdischen Jesus.

Für S. dagegen fügt sich alles zusammen, Jesu blasphemischer – weil in eigener Vollmacht geäußerter – Vergebungszuspruch vereint mit dem Heilungshandeln (218–221), die herangezogenen Gleichnisreden und eben sein Sühnetod (249). Zum Schluß räumt er immerhin ein: „Dieser genuin jesuanische Geist, der in seinen Worten und Taten weht, wurde in der Lebenszeit Jesu von seinen Jüngern nicht ganz begriffen" (293). Doch die Verständnisschwierigkeiten liegen offenbar bei S. selbst. Er hat sich die Einsicht verstellt, daß das, was der irdische Jesus zum Thema der Vergebung durch Gott praktizierte und sagte, sich vom nachösterlichen, christologisch fundierten Vergebungsglauben unterscheidet, der seinerseits nach dem Ausweis des NT keineswegs derart kreuzesfixiert ist, wie S. will.

Konkrete Folgen seines verfehlten Zugangs sind überall vorhanden. Dafür nur das Beispiel Mk 2,1–12: Um die Authentizität zu retten, wird das Vorliegen von „besonderen christologischen Sprachelemente(n)" geleugnet, jedoch das „passivum messianicum" (O.Betz) postuliert und der Schauwunder-Charakter durch die Annahme des „Belehrungsmotiv(s)" in Zweifel gezogen. Krönender Abschluß ist die als historisches Urteil ausgegebene Feststellung zu V.12: „Alle" verstehen „Sündenvergebung wie Heilung ... als Heilstat Gottes". Da muß Jesus doch überzeugt haben. Denn anwesend sind ja noch „einige Gesetzeskundige", die zuvor den Blasphemievorwurf erhoben hatten, weil sich Jesus „solche Gottesrechte" anmaßte (218–221). Begreiflich ist auch das Bemühen, die Singularität von Mk 2,1–12 durch den Eindruck zu entschärfen, bei Wundern habe Jesus immer wieder die Sündenvergebung ausgesprochen (196f). Doch dann wird der Perikope nolens volens „von Anfang an eine Sonderstellung unter den Heilungserzählungen zugewiesen" (211). Demgemäß verzichtet S. darauf, irgendeine andere Wundergeschichte seinen Zwecken dienstbar zu machen. Er tut gut daran.

Der Gesamteindruck läßt sich auf den Nenner bringen, daß hier ein Vf. überfordert war. Das umschreibt Stuhlmacher so: „Daß wir das Buch eines Koreaners vor uns haben, ... wird auch inhaltlich deutlich, und zwar an der immer aufs neue ansetzenden Gedankenführung und vor allem an S.s Methodik ... Auf S.s Arbeitsweg verbinden sich Intuition, philologische Sorgfalt, kritische historische Hinsicht und vertrauensvolle Akzeptanz der biblischen Texte" (XIV).

Nun ist es nicht gerade die feine Art, wenn sich ein Doktorvater so von der Arbeit seines Schülers distanziert, die er doch betreut hat.[1] Nobler wäre es gewesen, er hätte ihm den theologischen Spielraum auch zu solchen Ergebnissen gelassen, die nicht auf der Linie des eigenen Vorverständnisses liegen. So wie es geschrieben ist, offenbart das Buch – sicher ungewollt – die theologischen Aporien der Konzepte, auf die S. verpflichtet war.

Freiburg Peter Fiedler

[1] Anm. der Schriftleitung: P. Stuhlmacher nimmt dazu wie folgt Stellung: „Es ist mir bis zur Stunde nicht bewußt, daß ich mich auf unfeine Art von meinem Promovenden distanziert hätte. Schlimmer noch ist der Vorwurf, Sung usurpiere die jüdische Bibel für seine christologischen Zwecke, verweigere aber dem zeitgenössischen Judentum ein sachgemäßes Urteil. Erst erlernt und verinnerlicht der Rezensent in Freiburg eine ahistorische Evangelienkritik und stellt mit ihrer Hilfe das synoptische Christuszeugnis als erst nachösterliche Offenbarungserkenntnis heraus, und dann belegt er diejenigen, die ihm exegetisch widersprechen, mit dem in Deutschland besonders belastenden Vorwurf der Verweigerung einer sachgemäßen Beurteilung des zeitgenössischen Judentums und seiner Schriften. Ich gestehe, daß ich diese Argumentation als ganz schlimm empfinde, und zwar nicht nur Sung, sondern uns Tübingern insgesamt gegenüber." Vgl. auch o. Sp. 375 und Sp. 381–384.

Kampling, Rainer: **Israel unter dem Anspruch des Messias.** Studien zur Israelthematik im Markusevangelium. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1992. X, 259 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 25), kart. DM 49,00

Lange Zeit hat man die fundamentale Bedeutung der Israel-Thematik für die kanonischen Evangelien verkannt. Daß alle vier, je auf ihre Weise, den konfliktreichen Ablösungsprozeß der werdenden Kirche von der Synagoge reflektieren, ist ein Ergebnis erst der jüngeren Forschung. Dabei wundert es einen, daß das Markusevangelium unter dieser Rücksicht bislang noch keiner eigenen Monographie gewürdigt wurde. Jetzt liegen deren zwei vor, die Arbeit von Ch. Dahm, Israel im Markusevangelium, Frankfurt a. M. 1991 (vgl. ThRv 90, 1994, Sp. 291–295), sowie die hier anzuzeigende Habil.-Schrift des Berliner Neutestamentlers R. Kampling. Sucht jene in einem systematisierenden Zugriff möglichst alle Daten zum Thema, literarische wie historische, zu einem geschichtlich plausiblen Gesamtbild zu vereinen, so besitzt die Arbeit von K. ihr Profil darin, daß sie anhand ausgewählter, zentraler Perikopen des Evs die *„erzählerische* Explikation des Verhältnisses von Christologie und Israelthematik" durch Markus darstellt (12; Kursive, auch im folgenden, von mir). Damit leistet der Vf. „einen Beitrag zur

Erforschung der *Christologie*" des Evs (8), wobei die besondere Einsicht, die er vermittelt, die ist, daß Mk „Judentum und Juden nicht nur als rahmendes Beiwerk der Geschichte Jesu", „sondern als integrale Bestandteile" derselben begriffen hat (11); der Grund dafür sei der, daß Mk in Jesus den „eigentlichen Lehrer Israels" (11) und in seinem Auftreten als Messias und Gottessohn das Ziel des Heilshandelns Gottes an Israel gesehen habe, was insbesondere an seinem christologischen Umgang mit der Schrift festzumachen sei. Jesu Kreuzigung sowie der „Umstand, daß der Großteil der kontemporären Juden den Glauben an Jesus als Christus nicht teilte", habe aber eine Evangeliendarstellung „als reine Erfolgsgeschichte" verhindert: „Die markinische Lösung dieser Problematik ist darin zu sehen, daß er nicht etwa das Scheitern *Jesu*, sondern das Scheitern *an* Jesus erzählerisch darstellt" (10).

Diese Grundthese des Buches entfaltet der Vf. im Anschluß an seine einleitenden Reflexionen (u. a. zu Methodik, Textauswahl und Terminologie) in fünf Kap.n, in denen er jeweils traditionskritisch sowie in synchroner Interpretation die folgenden Textkomplexe einer sorgfältigen Analyse unterzieht:

(I) 1,1–3/9–11 („Die christologische Grundlegung"), (II) 2,1–12 („Die Benennung des Konflikts"), (III) 2,23–3,6 („Die Restitution des Sabbat"), (IV) 7,24–30 („Der heilsgeschichtliche Vorrang Israels im Spannungsfeld von Gemeinde und Judentum") und (V) 11,27–12,12 („Der Unglaube der religiösen Autoritäten und die Geschichte und Zukunft Israels").

Da der Vf. in Kap. I sich u. a. mit meiner Hypothese einer mk „Tauf- oder Geistchristologie" auseinandersetzt (v. a. 60–63), sei im Gespräch mit ihm hier ein Akzent gesetzt.

Abweichend vom Hauptstrom der Mk-Exegese (doch vgl. H. Anderson und L. Schenke) versteht der Vf. 1,2f als „Prolog im Himmel": „Bevor sich das Geschehen in der Welt realisiert, ist es *vor aller Zeit* in Gottes Anrede an seinen Sohn angekündigt worden" (43), was dessen Präexistenz beinhalte; diesem uranfänglichen Prolog im Himmel entspreche die irdische Proklamation des Sohnes im Anschluß an seine Taufe (1,11), wodurch dieser als Sohn von Ewigkeit her *identifiziert*, nicht aber von Gott erst als solcher *bevollmächtigt* würde. Nun ist aber das Mischzitat 1,2f eine „Einführung des Autors", „der sich hier mittels einer schriftbezogenen Reflexion direkt an den Leser richtet" (36), die als solche selbstverständlich „außerhalb der erzählten Zeit des Evangeliums" steht (39); „außerhalb der erzählten Zeit des Evs" bedeutet aber noch nicht „fern der Zeit des Markus und der des irdischen Jesu" bzw., daß hier Gott im Gespräch mit seinem präexistenten Sohn sich befinde, es sei denn, man trägt das *himmlische Szenarium* in V. 2f erst ein, dann aber entgegen der Einsicht, daß es sich um eine „schriftbezogene *Reflexion*" des Autors handelt. Wäre es wirklich dessen Intention gewesen, statt einer Schriftreflexion ein himmlisches Szenarium mit einem unmittelbaren Wort Gottes zu präsentieren, dann hätte die Zitateinleitung anders aussehen müssen (vgl. z. B. Hebr 1,5.6; 10,5 etc.). Was 1,10f betrifft, so gesteht der Vf. selbst zu, daß er für sein Verständnis der Verse „keine letzte Sicherheit" beanspruchen könne (62.63 unten); die größere Wahrscheinlichkeit seiner Hypothese sucht er durch Einbeziehung des Kontextes zu erreichen (ebd.); leider nimmt er dabei nur die vorangehende Täuferpredigt, nicht aber die im Anschluß an 1,9–13 erzählte Tätigkeit Jesu in den Blick, so daß auch nicht der Nexus zwischen Geistbevollmächtigung Jesu und seiner die Menschen von der Macht der unreinen Geister befreienden Wirksamkeit (1,23ff etc.) im Zeichen der nahegekommenen Gottesherrschaft vor Augen treten kann. Sein Hinweis darauf, daß die Ankündigung des „Stärkeren" durch den Täufer sich aufgrund der Entsprechung von V. 7 und 9 (ἔρχεται-ἦλθεν) im *Kommen* Jesu, also bereits *vor* dessen Ausrüstung mit dem Geist Gottes, erfüllt habe, ist zu subtil, denn er berücksichtigt nicht, daß hier unterschiedliche Überlieferungen zusammengearbeitet sind; zudem wird übersehen, daß Mk die Chiffre vom „Stärkeren" in V. 8 mit der Rede von dem, „der euch mit heiligem Geist taufen wird", interpretiert und damit auf Jesu *Geistbegabung* vorausweisen läßt. In der geflissentlichen Abwehr des Auslegungstyps, gemäß dem Jesus durch seine Geistbegabung erst zu dem wird, als der er in der Erzählung auftritt, verschieben sich merklich die Akzente des Textes, wenn es mehrfach so oder ähnlich heißt: „Jesus, der von Nazaret zur Taufe an den Jordan kommt, ist *auch in diesem irdischen Leben* der einzig geliebte Sohn" (59; vgl. 54.58.64). Dem Vf. liegt sehr an der Offenheit des Textes für eine „metaphysische Tiefe" Jesu (64), doch scheint die Vorstellung einer vor seiner Geistbegabung „bereits vorhandenen Sohnschaft" Jesu für die Leser des Evs ein ‚Begriff *ohne Anschauung*' zu sein, also leer. Mit Worten aus den trefflichen Ausführungen E. Schweizers: „Unsere moderne Frage, wer denn Jesus vor seiner Taufe oder gar vor seiner Geburt gewesen sei, ist hier noch gar nicht gesehen". Mk ist „nur der Beginn dieser Sohnschaft unter den Menschen, also der Zeitpunkt, an dem Jesus anfing, *seine Sohnschaft auszuüben*, wichtig . . ." (Mk-Kommentar, S. 21).

Kap. II und III analysieren den grundsätzlichen Konflikt Jesu mit den jüdischen Autoritäten, wie er sich in der Sicht des Mk an der von Jesus beanspruchten göttlichen Vollmacht der Sündenvergebung sowie an seiner Sabbatpraxis entzündet hat. Eine beachtliche Hypothese legt der Vf. zur ältesten Gestalt der Überlieferung vom „Ährenraufen am Sabbat" vor, der es ursprünglich gar nicht um den *Sabbat* gegangen sei, „der eigentliche Konfliktfall" vielmehr „das unerlaubte Essen vor der ‚Auslösung' [der neuen Ernte] im Tempel war, also der Grund der Kritik [der Gegner Jesu] eine Übertretung von Lev 23,14 darstellte" (98). Arbeitet Kap. IV mit Blick v. a. auf 7,27 den „heilsgeschichtlichen Vorrang der Juden" als eine bleibende und durch die Heidenmission nicht überholte Prävalenz Israels heraus (145), worin Mk Paulus sehr nahe komme, so zeigt Kap. V, wie Mk in 11,27–12,12 zwar in unerbittlicher Polemik den Unglauben der religiösen Autoritäten Israels demaskiert, gleichzeitig aber – vor allem im Gleichnis von den bösen Winzern – die Gemeinschaft derer, die an Jesus den Messias und Sohn Gottes glauben, als das Ziel der Israel von Gott gesetzten Bestimmung begreift: „In der Gemeinde Jesu ist das alte Gottesvolk Israel nicht aufgehoben, sondern vollendet" (L. Schenke, zustimmend vom Vf. zitiert: 194). Dabei sichern „die Judenchristen . . . in dieser Konzeption die personale Kontinuität zur vorjesuanischen Geschichte Israels und bezeugen durch ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde, daß der Glaube an Jesus keineswegs den Bruch mit, sondern vielmehr die Teilhabe an den Privilegien Israels bedeutet" (194) – auch das m. E. ein Element, das Mk mit Paulus verbindet. Aus der „relativ positive(n) Darstellung des Volkes" bei Mk sei zu „schließen, daß Juden als mögliche Empfänger des Evangeliums weiter im Blick sind" (195). Kap. VI bietet einen „kurzen Ausblick auf 15,29–32", die Verspottungsszene am Kreuz. Eine „Zusammenfassung" mit der Pointe „Identitätsbildung [der christlichen Gemeinde] durch Abgrenzung – Zur Frage des Antijudaismus im Markusevangelium" rundet das Werk ab.

Der Vf. hat einen gründlichen, in seinen Hauptlinien plausiblen Entwurf vorgelegt, der vor allem in seinem historisch-kritischen Zuschnitt überzeugt; so hat er die Warnung seiner Einleitung (in den Ausführungen „zum Problem der Terminologie") selbst beherzigt, spätere Sehweisen des Verhältnisses Judentum – Kirche nicht anachronistisch auf die komplexe Situation des Mk zu übertragen (17ff). Was den narrativen Bogen des Evs betrifft, vermißt man eine Analyse der Synhedriumssitzung 14,55–64, die ja die Klimax des zentralen Erzählfadens „Israel unter dem Anspruch des Messias" darstellt und zudem mit der vom Vf. analysierten Perikope 2,1–12 unter dem Gesichtspunkt der „Blasphemie" eine großräumige Inclusio bildet (vgl. 2,7 mit 14,64). Auf der Basis der vom Vf. erarbeiteten Ergebnisse wäre ein Vergleich mit der pln. Konzeption (Röm 9–11) lohnenswert, wobei dann auch die Frage zu erörtern wäre, ob die vom Vf. aufgestellte These, Mk habe das *schuldhafte* Versagen Israels bzw. seiner Autoritäten an Jesus dargestellt (vgl. z. B. 14f.185), bei einer Einbeziehung des „Verstockungstextes" Jes 6,9f (Mk 4,12) nicht in neuem Licht erscheint. Für die noch anstehende Behandlung des bedrängenden hermeneutischen Problems, wie denn bibeltheologisch mit der heute obsolet gewordenen, weil auf die Theorie der „Substitution" Israels durch die Kirche hinauslaufenden These des Mk, die Gemeinde Jesu sei die Vollgestalt Israels (anders Röm 9–11!), umzugehen sei, hat der Vf. jedenfalls die nötige historisch-kritische Grundlagenarbeit geleistet.

Tübingen Michael Theobald

The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism, hg. v. Camille Focant. – Leuven: University Press 1993. XXXIX, 669 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CX), brosch. bfr 3000

Der stattliche Band versammelt die Beiträge vom 41. Colloquium Biblicum Lovaniense 1992. Er ist gleichzeitig eine Hommage an Frans Neirynck aus Anlaß seiner Emeritierung.

Die leitende Fragestellung ist methodischer Art. Welche Verbindungslinien lassen sich zwischen der eingeführten, literarkritischen resp. redaktionskritischen und der noch relativ jungen, eher synchronisch ansetzenden Art der Synoptiker-Exegese ziehen? Damit ist zweifellos der kritische Punkt der gegenwärtigen Forschung beschrieben. Die Synoptiker sind eben tatsächlich einerseits kaum freischaffende Schriftsteller, sondern „Sammler und Tradenten" gewesen; andererseits aber sind sie als Redaktoren Theologen gewesen, deren Werke in ihrer Endgestalt ein aus sich selbst heraus verständliches Ganzes bilden. Von daher kann es zwischen diachronischen und synchronischen Methoden keine Alternative geben. Aber wie sind die Gewichte zu verteilen? Wie lassen sich die traditionellen und die neuen Arbeitsmethoden literaturwissenschaftlich begründen?

Im Umkreis dieser Fragen bewegen sich die (wiederum) außerordentlich zahlreichen und vielfältigen Beiträge, die der Hg. zusam-

mengetragen hat. Es ist unmöglich, an dieser Stelle auch nur alle Namen und Titel zu nennen. Einige Aufsätze haben nur entfernt mit der leitenden Fragestellung zu tun. Lehrreich sind alle Studien. Nur wenige können hier herausgehoben werden.

F. Neirynck stellt in gelassener Souveränität, das kritische Gespräch mit zahlreichen neuen Arbeiten suchend, noch einmal die wichtigsten Argumente für die Zwei-Quellen-Theorie zusammen – umsichtig und überzeugend (11–38). Eine ähnliche Grundlinie verfolgt Ch. M. Tuckett; er optiert für die literarische Unabhängigkeit zwischen Markus und der Redenquelle (149–175). C. P. März untersucht am Beispiel vom Lk 12,35–13,35 die Q-Rezeption durch Lukas (177–208). Alle drei Arbeiten stimmen darin überein, daß eine (modifizierte, nicht schematisch gehandhabte) Zwei-Quellen-Theorie nach wie vor die beste Antwort auf die synoptische Frage ist.

Andere Arbeiten stellen die methodologische Problematik in den Vordergrund bzw. zeigen paradigmatisch die möglichen Forschungsergebnisse einer modernen Synoptiker-Exegese auf.

C. Breytenbach läßt die Markus-Forschung der achtziger Jahre unter methodologischen Gesichtspunkten Revue passieren; er diagnostiziert bei vielen deutschsprachigen Forschern ein theoretisches Defizit – ob zu Recht, sei dahingestellt (77–110). – Zuzustimmen ist B., daß die Erkundung der Vorgeschichte markinischer Texte im Regelfall angezeigt ist, aber nicht in der klassischen Weise der Literarkritik auf die Festschreibung eines genauen traditionellen Wortbestandes eingeengt werden kann, sondern sich häufig mit der Rekonstruktion von Motiv-Kombinationen, Sinnlinien, Strukturen o. ä. bescheiden muß (was freilich die Suche nach genauen Umschreibungen des vormarkinischen Textbestandes nicht von vornherein obsolet macht). Problematisch erscheint es, wenn B. (hier und da) falsche Alternativen aufbaut, so z. B.: „Die Bedeutung des Textes wird nicht durch seine Entstehungsgeschichte konstituiert, sondern durch die Beziehungen, die der Leser zwischen den Teilen des vorliegenden Textes herstellt (99)." Ist das tatsächlich so? Sind die von den Evangelisten gesammelten, umgeschriebenen, neugestalteten Traditionen nur ihnen bekannt gewesen? Haben sie nicht auch eine Rezeptionsgeschichte in den Gemeinden durchlaufen, in denen und für die die Evangelisten ihre Evangelien geschrieben haben (vgl. 93)? Überdies scheint der Satz eine problematische Fixierung auf die intentio lectoris zu offenbaren, während die intentio auctoris und die intentio operis allzu stark zurücktreten (vgl. U. Eco, Intentio lectoris. Anmerkungen über die Semiotik der Rezeption [ital. 1986], in: ders., Die Grenzen der Interpretation, München–Wien 1992, 26–55). Doch sei bei dieser Kritik nicht übersehen, daß dem Plädoyer B.s für eine integrierte synchronisch-diachronische Analyse des Textes in vielen Punkten (die freilich schon einer weitverbreiteten Praxis entsprechen) zuzustimmen ist: daß die Aufmerksamkeit sowohl dem Makrotext des Evangeliums als auch jeder einzelnen Episode zu gelten hat, und zwar in strukturanalytischer wie in textpragmatischer Hinsicht; daß die Frage nach der Komposition des Gesamtwerks höchste methodische Priorität genießen muß und durch den Blick sowohl auf die Entstehungsgeschichte als auch auf die Leser-Orientierung des Textes erhebliches Profil gewinnt; daß die Suche nach vormarkinischen Traditionen trotz ihrer Schwierigkeiten nicht aufgegeben werden kann.

Wie sich die methodologische Sensibilisierung für die Exegese nutzen läßt, zeigt vor allem der Beitrag von H. Merklein über Mk 16,1–8 (209–238), indem er die Geschichte vom Gang der Frauen zum leeren Grab und den Ereignissen dort in der Perspektive der intendierten Leser als Geschichte der Krisis und des Neubeginns ihres eigenen Christusglaubens auslegt.

Ähnlich aufschlußreich ist der Aufsatz von H. Frankemölle über „Das Matthäusevangelium als Heilige Schrift und die Heilige Schrift des Früheren Bundes" (281–310). – Läßt man die theologisch wenig überzeugende, historisch auch ungenaue Polemik gegen den (gewiß nicht sakrosankten) Begriff „Altes Testament" beiseite (was ist mit den Alternativen „erstes" bzw. „früheres" Testament, zumal in Anbetracht des Hebräerbriefes, wirklich gewonnen?), so entsteht eine beeindruckende Gesamtsicht des Matthäusevangelium. F. arbeitet den Anspruch des Evangelisten heraus, in Orientierung an der γραφή seinerseits ein „Buch" (1,1) zu verfassen, das der „Heiligen Schrift" an die Seite zu stellen ist. Beizupflichten ist auch der methodischen Folgerung F.s, das Evangelium nach seines Verfassers eigenem Ansatz im Kontext des Alten Testaments zu interpretieren. Ob es freilich glücklich ist, von einer „Drei-Quellen-Theorie" (Schrift, Markus; Q) zu reden (308), scheint fraglich: Der Rekurs auf die Schrift ist doch bei Matthäus, wie im Grunde F. selbst darstellt (289), hermeneutisch, traditionsgeschichtlich und theologisch von anderer Art als der auf Markus und die Redenquelle.

C. Focant zeigt die wechselseitige Befruchtung der traditionsgeschichtlichen Methode und der narrativen Text-Analyse am Beispiel von Mk 7,24–31 par Mt 15,21–29 auf (39–75), A. Denaux arbeitet den zentralen Ort und die Struktur des lukanischen Reiseberichtes heraus (357–392), F. Bovon sucht, nachdem er die Zeitstruktur, das Personeninventar und die Handlungszüge der lukanischen Passionsgeschichte skizziert hat, die literarkritische These zu begründen, Lukas habe in der Passionsgeschichte neben Markus eine weitere (zusammenhängende) Quelle verarbeitet (393–423).

Der Band ist, wie immer in der Reihe, reich an Anregungen und Hinweisen. Ihn ein Kompendium der gegenwärtigen Synoptiker-Forschung zu nennen, wäre übertrieben. Dafür sind zu viele Ansätze nicht repräsentiert. Aber in jedem Fall ist er ein Buch, das der weiteren Synoptiker-Forschung vor allem in methodischer, z. T. auch in inhaltlicher Sicht Auftrieb geben wird.

Wuppertal Thomas Söding

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

Die vorliegende Monographie über Joh 13,1–20, eine von dem Linzer Neutestamentler Albert Fuchs geförderte Habil.-Schrift der Kath.-Theol. Hochschule Linz, wurde 1993 abgeschlossen. Ihr Forschungsziel ist vor allem die Aufhellung der „Traditions- und Redaktionsgeschichte dieser Erzählung"; „es ist somit nach Gestalt, Intention und Entstehungs-, Herkunfts- bzw. Überlieferungsbedingungen der Traditionseinheit auf ihrem Weg von den Anfängen bis hin zur endgültigen Ausformung im uns überlieferten vierten Evangelium gefragt" (2).

Diesem Ziel nähert sich der Autor, in ständiger Auseinandersetzung mit der exegetischen Sekundärliteratur und mit Hilfe aller Methoden der historisch-kritischen Forschung, auf vorbildlich korrekte, sorgfältige und überzeugende Weise.

Das einleitende erste Kap. (1–80) referiert den derzeitigen Stand der Johannes-Exegese und speziell der „redaktions- und traditionskritischen Bearbeitung der Fußwaschungsperikope". Von den älteren Analysemodellen sind besonders interessant die Deutung von Joh 13 als der erzählerischen Ausweitung einer Jesustradition nach Art von Lk 22,27 (R. Bultmann) und als eines redaktionellen Konstrukts des Evangelisten auf der Basis „synoptischer" Perikopen und Motive (M. Sabbe).

Kap. 2 („Analytische Studien", 81–256) sucht nach der „ältesten im Text vorfindlichen Gestalt der Fußwaschungserzählung". Es analysiert zunächst Lk 22,24–27 und dann die „zweite Fußwaschungsdeutung" (Joh 13,12–20), da immer wieder behauptet wird, Joh 13,12–20 sei die traditionelle Deutung der Fußwaschung oder enthalte zumindest deren Elemente. Während N. Joh 13,12–20 als Ausgangspunkt einer „Rückfrage zur vorredaktionellen, vorjohanneischen Gestalt einer Fußwaschungsüberlieferung . . . endgültig und vollständig" ausscheidet (150), erweist er nach detaillierter Untersuchung von Joh 13,6–11 die Verse Joh 13,9f. als „älteste Fußwaschungsdeutung" (236). Die „vorjohanneische Fußwaschungserzählung" bestand aus Joh 13,4.5.9.10 (251). Dabei ist der vom Codex Vaticanus bezeugte Langtext von Joh 13,10 die ursprüngliche Lesart (255f).

Im dritten Kap. („Verifikationsgänge", 257–402) begibt sich der Vf. auf die „Suche nach dem Herkunftsmilieu und dem ursprünglichen Sinn und Sitz im Leben der ältesten Fußwaschungsüberlieferung". Dazu werden zunächst methodisch-grundsätzliche Vorüberlegungen angestellt, etwa zur Spannung zwischen dem positiv-religiös verwendeten „Reinheitsitinerar" von Joh 13 (mehrstufige bzw. partielle und vollständige Reinigung) und der antipharisäischen Polemik z. B. in Mk 7,1–23 (261f); schon hier kommt das Milieu Johannes des Täufers in den Blick des Vf.s (262ff). So fragt N. nach „Reinheit und Reinheitsitineraren im religiösen Umfeld des Neuen Testaments" (u. a. Josephus, Philo, Pharisäismus, Qumran) und ordnet hier auch die Taufe des Johannes (295–307) ein; den Spruch vom gegenwärtigen Wassertäufer und künftigen Geist- und Feuertäufer (Mt 3,11 par. Mk 1,7f. par. Lk 3,16) hält er für ein auf den historischen Johannes zurückgehendes „Taufitinerar" (296–298). Angesichts des genetischen Zusammenhangs von Täuferbewegung und Jesusbewegung und angesichts der bedeutenden Rolle des Täufers im Johannesevangelium kommt N. zu dem Ergebnis, die älteste Fußwaschungserzählung habe ihren „Sitz im Leben" im Umgang der getauften Jesusanhänger mit ehemaligen Johannes-Täuflingen (λελουμένοι, Joh 13,10). Dabei ist ein die Johannestaufe ergänzender bzw. korrigierender Fußwaschungsritus ebenso denkbar wie eine metaphorische Redeweise, die die Aufnahme der vom Täufer „Gewaschenen" als Fußwaschung bezeichnet (383f). Der Vf. hält es für durchaus möglich, daß der historische Jesus mit der Symbolhandlung der Fußwaschung ehemalige Täuferjünger begrüßt und in die Schar seiner Anhänger

aufgenommen hat; da auch Petrus ursprünglich zum Täuferkreis gehört haben dürfte (Joh 1,40–42), war er vermutlich von Anfang an Jesu Gesprächspartner in der ältesten Gestalt der Fußwaschungserzählung (391–393 und 399–402).

Schließlich bietet ein viertes, resümierendes Kap. „Schlußbemerkungen" (403–413). Noch einmal skizziert der Vf. die „Etappen der Traditions- und Redaktionsgeschichte" bis zum „vorliegenden Endtext"; dann zieht er „Folgerungen aus Gang und Ergebnis dieser Untersuchung für die Methodik der Johannes-Exegese".

Abkürzungsverzeichnisse, Bibliographie und Stellenregister beschließen den Band (414–460).

N.s Untersuchung ist gut lesbar geschrieben und verrät hohes didaktisches Geschick. Die methodischen Einzelschritte überzeugen durchaus, gerade auch in ihrer Vorsicht und im Ernstnehmen möglicher Gegenargumente. Die Offenheit des Vf.s für verschiedene „kritische" Einwände macht es möglich, mit ihm den Traditionskern von Joh 13 sowohl im nachösterlichen Umgang der Gemeinde mit ehemaligen Anhängern Johannes des Täufers als auch in einer frühen Begegnung des historischen Jesus mit dem historischen Petrus zu lokalisieren. Nicht deutlich beantwortet wird lediglich die Frage, warum der vierte Evangelist gerade die Einsetzung des Herrenmahls durch die Erzählung von der Fußwaschung ersetzt hat; Andeutungen zu dieser Problematik finden sich freilich mehrfach (z. B. 225–229: „Sakramentendisziplin"; 384–386: Begrüßung zu Freuden- und Hochzeitsmahl). Die Ausblendung des Herrenmahls (Joh 13,1–30) entspricht aufs genaueste der Ausblendung der Taufe Jesu (Joh 1,29–34); wenn N.s Deutung von Joh 13 zutrifft, werden die beiden Perikopen jetzt auch durch den Bezug auf Johannes den Täufer verbunden.

Jedenfalls ist die große Untersuchung N.s ein bedeutsamer Beitrag zur Exegese des vierten Evangeliums, nicht zuletzt zur Frage nach historisch glaubwürdigem Material innerhalb der eigenwilligen Ausführungen dieses größten neutestamentlichen Theologen nach Paulus. Ich wünsche dem vorliegenden Buch nicht nur weite Verbreitung, sondern eine intensive und offene Diskussion seiner Thesen.

Mainz Otto Böcher

Söding, Thomas: **Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus.** Eine exegetische Studie. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1992. 232 S. (SBS 150), kart. DM 47,00

Die Studie untersucht die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe als paulinische „Kurzformel des Christseins" (11).

Einer (überwiegend Fragestellungen der systematischen Theologie gewidmeten) wirkungsgeschichtlichen Betrachtung (12–30) folgt im zweiten Kap. eine kurze Vorstellung der für das Thema relevanten Texte: 1 Thess 1,3; 5,8; 1 Kor 13,13; Gal 5,5f. „Hauptaufgabe der Studie" ist, Beobachtungen zum paulinischen Verständnis von Glaube, von Hoffnung und von Liebe beizusteuern (36).

Zur Traditionsgeschichte der Trias (38–64) sind drei Ergebnisse festzuhalten. 1. Paulus hat die Trias nicht der Tradition entnommen, sondern selbst gebildet und bei der Erstverkündigung eingesetzt. 2. Die einzelnen Bestandteile der Trias sind vorgeprägt durch die urchristliche Missionspredigt vor und neben Paulus. 3. Frühjüdische Vorgaben bestehen – neben kurz referierten Belegen der einzelnen Bestandteile der Trias – in der Konzentration der Tora-Gebote auf Kurzformeln, in denen Ethik (Liebe) und Gottesbeziehung (Glaube, Hoffnung, bisweilen auch Liebe zu Gott) angesprochen sein können.

Das vierte Kap. ist dem 1 Thess gewidmet. Die Bedeutung der Genitivverbindungen, in denen die Trias in 1,3 erscheint (zu verstehen als gen. auctoris, 70), wird dahingehend bestimmt, daß Glaube, Liebe und Hoffnung als „Inbegriff authentischen Lebens gemäß dem Ruf Gottes" angesichts des von außen kommenden Widerstandes die Gestalt von Werk, Mühe und Geduld annehmen müssen (74). In 5,8 erscheinen Glaube, Liebe und Hoffnung als die entscheidenden Mittel, um die Anfechtungen der Endzeit zu bestehen (77). Die Untersuchung der einzelnen Bestandteile der Trias führt zu dem Ergebnis, daß Glaube im 1 Thess vor allem „unerschütterliches Festhalten am Evangelium" bedeutet und besonders als „Glaubenstreue" verstanden ist (84); daß sich Liebe zum einen auf den Binnenraum der Gemeinde als Bejahung der göttlichen Berufung der Mitchristen bezieht, zum andern auf die Außenstehenden in Konsequenz der Universalität des Heilswillens Gottes (94); daß Hoffnung ausgerichtet ist auf die Vollendung des Heils in der Zukunft und aus dieser Perspektive die Gegenwart der Glaubenden bestimmt, besonders in der Standfestigkeit angesichts widerfahrener Bedrängnisse (99).

Die Bedeutung der Trias in 1 Kor 13,13 wird im fünften Kap. untersucht. Zunächst wird das Verständnis von Glaube und Hoffnung im 1 Kor behandelt. Hinsichtlich des Glaubens liegt der Akzent einmal vor dem Hintergrund von 1 Kor 1–4 auf der „Bejahung der Kreuzesbotschaft" (116). Zum anderen zeigt sich der Glaube vor dem Hintergrund von 1 Kor 15 geprägt durch das Grundbekenntnis zu Tod und Auferweckung Jesu, dann auch „als eine Haltung radikalen Vertrauens auf den totenerweckenden Gott" (119). Ähnliches läßt sich von der Hoffnung sagen (120). – Kernstück des Kap.s ist der Abschnitt über die Liebe im 1 Kor. S. bestimmt die Agape zunächst in ihrer Grundlegung durch die eschatologische Macht der in Christus erwiesenen Liebe Gottes, die sich auswirkt in der in 13,4–7 gepriesenen menschlichen Liebe. Glauben und Hoffen der Liebe, auch das Standhalten (13,7), sind in der Ausrichtung auf das Evangelium und auf Gott zu interpretieren (129), so daß die Agape „in der Hinwendung zum Nächsten ein qualifizierter Ausdruck der Gottes- und Christusliebe" ist (130). Es kann gar von einer soteriologischen Relevanz der Liebe gesprochen werden, weil „die Liebe nach 1 Kor 13 tatsächlich pneumatische Partizipation an der Liebe Gottes in Jesus Christus ist" (133). – In 13,13a meint „bleiben" das Bestehen in der eschatologischen Zukunft (135f), in der sich dann die Liebe vollendet und Glaube und Hoffen im ungetrübten Schauen ihre Erfüllung finden (136f). Die Trias wird hier genannt, weil allein durch Glaube, Hoffnung und Liebe „die Fülle des Christseins, wie es in der Zeit zu leben ist, . . . ausgeschöpft werden kann" (138). Daß die Liebe als die größte „dieser Drei" bezeichnet wird (13,13b), ist aus der Thematik des „Hohenliedes" zu erklären, nämlich der Wirkmächtigkeit der Liebe Gottes in der Liebe der Christen zu anderen Menschen (140) – und diese Weitergabe der Liebe Gottes ist in Glaube und Hoffnung nur impliziert (141).

Im Gal läßt sich die Trias im Hintergrund von 5,5f erkennen. Glaube erscheint in diesem Brief vor allem in Antithese zu den Werken des Gesetzes als rechtfertigender Glaube, der weiß, daß Heil allein in Tod und Auferweckung Jesu beschlossen ist (151). Die Praxis der Agape ist charakterisiert vor allem durch das Dienen (5,13) und das auf das Liebesgebot konzentrierte „Gesetz des Christus" (6,2) als der Tora, „wie sie ‚in Christus' erscheint" (153). Der Gnadencharakter der Liebe wird in 5,22 herausgestellt („Frucht des Geistes"). – In 5,5 zeigt sich der Glaube als die Größe, die allein die Erwartung auf künftige Rechtfertigung begründen kann (155). Daß der Glaube durch die Liebe wirksam wird (5,6), zeigt zum einen die ethische Orientierung des Glaubens, zum andern, daß die Agape den Glauben voraussetzt, „also nur im Vertrauen auf Rechtfertigung durch den gekreuzigten Jesus Christus" lebendig werden kann (158). Das *sola fide* wird nicht eingeschränkt.

Zusammenfassung (163–176) und Ausblick (die Trias in den Spätschriften des Neuen Testaments und bei den frühen Vätern, 177–203) folgen, ehe eine Auswertung im Blick auf die heutige theologische Diskussion die Studie beschließt (204–220).

Stellen- und Autorenregister (in Auswahl) sowie ein Sachregister sind angefügt.

Dem Vf. gelingt es in seiner Studie, die grundlegende Bedeutung der Trias und ihrer einzelnen Bestandteile für die Theologie des Paulus anhand von 1 Thess, 1 Kor und Gal nachzuzeichnen und darüber hinaus die paulinische „Kurzformel des Christseins" auch für die heutige Diskussion in der systematischen Theologie fruchtbar zu machen. Daß seine Arbeit, wie im Vorwort vorsichtig erhofft, „die Diskussion über die Kennzeichen des Christlichen . . . fördern" könnte (7), darf begründet angenommen werden.

Trotzdem können aus exegetischer Sicht auch einige Anfragen an die Untersuchung gerichtet werden. So ist die Darstellung von Glaube, Liebe und Hoffnung im Frühjudentum sehr knapp ausgefallen: Eine ausführliche Behandlung der einzelnen griechischen Begriffe wäre m. E. ertragreicher gewesen als der Blick auf die vorgestellten frühjüdischen Kurzformeln, die terminologisch in den meisten Fällen recht weit von der Trias bei Paulus entfernt sind. Bisweilen konkretisieren sich die Ergebnisse in den Zusammenfassungen, die so nicht immer durch die vorangegangene Exegese gedeckt sind. So werden die „angedeuteten Konkretionen der Liebe" im 1 Thess (90f) in der Zusammenfassung zu „direkten Agape-Mahnungen" (94, unzureichend gedeckt auch die „Fremden- und Feindesliebe", 101). Die Untersuchung der einzelnen Termini der Trias geschieht z. T. auf unsicherer Grundlage. Bei der Erhebung des Pistis-Begriffs im 1 Kor gewinnt S. offenbar aus 2,5 die Berechtigung, das zuvor über das „Wort vom Kreuz" Gesagte als Definition des Glaubens zu betrachten (112f) – nicht weniger problematisch als manche Paraphrasierungen, die die Aussage ein wenig verschieben (1,21: Der Glaube vermag letztendlich zu retten [116]; 15,1f: Zum Glauben gehört, im Evangelium festen Stand gewonnen zu haben [110]). Die soteriologische Relevanz der Liebe in 1 Kor 13,2f aus den Parallelen zu οὐθέν εἰμι und οὐδὲν ὠφελοῦμαι abzuleiten (132f), wird nicht ungeteilte Zustimmung finden. Auch der Bestimmung des Glaubens als „Partizipation an der Theozentrik des Gekreuzigten" kann widersprochen werden (vgl. die Begründung 149f). Grundsätzlich wäre wohl wünschenswert gewesen, daß die prinzipielle Bedeutung der Trias für Paulus auch angesichts des Fehlens in Röm, 2 Kor, Phil, Phlm (trotz möglicher Anklänge) und der nur gebrochenen Wiedergabe im Gal eingehend begründet worden wäre.

Somit verdient mancher Aspekt eine eingehendere Behandlung; gleichwohl wird S.s Buch der weiteren Forschung nützliche Impulse geben.

Freiburg i. Br. Gerd Häfner

Origenes: Commentarii in epistolam ad Romanos III / IV. Römerbriefkommentar III / IV. Liber quintus, liber sextus. / liber septimus, liber octavus. Fünftes und sechstes Buch. / Siebtes und achtes Buch. Lateinisch/Deutsch. Übers. und eingel. v. Theresia Heither OSB. – Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York: Herder 1993 / 1994. 340 S. / 344 S. (Fontes Christiani, 2/3.4), kart. DM 42,00 / 48,00

Für die angezeigten letzten Bde der zweisprachigen Ausgabe des Römerbriefkommentars von Origenes (in der lateinischen Übersetzung des Rufin) ist auf unsere Rez. (ThRv 88, 1992, Sp. 89–96, bes. Sp. 91f) hinzuweisen. Dort habe ich einerseits die Instrumente zur Editions- und Übersetzungs-Arbeit des Römerbriefkommentars angegeben, andererseits auch die beiden ersten Bde der zweisprachigen Ausgabe von Heither OSB besprochen. Hier wollen wir, da sich seit den beiden ersten Bdn diesbezüglich nichts geändert hat, mehr den theologischen Inhalt und die Übersetzung der beiden letzten Bde vorstellen.

Es handelt sich um das fünfte (Röm 5,12–6,11), sechste (Röm 6,12–8,13), siebente (Rest von Röm. 8) und das achte (Röm 9–11) Buch des Kommentars.

Beiden Bdn ist wie auch schon den vorausgehenden je eine Einleitung vorangestellt, die die Hauptgedanken im nachfolgenden Text des Origenes markiert.

So weist die Einleitung zu Bd III auf den Text (d. h. die Untersuchungen von Hammond-Bammel, vgl. ThRv 88, 1992, Sp. 90f) und die thematischen Schwerpunkte des Origenes hin, d. h. die Adam-Christus-Parallele, das Verständnis der Erlösungstat Christi mit der Akzentuierung der Teilhabe der Glaubenden an Tod und Auferstehung Christi, Bemerkungen zu den zwei ehelichen Verbindungen (Röm 7,1–6) und zur Bewegung vom Fleisch zum Geist.

Heither spricht in dieser Einleitung m. E. mit Recht von zwei Aspekten der Erbsünde bei Origenes: wohl nicht im Sinn der späteren (sc. mehr westlichen) Dogmatik. „Aber er zeigt, daß jeder Mensch Nachkomme des sündigen Adam ist, ja nicht nur Nachkomme, sondern auch Schüler. Jeder lernt von seinen Eltern das Tun der Sünde und bestätigt damit selber, daß er unter der Macht der Sünde steht." (14) Nur konsequent kennt demnach Origenes auch zwei Aspekte der Erlösungstat Christi. Insofern wir mit Christus wiedergeboren und so eine neue Existenz geworden sind, „kann man bei Origenes von einer physischen Erlösungslehre sprechen. In Christus sein ist anders und mehr als in Adam sein, eine neue Existenzweise." (17) Der in Adam begründeten Lehre der Gottlosigkeit wird die in Christus begründete Lehre der Frömmigkeit gegenüberstellt. „Beides zusammen ist unser Heil. Darum kann man mit Recht bei Origenes auch von einer moralischen Erlösungslehre sprechen." (19)

Die Einleitung zum IV. Bd behandelt zu Röm 8 (7–10) Gottes Gabe, seinen Geist, und übernimmt bestätigend dabei die These von Schockenhoff (vgl. ThRv 88, 1992, Sp. 95f), um die Freiheit des Christen als die volle Freiheit der Liebe zu bezeichnen. Es folgen zu Röm 9–11 (10–28) einige Bemerkungen zur origenischen Sicht dieser Kap. als Höhepunkt des Römerbriefes, zur Sendung des Paulus und zum paulinischen Evangelium.

Wenn man bedenkt, daß die Übersetzung Th. Heithers OSB eine Übersetzung einer Übersetzung ist, kommt doch, gestützt durch die Querverweise ins Gesamtwerk und in die Sekundärliteratur, Origenes tatsächlich zu Wort, und dies in guter, einfühlender deutscher Sprache.

Daß den beiden Bdn natürlich auch die entsprechenden Literatur-, Abkürzungs-, Namens- und Sachverzeichnisse beigegeben sind, sei erwähnt.

Somit ist der in rufinischer Übersetzung auf uns gekommene Römerbriefkommentar des Origenes dem deutschsprachigen Leser vollständig zugänglich gemacht.

Innsbruck Lothar Lies SJ

Lies, Lothar: **Origenes' „Peri Archon".** Eine undogmatische Dogmatik. Einführung und Erläuterung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992. 218 S. (Werkinterpretationen), kart. DM 34,00

Das wohl berühmteste Werk des Origenes, „Peri Archon", verfehlt noch heute seine Wirkung auf jene nicht, welche sich mit ihm auseinandersetzen. Es ist deswegen sicher verdienstlich, wenn Lothar Lies allen Interessierten – er denkt offensichtlich speziell an die Theologie- und Philosophiestudenten – eine Einführung vorlegt, welche auf relativ wenig S. die Eigenart dieses einzigartigen Werkes klar und gediegen umschreibt. Wie er im Vorwort ankündigt, geht es ihm darum, „Peri Archon" vorzustellen, seine theologischen Voraussetzungen zu nennen, die darin erfolgte Entfaltung des christlichen Kerygmas darzustellen, die Optionen und Implikationen des origenischen Systems aufzuzeigen. Wenn er das Werk des Alexandriners zugleich eine „undogmatische Dogmatik" nennt, so deshalb, weil Origenes in ihm sich tastend bemüht, die damals noch unverbundenen Glaubenssätze (Kerygma) miteinander in Beziehung zu setzen und auf der Basis der Bibel in einen Denk – und Glaubenszusammenhang (Dogmatik) zu bringen. Ob damit das Anliegen des Origenes nicht etwas anachronistisch charakterisiert wird, mag hier allerdings offenbleiben.

Im ersten Teil der Arbeit wird die Bedeutung der Person des Origenes, seines Werkes „Peri Archon" (PA) und seiner theologischen Methode behandelt (1–44).

Was das Leben des Alexandriners angeht, begnügt sich der Vf. mit dem Wesentlichen. Ausführlicher hingegen geht er auf die Fragen ein, welche die Schrift PA betreffen: auf ihren Titel, auf ihren Aufbau, auf ihr apologetisches Anliegen und auf ihre komplexe Textüberlieferung. Da Origenes sich in seinen Bemühungen um das richtige Verständnis des christlichen Glaubens in erster Linie an die Bibel hält, muß natürlich seine Art, mit ihr umzugehen, eigens behandelt werden. L. widmet deswegen den verschiedenen Schriftsinnen und der Bedeutung der *regula fidei* besondere Beachtung.

Der zweite Teil, der mit „Entfaltung des kirchlichen Kerygmas (PA I–II,3)" überschrieben ist, geht auf die Lehren von der Dreifaltigkeit und der Schöpfung ein (45–90).

Was das erste Gebiet angeht, hebt der Vf. mit Recht hervor, daß Origenes, wenn er vom Wesen Gottes spricht, immer den Vater im Auge hat. Gerade als Allvater stehe Gott auch in der philosophischen Tradition der Welt gegenüber (51). Im Hinblick darauf ist jedoch schwer zu verstehen, warum L. trotzdem den Ausdruck „dreifaltiger Gott" verwendet, der bei Origenes gar nicht vorkommt (vgl. den Titel von 4. S. 45; ferner S. 19; 91, usw.). Wenn er zudem herausstellt, es gebe keinen vernünftigen Grund, die Echtheit der Antithese *alia est in Christo deitatis eius natura – alia humana natura* (PA 1,2,1) in Frage zu stellen (51; vgl. 101), hat er den springenden Punkt der Diskussion nicht erfaßt. Tatsächlich kann man die genannte Antithese nicht als Gemeingut des Origenes ansehen. Sie findet sich in seinem griechisch überlieferten Werk „Contra Celsum" nur ein einziges Mal (C.Cels. 3,28). An dieser Stelle bezieht sich jedoch *physis* nicht auf die konkrete menschliche Natur, die der Logos angenommen hat, sondern bedeutet im kollektiven Sinn das Menschengeschlecht und seine Geschichte (vgl. C. Cels. 3,34, wo Christus als zwischen der Natur des Ungezeugten und der Natur der gewordenen Dinge stehend hingestellt wird). Auf jeden Fall bewegt sich Rufinus in seiner Übersetzung auf der Ebene der nizänischen Überlieferung, in welcher der Begriff Natur mit dem der Zeugung (*nativitas*, sagt Hilarius) im Zusammenhang steht, wie L. etwas später selbst zugibt (vgl. 54; 60). Es ist darum keinesfalls abwegig, hier eine Adaptierung oder eine „Relecture" von seiten des lateinischen Übersetzers anzunehmen. Wenn der Vf. im übrigen auf seinen Artikel „Vom Christentum zu Christus nach Origenes' Contra Celsum" (ZKTh 112, 1990, 150–177) verweist, um seine Kritik an meiner Auffassung von der rufinischen Adaptatierung zu erhärten (51 sowie 100), führt das nicht viel weiter. Auch dort lieferte er keine zwingenden Beweise für seine eigene Meinung. Auch die Erklärung zum *„homousios"* kann nicht überzeugen (55). Jedenfalls muß es befremden, wenn ziemlich abrupt gesagt wird: „Einer geistigen Substanz entspricht aber Zeugung" (55); kann doch das Wort „Zeugung" von Gott nur metaphorisch ausgesagt werden.

Im weiteren versteht sich, daß der Vf. in der Darstellung der Schöpfungslehre des Origenes dessen Auffassungen von den Engeln (Geistwesen) besondere Aufmerksamkeit schenkt (68–77). In diesen Ausführungen fällt indes auf, daß er in seinem Hinweis auf PA 1,5,4 die deutsche Übersetzung übernimmt, in der der Passus *ex coniecturis tantummodo in assensum cogere auditores* mit „die Hörer mit bloßen Wahrscheinlichkeitsschlüssen zur Zustimmung nötigen" wiedergegeben wird. Diese Übertragung ist nämlich keineswegs sicher. *Coniectura* bedeutet in diesem Zusammenhang die auf der Sinneserkenntnis, auf dem Sehen, beruhende Erfahrung des Menschen. Weil sie sich auf das „Werden" bezieht, besteht in ihr das Risiko des Irrtums. Darum steht sie ohne Zweifel unterhalb der Feststellungen, welche auf Grund der *consequentiae solius ratio* gemacht werden und die selbst hinter den auf der *auctoritas* der Heiligen Schriften beruhenden Sätzen zurückbleiben. Doch deswegen sind sie nicht notwendigerweise nur „wahrscheinlich"; sie können, wie Augustinus sagt, den Wert einer *coniectura certissima* bekommen (vgl. Trin. 13,3,6). Dabei handelt es sich hier keineswegs um eine belanglose Einzelheit. Es steht nämlich einmal in Frage, wieweit Rufinus mit der offensichtlich aus der lateinischen Überlieferung stammenden Antithese von *auctoritas – ratio* die methodologischen Überlegungen des Origenes reinterpretiert hat (vgl. dazu Augustinus, serm. 299,11; serm. 86,3,3; serm. 260B,1; tract. Io. 89,4, und vor allem Trin. 13,3,6, wo *coniectura* in ähnlicher Weise verwendet wird). Dazu geht es in diesem Text um ein grundlegendes Anliegen des Origenes. Er stellt immer wieder die Beweise des menschlichen *logos* den *martyria* der göttlichen Schrift gegenüber (vgl. bes. 4,1,1; weiter die im Sachregister der Ausgabe von Görgemanns-Karpp unter Vernunftbeweis/Schriftbeweis und Vernunfterkenntnis/Glauben angegebenen Stellen, wie z. B. PA 1,2,4f; 2,3,3: aus Hieronymus, ep. 125,5; 2,5,3). Dabei unterscheidet er bei der menschlichen Erkenntnis selbst zwei Ebenen: die Erkenntnis, welche auf dem beruht, was wir sehen, und die Erkenntnis dessen, was wir denken, und verwendet für die erste Art den Ausdruck *te enargeia ton blepomenon* (PA 4,1,1. – Bei Rufin: *„de tantis et talibus rebus disserentibus non sufficit humanis sensibus et communi intellectui summam rei committere . . . assumenda sunt nobis ad probationem . . . etiam divinarum scripturarum testimonia"*). Schließlich ist der

kritische Hinweis auf diese Einzelheit auch deswegen fällig, weil im Abschnitt über die Voraussetzungen des origenischen Denkens praktisch nur von der Heiligen Schrift, nicht aber von seiner dialektischen Methode die Rede ist (vgl. immerhin die sehr kurzen Hinweise auf S. 44). Das muß um so mehr überraschen, als immer wieder auf die doppelte Beweisführung: aus der Schrift und der Vernunft verwiesen wird (vgl. etwa 95ff).

Im dritten Teil erfolgt eine Zusammenschau des kirchlichen Kerygmas, der „undogmatischen Dogmatik" (PA II,4–III,6) (91–121). L. handelt darin zuerst vom Gott der Heilsökonomie (92–107) und anschließend vom Drama der Seele: von Schöpfung, Fall und Verheißung (107–121).

Im ersten Abschnitt ist wiederum in der schon kritisierten Weise die Rede von einer „Zwei-Naturen-Lehre" (99f). Doch auch die Art, wie die origenische Auffassung vom Logos als eigentlichem Subjekt der Heilsinitiative von der klassischen Idiomenkommunikation abgehoben wird, ist nicht sehr klar (102).

Der vierte Teil ist den Optionen und Implikationen des origenischen Systems gewidmet (122–202).

Bei den Optionen geht es vor allem um die Themen der Schrift und der Freiheit, die Origenes im dritten und vierten Buch von PA dargelegt hat (122–140). Was die theologischen Implikationen betrifft, steht die Frage der Apokatastasis im Vordergrund, wie sie in PA vertreten wird (140–168). Dabei geht der Vf. auch auf die verschiedene Deutung dieser Lehre durch Rufin und Hieronymus ein (143–148). Danach hätte jener den Glauben des Origenes von den von ihm auch erwähnten möglichen Meinungen unterschieden, während dieser alle Aussagen des Origenes einfachhin als Behauptungen genommen hätte (vgl. 144). Die Darlegungen über die philosophischen Implikationen schließlich (168–188) und die daran sich noch anschließende Wirkungsgeschichte von PA (188–202) sind ohne Zweifel nützlich und lesenswert. Es scheint jedoch, daß sie der Vf. in zu großer Eile abgefaßt hat. So wird das Prinzip der chresis nicht weiter erklärt, das Origenes nicht eigen ist, sondern sowohl die anderen christlichen Autoren als auch die spätantiken Philosophen kennzeichnet (vgl. 180f). Selbst wenn in Klammern auf die „ruf. Fassung" hingewiesen wird, mutet es dennoch eigenartig an, wenn gesagt wird: „Unser Alexandriner greift aber zur Ausschmükkung seiner eigenen Lehre von der Inspiration der Schrift auf Vergil und Platon zurück ... Da und dort greift Origenes ... auf Gedanken des Vergil zurück" (188). Noch bedenklicher sind die zwei S. über den ersten Origenistenstreit (190f). Apollinaris wird ohne weiteres zu den Gegnern des Origenes gerechnet. Es wird nicht gesagt, daß nicht nur Leo, sondern auch Augustinus Origenes als Häretiker betrachtete (vgl. ep. 40,6,9; haer. 48). Ebenso wird die Bedeutung des Evagrius für die Kontroverse am Ende des 4. Jh.s nicht genau umschrieben. Nach Guillaumont kann man sein Werk als wichtiges Zeugnis des Origenismus um 400 betrachten. Es sei aber zu spät gekommen, um, anders als im 6. Jh., bei der Bildung des damals verurteilten Origenismus eine wichtige Rolle gespielt zu haben (A. Guillaumont, Les „Kephalaia gnostica" d'Évagre le Pontique ... [Paris 1962], 123). Schließlich wird in bezug auf das Weiterleben des Origenes im Osten allzu summarisch festgestellt: „Alle östlichen Synoden (Konzilien) haben Origenes verurteilt" (193) und recht vereinfachend behauptet: „Dogmatisch kam die östliche Theologie nach Johannes von Damaskus ... mehr ins aristotelische Fahrwasser. Der Boden für ein Aufkeimen origenischer Gedanken wurde von Jahr zu Jahr karger" (193). Die Entwicklung der frühbyzantinischen Theologie, welche um 500 einsetzte, war doch um einiges komplexer (vgl. meine knappen, aber doch mehr differenzierenden Hinweise in Storia della Teologia [Casale 1993], 599–611).

Wenn in der vorausgehenden Übersicht über die von L. vorgelegte Einführung zu PA einige Bedenken angemeldet wurden, sollte damit das zu Beginn ausgesprochene Gesamturteil darüber nicht wieder zurückgezogen werden. Die mehr oder weniger wichtigen Kritiken sollen vielmehr dem Leser helfen, die Grenzen zu beachten, die nun einmal bei einer solch synthetischen Arbeit fast unvermeidlich sind. Außerdem drücken sie den Wunsch aus, der Vf. und andere an Origenes Interessierte möchten den Fragen nach dem literarischen Hintergrund von PA und der Eigenart seiner lateinischen Übersetzung (etwa der Frage nach dem Verhältnis von *auctoritas* und *ratio*) weiter nachgehen.

Rom Basil Studer

Cramer, Peter: **Baptism and Change in the Early Middle Ages c.200 – c.1150.** – Cambridge: Cambridge University Press 1993. 356 S. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought), kart. £ 40,00

Das Buch ist sehr klug und zugleich irgendwie versponnen.

Da ist die Rede von Sakrament und Kunst, Tradition und Symbol, the whole and fragment, sign and thing, aber auch von Lévy-Bruhl und Lévy-Strauss, ebenso von Kierkegaard, von Abaelards „Sicto te ipsum", sogar von Hegel und Klee. Das Buch schließt mit Versen von Rilke. Wie aber im Titel angesagt, geht es um die Taufe und ihr sich veränderndes Verständnis. Das Hauptinteresse richtet sich auf das Frühmittelalter, und dabei ist, so der Vf. selbst, das vierte Kap. das wichtigste: From Augustine to the Carolingians (130–178). Aber ganz genau darf man es nicht nehmen; auch in anderen Kap.n, so im fünften, geht es um die frühmittelalterliche Taufe. Denn das Buch bietet mehr einen Fluß von Beobachtungen, Reflexionen, Erwägungen und Fragen mit immer wieder neuen Konstellationen und Antworten. Alle möglichen Texte und Belege werden herangezogen, abgehorcht und in Beziehung gesetzt, dabei Zeitsprünge in Kauf genommen, ebenso sachliche.

Das Buch bietet eine wahre Fülle, wie man sie sonst nicht zu lesen bekommt. Immer wieder nimmt der Vf. einzelne Quellen vor und ergeht sich in Gedanken, zuweilen solchen, die längst auch andere gemacht haben, oft aber auch solchen recht origineller Art, die man anderswo nicht liest.

Die (knappen) Ausführungen über die Firmung sind allerdings unzureichend; ausgerechnet ein englischer Vf. übersieht die wichtige Rolle, die der angelsächsischen Kirche hier zukommt.

Im ganzen ist es ein nur lose geordneter Gedankenfluß, eine innere Systematik haben die Kap. kaum. Im letzten Kap. ist mehr vom hochmittelalterlichen Eucharistie-Streit die Rede als von der Taufe. Die Kap.-Überschriften sind eigentlich nur eine Unterbrechung der fortfließenden Gedanken. Auf seine Weise ist das Buch grundgescheit. Aber ihm fehlt die Systematik und eine reflektierte Hermeneutik.

Münster Arnold Angenendt

Muschiol, Gisela: **Famula Dei.** Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern. – Münster: Aschendorff 1994. LI, 396 S. (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums, 41), kart. DM 98,00

Il n'est plus d'années qui ne nous apportent une étude nouvelle sur les religieuses au Moyen Age. Les monographies se succèdent, les essais de synthèse sont un peu moins nombreux naturellement. Les premières sont rarement satisfaisantes pour ce qui est de la vie religieuse proprement dite, les archives renseignant de façon prioritaire sur l'histoire des temporels et non sur la vie quotidienne; les seconds paraissent risqués en raison des nombreuses particularités régionales, mais sont bien précieux car ils rassemblent les miettes dispersées. Au total il y a toutes raisons d'être satisfait et on ne peut que souhaiter que la recherche se poursuive. Le livre de G. Muschiol fait partie des essais de synthèse et à cet égard se révèle particulièrement précieux. Il l'est d'autant plus qu'il concerne une période, celle des débuts du Moyen Age, pour laquelle justement les archives manquent et où les monographies sont impossibles. Le titre nous indique que la recherche porte sur la liturgie, mais le résultat est plus large qu'il ne paraît. Il n'en reste pas moins que l'élève a répondu aux souhaits de son professeur, Arnold Angenendt, en orientant sa recherche dans cette direction précise.

Comme on peut s'y attendre, le problème est posé d'emblée sur deux points: les sources interrogées et les personnes concernées.

Les sources sont de deux sortes: normatives avec les règles monastiques (Césaire d'Arles, Aurélien, Waldebert, Donat), les canons conciliaires et les livres pénitentiels, narratives avec les Vitae de saintes femmes (Aldegonde, Aldetrude, Bathilde, Bertile, Eustadila, Geneviève, Gertrude, Monégonde, Radegonde, Rusticula, Salaberge, Ségolène), comparées à quelques autres plus tardives. Le matériel est donc disparate, mais satisfaisant, puisqu'il y a ce qu'il faut faire, ce qu'il ne faut pas faire, et ce qui a été fait.

En second lieu sont présentées les «Deo sacratae», veuves et vierges, et les moniales. Les unes vivent chez elles, isolées, mais fidèles à une règle de vie assez sévère, les autres sont livrées à la vie communautaire régie par une règle officielle (hélas pas toujours identifiée).

Une fois ces données de base apportées, l'auteur passe en revue les domaines de la liturgie, que sont l'office et les prières, et plus largement les comportements en rapport avec la liturgie comme la communion, la confession, la prestation des vœux, la liturgie des morts, la remise des clés, le parrainage et le baptême. Chaque fois qu'une nouvelle question est abordée et avec une régularité de métronome, les divers points sont passés en revue, toujours dans le même ordre, et délivrent leur message. L'auteur reprend leur contenu en le développant et en le comparant. On voit ainsi se constituer une riche documentation, où le normatif est complété par les faits de vie quotidienne, quand les Vitae sont précises. Ainsi peut-on pour les VIe et VIIe siècles, l'époque mérovingienne des fondations denses pour les femmes, être assuré de la succession des Heures, de la régularité des prières, des conditions de la participation directe à la liturgie. On ne peut douter de l'intérêt de cette synthèse auquelle on peut se reporter en toute confiance et qui épargnera bien des parcours dans les sources. Cela étant dit, pouvait-on aller plus loin?

Pour qui connaît le sujet, il n'y a pas grande surprise. La religiosité des dames mérovingiennes nous est bien connue et le panorama d'ensemble n'était pas ignoré. L'ignorant trouvera dans ce livre une matière riche et sûre. Mais les dames, sait-on mieux ce qu'elles faisaient? En réalité il est des questions qui restent sans réponse. Les vierges et les veuves qui avaient adopté un «monachisme domestique» échappent complètement à l'investigation, sauf quand les évêques se préoccupent de l'âge où elles peuvent prendre le voile, et des risques de la vie indépendante. Les prélats ne pénètrent pas dans les monastères, dont on ne connaît les activités que par les schémas idéaux ou idéalisés transmis par les Vies des saintes abbesses.

Finalement la liturgie est le domaine pour lequel il y a le moins de surprises et la norme devait sans doute être assez proche de la réalité vécue, mais elle ne nous permet pas d'en savoir plus sur les occupations des religieuses, leur recrutement, la réalité ou non de la clôture, les rapports avec l'extérieur. Pour cela les sources de l'époque carolingienne sont plus explicites. Radegonde à Poitiers, Gertrude à Nivelles ont offert l'occasion de descriptions parfois assez précises, bien exploitées ici, mais on peut se demander dans quelle mesure elles sont dans la moyenne. Ce n'était pas l'objet de M. d'en dire plus sur ce sujet.

Il faut lui être reconnaissant de mettre à notre disposition un travail sobre, précis et dense, peut-être excessivement rigoureux, comme le thème traité. La conclusion générale reprend en les résumant les conclusions des chapitres. Dire que la liturgie et la participation à la liturgie constituaient le cœur de la vie quotidienne des dames est peut-être trop optimiste; si cela était, sans doute ce livre apporterait-il toutes les réponses à nos questions, ce qui n'est pas le cas. Cela ne diminue pas pour autant ses mérites.

Paris Michel Parisse

Hoffmann, Hartmut: **Mönchskönig und *rex idiota***. Studien zur Kirchenpolitik Heinrichs II. und Konrads II. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1993. 216 S. (MGH Studien und Texte, 8), geb. DM 60,00

Seit der meisterhaften Darstellung der Regierung Konrads II. (1024–1039), des ersten Salierkaisers, durch Harry Breßlau[1] ist bei der Mittelalterforschung der Vergleich der Kirchenpolitik Konrads mit der seines Vorgängers Heinrich II. (1002–1024) beliebt. Breßlau folgend entwarfen vor allem nationalbewußte protestantische Historiker gern ein Kontrastbild von einem angeblich kirchenhörigen König Heinrich II. und dem „unkirchlichen Kaiser" Konrad II., den Karl Hampe gar einen „vollsaftigen Laien" nannte und ihm „geringes Verständnis für das innerkirchliche Leben" attestierte.[2] Theodor Schieffer hat sich 1951 energisch gegen solche kulturkampfbedingte Schwarzweißmalerei gewandt.[3] K. J. Benz hat das Urteil Schieffers 1977 an den Quellen überprüft und bestätigt.[4] In der Tat ist die „kleindeutsche" Herkunft des Konradbildes des späten 19. Jh.s unübersehbar. Das national gesinnte, religiös indifferent gewordene deutsche Bürgertum konnte sich viel eher mit einem „unkirchlichen" Konrad II. identifizieren als mit dem hl. Heinrich II., der den als national unzuverlässig beargwöhnten Katholiken teuer war.[5] Für uns heute ist das ferner, fast verklungener Schlachtenlärm. So wundert man sich ein wenig, daß H. nun die Frage nach der Kirchenpolitik der beiden Kaiser neu aufwirft. Es geht H. in der Tat um eine – wenngleich verklausulierte – Rückkehr zu dem als überwunden geglaubten Gegensatz der beiden Kaiser. Dabei will der Vf. „an dem Kontrast, der hier besteht", verdeutlichen, welche Möglichkeiten des Handelns und Reagierens ein Herrscher „im Rahmen des ottonisch-salischen Reichskirchensystems" besaß (S. 18). Da die Charaktere der Handelnden uns heute kaum zugänglich sind, richtet H. seine Aufmerksamkeit auf ihre Verhaltensweisen und auf das Echo, das sie in der zeitgenössischen Gesellschaft fanden.

Zu diesem Zweck untersucht er nach einer Vergewisserung über die Quellenlage (S. 19–26) das Verhalten der beiden Kaiser auf fünf Feldern der Kirchenpolitik: Klosterreform, Konzilspolitik, Simonie, Bischofsernennungen, Kirchengründungen (S. 27–109). Ein Kap. über das „Echo der Zeitgenossen" rundet diese Untersuchung ab (S. 110–133).

Am Ende kommt der Vf. zu dem Schluß, daß Heinrich II. der „ideale König für das ottonisch-salische Reichskirchensystem" war (S. 145), dem die Sage den Wunsch zuschrieb, Mönch zu werden, während Konrad II. im Vergleich dazu ein „bloßer" Laie war (*idiota* im Sinne von: ohne Lateinbildung). H. betont zwar nachdrücklich den Unterschied der beiden Herrscher, kann jedoch nicht leugnen, daß es auch „eine weitgehende Kontinuität in ihrer Politik" gab, die er damit erklärt, daß sie beide „Vertreter des Systems" waren (S. 147).

H. hat die alte Frage nach dem Verhältnis von Heinrich II. und Konrad II. auf den neuesten Stand gebracht. Wie stets bei H. ist auch hier die Auswertung der Quellen von penibler Genauigkeit. Doch kann ich nicht erkennen, was nun anders gesehen werden sollte als Th. Schieffer es getan hat. Wenn H. sich gegen die Schiffersche Neubewertung des Konradbildes wendet, dann scheinen mir seine Argumente nicht so zwingend zu sein, daß wir nun wieder im Sinne Breßlaus umdenken müßten.

Den eigentlichen Wert des Buches sehe ich indes in den „quellenkritischen Exkursen". Hier spürt man, daß ein erfahrener Editor und Paläograph am Werk war.

Von höchstem Interesse ist der Versuch, Cod. 2 der Chronik Thietmars v. Merseburg (Hs. Brüssel 7503–18) nicht, wie bisher, als Corveyer Redaktion des 12. Jh.s zu sehen, sondern als Zeuge für die Endredaktion der Chronik durch Thietmar selbst. Daß wir dann aber auch unsere Vorstellungen vom Latein Thietmars revidieren müßten, sei nur am Rande erwähnt. Ich halte die Gründe, die H. vorbringt, für sehr schwerwiegend.

Aus der Hs. Köln, Dombibl. 60, f. 242v–243r (Ende 10. Jh., Werden) veröffentlicht er ein kurzes Consuetudofragment.

Die Attacke, die H. S. 180–185 gegen K. Hallingers Auffassung der Herkunft bestimmter monastischer *Consuetudines* aus dem Reichsgebiet (*Redactio Fuldensis-Trevirensis* u. *Helmstadiana-Fuldensis*: CCMon VII/3, 257–364) reitet, verlangt eine eingehendere Diskussion, als sie hier möglich ist. Ich habe mich damit in meinem Beitrag „Klosterleben in Fulda um das Jahr 1000" auf der Tagung „Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen" (Fulda, April 1994) auseinandergesetzt. Mit den anderen Vorträgen wird er in den „Fuldaer Studien" erscheinen. Hier sei nur soviel gesagt, daß mich H.s Thesen nicht überzeugt haben.

In dem umfangreichen Exkurs „Die älteste Handschrift der *Vita Heriberti* des Lantbert von Lüttich" (S. 186–199) befaßt sich der Vf. mit der Hs. London, Brit. Libr., Add. 26788, die er im Grundstock „vor 1060" datiert. Sie ist sehr wahrscheinlich Archetyp für die Überlieferung der *Vita* und der *Miracula s. Heriberti*.

Zum Schluß ediert H. zwei Meßformulare für das Anniversar Heinrichs II. und Kunigundes.

Rom P. Pius Engelbert O.S.B.

Repertorium edierter Texte des Mittelalters aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete. Hg. v. Rolf Schönberger / Brigitte Kible. – Berlin: Akademie-Verlag 1994. XII, 888 S., kart. DM 198,00

Auch Wissenschaftler können und brauchen nicht alles zu wissen; aber sie müssen wissen, wo das Wissens-Notwendige abzurufen ist. Das Textwissen gehört zu den Grundlagen nicht nur der historischen Wissenschaften, sondern auch der theoretischen. Für die Philosophie und Theologie sind die Texte Zeugen des Denkens, die der Erzeugung eigener, neuer Gedanken dienen. Textkritische Forschung und begriffliche Anstrengung sind die Pfeiler der Wegführung des Denkens in der Geistesgeschichte. Das grundlegende Prinzip der Scholastik „Mündlich-Schriftlich" hat seinen ursprünglichen Ort in der Schule, denn die scholastische Literatur ist der getreue Spiegel der Lehre. Text-Werdung, (handschriftliche) Textüberlieferung und Drucklegung sind die drei Phasen der scholastischen Texte. Die Literaturgeschichte erforscht die Werde-Geschichte der Texte; die Bibliotheca manuscripta beschreibt deren Überlieferung; das Repertorium der Editionen sammelt und sichtet das schier unüberschaubare Feld der Frühdrucke im 15. und 16 Jh., der kritischen und semikritischen Edi-

[1] Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Konrad II., 2 Bde, Leipzig 1879–1884.

[2] Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer, Heidelberg ^{12}1969, 7 u. 19.

[3] Heinrich II. und Konrad II. Die Umprägung des Geschichtsbildes durch die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts: DA 8 (1951), 384–437.

[4] Kaiser Konrad II. und die Kirche. Ein Beitrag zur Historiographie des ersten Saliers: ZKG 88 (1977), 190–217. Von H. ebensowenig zitiert wie die Diss. von K. J. Vogt, Konrad II. im Vergleich zu Heinrich II. und Heinrich III., Frankfurt/M. 1957.

[5] Wenn H. S. 15 zu Heinrich II. schreibt: „Nur dort, wo die Kaiser zur Serie verkommen sind, fristet er noch seine Existenz", so übersieht er, daß die Kirche bis heute weltweit die Memoria Heinrichs II. begeht, die das nachkonziliare Calendarium Romanum generale auf den 13. Juli festgelegt hat.

tionen im 19. und 20. Jh. Mit seinem Erscheinen hat das Repertorium seine unverzichtbare, unersetzbare und unschätzbare Bedeutung für die philosophisch-theologische Forschung.

Das Repertorium leistet Pionierarbeit, und zwar in einem doppelten Sinn: Es erschließt das weite Feld der Druckausgaben mit dem Ziel einer „optimalen Vollständigkeit" und setzte gleichzeitig Marksteine für die weitere Arbeit und „Aktualisierungsmöglichkeit". Größe und Grenze der Arbeit ergeben sich aus seiner Planung und Anlage:

1.) Das spezifische Fachgebiet der Philosophie hat vor allem hin zur Theologie (Mystik, Kanonistik) offene Grenzen, ausgenommen bleiben lat. und dt. Literaturgeschichte und Spezialwissenschaften wie Medizin und Astronomie. – 2.) Auch die mittelalterlichen „Klassiker" der griechischen und arabischen Tradition (ausgenommen die Kirchenväter) wurden verzeichnet. – 3.) Sogar Quellentexte von griechischen, jüdischen und arabischen Autoren, deren Schriften in der lateinischen Geisteswelt nicht bekannt waren, wurden berücksichtigt. – 4.) Auch die landessprachigen Übersetzungen der lateinischen Schriften wurden aufgenommen. – 5.) Das „leidige" Problem der wechselnden oder pseudonymen Zuschreibungen wurde durch „großzügige Mehrfach-Nennung" der Autoren zufriedenstellend gelöst. – 6.) Die pseudonymen Schriften der mittelalterlichen Autoren wurden im Anschluß an die echten Werke verzeichnet. – 7.) Um wechselnden Schreibweisen der mittelalterlichen Autorennamen zuvorzukommen, wurden durchgehend die lateinischen Namen beibehalten. – 8.) Bei einer ungewöhnlichen Vielzahl von Ausgaben derselben Schrift eines Autors (z. B. des Thomas v. Aquin) beschränkte man sich auf die kritische bzw. allgemein verwendete Edition dieser Schrift. – 9.) Der Erfassungszeitraum reicht von der karolingischen bis zur neuzeitlichen Renaissance (von ca. 800–1450). – 10.) Die Gliederung der unter einem Namen verzeichneten Schriften folgt den literarischen Genera: Kommentare (Bibel, Aristoteles, Sentenzen), Quaestiones, systematische Werke, Predigten, Briefe, Sonstiges.

Aus dieser Anlage des Repertorium ergaben sich auch viele Probleme der Arbeit:

1.) Das Repertorium hat zeitlich offene Grenzen. Mit dem Terminus ad quem 1450 wird aber ein Einschnitt vollzogen, der Namen von Gelehrten und Werken ausgrenzt, die theologiegeschichtlich ohne Zweifel noch zum Mittelalter gehören.

Wie Joannes de Turrecremata († 1468) (Rep. nn. 14645–14676) gehören auch Johannes v. Ragusa OP († 1443) und Johannes v. Segovia († 1458) zu den schriftbezeugten Autoren des späten Mittelalters. Johannes Maior(is) (1550) ist aufs engste in seinen zahlreichen Schriften mit dem Werk des Duns Scotus verbunden.

2.) Die Gesamtausgaben der Werke der großen mittelalterlichen Autoren, in die bekanntlich immer auch verschiedene Pseudonyme Eingang fanden, wurden literaturbeflissen und erfolgreich durchgeforstet.

Da blieben aber auch einige erratische Stücke unberücksichtigt, z. B. der Traktat des Johannes de Brevi Coxa (Courte Cuisse, † 1423) „De fide et Ecclesia, de Romano Pontifice . . .") Opera Gersonii, ed. L. E. Dupin I, Antwerpen 1706, 805–904 (vgl. Rep. n. 14814) oder Rudolph v. Biberach, De septem donis Spiritus S. Opera omnia S. Bonaventurae VII, Quaracchi 1866, 583–652.

3.) Mit Bienenfleiß und Ameiseneifer wurden die Teileditionen mittelalterlicher Texte gesammelt, die in systematischen Untersuchungen oder Aufsätzen als Textgrundlage anhangsweise veröffentlicht wurden und oft genug nicht einmal in den Überschriften angezeigt werden.

Wie viele Einzelquästionen aus den Kommentarwerken und Quodlibeta zahlreicher Autoren (Franciscus Mayronis, Gualterus de Chatton, Guillelmus de Waria, Joannes Buridanus usw.) sind schon veröffentlicht! Den literarischen „Luxus" einer Doppeledition schließt künftig das Repertorium aus.

4.) In diesem Zusammenhang muß aber auf das irritierende ED. des Repertoriums hingewiesen werden.

Vielfach bedeutet ED. nicht die Textausgabe, sondern auch „textualia" (z. B. Kap.-Verzeichnisse). So wird beispielshalber Rep. n. 16789 Radulphus Ardens, Speculum universale angegeben: „ED. Gründel, Johannes. IN: Mitteilungen des Grabmann-Institutes . . ." Diese enthalten aber nur ein Kap.-Verzeichnis, nicht aber den Text (ebenso Rep. n. 17918 Simon Tornacensis). Der 1506 in Paris unter den Schriften des Petrus de Palude und 1982 (in Stud. and Texts 56) als echte Schrift des Guillelmus Petri de Godino OP gedruckte „Tractatus de causa immediata ecclesiasticae potestatis . . ." wurde entsprechend der einst ungesicherten Zuweisung nicht nur bei Petrus de Palude (Rep. n. 16583), sondern zutreffend auch bei Guillelmus Petri de Godino (Rep. n. 13639) angeführt. An beiden Orten wird mit „ED." einmal zutreffend McCready, W. D., zum anderen aber Stella P. T. mit einem Inhaltsverzeichnis der Schrift genannt. Um dieses Mißverständnis auszuräumen, empfiehlt es sich, „ED." nur für Ausgaben und (ich schlage vor:) cf. ed. für Textstudien zu verwenden.

5.) Ebenso wäre zu empfehlen, Textausgaben, welche nicht den kompletten Text haben, sondern selektiv verfahren, als solche zu kennzeichnen.

H. Finke hat den Traktat des Arnaldus v. Villanova: „Tempus adventus Antichristi" (Rep. n. 11590) nicht vollständig ediert, sondern auszugsweise (z. T. mit großen Lücken!).

6.) Ob darüber hinaus angeregt werden darf, kritische, semikritische und unkritische Editionen zu unterscheiden, wage ich nicht zu entscheiden.

7.) Textprobleme ganz eigener Art hat die mittelalterliche Sermones-Literatur.

Manche Sammlung, auch die des Hermannus de Runa (Reun – Österr.), die in CCcont.med. 64, 1986 jüngst gedruckt wurde, enthält auch Predigten anderer Autoren (z. B. des Bernhard v. Clairvaux und des Henricus de Friemar). Bekannte Predigtwerke wurden auch unter einem Titel oder pseudonym gedruckt. Die Predigten des Johannes Herolt OP, der sich „Discipulus" nannte (Rep. nn. 15012–15015), wurden nach J. B. Schneyer (Script. 32, 1978, 231–248) „bis zum Jahre 1500 46mal im Druck aufgelegt". Predigtreihen verzeichnet das „Repertorium der lat. Sermones des MA" von J. B. Schneyer. Einzelpredigten (Conferentiae) zu besonderen Anlässen sollte das vorliegende Repertorium aufnehmen.

8.) Schade, daß für das Schriftenverzeichnis des Avicenna (Rep. nn. 11727–11793) nicht mehr die Studie von J. L. Jannsens, An annotated Bibliogaphy on Ibn Sina (1970–1989), Leuven 1991, 3–74 benutzt werden konnte.

9.) Es liegt in der Natur eines Nachschlagewerkes, daß „Addenda und Corrigenda" den Hg.n von den Benutzern zur Verfügung gestellt werden. Dies ist nur ein kleiner Dank für die hier geleistete Arbeit, den die verdienten Hg. nicht vergeblich erbeten haben sollten. Ich leiste ihn gerne.

Bochum Ludwig Hödl

Fleith, Barbara: **Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen Legenda Aurea.** – Brüssel: Société des Bollandistes 1991. L, 533 S. (Subsidia hagiographica, 72), kart. bfr 4000

Selten war ein Werk vom Augenblick seiner Veröffentlichung an über viele Jh.e hinweg so beliebt wie die Sammlung von Heiligenlegenden für jeden Tag des Jahres, die der Dominikaner Jakobus a Voragine um die Mitte des 13. Jh.s angelegt hat; selten aber stellt sich die Geschichte von Weiterentwicklung und Überlieferung eines so populären Werkes so kompliziert dar; und selten dauert es so lange, bis sich ein Wissenschaftler an die Untersuchung der Textgeschichte wagt, wie im Fall der *Legenda Aurea*.

Nach fünfzehnjähriger Arbeit hat Barbara Fleith einen umfangreichen Bd vorgelegt (Diss. an der Univ. Genf bei K.-E. Geith), in dem sie die 951 bekannten Handschriften der lateinischen *Legenda Aurea* katalogisiert und versucht, ihren Abhängigkeiten auf die Spur zu kommen.

Nach der Bibliographie, gegliedert in allgemeine Literaturangaben und Handschriftenkataloge nach Bibliotheksorten, folgen eine kurze methodische Einleitung, Bemerkungen zu Verfasser, Entstehungszeit und Quellen, zu den Titelvarianten in den Handschriften – neben *Legenda aurea* ist die auffälligste *Historia* oder *Legenda lombardica* –, zum ursprünglichen Legendenbestand, von F. „Normalcorpus" genannt, und zur Zweckbestimmung des Werkes.

Der wichtigste Teil des Buches ist der Katalog der Handschriften (55–331; Vorbemerkung 43–54). Sie sind, praktisch und übersichtlich, alphabetisch nach ihrer Bibliotheksheimat angeordnet (von Aarau, Kantonsbibliothek bis Zwettl, Stiftsbibliothek) und fortlaufend numeriert. In einer kurzen schematischen Beschreibung werden äußere Merkmale der Handschriften und Bemerkenswertes zum Legendenbestand mitgeteilt.

Die umfangreichen beiden letzten Kap. sind der Versuch, die Fülle an Material auszuwerten. F. bestimmt zwei Überlieferungsgruppen, den „italienischen Überlieferungszweig" und den „Aegidiuszweig", mit vielen Familien und Untergruppen. Die Verbreitungsgeschichte der einzelnen Gruppen wird skizziert und durch Überlegungen zum Gebrauch der Texte im Schulsystem der Dominikaner und an der Pariser Univ. und ihre weitere Verbreitung im Rhein- und Donau-Gebiet mit Leben erfüllt.

Ein Anhang von fast 100 S. macht das Buch erst benutzbar: F. geht von einem überlieferungsgeschichtlichen Ansatz aus, das heißt, sie untersucht, welche „Fremd-" oder „Sondergut-Legenden" im Laufe der Zeit in das „Normalcorpus" integriert oder als „Appendix" an das Corpus angefügt wurden, insgesamt über tausend Legenden von Heiligen, deren Namen im Buch durch eine Sigle ersetzt werden: von A1 Aaron bis Z8 Zenobius. Im Anhang werden diese Siglenschlüssel aufgelöst, wobei auch vermerkt ist, in welchen Handschriften die einzelnen Texte vorkommen. Außerdem findet sich dort eine Liste von Handschriften, die in der Literatur fälschlich als *Legenda-Aurea*-Handschriften zitiert wurden.

Die vielen Abkürzungen jedoch, die angeblich die Arbeit mit dem Computer erleichtern, besonders die Zahlensiglen für Heiligennamen,

erschweren jedem, der nicht die Begabung eines „Rainman" hat, die Benutzung des Buches. Sobald man sich für mehr als eine Legende interessiert, beginnt eine überaus mühsame Arbeit des Aufschlüsselns. Statt der Nummernschlüssel für jeden Namen, die zudem elf S. alphabetisches Verzeichnis einnehmen, wären sinnvolle Abkürzungen denkbar, etwa statt A120 für Augustinus: Aug.

Zwei methodische Probleme sind freilich gravierender, zum einen, daß die Heiligen der Legenden und die Legendentexte selbst nicht identifiziert werden, zum anderen, daß die Gruppierung der Handschriften ausschließlich nach überlieferungsgeschichtlichen Gesichtspunkten vorgenommen wird, also nach dem Vorhandensein oder Fehlen bestimmter Namen, und nicht mit Hilfe der Textkritik.

Was ist damit gemeint: die Heiligen der Legenden werden nicht „identifiziert"?

F. arbeitet mit den Rubriken in den Handschriften, den Registern oder alphabetischen Verzeichnissen, die manchmal in den Handschriften zu finden sind, und mit den am Anfang der Legenden erwähnten Namen. Die Legenden werden also nicht nach Texten (nach dem Incipit etc.), sondern nach Namen angegeben. Die Angelegenheit wird aber noch komplizierter, weil eine „Normalcorpus-Legende", wenn sie nicht an ihrem angestammten Platz steht, als „Sondergut-Legende" aufgeführt wird (52); dabei könnte es doch sein, daß es von einem Heiligen, der ins Normalcorpus aufgenommen ist, weitere Legenden gibt (z. B. Marius, Martha, Habacuc und Audifax: Martha ist auch im NC105; NC83: Quiricus und Julita; Q6 Quiricus, J22 Julita; NC134 Adrianus; A18 Adrianus; NC164 4 Coronati: Nicostratos N19).

Oder das Beispiel von NC116: Cyriacus: ist das wirklich etwas Anderes als C82/ Q2/ Q5 + L9 + S57? F. bemerkt dazu (437, Vorbemerkung zu den „Fremdlegenden"): „7. Beispiel: ‚Cyriacus, Largus et Smaragdus: siehe dazu C82 Cyriacus, L9 Largus, S57 Smaragdus.' Bei Titeln bestehend aus mehreren Heiligennamen, wurden die Namen einzeln aufgelistet, da in vielen Hss nur einer und nicht immer der erste dieser Namen stellvertretend für die anderen steht. Der Benutzer muß deshalb bei der Suche nach Legenden-Titeln, die aus mehreren Heiligennamen bestehen, jeden einzelnen Namen überprüfen und wird in den meisten Fällen auf eine Identität der angegebenen Hss stoßen."

Andererseits werden die homonymen Heiligen nicht unterschieden (436; vgl. auch 51: dies sei in absehbarer Zeit nicht zu leisten gewesen): „6. Beispiel: ... Homonyme Namen, deren Träger lediglich durch ein Namensattribut unterscheidbar sind, wurden ohne diese Attribute unter der gemeinsamen Form versammelt, da diese Attribute in den Hss nicht immer konsequent hinzugefügt wurden und damit Verwechslungen möglich waren. Der Benutzer muß es bei der Suche nach einer bestimmten Lg-Version auf sich nehmen, alle Hss unter dem nichtspezifizierten Titel zu überprüfen."

Bei etwa einem Drittel der Handschriften fehlen Angaben zum Bestand (43), also auch im Register – „Trotzdem werden diese Hss hier unter kodikologischem Gesichtspunkt beschrieben, um eine spätere Ergänzung zu erleichtern" –, das heißt, es fehlen die Rubriken „Typ" (was wenigstens einen Anhaltspunkt gibt), „Register" und „Text", z. B. beim gesamten Bestand von Florenz, Biblioteca Nazionale. Warum aber diese Angaben bei Handschriften, für die so ausgezeichnete moderne Kataloge zur Verfügung stehen wie für die Württembergische Landesbibliothek in Stuttgart, teilweise fehlen (z. B. LA 843: Stuttgart, HB I 18), ist nicht einzusehen. Die vorhandenen Bestandsangaben sind zuweilen ungenau, besonders bei Handschriften mit umfangreichen Listen (z. B. LA 416: Melk, Stiftsbibliothek 1824), und lückenhaft (Fragezeichen für Namen, die nicht gelesen werden konnten).

So verbirgt sich hinter T31 Thomobonus sicherlich der hl. Homobonus, der nicht erfaßt ist, Erasmus hat gleich drei Nummern, C70 Crasinus, E30 Erasmus und H15 Herasimus, Emmeram immerhin zwei: E23 und H29 Heimeran. Wer B49 Buulus ist, ist noch ungewiß, aber P4 Pafuncius ist verlesen aus P3 Pafnutius, ebenso V9 Venerlaus aus W4 Wenzeslaus, um nur diese Beispiele zu nennen.

Die Daten über die Legenden, besonders die rund tausend „Fremdlegenden", sind also nicht verläßlich. Die „Corpusmutationen", die sich aus ihnen ergeben, stehen darum auf schwachen Füßen. Auf sie gründet F. jedoch ihre Bestimmung der Handschriftengruppen.

Textkritische Vergleiche lassen erkennen, daß die Abschreiber in vielen Fällen die Anlage ihrer Handschrift bewußt gestalten, oft mit Hilfe mehrerer verschiedener Vorlagen. Veränderung im Legendencorpus ist daher ein problematisches Kriterium, das im Grunde nur sekundär herangezogen werden kann, wenn die Textkritik die Abhängigkeit von Handschriften erwiesen hat. Dies zeigen die Arbeiten der Würzburger Forschergruppe, besonders von Konrad Kunze, Werner Williams-Krapp und Ulla Williams zur sogenannten *Elsässischen Legenda Aurea*. Der lateinische Überlieferungszweig, der dieser Fassung zugrunde liegt, als *Legenda Aurea* mit „Provincia-Anhang" bezeichnet, hat sich als bedeutend herausgestellt. An diesem Ausschnitt der Überlieferung ließe sich exemplarisch vieles zeigen, was für die gesamte Tradition, wenn überhaupt, erst mit Hilfe von textkritischen Einzelstudien möglich ist. Da F. sich bei der Auswertung der Corpora oft mit Andeutungen begnügt, ist dieser Teil wenig ergiebig. Z. B. werden S. 343–345 Anm. 31–41 nur statistische Angaben zu Vertauschungen im Normalcorpus gemacht, ohne daß Handschriften genannt werden; da es aber kein Register für diesen Bestand gibt, kann der Benutzer die Handschriften nur herausfinden, wenn er den ganzen Katalog durchsieht. Warum fehlen hier die konkreten Daten, mit denen die Vf. gearbeitet hat? – Andererseits ist klar, daß beim gegenwärtigen Stand der Forschung ein endgültiges Stemma gar nicht zu erstellen ist.

Viel sinnvoller wäre es gewesen, statt dessen zu jedem Heiligen Festtag, Diözese der besonderen Verehrung und eine genaue Umschreibung der Legende zu bringen, entweder mit Hilfe der *Bibliotheca Hagiographica Latina* (BHL) und Henry Fros, „Inédits non recensés dans la BHL", in *Analecta Bollandiana* 102 (1984) 163–196 und 355–380, oder, falls dort nicht erfaßt, mit Hilfe von Incipit und Explicit des Textes.

Ganz unberücksichtigt geblieben sind die Inkunabeln und frühen Drucke, die den Wert einer Handschrift haben können. Weil sie zum Teil leichter zugänglich sind als Handschriften, könnten sie hilfreich sein, wenn es darum geht, Listen der Textanfänge zu erstellen. Aber es ist auch anzunehmen, daß viele Handschriften verloren sind, so daß die Inkunabeln wichtige Zeugen für fehlende Glieder in der Überlieferung sein könnten.

Bei aller berechtigten Kritik muß der Benutzer jedoch bedenken, daß sich die Vf. einem Projekt gewidmet hat, das die Kraft eines einzelnen Wissenschaftlers trotz technischer Möglichkeiten übersteigt. Mag die Auswertung nicht überzeugen, mögen wichtige Fragen offengeblieben sein, der Katalog der Handschriften allein ist eine große Leistung und der entscheidende Ausgangspunkt für weitere Forschungen.

München Mechthild Pörnbacher

Lohrum, Meinolf: **Albert der Große**. Forscher – Lehrer – Anwalt des Friedens. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1991. 144 S. (Topos Taschenbücher, 216), kart. DM 9,80.

Der im Kölner Dominikanerkonvent an St. Andreas lebende Ordenshistoriker und Dozent für Spiritualität Lohrum legt mit diesem Buch, das er seinen Mitbrüdern in der Provinz Teutonia widmet, eine in popularwissenschaftlicher Form verfaßte kritische Lebensbeschreibung des hl. Albert aus Lauingen, eines der bedeutendsten deutschen und europäischen Dominikanergelehrten des 13. Jh.s, den die Nachwelt als Albert den „Großen" (Albertus Magnus), den „allseitigen Lehrer" (Doctor universalis), Heiligen, Kirchenlehrer und Schutzheiligen der Naturwissenschaftler ehrt, vor.

Die kleine Monographie läßt sich formal in drei Teile zergliedern: I. Einführung, welche aus einem Vorwort (9) und einer Einleitung (11–12) besteht; II. Hauptteil, der dem Leben, Wirken und der geschichtlichen Bedeutung Alberts gilt (13–132); III. dreiteiliger Anhang: (1) Dominikanerklöster in der Provinz Teutonia zu Lebzeiten Alberts (133–135); (2) Zeittafel (135–138); (3) Quellen und Literatur (139–144).

Das Hauptanliegen des Autors ist, Alberts „Leben zu erzählen" und „etwas von dieser faszinierenden Persönlichkeit zu zeigen" (12). Die Biographie des Doctor universalis faßt L. in 14 kurzen Abschnitten zusammen. Im Anschluß daran nimmt er noch zwei weitere, gegenwartsbezogene Themen auf, die unter folgenden Überschriften stehen: „Zur Bedeutung Alberts des Großen" (117–126) und „Ein Heiliger für heute" (126–132).

Die Kindheit verbrachte Albert im schwäbischen Lauingen an der Donau, wo er um 1200 geboren wurde (13–18). Das genaue Geburtsdatum und die Herkunft lassen sich nicht restlos klären (16). Aussagen Alberts in seinen Werken, die biographisch relevant sind, werden mit besonderer Beachtung aufgenommen und interpretiert (13ff). L. begnügt sich nicht mit dem Studium der gedruckten Quellen und Literatur. Bei seinen Nachforschungen läßt er das städtische Archiv von Alberts Geburtsstadt Lauingen nicht aus. Sorgfältig wertet er verschiedene Dokumente und Urkunden, zeitgenössische und spätere Chroniken, Dichtung (u. a. Dante), Ergebnisse archäologischer Ausgrabungen, Reiseberichte und Malerei aus (15–17). Er stützt sich dabei auf die neueste Literatur.

Wenig Sicheres kann der Vf. über die Jugend Alberts, die er unter der Überschrift „Student in Padua" (18–26) abhandelt, ermitteln. Um Weihnachten 1222 war Albert in Oberitalien, wohl um in Padua Philosophie zu

studieren (19). Schon zu dieser Zeit hat er sich beachtliche Kenntnisse der Natur durch eigene Beobachtung ihrer Phänomene, Erscheinungen und Ereignisse, aber auch möglicherweise durch das Studium der Werke des Aristoteles angeeignet (21). In Padua wurde Albert im Sommer 1223 von Jordan von Sachsen für den Predigerorden gewonnen und eingekleidet (21, 23, 24–26).

Im Abschnitt „Predigerbruder" (26–32) stellt L. die Frage nach den Motiven für Alberts Eintritt in den Predigerorden. In Anlehnung an I. W. Frank zeigt er die Unterschiede zwischen den beiden Bettelorden – den Dominikanern und Franziskanern – auf. Außer der Ausstrahlungskraft des Jordan von Sachsen war – konstatiert der Vf. – die intellektuelle Mentalität des Predigerordens für die Entscheidung des jungen Albert ausschlaggebend (26–27). Über den Werdegang Alberts nach der Einkleidung in Padua gibt der Vf. folgendes an: 1223/24 das Noviziat (mindestens 6 Monate) im Kölner Konvent, anschließend die feierliche Profeß ebendort (29). Über Alberts Theologiestudium, das mindestens vier Jahre dauern mußte, ist zwar nichts bekannt, aber man nimmt an, daß es in Köln verlief (30). Es ist aber möglich (wie A. Fries und E. Michael annehmen), daß Albert im Pariser Studium der Predigerbrüder an St. Jakob, das der Univ. angegliedert war, unter den Magistri Johannes von Barastre und Johannes von St. Gilles das Lektorat erworben hat (30f).

Im nächsten Abschnitt, der unter der Überschrift „Lektor der Pastoraltheologie" (32–38) steht, wird zuerst aufgezeigt, wie sich die Institutionen eines Studentenmeisters und eines Lektors herausgebildet haben und welche Aufgaben sie in Konventsschulen zu erfüllen hatten (32f). Albert schloß 1228 sein vierjähriges Theologiestudium mit dem Lektorat ab; neben seiner Predigttätigkeit in Köln hielt er wohl unter der Leitung eines Lektors Vorlesungen im Kölner Konvent (34). Danach übernahm er Lektoraufgaben an den Konventsschulen von Hildesheim, Freiburg im Br. oder (bzw. und) Freiberg in Sachsen – L. spricht sich mit Weisheipl für Alberts Lektorat in Freiberg in Sachsen im Schuljahr 1239/40 aus –, Regensburg und Straßburg (34–36). Aus der fünfzehnjährigen Lektorperiode (Weisheipl, 17: „rund zwanzig unauffällige Jahre") stammt Alberts früheste bekannte Schrift „Über das Wesen des Guten" (*De natura boni*), in der er u. a. sechs naturphilosophische, an der Pariser Univ. mit Verbot belegte Schriften des Aristoteles zitiert (36; vgl. Weisheipl 17). Als Konventslektor hatte Albert die Predigten an Sonn- und Feiertagen in der Klosterkirche zu halten (38).

Bei der Schilderung der Pariser Zeit Alberts („Magister in Paris", 38–44) hebt der Vf. die besondere Wertschätzung, welche Albert in der Berufung an die Seinemetropole zuteil wurde, hervor. Als der Ordensmeister Johannes von Wildeshausen, ein Deutscher, Albert als den ersten deutschen Predigerbruder Anfang der 40er Jahre (zwischen 1240 und 1243) nach Paris schickte, wollte er, daß Albert sich für die Übernahme des zweiten Lehrstuhls der Dominikaner in der Univ. qualifizierte (39). Im Frühjahr 1245 wurde Albert Magister der Theologie in der Pariser Universität; bis 1248 nahm er als Lehrstuhlinhaber alle damit verbundenen Pflichten und Aufgaben wahr (40, 44). Im Unterschied zu seinen dominikanischen Vorgängern auf dem Lehrstuhl setzte er sich mit der Philosophie und Naturwissenschaft des Aristoteles und anderer Nichtchristen (Araber, Perser, Juden) auseinander; er suchte die Philosophie, insbesondere die des Aristoteles, in Einklang mit der Glaubenslehre zu bringen und sie zum Werkzeug der Glaubenswissenschaft zu machen (40f). Seinen Plan, den Lateinern die gesamte Wissenschaft des Aristoteles verständlich zu machen (42), hat Albert allerdings erst in den 50er Jahren in Köln dargelegt. Der bedeutendste Schüler Alberts in Paris und Köln war Thomas von Aquin; auch Ambrosius Sansedoni aus Siena studierte unter Albert in Paris und Köln (43, 52ff). Die auf Weisheipl (Albert d. Gr., 22) zurückgehenden Angaben über die literarische Tätigkeit Alberts in Paris, 44: „Neben seiner Vorlesungstätigkeit arbeitete Albert an zwei umfangreichen theologischen Werken: dem Kommentar ‚Zu den vier Sentenzen-Büchern des Petrus Lombardus' und die (lies: an der) Pariser Summa ‚Über Schöpfung und Geschöpfe', sowie an den noch unveröffentlichten ‚Theologischen Fragen'", sind unvollständig und z. T. verwirrend. Denn die Bezeichnung ‚Pariser Summa' kann sich nur auf die zwei aufeinanderfolgenden und eng durch viele Querverweise verknüpften, aber eigenständigen Quaestionensammlungen (Summen) beziehen: *De IV coaequaevis* und *De homine*, welche man in mittelalterlichen Sekundärüberlieferungen mehrfach als *Summa de creaturis* zu nennen pflegte. Unberücksichtigt aber bleiben dann weitere vier Schriften, ebenfalls Summen, die zu dem Komplex von sechs eigenständigen Werken aus der Pariser Zeit Alberts gehören: *De sacramentis*, *De incarnatione*, *De resurrectione* (entstanden vor *De IV coaeq.* und vor *De homine*) und *De bono*, welche mit Ausnahme der letzteren Schrift wohl bald nach der Abfassung in Vergessenheit geraten sind, weshalb sie in den alten Werkkatalogen nicht erwähnt werden. Will man die sechs Pariser Werke Alberts im Hinblick auf die ihnen gemeinsame literarische Gattung unter einen gemeinsamen Begriff fassen, ist die Bezeichnung „Pariser Summen" (Pluralform) korrekt. Erwähnenswert wäre an dieser Stelle, daß in die Pariser Periode die Abfassung des Kommentars zu *De caelesti hierarchia* des Ps.-Dionysius fällt, und daß Thomas von Aquin den ganzen Kommentar Alberts zum *corpus Dionysiacum* – vielleicht im Auftrag seines Lehrers – niedergeschrieben hat (vgl. 41, 48).

Bei der Erörterung von Alberts Rolle bei der Errichtung des Generalstudiums der Dominikaner in Köln im Jahre 1248 („Gründer der ersten deutschen Hochschule", 45–52) weist der Vf. darauf hin, daß es im deutschsprachigen Gebiet bis dahin kein höheres Schulwesen gab, die in Frankreich und Italien aufblühende Scholastik kaum Einfluß auf das geistige Leben ausübte und die Theologie sich auf elementares Wissen beschränkte (45f). Das Kölner Generalstudium, die erste philosophisch-theologische Hochschule Deutschlands, baute Albert nach dem Muster der theologischen Fakultät der Univ. von Paris auf (47). Die Stadt Köln war lange vor der Universitätsgründung zum Wissenschaftszentrum mit einer Modellfunktion für andere deutsche Städte geworden (48). Alberts Tätigkeit am Kölner *Studium generale* schildert L. im wesentlichen anhand einer Kombination von Zitaten bzw. freier Wiedergabe von Weisheipl, Ostlender, Van Steenberghen, Fries und Löhr. Die eingeführte Trennung zwischen Alberts Forschung und Lehre einerseits und literarischer Tätigkeit anderseits (51) läßt sich nur formal aufrechterhalten.

Im Abschnitt „Albertus Coloniensis und seine Schüler" (52–56, vgl. auch 43) werden Thomas von Aquin, Ulrich Engelberti aus Straßburg, Ambrosius Sansedoni von Siena, Thomas von Cantipré und Nikolaus Brunazzi aus Perugia hervorgehoben. Als Quellen für diese aus mehreren längeren Zitaten bestehende Schilderung werden W. P. Eckert, J. A. Weisheipl, H. Ostlender, M. Grabmann, H. Stehkämper angegeben. Der Albert betreffende Passus aus Dantes „Göttlicher Komödie" wird nach Grabmann (Der Einfluß Alberts, 5) wiedergegeben (54). Ein Hinweis auf die grundlegende Veröffentlichung von Scheeben *De Alberti Magni discipulis* (in: Atti della Settimana Albertina, Roma 1931, 179–212) hätte sich gelohnt.

Der Abschnitt „Provinzialprior der deutschen Ordensprovinz" (56–58) ist eine Kompilation von H. Stehkämper, H. Chr. Scheeben, J. A. Weisheipl, A. Fries, M. Entrich, I. W. Frank. Gelegentlich kommen die ältesten Konstitutionen des Ordens (z. T. nach V. J. Koudelka) und die *Monumenta Ordinis Praedicatorum historica* hinzu (der S. 67 zitierte Bd III fehlt allerdings im Quellenverzeichnis). Albert wurde 1254 auf dem Provinzkapitel der Teutonia zu Worms, das auf das Generalkapitel des Ordens in Buda (Ungarn) und die dort vollzogene Wahl des Humbert von Romans zum Generalmeister folgte, zum Provinzial gewählt (57). Seine Aufgaben waren nunmehr, über geistig-religiöses Leben der Predigerbrüder in den vielen Konventen der weitflächigen Teutonia zu wachen (58). Zu diesem Zweck unternahm er zu Fuß unzählige Visitationsreisen; er sorgte für Disziplin und Beachtung der Ordensregel, förderte das Studium, und nutzte dabei selbst jede Gelegenheit, um sich wissenschaftlich zu betätigen (59ff). 1256 begibt sich Albert in Begleitung des Ordensmeisters Humbert von Romans an die päpstliche Kurie in Anagni, um die Rechte und Privilegien der Bettelorden vor dem Papst Alexander IV. und den Kardinälen gegen die Angriffe seitens des Weltklerus zu verteidigen (66f). Er wirkte eine Zeitlang an der Kurie als Lektor (67, 89). Im Juni 1257 wird er auf dem Generalkapitel in Florenz von seinem Amt entbunden (67). Während seines Provinzialates hat Albert seine Forschungsarbeit, die ihren schriftlichen Niederschlag fand, intensiv fortgesetzt (67–68).

Gelungen ist die Darstellung und angemessen ist die Würdigung Alberts schiedsrichterlicher und friedensstiftender Rolle („Friedensstifter", 68–75, vgl. ebenso 103ff). Die historisch gesicherte Zahl von 20 Streitfällen, in denen Albert als Vermittler fungiert hat, ist beachtlich (74; vgl. Stehkämper, 113). Die Schlichtung der Fehden zwischen dem Erzbischof von Köln, Konrad von Hochstaden, und der Kölner Bürgerschaft wird zu Recht in den Mittelpunkt gestellt und mit vielen historischen Details geschildert (69ff). Das friedensbringende Wirken Alberts wird letztendlich auf das durch Gebet und Meditation der Hl. Schrift (insbes. die Bergpredigt) geprägte Leben zurückgeführt (74). In seinen Schilderungen folgt L. weitgehend Scheeben und Stehkämper; Ennen/Eckertz, Ostlender, Stelzmann und Entrich sind die weiteren Quellen. Die grundlegende Arbeit von H. Stehkämper *Pro bono pacis*. Albertus Magnus als Friedensmittler und Schiedsrichter (in: Archiv f. Diplomatik 23, 1977, 297–382) wurde nicht berücksichtigt.

Umfassend und gründlich ist die Beschreibung des kurzzeitigen Regensburger Episkopates Alberts („Bischof von Regensburg", 75–89). Nachdem am 5. Januar 1260 Papst Alexander IV. den ihm persönlich bekannten Albert zum Bischof von Regensburg ernannt hatte (75f), bemühte sich der Ordensmeister Humbert von Romans in einem leidenschaftlichen Plädoyer für das Mendikantentum Albert zur Ablehnung der Bischofswürde zu bewegen (77–80). Warum Albert dem Papst und nicht seinem Ordensoberen gefolgt ist, läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Doch schon nach einem Jahr verzichtete Albert freiwillig auf das Bischofsamt – er wurde im Februar 1262 auf seinen Wunsch vom Amt entbunden, wohl deshalb, weil er feststellen mußte, „daß er als weltlicher Herrscher ungeeignet war" (85ff). Die vom Vf. (mit Weisheipl, 39) vertretene Ansicht, daß Albert während seines Episkopates und in der Zeit seines Aufenthaltes an der päpstlichen Kurie an der Abfassung der „Tiergeschichte" gearbeitet hat (88f, 90), wurde zuletzt mit triftigen Gründen zurückgewiesen (B. Schmidt, Proleg. zu *Super Matth.* Ed. Colon. XXI,1, XIVff).

Bis zum Tod von Urban IV. (2. Oktober 1264) stand Albert – wie die Biographen annehmen – „im Dienste des Papstes" (89–95), und zwar zunächst „wahrscheinlich" als Lektor an der Kurie (89, 67), seit dem 13. Februar 1263 als (mit umfassenden und gut dokumentierten Vollmachten ausgestatteter) Kreuzzugslegat im deutschsprachigen Raum (89f), zusammen mit dem Franziskaner Berthold von Regensburg (92), der auch über diese Zeit hinaus freundschaftlich-respektvolle Kontakte zu Albert unterhielt. Die Reiseroute der beiden Prediger durch Deutschland läßt sich anhand vieler erhaltener Urkunden rekonstruieren (93f; vgl. V. Cramer, Albert d. Gr. als Kreuzzugs-Legat, 11ff).

Es folgt Alberts Wirken in den Konventen von Würzburg und Straßburg (96–102). Der Vf. äußert hier sein Befremden darüber, daß

Albert, der als Provinzial streng für die Armut eintrat, nun Gebrauch von päpstlicher Dispens machte, Eigentum besitzen – und darüber frei verfügen (auch testamentarisch) zu dürfen (97, 96). In Würzburg und Straßburg hat Albert wohl seine logischen Schriften verfaßt; die Datierung vieler seiner Werke sei allerdings schwierig (97). L. folgt Weisheipl, indem er annimmt, daß die Bibelkommentare „wohl das Ergebnis seiner (Alberts) Vorlesungstätigkeit" sind (98). Später stellt der Vf. fest, daß Albert an den vier Evangelien-Kommentaren und an anderen exegetischen Schriften in Würzburg gearbeitet und dort den Lukas-Kommentar vollendet hat (99). Zuvor wurde Alberts Methode der Bibelauslegung beleuchtet und die Bedeutung der Kommentare zur Hl. Schrift herausgestellt (98f). In Straßburg hat Albert seine wissenschaftliche Tätigkeit fortgesetzt und am Konventsstudium doziert (100); darüber hinaus nahm er stets (das gilt auch für Würzburg) vielfältige Aufgaben als Seelsorger, Schlichter und Bischof (Priester-, Kirch- und Altarweihen) wahr (101f).

In der Beschreibung der letzten Periode des Wirkens Alberts im und vom Kölner Dominikanerkloster aus („Lebensabend in Köln", 102–108) folgt der Vf. weitgehend H. Stehkämper und J. A. Weisheipl, auch dort, wo keine bzw. andere Quellen angegeben werden (z. B. 102: „Finke 51", auch die nachfolgenden Ausführungen fußen, bisweilen mit wörtlichen Anlehnungen, auf Stehkämper, 97f, und weiter auf Weisheipl, 43ff). Wann Albert aus Straßburg nach Köln kam, steht nicht fest. L. nimmt mit Stehkämper das Jahr 1270 an (Weisheipl tritt für 1269 ein, vgl. Weisheipl, 42, 43, 44). Ob Albert 1274 am Lyoner Konzil teilnahm, läßt sich nicht mit letzter Sicherheit sagen (107; vgl. Stehkämper, 102).

Mit dem Abschnitt „Tod und Verehrung" (108–117) schließt die eigentliche Biographie Alberts. Der Vf. führt in extenso das Testament Alberts vom Januar 1279 in der deutschen Übersetzung von H. Ostlender an (108–110). Er läßt dem Text einige erläuternde und ergänzende Bemerkungen folgen, welche vornehmlich auf Stehkämper zurückgehen. Die Schilderung des Todes am 15. November 1280 und des Begräbnisses drei Tage später ist sehr detailliert; sie basiert im wesentlichen auf Scheeben, aber auch eine Abhängigkeit von Stehkämper und Weisheipl ist deutlich (111f). Die Verehrung Alberts begann wohl zuerst am Grab (112); ca. 100 Jahre nach dem Tod setzte sie auch in Lauingen ein. 1931 erfolgte die Heiligsprechung und seine Erhebung zum Kirchenlehrer.

Die geschichtliche Größe Alberts wurde schon zu seinen Lebzeiten, auch seitens seiner Kritiker, erkannt; sie gewinnt auch heute an Gewicht, je näher man die Person und das Werk kennenlernt (118). Hierbei wäre ein Hinweis auf die vorbildliche Darstellung von Stehkämper, Über die geschichtliche Größe Alberts des Großen (in: HJ 102, 1982, 72–93) sehr wünschenswert. Die neuzeitliche Albertus-Forschung hat noch viele ungelöste Fragen zu bewältigen (u. a. die Echtheit und Chronologie der Werke). Das Kölner Albertus-Magnus-Institut (Sitz in Bonn) leistet dabei mit der kritischen Edition der Werke Alberts (Alberti Magni Opera omnia; vgl. ThRv 84, 1988, Sp. 302–303.471–472; 87, 1991, Sp. 126–127; 91, 1995, Sp. 35–38) einen wichtigen Beitrag (119ff).

Zur Würdigung Alberts verweist der Vf. auf entsprechende Aussagen der Zeitgenossen Roger Bacon und Ulrich von Straßburg; für die geschichtliche Bedeutung Alberts werden Grabmann, Congar, Weisheipl, Ostlender, Hoßfeld, Stadler, Geyer, Fries und Breuning zitiert. Die von Breuning übernommene Auffassung des Vf.s, die Mystik sei das Herzstück in Alberts Theologie (123), erscheint zwar punktuell für die gebotenen Belegstellen plausibel, aber sie läßt sich nicht generell für die Theologie Alberts geltend machen. Der Theologe Albert hat seinen Haupteinfluß als Philosoph und Naturwissenschaftler auf die Nachwelt ausgeübt (124f). Die große Anziehungskraft Alberts für viele Menschen heute, die ihn feiern und zu seinem Grab kommen, liegt darin, daß er ein Heiliger ist (126). Für sein heiligmäßiges Leben war unerheblich, daß er eine Zeitlang Bischof war, wohl aber, daß er ein Ordensmann, ein durch die Spiritualität seines Ordens geprägter Predigerbruder gewesen ist (126f). Sein Respekt vor der Natur, Umwelt und Schöpfung, den Zeichen von Gottes Gegenwart in der Welt, sein Fleiß, seine Unermüdlichkeit und Allseitigkeit in der wissenschaftlichen Arbeit, seine Frömmigkeit und sein seelsorgliches Engagement, sowie seine Lebensweise und Lebensweisheit sind für alle Menschen von heute wegweisend (127ff).

Abschließend seien einige kritische Bemerkungen zur Arbeitsweise des Autors erlaubt.

L. folgt weitgehend Weisheipl, was auch öfters angegeben wird, doch nicht immer und nicht in vollem Umfang: so müßte z. B. zu dem Nachweis auf S. 45 „Weisheipl 10" noch „26f" hinzugefügt werden. Der Leser, der die Arbeit von Weisheipl kennt und sie zur Hand hat, kann sich bisweilen des Eindrucks nicht erwehren, daß L. sich zu stark auf eine gestraffte, hin und wieder mit Ergänzungen und Korrekturen (z. B. das Datum der Grundsteinlegung für den heutigen Kölner Dom, 45) versehene Wiedergabe von Weisheipl beschränkt hat; gleiches gilt für die Benutzung von Aufsätzen A. Layers, H. Stehkämpers ... – die Texte werden zu oft wörtlich bzw. fast wortgetreu abgeschrieben, ohne daß die Quelle angegeben wird. Das im Anhang gebotene Verzeichnis „Dominikanerklöster in der Provinz Teutonia (zu Lebzeiten Alberts)" (133–135) ist bis auf die Nationzuweisungen der jeweiligen Klöster, die von L. ausgelassen werden, ein wortgetreuer Abdruck von Weisheipl (Albert der Große, 52–53). Die Zeittafel wurde im wesentlichen nach A. Layer (Zeittafel zu Albert dem Großen, in: Albert von Lauingen. 700 Jahre + Albertus Magnus, 23–30) erstellt; ein Hinweis darauf fehlt, auch im Literaturverzeichnis.[1]

Der Wert des vorliegenden Buches liegt primär in einer sehr gelungenen Komposition von gut ausgewählten einschlägigen Texten. In der Sache zeichnet es sich durch hohe Zuverlässigkeit aus. Es bietet einen Reichtum an Zitaten aus vielen wichtigen und heute schwer zugänglichen Quellen – alten Chroniken, Dokumenten und Urkunden, Reiseberichten. Es verarbeitet die neueste Albertus-Literatur und neuere kritische Quellen-Editionen. Dem Vf. gebührt Dank, daß er mit seiner Lebensbeschreibung Albert den Großen einem breiteren Leserkreis zugänglich gemacht hat.

Bonn Henryk Anzulewicz*

[1] Es würde zu weit gehen, hierfür Albert den Großen zu bemühen. Doch zur Veranschaulichung mittelalterlichen Problembewußtseins seien seine Worte in der Einleitung zum Markuskommentar wiedergegeben: *„scribere quod alius scripsit est illi auferre et sibi usurpare nomen auctoritatis; quod plerique nostri temporis faciunt, qui nihil de suo et omnia ab aliis habentes, tamen quaedam nova volunt videri scribere, quando sub alio ordine et aliis verbis sua faciunt, quae aliorum sunt. De quibus dicitur Iob XXIIII (6): ‚Agrum non suum demetunt, et vineam eius quem vi opprimunt, vindemniant'"* (Wien, ÖNB 1487 fol. 3vb; ed. I.-M. Vosté, Rom 1932, 72, 29–35).

* Ansbert Schmitz gilt verbindlicher Dank für die sprachliche Durchsicht des Textes.

Largier, Niklaus: **Bibliographie zu Meister Eckhart.** – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1989. XI, 153 S. (Dokimion. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 9), kart. sFr. 28,00

Kein anderer deutscher Mystiker ist in Rezeption und Forschung nach wie vor so umstritten wie Meister Eckhart. Kein anderer hat auch international eine solche Wirkung gezeitigt wie er. Die Breite und Vielfalt von Fragen und Positionen in der Eckhart-Forschung der letzten zwei Jh.e von Editionen und Übersetzungen bis hin zur theologischen, philosophischen und germanistischen Interpretation kann ein einzelner kaum noch überschauen, zumal die Eckhart-Forschung längst nicht mehr auf den deutschen Sprachraum beschränkt ist. Einen ersten Überblick versuchte im Jahre 1978 Annette Schwagmeier in ihrer unveröffentlichten Göttinger Magisterarbeit „Die Meister-Eckhart-Forschung der Jahre 1860–1977".

Largier versuchte in seiner vorliegenden Bibliographie, „die gesamte Literatur zu Meister Eckhart seit 1800 zu sammeln und systematisch zu ordnen". Mit Ausnahme der nationalsozialistischen und völkischen Eckhart-Rezeption zwischen 1933 und 1945, „deren Schrifttum überbordet", strebte der Bibliograph in allen Bereichen Vollständigkeit an. Das Gros der verzeichneten Literatur wurde durch Autopsie überprüft.

Die Bibliographie verzeichnet in 11 Hauptteilen: I. Bibliographien, II. Literatur zur Geschichte der Forschung und Rezeption, III. Aufsatzsammlungen, IV. Überlieferung und Edition, V. Darstellungen in Handbüchern, literatur-, philosophie- und kirchengeschichtlichen Werken, VI. Monographien und Einführungen, VII. Biographie, VIII. Beziehungen; IX. Sprache und Form, X. Studien zu einzelnen Teilen des Werks, XI. Studien zur Lehre. In einem Anhang wird kurz über das deutschnationale, deutschgläubige und nationalsozialistische Eckhart-Bild sowie über Eckhart-Dichtungen informiert, z. T. unter Hinweis auf bereits vorhandene Forschungsgeschichten. Der Bd schließt mit drei Indizes: 1. Verfasser, Herausgeber, Übersetzer; 2. Historische Personen; 3. Sachen.

Diese von Alois M. Haas angeregte, äußerst sorgfältige und nahezu vollständige Eckhart-Bibliographie, die den Zeitraum von 1800–1988 umfaßt, ist eine große Hilfe für die künftige Eckhart-Forschung und wird von jedem, der sich mit Eckhart wissenschaftlich befaßt, dankbar aufgenommen werden.

Hofgeismar Bernd Jaspert

Bell, Theo: **Divus Bernhardus.** Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften. – Mainz: Philipp von Zabern 1993. XI, 418 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte, 148), Ln DM 98,00

„Ich halt Sanct Bernhard höher denn alle Münich und Pfaffen auff erden, Ich hab seines gleichen nicht gehort und gelesen." Mit diesem Leitspruch eröffnet Theo Bell seine Studie. Wie schon aus der Einführung deutlich wird, wurde das Thema der Rezeption Bernhards bei Luther in der Forschung erstaunlicherweise relativ wenig beachtet. Die geläufige negative Beurteilung der Mystik in der protestantischen Forschung und die Kritik des Mönchtums können dazu Anlaß gegeben haben. Jetzt zeichnet sich eine Wende ab. Das bestätigen neuerdings auch verschiedene kürzere Studien Franz

Possets zu diesem Thema. Mit seiner ausführlichen und sorgfältigen Untersuchung hat B. jetzt eine taugliche Grundlage geschaffen, die keiner, der sich diesem Thema zuwendet, ignorieren kann. Die Arbeit wurde ursprünglich als Diss. unter der Leitung von Prof. Dr. J. P. Boendermaker fertiggestellt und im April 1989 von der Theol. Fak. der Univ. Amsterdam angenommen.

Der Vf. hat sich ein sachliches und praktisches Ziel gesetzt, nämlich „die Bernhardzitate Luthers zu erforschen und zu beschreiben" und zu untersuchen, wie Luther diese „als Bausteine für seine eigene Theologie wählt".

Er will verfolgen, in welcher Weise „er diese gebraucht und in sein eigenes theologisches Denken einpaßt" (284). Es handelt sich also um ein erklärendes Inventar, in dem erforscht wird, wie der letzte Kirchenvater im Schrifttum Luthers gegenwärtig ist, um so „dem theologischen Interesse Luthers an Bernhard auf die Spur zu kommen" (16).

In einer Beilage (378–383) werden wichtige Ergänzungen und Korrekturen zu Bernhard von Clairvaux im WA-Namensregister (WA 63,93–98) angeführt.

Ein zweiter Anhang verzeichnet die Bernhardzitate in Luthers Werken (384–387).

Die Untersuchung beschäftigt sich vor allem mit den *expliziten* Erwähnungen im *Opus Lutheri*. Trotzdem weiß der Vf., daß ein Autor wie Bernhard in der geistlichen und mystischen Literatur des Mittelalters fast allgegenwärtig war und auch ohne direkte Lektüre des Kirchenvaters über viele literarische und mündliche Kanäle in Luthers Werke einfließen konnte. Die Erwähnung deutet also nicht notwendigerweise auf eine unmittelbare Bekanntschaft mit den Werken Bernhards hin. B. bemüht sich deswegen festzustellen, was Luther tatsächlich gelesen hat, und von woher ihm bestimmte Zitate und Gedanken zugekommen sein könnten.

Methodisch folgt die Arbeit einem historisch-chronologischen Abriß. So wird es möglich, die Entwicklungen in Luthers Bernhard-Rezeption mit seinem persönlichen Werdegang zu koppeln. Dieser historische Rahmen ermöglicht es, gleichzeitig thematische Schwerpunkte und theologische Akzente zu entdekken.

Der Schwerpunkt der Beschäftigung Luthers mit Bernhard liegt in den Jugendjahren bis 1521. Mit dem reformatorischen Umbruch der Jahre 1520–1521 kommt aber eine neue Bewertung des Kirchenvaters: Bernhard wird als ein heiliger Mönch dargestellt, der unter der Herrschaft des Papstes lebte und *trotz* seines Mönchtums durch seinen Glauben allein gerettet wurde. Auch im letzten Lebensabschnitt hat Luther sich in seinen Schriften und Predigten intensiv mit Bernhard beschäftigt. Wir begegnen Bernhard als Theologen, Mystiker, Prediger und Mönch. So werden seine Gedanken und seine Lebensgeschichte von Luther rezipiert.

Das erste Kap. untersucht, wo Luther in seiner Klosterzeit Bernhard zum ersten Male begegnet ist und wie er schon in den *Dictata super Psalterium* ausführlich zur Sprache kommt. In diesem Kontext wird die Aufmerksamkeit vor allem auf eine Geschichte, die Melanchthon in der Vorrede zum zweiten Bd von Luthers lateinischen Werken erzählt, gelenkt (CR 6,158). Melanchthon berichtet da von einem Greis (*senex*), der Luther im Kloster des öfteren mit einem Ausspruch Bernhards getröstet hat. Ein möglicher Hinweis auf Bernhards Rolle beim reformatorischen Durchbruch wird so an einem konkreten Ereignis festgemacht, das von B. kritisch besprochen wird. Die Forschung beschränkt sich bei der Untersuchung des Einflusses Bernhards meistens auf die *Dictata*. Auch B. untersucht erneut den Psalmenkommentar und gruppiert die Präsenz Bernhards um vier Themenkreise: die Anfechtungen der Christen und der Kirche, die Hinwendung zum Leiden Christi, Buße und Selbstanklage und schließlich die Notwendigkeit des Fortschritts im Christenleben (*stare est retrogredi*).

Das zweite Kap., das B. der Untersuchung der Kommentare Luthers zu den Paulusbriefen widmet, gelangt zum „Höhepunkt der Begegnung Luthers mit Bernhard von Clairvaux" (367, auch 121). Wie der Vergleich der Texte zeigt, hat bei der Ausformung seines Glaubensbegriffes eine prägnante Stelle aus Bernhards Predigt *In annuntiatione BMV* eine wichtige Rolle gespielt (93f). Dieser Text hat Luther auch in der Galatervorlesung, in den *Resolutiones* und in der Hebräervorlesung weiter begleitet und wirft nach B. „ein neues Licht auf die reformatorische Wende": „Durch *In annuntiatione* wurde Luther an die ganze Bedeutung von Paulus erinnert" (104). – „Wir sind der Meinung, daß die Gedanken Bernhards entscheidend zum reformatorischen Durchbruch beigetragen haben." Hier sieht B. auch eine Verbindung mit Melanchthons Erzählung über den tröstenden anonymen *senex* in Erfurt.

Was war die Rolle Bernhards in der Ablaßkontroverse und dem nachfolgenden Streit mit der *Ecclesia Romana*? Im dritten Kap. werden die Texte untersucht, die mit dieser Kontroverse zu tun haben. Drei Themata stehen hier im Brennpunkt, das Verhältnis Schrift–Väter und die Autorität der Schrift, die Anwendung des Ausspruchs Bernhards *Perdite vixi*, der in Luthers Schrifttum einem Bedeutungswandel unterliegt, und die Berufung auf und Hochachtung für *De consideratione*, auch nachdem Eck die Schrift gegen ihn als Bestätigung des Primates des Papstes in Anspruch genommen hat. Auch nach der Leipziger Disputation hat sich Luthers Haltung gegenüber Bernhard nicht grundsätzlich geändert: für Luther ist er „eine maßgebende Autorität in Übereinstimmung mit Paulus und Augustinus geblieben" (164).

Als Augustiner ist Luther Bernhard auch als Modell für das Mönchsleben begegnet. Im Zusammenhang der Diskussion um die Gelübde hatte sich Luther mit der Person des Abts von Clairvaux auseinanderzusetzen und zu dessen Leben als Mönch Stellung zu nehmen. Das *perdite vixi* wird im Rahmen des Lebens unter den Gelübden erklärt: „es ist gewiß, daß keiner von ihnen [den Ordensheiligen] durch seine Gelübde und religiösen Orden selig geworden ist, sondern allein durch den Glauben, durch welchen alle selig werden" (178, WA 6,540). Und so kann Luther auch inmitten der Kritik am Ordensleben den Abt von Clairvaux seines vorbildlichen Christseins unter päpstlicher Herrschaft wegen preisen (212). Bernhards Wort, *perdite vixi*, wird zum Beispiel für die endgültige Rückkehr zu Christus im Moment des Sterbens. Es beschreibt „die wunderbare Rettung aus einer bedrohlichen Situation und das alleinige Vertrauen auf den Glauben und nicht auf die Werke" (215). Beide, Luther und Bernhard, waren Schriftausleger und Prediger in einer Person.

Im fünften Kap. untersucht B. gesondert die Predigten Luthers aus der Periode bis 1521. Luther hat ja Bernhard vollauf als Prediger anerkannt: „Bernhardus übertrifft in seinen Predigten alle andere Doctores, auch Augustinum selber . . ." (240, WATi, Nr. 871). Da die Predigten sich überwiegend auf das Christusmysterium beziehen, kann B. die Analyse mit einem kurzen Vergleich der Christologien Bernhards und Luthers abschließen und so auf die *theologia crucis* hinweisen. Der Vergleich von Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten führt trotzdem zu dem wohl vorläufigen Schluß, daß „auf Grund der Bernhardzitate in Luthers Predigten mit Fug und Recht von einer ‚filiation bernardienne' Luthers gesprochen werden kann. U. E. läßt sich von einer tiefgehenden Kongenialität im rein auf das Heil ausgerichteten Reflektieren über den fleischgewordenen und leidenden Christus sprechen" (283f).

In einem ausführlichen sechsten Kap. wird thematisch untersucht, ob die Wertschätzung Bernhards auch nach 1521 weiterbesteht und wie sie aussieht. Selbstverständlich kommen viele Themen wieder, die schon vorher in der Studie erörtert wurden. Zusammenfassend heißt es zu Bernhards Leben: „Bernhard war in Luthers Augen ganz bestimmt ein wahrer Gläubiger, in der Größe nur mit Augustin zu vergleichen, jedoch zugleich ein jämmerlich Getäuschter, der erst am Ende seines Lebens seinen Irrweg einsah" (304). Die positive Seite von Bernhards Theologie und Frömmigkeit sieht Luther in der Christuspredigt, dem Glauben an Christus und dem Gebet. Negativ ist die Herausstellung des mönchischen Lebens als Stand der Vollkommenheit. B. findet in seinen Untersuchungen sogar einen Hinweis darauf, „daß Luther sich [nach 1521] weiterhin mit Bernhard beschäftigt hat". Ja, die Bewunderung für Bernhard scheint in den späteren Jahren sogar zuzunehmen.

Im letzten Kap. behandelt B. die Bruchstücke von Bewertungen des Lebens Bernhards, die in den Tischreden gegenwärtig sind. Aus der Schlußbetrachtung möchte ich die entscheidende Frage herausgreifen. Inwieweit ist Luthers Gedankenwelt von Bernhard von Clairvaux direkt oder indirekt beeinflußt? In einem sehr verschiedenen Kontext hat „der Wittenberger Mönch aufgrund einer wahrgenommenen Verwandtschaft ein *sensorium* für Bernhard entwickelt" (367). B. ist überzeugt daß man nicht wie Étienne Gilson von einer *différence radicale*, sondern vielmehr mit Pierre Chaunu von *filiation bernardienne* oder „Kongenialität" reden müsse. Statt auf eine äußere „Beeinflussung" deutet vieles „auf ein sich Verwandtwissen, ohne daß damit die theologische Selbständigkeit und Kreativität Luthers zu kurz kommt", hin (370). In Bernhard als Glaubenszeugen und Prediger in dunklen Zeiten hat Luther eine Stütze für seine eigene Theologie und Erfahrung gefunden (370).

Divus Bernhardus ist ohne Zweifel ein wichtiger Beitrag zur Lutherforschung. In einem reichhaltigen Buch hat B. aus den Werken Luthers etwa 500 Bausteine gesammelt, die Luthers Vertrautheit mit Bernhard zeigen. Der Vf. weiß natürlich, daß eine monographische Studie immer die Gefahr einer Verzeichnung der Perspektive enthält. Darum fragt sich B., „Inwieweit ist Luthers Gedankenwelt von Bernhard von Clairvaux direkt oder indirekt beeinflußt? Anhand des dargebotenen Materials ist es schwierig, das genau festzustellen". Diese Vorsicht sollte man im Auge behalten. Das Anbringen von Bernhardzitaten ist nicht das letzte Wort, aber es ist bestimmt ein erstes. B.s Arbeit schafft eine Grundlage für weitere historische und systematische Studien. Die Untersuchung kann zum Anreiz für die weitere Forschung werden, so zu weiteren Studien über die Bernhard-Rezeption im Späten Mittelalter und im 16. Jh., zur Art und Weise, in der Luther mit den Kirchenvätern und mit den Quellen umgeht, und nicht zuletzt zum Einfluß der Mystik, der geistlichen Literatur und der monastischen Theologie auf die Reformation Luthers, wo bis jetzt zu einseitig die Wirkung der Scholastik und des Augustinismus privilegiert worden ist. Mehr systematische Studien könnten untersuchen, welchen Sinn es hat, von einer *filiation bernardienne* (P. Chaunu) und einer tiefgehenden Kongenialität (370) zu sprechen, so z. B. hinsichtlich der Christologie und der Ausprägung der Kreuzestheologie.

Rom Jos E. Vercruysse

Hallensleben, Barbara: **Theologie der Sendung.** Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward. – Frankfurt: Knecht 1994. IX, 440 S. (Frankfurter theologische Studien, 46), kart. DM 82,00

Vorliegende Habil.schrift befaßt sich mit dem Wesen und den Strukturen von Sendung, wie sie sich bei Ignatius von Loyola und Mary Ward als Grundmotiv der eigenen Berufung und der von ihnen gegründeten Gemeinschaften herauskristallisiert (Teil II) und im ignatianischen Exerzitienbuch sowie im ‚Gemalten Leben' (ein Bildzyklus zu Mary Ward) Niederschlag findet (Teil VI).

Die vergleichende Reflexion auf Vorformen einer Theologie der Sendung bei den Bettelorden und in der theologischen Tradition bei Thomas und Luther weist auf, wie erstmals in der ignatianischen Spiritualität die Sendung in ihrer theologischen Bedeutung erfaßt wird und strukturbildend wirkt (Teile III und IV). Ein Blick auf den neuzeitlichen Kontext zeigt, daß wesentliche Anliegen dieser Epoche ‚in erlöster Form' berücksichtigt sind: „In der Sendung ist der Epoche der Neuzeit ihre Identität angeboten, die sie sich selbst nicht zu geben vermag" (389; s. Teil V).

Theologisch wird Sendung begriffen als Relationsgröße, die zwischen Gott und Mensch insofern vermittelt, als „*Sendung* . . . Übernahme der Selbstbestimmung Gottes für das Heil der Welt in den geschöpflichen Selbstvollzug [ist] . . . Nicht zwei Sendungen kommen in einer nachträglichen Einheit zusammen, sondern es vollzieht sich die *eine* Sendung, die aus dem Wesen Gottes entspringt, zugleich in geschöpflicher Gestalt – Gott alles in allem" (57). Die Sendung bildet eine vermittelnde Kraft aber auch zwischen innerweltlichen Gegensätzen und Spannungen: zwischen Individualität und Allgemeinheit, zwischen Kirche und Nicht-Kirche. Dem Begriff ist darum höchste Relevanz zuzumessen für Ekklesiologie und Sakramententheologie wie auch für anthropologische Fragen, etwa nach Gemeinschaftsbildung oder nach dem Verhältnis von Handeln und Erkennen.

Dieser Überblick kann nur verkürzt wiedergeben, wieviele kirchen-, theologiegeschichtliche und systematische Mosaiksteine (eine exegetische Grundlegung fehlt bedauerlicherweise) die Untersuchung beschreibt und aneinanderfügt. Theologie und Spiritualität bilden ebenso eine Einheit wie spirituelle Theologie und aufmerksame Beobachtung und Bewertung von Institutionen und Strukturen. Beides ist nach Ansicht der Vf.in nicht nur miteinander vereinbar, sondern aufeinander angewiesen, geht es doch in der Sendung gerade nicht um den spiritualisierenden Rückzug auf Innerlichkeit, sondern um das Hinaustreten in die Welt, auch in die Dimension rechtlich verfaßter Wirklichkeit.

Wohltuend ist die unpolemische und doch dezidiert Stellung beziehende Auseinandersetzung mit der Situation der Frau in der Kirche. Im Rückgriff auf wenig bekannte Quellen schildert Vf.in nüchtern den Weg Mary Wards, die das Anliegen des Ignatius teilt, jedoch bei der Gründung ihres Instituts größerem Widerstand begegnet und – gleichsam eine gelebte Dritte Woche der Exerzitien (339f) – schließlich scheitert, weil Frauen abgesprochen wird, daß sie eine derartige Sendung leben können. Die in diesem Zusammenhang erhobene Forderung, die Diskussion über den Auftrag der Frau in der Kirche nicht auf die Frage des Zugangs zum sakramentalen Amt zu reduzieren (237), ist zusammenzusehen mit der präzise herausgearbeiteten Unterscheidung der apostolischen von der priesterlichen Sendung, die zum Weiterdenken einlädt. Programmatisch wirkt die Charakterisierung der Vorgehensweise Mary Wards: „Sie handelt wesentlich *als* Frau und ‚handelt' nicht *über* die Frau" (66).

Auch sonst enthält die Arbeit, gerade weil sie die Sendung als umfassende Kategorie der christlichen Existenz erschließt, zahlreiche aktuelle Impulse. So mahnt der Begriff „the same" aus der Berufungsvision Mary Wards, die von Gott her gegebene Einheit der Sendung in der Vielfalt zu beachten, statt einzelne geschichtliche Erscheinungsformen für die eigentliche Gestalt der vita apostolica (der Kirche) auszugeben (114f). Der Blick auf die Sendung gibt der Sakramententheologie neue Akzente (363ff). Die für die Ordensgeschichte beschriebene Verwechslung von Zwecken und Mitteln mit dem Ziel, Gott selbst, (201ff) ließe sich auch der Kirche als kritische Anfrage vorhalten. Bedenkenswert ist schließlich die in der Sendung verlangte Unterscheidung der Geister in der Hinwendung zur Welt: Diese vollzieht sich in der Spannung von Negation des unmittelbaren Weltzugriffs und Bejahung der Welt um Gottes willen (258).

Solche aktuellen Denkanstöße einer Theologie der Sendung hätten im abschließenden Teil VII noch kritischer auf eine sich oft recht behaglich darstellende oder in müßigen Diskussionen sich verzettelnde Kirche zugespitzt werden können; doch der aufmerksamen Lektüre – die aufgrund des flüssigen Stils und der geradezu spannenden Gedankenführung leicht gemacht ist – werden diese Impulse nicht entgehen.

Freiburg Eva-Maria Faber

Revision der Theologie – Reform der Kirche. Die 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

Anläßlich des 175. Geburtstages der Kath.-Theol. Fak. Tübingen im Jahr 1992 fand sich ein respektabler Kreis von Fachleuten zu einem wissenschaftlichen Symposion zusammen, um sich mit Johann Sebastian Drey zu befassen, einer der bedeutendsten Gestalten aus der Gründerzeit der Fakultät. Die Beschäftigung mit Drey stand aus vielerlei Gründen (*einer* ist sicher die Gestalt seines Opus – abgesehen von „Apologetik" und „Kurze Einleitung" verteilt auf viele, nicht ganz leicht zugängliche Arbeiten) meist im Schatten der Beschäftigung mit J. A. Möhler, dem großen Schüler Dreys. Daß es zu einem solchen Symposion kam und als Ergebnis ein Bd mit fast 20 Beiträgen von Fachleuten vorliegt, erweitert um einen Anhang mit der wohl vollständigen Bibliographie der Schriften Dreys (schon lange ein Desiderat), ist in sich ein Ereignis, was die Erforschung der Theologie des 19. Jh.s betrifft. Man wird an diesem Buch in Zukunft nicht vorbeigehen können.

Die Vorstellung eines solchen Buches wird angesichts des vorgegebenen Rahmens unter den Beiträgen nicht kritisch gewichten, sondern nur kurzen Bericht erstatten. Die Beiträge im ersten Teil („Revision" und „Reform" – Theologie im Kontext) möchten den Anstößen und Bedingungen, den Einflüssen, Wechselbeziehungen und Inspirationen von Dreys Theologie nachgehen. Dies tun so bekannte Fachleute für das 19. Jh. wie Rudolf Reinhardt, Philipp Schäfer und Josef Rief. Dazu treten mit engagierten Beiträgen ausländische Forscher, die bislang im deutschen Sprachraum weniger wahrgenommen wurden, wie Anton von Harskamp und John E. Thiel. Im mehr religionsphilosophischen bzw. fundamentaltheologischen Teil kommen u. a. Eberhard Tiefensee (Vf. einer ausgezeichneten Diss. über Drey!), Elmar Klinger und Max Seckler zu Wort.

Man wünscht dem Buch viele Leser aus dem Kreis der Fachleute und darüber hinaus, und zwar aus der Überzeugung heraus – um aus dem Geleitwort von Walter Kasper zu zitieren –, daß aus „der Beschäftigung mit dem Denken Johann Sebastian Dreys viele gute Impulse [. . .] auf der Suche nach einer Revision von Theologie und Kirche" zu gewinnen sind (14).

Münster Harald Wagner

Schatz, Klaus: **Kirchengeschichte der Neuzeit II.** – Düsseldorf: Patmos 1989. 204 S. (Leitfaden Theologie 20), kart. DM 24,80

Vorliegendes Buch von Sch., durch einschlägige kirchenhistorische Publikationen, insbesondere durch seine Arbeiten zum Ersten Vatikanum als Experte ausgewiesen, stellt einen unter didaktischer Rücksicht konzipierten Überblick dar, der vornehmlich als Arbeitshilfe für Studierende gedacht ist. Seine drei Jahre davor erschienene Studie „Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert" hat dafür weithin das Material bereitgestellt. Das Kompendium zeichnet die wichtigsten Grundlinien der Geschichte der katholischen Kirche der beiden letzten Jh.e nach. Im Zentrum des Leitfadens, der des begrenzten Umfangs wegen auf detaillierte Schilderungen der politischen Geschichte und auf die Behandlung der nicht-katholischen Kirchengemeinschaften verzichten mußte, steht die Antwort auf die Herausforderungen von seiten der Moderne, die durch Aufklärung, liberale Revolutionen, Industrialisierung und technisch-wissenschaftlichen Fortschritt inhaltlich bestimmt ist.

Im einzelnen werden zwei markante Perioden behandelt: die Zeit von der Französischen Revolution bis einschließlich zum Ersten Vatikanischen Konzil und die Entwicklung bis zur letzten allgemeinen Kirchenversammlung, deren vier Sitzungsperioden in der gebotenen Kürze referiert werden. Ein Ausblick auf die nachkonziliare Zeit beschließt die prägnante Einführung.

Die konzisen Ausführungen verdeutlichen den mühsamen Weg, den der Katholizismus vom Rückzug ins selbstgewählte Ghetto als Reaktion auf die Folgewirkungen der „gottlosen" Revolution von 1789 bis zur entschlossenen Neubesinnung auf dem Zweiten Vatikanum und dem mutigen Aufbruch in eine gänzlich veränderte Welt zurückgelegt hat. Schwierige Phasen bildeten dabei das Ringen um die Freiheit der Kirche nach der geo-politischen Neuordnung auf dem Wiener Kongreß (1814/15), die Kulturkampfära als gesamteuropäisches Phänomen und die Modernismus-

krise. Gerade letzte stellte eine äußerst starke Belastungsprobe für das innerkirchliche Leben nach der Jh.-Wende und ein besonders beschämendes Kapitel der jüngeren Kirchengeschichte dar. Zwei Grundpositionen befanden sich im schroffen Gegensatz zueinander, die von ihren je unterschiedlichen Voraussetzungen und Zielvorstellungen nicht in Einklang zu bringen waren. Theologisch ging es den „Modernisten" u. a. um die Relativierung des intellektualistischen Moments im Dogma; sie betonten demgegenüber stärker den Vorrang von „Leben" und „religiöser Erfahrung". Es ging letztlich um das Problem der Geschichtlichkeit von Glaube, Kirche und Dogma. Dazu bemerkt Sch.: „Die eigentliche Tragik der Auseinandersetzung liegt jedoch darin, daß die konservativen Gegner aus den Frontstellungen des 19. Jahrhunderts gegen Rationalismus, Liberalismus und Aufklärung lebten. Sie konnten daher diese Anfragen nur in der Perspektive sehen, daß dann das ‚Extra nos' des Glaubens nicht mehr gewährleistet ... sei" (125). In Deutschland waren die konzeptionellen Meinungsverschiedenheiten hauptsächlich kultur- und gesellschaftspolitischer Natur. Sie traten vor allem zutage bei den kontroversen Diskussionen um den Charakter der Zentrumspartei, im sog. Literaturstreit und um die Christlichen Gewerkschaften. Vorrangiges Ziel der Reformkatholiken war es, die Ghettomentalität zu überwinden.

Aus der Retrospektive geurteilt, erkennt man das geradezu revolutionäre Reformprogramm des letzten Konzils. Angesichts der neuen und tiefgreifenden Herausforderungen, mit denen die Kirche sich gegenwärtig konfrontiert sieht, herrscht um seine gebotene Realisierung ein nicht übersehbarer Dissens. Diese Thematik ist allerdings nicht mehr Gegenstand des hier anzuzeigenden, empfehlenswerten Buches.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

Kaufmann, Michael OSB: **Säkularisation, Desolation und Restauration in der Benediktinerabtei Metten (1803–1840).** – Metten: Abtei-Verlag 1993. XIX, 487 S. (Entwicklungsgeschichte der Benediktinerabtei Metten, IV. Teil), brosch. DM 39,80

Der Vf. untersucht aufgrund der ausnehmend reichen Quellen zur Geschichte der letzten Jahrzehnte Alt-Mettens (Hauptstaatsarchiv München, Klosterliterarien) und der nicht weniger reichen zur Gründungsgeschichte des neuen Benediktinerklosters Metten (Ministerialakten – Geheimes Hausarchiv München – Ordinariatsarchiv Regensburg – Regierung Niederbayern – Klosterarchiv Metten) den inneren Zustand des Klosters vor der Säkularisation, die Vorgänge von 1803 und die spannungsvolle Gründungsphase bis 1840. Diese Thematik ist besonders faszinierend; bei keinem der von Ludwig I. neugegründeten Klöster stellt sich die Frage nach monastischer Kontinuität, nach dem Bruch mit der Vergangenheit und dem Neubeginn so entschieden wie gerade bei Metten. Diese Fragestellung nimmt auch in der Durchführung den ersten Rang ein, doch gehört das Interesse des Vf.s auch dem heimatgeschichtlich ungemein bedeutsamen Komplex der klösterlichen Wirtschaftsführung und seines Besitzes. Die Quellengrundlage dafür ist besonders reich dank der Säkularisationsakten und der Verhandlungen um die Neudotierung der Mönchsgemeinde seit 1828. Besonders ansprechend findet der Landeshistoriker dabei die Genauigkeit, mit der die Unterlagen (Verkaufserlöse etc., Verzeichnis der mitgenommenen Schätze in Bibliothek und Archiv) für die Erstellung einer Gesamtbilanz über den finanziellen Erfolg – oder Mißerfolg – der Säkularisation vorgelegt werden. Daß der Vf. zum Schlußurteil kommt, eine solche Gesamtbilanz „kann nicht gelingen" (S. 183, Anm. 258), wird den Kenner nicht überraschen, zu wenig lassen sich bis heute die langfristig wirkenden Faktoren präzis berechnen.

Auf einen weiteren Vorzug dieser ungemein genauen Erfassung der Grundherrschaften und Besitzungen des Klosters, bis in die einzelnen Höfe und Flurstücke hinein, sei hingewiesen, nämlich auf den ungemein reichen Ertrag für die ländliche Sozialgeschichte im allgemeinen sowie die Flurnamenkunde, aber auch die Geschichte der einzelnen Orte und vieler Familien.

Für die Ordensgeschichte wichtiger ist freilich der Ertrag der Erforschung der spezifisch innerklösterlichen Gegebenheiten vor der Säkularisation, der ein großes Kap. gewidmet ist.

Auch hier geht es weithin um Wirtschaftsfragen, hatte das Kloster doch, nicht ohne Schuld des vorletzten Abtes, sehr hohe Schulden, so daß der letzte Abt, Coelestin Stöckl, in der finanziellen Sanierung seine Hauptaufgabe sah, wodurch die monastische Spiritualität, aber auch die für bayerische Benediktinerklöster traditionelle Wissenschaftspflege nicht eben gefördert wurde. Umfangreiche Lebensbilder der 23 Patres, die 1803 zum Kloster gehörten, und die Untersuchung der klösterlichen Disziplin, der Einhaltung der überlieferten consuetudines und des Verhältnisses von Abt und Konvent bzw. der Konventualen miteinander geben auch in diesen Bereich umfassenden Einblick. Das Fazit für 1803: Der allgemeine Zustand war gut, keinesfalls besorgniserregend, zu einer Aufhebung bestand nicht der geringste Anlaß.

Das folgende Kap. behandelt die Zeit zwischen Aufhebung und Neugründung.

In breiter, geradezu fesselnder Darstellung geht der Vf. den Schicksalen der einzelnen Konventualen nach, von denen einige bis 1822 im Kloster bleiben konnten. Er beschäftigte sich auch kurz mit der Situation der insgesamt 51 klösterlichen Beamten und Angestellten, sein besonderes Interesse gilt den Folgen der Säkularisation für die Klosterpfarreien; einschließlich der Behandlung der Pfarrgründe mit ihren Flurnamen geschieht das alles in ausnehmender Gründlichkeit. Dieser Teil der Mettener Geschichte wird durch die Biographie des neuen Besitzers abgeschlossen, des „Retters" des Klosters, Johann von Pronath, der 1818 nobilitiert wurde, ehemals landschaftlicher Steuereinnehmer zu Straubing. Er war, einst Schüler der Benediktiner zu Prüfening, Stiefbruder des Abtes von Prüfening Martin Pronath, aber gleichzeitig auch mit dem Aufhebungskommissar Eckert verwandt. Nach und nach gelang es ihm, die Klostergebäude, die Brauerei und die Ökonomiegebäude zu erwerben, so daß alle zentralen Gebäude in einer Hand waren, als 1825 Ludwig I. die Regierung antrat und damit für den Benediktinerorden in Bayern eine neue Ära anbrach. Noch 1825 bot Pronath den gesamten Klosterkomplex um 7000 Gulden dem König an, Klostergebäude unentgeltlich; mit der grundsätzlichen Zustimmung des Königs setzte ein langwieriger Prozeß ein, der trotz aller Schwierigkeiten, die vom Rentamt Deggendorf und vom Innenminister Graf Armannsperg ausgingen und die Mängel der Dotation betrafen, 1827 bereits die königliche Verfügung zur Wiedererrichtung von Metten brachte, mit der Forderung allerdings, Pronath müsse alle Klostergebäude unentgeltlich abgeben, und dem Versprechen des Königs, den Rest der Dotation aus dem „Staatsaerar" zu bestreiten. Da Pronath nicht auf alle königlichen Forderungen eingehen wollte, während gleichzeitig die Neubesetzung des Klosters mit Mönchen wider Erwarten auf außerordentliche, durchaus persönlich bedingte Schwierigkeiten stieß, schien um 1830 der Versuch gescheitert. Die Wende brachte 1832 die Gewinnung von zwei Novizen, die später zu den Großen des Ordens in Bayern gehören sollten, Pater Bonifaz Wimmer (Gründer von St. Vincent in den Vereinigten Staaten) und Pater Gregor Scherr (künftiger Erzbischof von München-Freising). Gleichzeitig sagte Ludwig I. die Fundierung des Klosters aus der Kabinettskasse zu – was weiteres Feilschen mit Pronath nicht hinderte. Die Berufung des Fürsten Öttingen-Wallerstein zum Innenminister 1831 stellte wieder alles in Frage. Dieser, der bei der Gründung St. Stephans in Augsburg als Regierungspräsident tatkräftig mitgeholfen hatte, sah 1832 in Metten den „finsteren Geist des mittelalterlichen Mönchtums" walten, während er, der tatsächlich in St. Stephan einen liberalen Konvent zustandegebracht hatte, ganz und gar „keine frommen und asketischen Mönche" wollte – wie er sie in Metten offenbar vorfand. Das verdient ausdrücklich festgehalten zu werden.

Das jetzt einsetzende Zwischenspiel hätte gefährlich werden können. Öttingen-Wallerstein setzte die Transferierung der Mehrzahl der Mettener Mönche nach Scheyern durch, der Grablege der frühen Wittelsbacher; der König, dem gerade Scheyern besonders am Herzen lag, stimmte zu, ohne aber Metten grundsätzlich aufzugeben. Trotzdem schien das Schicksal Mettens 1835 endgültig besiegelt, als es dem Innenminister gelang, Metten der Augsburger Abtei St. Stephan zu unterstellen, gegen den Widerstand vor allem Pater Wimmers. Erst mit dem Ministerwechsel von 1837 war die Gründung Mettens wirklich gesichert. Auch die königliche Verfügung, Scheyern von Metten aus neu zu besiedeln, änderte jetzt am Entschluß Ludwig I. nichts mehr, Metten zur Abtei zu erheben. 1840 war es soweit, Pater Gregor Scherr wurde vom König zum ersten Abt des neuen Klosters bestimmt (ohne Wahl!). 50 000 Gulden aus der Kabinettskasse, wie versprochen, sicherten die Zukunft Mettens, das alsbald in der Klosterpolitik des Königs eine große Rolle spielte und ausstrahlte auf Weltenburg, Andechs, mit Pater Wimmer bis in die U.S.A.

Die Untersuchung bringt in zweifacher Hinsicht bemerkenswerte neue Forschungsergebnisse, einmal die schon erwähnten Materialien für eine ländliche Sozial- und Wirtschaftsgeschichte und die Heimatgeschichte des Raumes Metten, dann aber vor allem wesentlich tiefer gehende Einblicke in das Bemühen Ludwigs I. um die kirchliche Erneuerung Bayerns und die zahlreichen dabei zu überwindenden Hindernisse. Freilich zeigt sich auch deutlich die unerschütterliche Selbstverständlichkeit der königlichen Kirchenhoheit – die Klage darüber (S. 376) darf aber auch nicht die Einsicht verdecken, daß ohne diese herrscherliche Einstellung des Königs auch sein Einsatz für die Bavaria sancta nicht so grandios ausgefallen wäre.

Die Arbeit, das sei abschließend festgestellt, besticht auch durch ihre Form. Einerseits bietet sie, in denkbar trockener Zusammenstellung, aber gerade deshalb von eindrucksvoller Objektivität, reiches Material, andererseits ist sie auf weite Strecken hin, vor allem bei der Schilderung der dramatischen Höhe- und Wendepunkte, geradezu spannend zu lesen, in breiter, anschaulicher Erzählung, in

treffender, bisweilen schonungsloser Charakterisierung der verantwortlichen Persönlichkeiten, stets aber ohne modische Prätention, ohne Haschen nach Beifall für ein System von soziologisch drapierten Thesen, die aber für die Erkenntnis der vergangenen Wirklichkeit überhaupt nichts bedeuten.

München Andreas Kraus

Nagler, Norbert: **Frühkatholizismus.** Zur Methodologie einer kritischen Debatte. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 209 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 43), kart. DM 64,00

Diese in Regensburg entstandene Diss. möchte erklärtermaßen (Untertitel!) einen Beitrag zur methodischen Bewältigung des sog. „Frühkatholizismus" leisten. In meiner 1973 veröffentlichten Arbeit („An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems", Frankfurt) hatte ich erklärt: „Es ist offensichtlich überhaupt nicht möglich, das Problem von Entstehung und Wesen des Katholizismus, von seiner Präsenz in der Kirchengeschichte, jenseits der Konfessionen rein ‚historisch' zu lösen" (310). Ich wollte nicht nur zeigen, daß *jeder* historischen Untersuchung ein historisches Vorurteil innewohnt, sondern besonders nachweisen, daß die Reflexionen über das Werden des Katholizismus kaum von einem jeweiligen konfessionellen Apriori ablösbar sind. Es ging mir also um eine Analyse der (älteren) Forschungsgeschichte zum Problem „Frühkatholizismus", nicht um diesen selbst (so gibt mich N. in Anm. 4 richtig wieder).

In der Tat ist das Buch der Sache nach eine Auseinandersetzung mit der in obigem Zitat (N. bringt es gleich zu Beginn seiner Untersuchung) formulierten These. Vf. nimmt sie am Ende wieder auf und erklärt:

> Es „hat der Überblick über die Forschungsgeschichte gezeigt, daß die Vermischung der Bezugsrahmen, die H. Wagner für konstitutiv und der Sache einzig angemessen erklärt, methodisch gerade nicht hilfreich ist [. . .]. Das Anliegen dieser Studie dagegen ist, zu demonstrieren, daß die Abgrenzung des historischen Bezugsrahmens in der Frühkatholizismus-Forschung methodologisch notwendig und möglich ist und in Ansätzen auch bereits realisiert wurde" (189).

Dem stimme ich teilweise zu, sehe aber auch nach dieser Arbeit keinen Anlaß, meine Grundthese aufzugeben.

So stellt Vf. ja auch für das 19. Jh. und noch 20. Jh. fest, daß es zu einer „Vermischung des konfessionellen Bezugsrahmens mit der historischen Perspektive" gekommen ist (188). Das gilt für J. A. Möhler genauso wie für F. C. Baur, R. Sohn und A. Harnack wie auch für die „neuere" Frühkatholizismus-Diskussion, die Vf. richtig mit E. Käsemann beginnen läßt. Auch für ihn ist festzuhalten, daß sein „Gebrauch der Chiffre ‚Frühkatholizismus' nicht völlig von einem ekklesiologischen Vorverständnis abstrahieren kann" (74). Das gilt *mutatis mutandis* auch für S. Schulz sowie H. Küng und T. Böcker. Der soziologische Ansatz von E. Troeltsch ist für den Vf. ein wirklicher Neuansatz, weil bei ihm die frühkatholische Kirche eine legitime Transformation des Christentums darstellt. Troeltsch „setzt auf historische Information und sachliche Aufklärung" (151). Was er angelegt hat, ist bei W. Luz und C. Andresen gelungen: Sie beschreiben den Frühkatholizismus „als einen ekklesiologischen Typos des frühen Christentums" (158). Was sie leisten, ist für N. zugleich das von ihm angebotene Ergebnis seiner Untersuchung zur Methodologie des Frühkatholizismus: „Durch die Einbeziehung soziologischer Theorien in die historische Analyse bieten sich Chancen für eine optimierte Beschreibung der historischen Entwicklungen, die unter der Chiffre ‚Frühkatholizismus' zusammengefaßt werden" (176).

Die Arbeit von N. bestätigt auf ca. 130 von ca. 200 S. meine These vom „konfessionellen Apriori", das in der Frühkatholizismus-Forschung so gut wie immer eine Rolle spielt. Sein Versuch allerdings, den Begriff und die Sache dann durch Verknüpfung von historischer mit soziologischer Methode zu „neutralisieren", ist für eine im engen Sinn *theologische (ekklesiologische)* Handhabung kaum hilfreich. In historisch-soziologischer Sicht kann zweifellos ein Bezugsrahmen geschaffen werden. In theologisch-deutender Perspektive muß nach wie vor gefragt werden, ob denn der „frühkatholische" Weg auch seine gewissermaßen offenbarungstheologische Legitimität hat. Das zeigt ja z. B. die heutige ökumenische Debatte auf Schritt und Tritt, z. B. um die Dreigliedrigkeit des ordinierten Amtes. Daß man dessen Werden auch „nüchtern historisch" erklären kann (vgl. N., 195), ist korrekt und auch eine wichtige Erkenntnis, die aber dem systematischen Theologen noch nicht weiterhilft, genausowenig wie er etwa beim Bedenken der Kirchenentstehung beim Wanderradikalismus der Jesusbewegung (G. Theissen) stehenbleiben kann oder wie er sich nicht mit rein empirisch bestimmter „Einheit" bzw. „Heiligkeit" der Kirche begnügen kann. Noch weniger vermag ich gerade beim „Frühkatholizismus" die Einforderung nach Interkonfessionalität (193) mitzuvollziehen, weil hier allemal ein konfessionell besetzter Begriff in die Anfangsgeschichte des Christentums zurückprojiziert wird. Dieser Begriff aber – man mag es drehen und wenden wie man will – ist jener aus dem Symbolon, wo die „Una Sancta *Catholica*" bekannt wird und welchen die die Reformation „überlebende" Kirche Roms dann für die eigene Kirche reklamiert hat. Der Begriff „katholisch" und die gemeinte Wirklichkeit haben teil an der „realitas complexa" der Kirche, zusammengesetzt also aus „göttlichen" und „menschlichen" Elementen. Reduziere ich ihn auf die historisch-soziologische Seite, so deckt er gewiß auch ein „richtiges" Bedeutungsspektrum ab. Ekklesiologisch genügt das aber nicht.

Münster Harald Wagner

Rieger, Michael: **Inkarnation.** Christliches Heilsverständnis im Kontext französischsprachiger Theologie der Menschwerdung. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 329 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie, Bd 496), kart. DM 89,00

Das Thema „Inkarnation" hat in einem Teil der französischen Theologie vor ein bis zwei Generationen eine besondere Rolle gespielt. So dürfte dieser Beitrag im wesentlichen als Vorbereitung auf das Zweite Vatikanische Konzil von Bedeutung und Interesse sein. Die hier vorliegende Münchener Diss. greift das Thema systematisch und breiter auf. Der Begriff sei „als allzu gängiger Topos der Gefahr des unreflektierten Gebrauchs ausgesetzt" (15). Er wird gleich auf die Diskussion um Menschwerdung in unserer Zeit bezogen und zu verschiedenen Gegebenheiten in Beziehung gesetzt, noch ehe „Ansatz und Durchführung der Arbeit" (30–40) vorgestellt sind.

Die Darstellung erfolgt in drei Teilen. Der erste möchte die „Grundlegung einer Inkarnationstheologie: Biblisch-Theologiegeschichtlich-Anthropologisch/ Ekklesial" (42–104) bieten; der zweite „Inkarnatorisches Denken im französischsprachigen Raum: Marie-Dominique Chenu – Emmanuel Mounier – Nicolai Berdjajew – Christian Duquoc" (106–211) vorstellen und der dritte „Systematische Fragestellungen einer Inkarnationstheologie" (214–295) entwickeln. „Zusammenfassung und Ausblick" (297–299) beschließen kurz und bündig die Untersuchung, der sich Quellen- und Literaturverzeichnis (301–329) anschließen.

In prononcierter Weise wendet sich die Untersuchung gegen die Kreuzestheologie und gegen eine von daher konzipierte theologische Anschauung.

Der erste Eindruck wird von einer Überfülle herangezogener und in kurzen Zitaten benutzter Autoren mitbestimmt. Dies auch, weil nicht immer ersichtlich ist, warum dieser oder jener Denker, Philosoph oder Theologe, überhaupt erwähnt wird. Es scheint, als sei nach Stichworten gearbeitet, ohne daß diese jeweils in ihrem eigenen Kontext erhoben und geklärt wären. Die Auswahl betrifft durchaus nicht nur oder signifikant den französischen Sprachraum, sondern greift unbefangen auch deutsche Autoren – ältere und jüngere – auf. Unter dieser Rücksicht vermißt man zunächst eine klare und verläßliche Grundlage für die Aussagen. Vieles scheint ziemlich zufällig nebeneinander geraten.

Das fällt noch stärker auf, wenn man, mit der französischen Theologiegeschichte vertraut, die Unterschiede in den Richtungen berücksichtigt. Hier sind so ziemlich alle dortigen Theologen einem an der Inkarnation orientierten Heilsverständnis untergeordnet. Davon kann jedoch keine Rede sein. Zutreffend wird etwa M.-D. Chenu für eine solche Ausrichtung in Anspruch genommen, aber schon E. Mounier ist als Denker deutlicher abzusetzen, und auch N. Berdjajew wäre auf seinem russisch-orthodoxen Hintergrund deutlich in seiner Eigenständigkeit zu sehen. Die gibt der Inkarnation im Beitrag dieser Denker Akzente, die eine einfache Nebeneinanderordnung oder suggerierte Gemeinsamkeit nicht mehr tragen. Sicher stand Chenu mit J. Maritain (vgl. 266f) über den Thomismus in einem, allerdings auch nicht ganz einlinigen Zusammenhang. Im übrigen hat Y. Congar deutlich auf die philosophischen Schwächen und Ausfälle jener Theologie hingewiesen, die sich dem Inkarnationsgedanken und vor allem seinen Ausweitungen auf Kirche und Welt verpflichtet wußte. Die gebotene Zusammenschau französischer Theologie entspricht nicht den Tatsachen. Es wäre z. B. zu sehen, wie wenig Teilhard de Chardin bis nach seinem Tode außerhalb der ihm nahestehenden Kreise bekannt war, die sich gerade nicht für eine solche Inkarnationstheologie in Anspruch nehmen lassen.

Als dritter Punkt wäre der Gegensatz zwischen Inkarnations- und Kreuzestheologie näher ins Auge zu fassen. So wie er hier geboten wird, mutet er nicht nur künstlich, sondern ausgesprochen schief an, insofern der Inkarnationsbegriff breit genommen die ganze Erscheinung des Mannes von Nazaret abdecken soll, während das Kreuzesmotiv ganz eng in Anschlag gebracht wird. Kann nicht auch das Kreuz die Totalität des Christusmysteriums ausdrücken? Und was ergibt sich, wenn es so gefaßt zum Angelpunkt theologischer Betrachtung wird? (vgl. 133) Ist für diese merkwürdige Einengung nicht auch der unterschiedslose Bezug auf die Lebensphilosophie verantwortlich? Ein Maritain kommt von Bergson her, was ihn aber gerade in einen hart ausgekämpften Gegensatz zu Blondel bringt. Für Chenu sind sicher die Beiträge Garrigou-Lagranges (vgl. 219) wichtig gewesen, der aber – und nicht ohne Grund – einer der entschiedensten Gegner der „Nouvelle Théologie" war. Diese Tendenzen lassen sich nicht so problemlos auf eine Linie bringen, wie das hier durchgängig geschieht. Vielleicht mag der Grund dafür an dem Umstand hängen, daß für die Darstellung der französischen Verhältnisse durchwegs ältere Arbeiten herangezogen werden, die, aus mangelndem Abstand heraus, manchen Unterschied noch übersahen.

Der entscheidende Unterschied hat sich freilich schon in der recht verschiedenen Reaktion auf den Nationalsozialismus und verwandte französische Strömungen einerseits, und auf den in Frankreich bedeutsamen Kommunismus anderseits ergeben. Die eine Tendenz, nämlich jene, die man ‚inkarnatorisch' nennen kann, fällt durch ihre Kritik nach Innen, an Kirche und Christentum, auf, während sie Impulse von außen ziemlich unkritisch aufnimmt, während die andere sich gerade dadurch auszeichnet, daß sie Anregungen und Argumente von außen – aus dem geistigen, dem politisch-gesellschaftlichen, dem künstlerischen Raum usw. – einer Prüfung unterzieht und dabei z. T. zu scharfen Ablehnungen und zu Widerstand gelangt. Das war einer simplen Öffnung auf die „Zeichen der Zeit" hin nicht möglich. Ihr Optimismus hat nach Ansicht der Vertreter der Gegenseite Kirche und Christentum im französischen Raum in besondere Gefahr geraten lassen. Sie erliegen keiner „staurozentrischen Verengung" (öfter, vgl. z. B. 226), sondern versuchen, die berechtigte Kritik auf der einen Seite nie so stark werden zu lassen, daß die Gegenseite immer, von vornherein und ungefragt im Recht ist oder gar sein muß.

Ohne Zweifel wird man im Namen der Menschwerdung heute manche Vorschläge kritisch sichten müssen. Doch dazu wäre eine eindeutige Fassung dessen nötig, was Menschwerdung sein kann. Diese Aufgabe steckt schon in der Feststellung, der Begriff Inkarnation enthalte „eine auf unterschiedlichen (theologischen, philosophischen und anthropologisch-psychologischen) Definitionsebenen abzuklärende Mehrdeutigkeit" (15). Dem ist aber nicht erkennbar Rechnung getragen. Das Sachproblem bleibt. Was zu seiner Klärung beigetragen ist, dürfte ihm wenig entsprechen. Zuletzt läuft die Arbeit auf Bemerkungen zur Leiblichkeit und ihrer Rolle für den Menschen in seinem Gottesbezug hinaus, d. h. es wird Inkarnation wohl vor allem als „Fleischwerdung" genommen, ohne daß die zusammenfassende These „Das Ende der Wege und der Werke Gottes ist die Leiblichkeit" (294) auch nur andeutungsweise in ihrer Problematik erhellt würde. Verhält es sich so undifferenziert, wie hier dargestellt? Der Begriff „Leib" hat seine Konnotationen und zeigt sich bei einer entsprechenden Befragung ebenfalls als Bündel von Bedeutungen und Wertungen, das mangels einer wirklich hieb- und stichfesten Idee des Materiellen, mit der sich argumentieren ließe, ins Vage und Vielfältige verschwimmt. Im ganzen hätte es der Arbeit gut getan, wenn für sie auch die Beiträge von G. Fessard Berücksichtigung gefunden hätten, die genau jene Differenzierungen schon vor längerem herausgearbeitet haben, die nicht allein für ein zutreffendes Erfassen der Geistesbewegungen im neueren französischen Katholizismus hilfreich sind, sondern auch gerade die Sachprobleme in jener Perspektive erhellen, die nicht in unzulässiger Vermischung endet.

Innsbruck Karl H. Neufeld SJ

Die Kirche im Wort. Arbeitsbuch zur Ekklesiologie. Hg. v. Eberhard Mechels / Michael Weinrich. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1992. 269 S., kart. DM 39,00

Die Kirche steht häufiger in den Schlagzeilen als das Evangelium. Diese Tatsache wäre nicht der Rede wert, wenn der Zweck solcher Publizität wäre, das Evangelium in die Öffentlichkeit zu bringen, wovon wiederum die Kirche nur profitieren könnte. Meist tritt jedoch der gegenteilige Effekt ein. Die Kirche provoziert in der Regel nur dann öffentliche Aufmerksamkeit, wenn sie nach dem Urteil ihrer Zeitgenossen gegen die Grundwerte des Evangeliums verstößt. Die Kirche beim Wort (Gottes) zu nehmen, ist gleichwohl auch aus theologischen Gründen durchaus angebracht. Das reformatorische Leitmotiv, daß die Kirche von ihrem Wesen her „creatura verbi" sei, steht für diesen ebenso konstruktiven wie kritischen Sachverhalt.

Ansatz und Ziel des vorliegenden Studienbuches ist es, im Rückgriff auf eine Theologie des Wortes Gottes Leitlinien einer Ekklesiologie zu entwerfen, die vor allem die aktuelle Situation der Evangelischen Kirche in Deutschland im Blick hat. Dabei informiert das Buch zugleich über den Stand der Diskussion über das gegenwärtige Selbstverständnis der Reformierten Kirche.

Die einzelnen Beiträge behandeln unterschiedliche Themenfelder (u. a. Kirche als Volk Gottes, Kirche als Institution, Kirche und Politik, Kirche und Ökumene) und folgen in ihrer Anordnung dem traditionellen ekklesiologischen Dreischritt „Berufung – Auferbauung – Sendung" der Kirche.

Von empirieenthobener Dogmatik hebt sich der Bd überzeugend durch das Bemühen ab, Probleme der gesellschaftlichen Wirklichkeit kirchlicher Sozialformen des Evangeliums in den theologischen Diskurs einzubeziehen.

Köln Hans Joachim Höhn

Taborda, Francisco: **Sakramente: Praxis und Fest.** – Düsseldorf: Patmos 1988. 182 S. (BThB), kart. DM 39,80

Lies, Lothar: **Sakramententheologie.** Eine personale Sicht. – Graz, Wien, Köln: Styria 1990. 375 S., geb. DM 59,00 / öS 420,00

Die Theologie der Sakramente, sei sie nun eher liturgiewissenschaftlich oder eher dogmatisch-systematisch orientiert, steht nach wie vor in besonderem Interesse. Wenngleich ein neuerer großer Gesamtentwurf noch aussteht, so erscheinen doch immer wieder die eine oder andere Darstellung, die sich um eine Grundsicht der christlichen Sakramente bemühen, eingedenk der nicht zu leugnenden Tatsache, daß es – durch das Zweite Vatikanische Konzil angeregt – zwar liturgisch mannigfaltige Entwicklungen gibt, die es theologisch zu untermauern (oder auch zurechtzurücken) gilt, daß aber die dogmatisch-systematische Erfassung keineswegs schon den Stand erreicht hat, der dringlich und im Grunde auch schon möglich ist. Im Rahmen dieser Situation sind die hier zu besprechenden beiden Werke zu sehen.

1) Die Darstellung Tabordas versteht sich ausdrücklich von Anliegen und Durchführung der Befreiungstheologie her, wie sie in Südamerika, also an ihrem Ursprungsort, begriffen und vorangetrieben wird. Näherhin ist das Buch innerhalb der umfassenderen Thematik „Die Kirche – Sakrament der Befreiung" situiert; es entfaltet eher eine allgemeine Sakramentenlehre, der in weiteren Bänden die Darstellung der einzelnen Sakramente zugeordnet ist, wie auch noch andere Themen. Das zu beachten, ist für die Wertung dessen wichtig, was in diesem Werk ausgearbeitet ist und was nicht. Die Darbietung steht nicht ohne Grund unter der näheren Thematik von „Praxis und Fest", d. h. die Sakramententheologie soll im Lichte der konkreten Situation neu verstanden werden, „das heißt: im Lichte eines Christentums, das seine Identität in der befreienden Praxis in der Geschichte findet, in Engagement und Kampf an der Seite der Armen und gegen die Armut" (14). Von daher versteht sich die Art der Durchführung, die in der Einleitung ausdrücklich erklärt und begründet wird.

So stellt der erste Teil den gewählten Ausgangspunkt näher dar: „Christentum als engagiertes Leben", wobei ausdrücklich auf die „historische Praxis als epochale Gestalt des Glaubens in Lateinamerika" geschaut wird (20–44).

Der zweite Teil hat „die Feier der historischen Praxis" zum Thema (41–95). Was das meint, wird zu Beginn vorgestellt: Nachdem „die innere Struktur des Praxisbegriffs erarbeitet und festgestellt" ist (Teil I), soll nun der „Begriff des Festes" geklärt werden (42), und zwar wegen des dialektischen Verhältnisses zwischen Praxis und Fest; denn „es wäre einseitig und unvollständig, den Menschen nur als Wesen zu betrachten, das zur Praxis geschaffen ist. Ebenso wichtig ist für ihn die Komponente des Festes" (42). Nach einer gewissen Phänomenologie des Festes/der Feier und der Betrachtung der Zuordnung von Feier und Praxis (in welcher Rangordnung stehen Fest und Arbeit zueinander?) wird ausführlich über „Zeichen", „Symbol", über die „narrative Infrastruktur des Festes" sowie über das Verhältnis von Gemeinschaft und Fest gehandelt, und zwar unter der Themenstellung „Der bezeichnende Ausdruck – Feier und symbolische Geste", unter welcher Formel sich offensichtlich ein Hauptgedanke des bisher gängigen Sakramentenverständnisses verbirgt (Sakrament als wirksames Zeichen der Gnade). Dieser Abschnitt ist von grundlegender Bedeutung, weil die Sakramente genau unter

diesem Grundaspekt erfaßt werden sollen (wozu noch etwas zu sagen sein wird).

Das wird im dritten Teil „Sakramente als Feier der historischen Praxis im Herrn" durchgeführt (97–171). Bezeichnend ist wieder die Vorgangsweise: Es wird „jedes einzelne Element des Festes ..." betrachtet und dann festgehalten, „was ihm auf der Seite des Sakramentes entspricht" (99f). „Was die Sakramente feiern, wie sie es tun und wer sie feiert, sind die Fragen, welche die ... Überlegungen leiten. Sie fassen die traditionellen Aussagen der Sakramententheologie in einer neuen Gestalt zusammen" (100).

Damit ist programmatisch angegeben, was das Charakteristische dieser sakramententheologischen Darstellung Tabordas ist: Die als wesentlich erachteten Elemente der bisherigen Sakramententheologie werden von der frei gewählten Kategorie des Festes (und der Praxis) her betrachtet, beurteilt und neu geordnet, wobei die konkrete lateinamerikanische Situation und das Anliegen der dortigen Befreiungstheologie als leitend gelten.

Das Ergebnis der Arbeit ist dem Anliegen entsprechend: Nicht wird eine neue allgemeine, grundlegende und umfassende Sakramententheologie vorgelegt; vielmehr wird deren bisher üblicher Inhalt unter dem spezifizierenden Aspekt des Festes (der Glaubensgemeinschaft) dargestellt, dieses selbst freilich in der besonderen Blickrichtung der gewählten, vor allem für Lateinamerika als wichtig erachteten, linguistischen, anthropologischen und soziologischen Positionen betrachtet. Was auf diese Weise dargeboten ist, ist sicher geeignet, einer heute notwendigen umfassenden Sicht der Sakramente in vielem zu dienen, zumal in solchen Elementen, die früher eher im Hintergrund geblieben sind. Freilich sind auch die Grenzen nicht zu übersehen, die durch die Leitkategorie des Festes, wie sie hier faktisch gewählt und umschrieben wird, eingehandelt sind. Abgesehen einmal davon, daß manches sakramentale Geschehen sich in seinem Wesentlichen eher schwer in der Kategorie des Festes erfassen läßt (Beichtsakrament; Krankensalbung; Ehe als Lebensstand-Sakrament), ohne daß sie dieses Element gänzlich entbehren, so bleibt doch manches Wesenselement der christlichen(!) Sakramente allzusehr unterbelichtet. Und umgekehrt: Was hier für die Sakramente in der Kategorie des Festes/der Feier herausgearbeitet wird, gilt ja gar nicht nur für sie, sondern für manche andere ekklesiale Lebensvollzüge. Als zu wenig betrachtet sei besonders der innere, das christliche(!) Sakrament wesentlich bestimmende, durchaus ontologisch zu nennende Seinsbezug des sakramentalen Geschehens je heute zum historischen Heilsereignis in Kreuz und Auferweckung Jesu Christi genannt. Etwa das Mit-gekreuzigt-, Mitbegraben- und Mit-auferweckt-Werden mit Jesus Christus im Taufgeschehen (um mit Röm 6,3–11 und Kol 2–3 zu sprechen) und also der tatsächliche (freilich sakramentenontologische) Wesens- und Lebenszusammenhang von historischem Christus-Geschehen „damals" und dem je heutigen, nicht weniger historisch (lebensgeschichtlich) zu nennenden Ereignis des konkreten Sakramentsgeschehens und die eigen-artige Einheit von „beiden" Ereignissen sind schwerlich mit der Kategorie des Festes oder der Feier voll zu erfassen. Das Heilshandeln Gottes des Vaters(!) „damals" wie je heute im Sakrament, wie es etwa in 2 Kor 5,14–6,2 in aufregender Weise ausgesprochen erscheint, ist sicher erst in anderen Kategorien überhaupt gültig erfaßbar. Entsprechendes ist für die anderen Sakramente zu sagen. Wenn das hier so herausgestellt wird, dann nicht dazu, den tatsächlich gebotenen Inhalt des Buches herunterzuspielen, sondern dazu, auf den gewählten Gesichtspunkt der Darstellung aufmerksam zu machen, der vieles gut sehen läßt, anderes aber aus solcher (berechtigten) Selbstbeschränkung nicht herausstellt. Es bleibt die Frage, ob nicht auch gerade die nicht behandelten Elemente christlicher Sakramententheologie für unsere heutige Lehre und vor allem ekklesiale Lebenspraxis von entscheidender Wichtigkeit sind.

2) Auch das Buch von L. Lies will keine grundlegende und alles umfassende Sakramententheologie darbieten, wie schon der Untertitel erkennen läßt: „Eine personale Sicht"; was entsprechend gewertet sein will, um nicht unberechtigte Erwartungen zu hegen. Das Vorwort gibt die entsprechende Rechenschaft über die Absicht: „Vier große Anliegen durchziehen das vorliegende Buch: die christliche Vorstellung von Person, die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt kirchlichen Lebens, eine heutige Vorstellung von Erlösung und ein Blick auf die getrennten Kirchen der Reformation" (11). Und näherhin: „Wir wollen aufweisen, daß alle Sakramente mutatis mutandis erst im Lichte der Eucharistie ihre theologische Tiefe zeigen. Sakramente sind auf ihre Weise Anamnese, Epiklese, Koinonia und Prosphora" (119). Und: „Person, Eucharistie und Soteriologie sind die drei Pfeiler, die unsere Sakramententheologie stützen und den heilschaffenden Umgang Gottes mit uns markieren" (12). Was mit diesen programmatischen Sätzen angegeben ist, bestimmt sowohl die Inhalte, die sakramententheologisch reflektiert werden, wie auch den Darstellungsmodus, der freilich wegen des beabsichtigten Aufweises der eucharistisch-eulogischen Grundstruktur, für alle sieben Sakramente durchgeführt, einer gewissen Monotonie nicht entgeht.

Das erste Kap. bringt eine „Hinführung zum Sakrament" (15–65). Faktisch handelt es sich hier um die Darstellung der anthropologischen und existentiellen Auffassungen des Autors in bezug auf den Menschen als Person, wobei ein Person-Begriff wirksam wird, wie er zwar in manchen jüngeren Entwürfen des Personalismus entwickelt worden ist, doch eigenständig gefaßt wird. Entscheidend ist, was hier „Begegnung" genannt wird. Vor allem mit dieser Vorstellung wird Person-Werden und Person-Sein erfaßt, um so den personalen Begegnungsraum „als Grundlage aller sakramentalen Begegnung" aufzuweisen. Das wird nicht nur anthropologisch durchgeführt, sondern auch theologisch, indem, vom Vf. selbst als wenig gewohnt herausgestellt, eine ausgesprochene Parallelisierung existentieller Fragen als Personbegründend zuerst für den Menschen, dann aber auch für Gott selbst vollzogen wird: „Wer bin ich?", „Wer liebt mich?", „Wer macht mich frei?", „Wer macht mich heilig?" sind auch Fragen Gottes selbst, die er nicht zuletzt an den Menschen richtet: „Man kann das Fragen Gottes an den Menschen zusammenfassen in das eine Bemühen Gottes, beim Menschen Raum zu finden, um dem Menschen bei sich Raum zu geben ... Die Sakramente nehmen teil an der gegenseitigen Raumgabe von Gott und Mensch" (29). Damit dürfte hier hinreichend angedeutet sein, welches Personverständnis und damit welches Verständnis menschlichen Seins und Lebens überhaupt zugrunde gelegt wird. Von ihm her bestimmen sich alle weiteren Überlegungen.

Das zweite Kap. erklärt im einzelnen, was der Vf. meint, wenn er die Eucharistie als „Sinngestalt der Sakramente" auffaßt (67–128), wobei vor allem die Stichwörter „Anamnese", „Epiklese", „Gegenwart und Koinonia" und „Prosphora (die Eucharistie als Opfer)" vom eucharistischen Verständnis des Autors her für ein jedes Sakrament als nicht nur aufschlußreich, sondern geradezu ausschlaggebend deklariert werden und alles weitere bestimmen.

Nachdem das dritte Kap. die „Sakramente in der Ordnung der Schöpfung" zu sehen gibt, wieder insbesondere in den Kategorien der Begegnung und Perichorese (129–169), stellt das vierte Kap. die „Sakramente als Begegnungsräume mit dem dreifaltigen Gott zur Personwerdung des Menschen" dar (171–227), vor allem unter der theologischen Kategorie der Sendung, wobei, wie in einem Exkurs, auch vom „sakramentalen Charakter" gesprochen wird (209–225).

Das fünfte Kap. erklärt die (katholische Lehre von der) Siebenzahl der Sakramente, und zwar „als kirchliche Fülle des Heils", näherhin als „Entfaltung der eucharistischen Fülle", um nochmals „die eucharistische Sinngestalt aller Sakramente" zu thematisieren (229–291).

Das letzte sechste Kap. behandelt alle Sakramente unter den zuvor entfalteten, vom Grundverständnis (des Autors) der Eucharistie hergenommenen Grundaspekte „Anamnese", „Epiklese", „Koinonia" und „Prosphora" (283–365). Hier sind die zusammenfassend-charakterisierenden Titel der Einzelabschnitte sehr bezeichnend und für das Ganze aufschlußreich: „Die in die Kirche einführenden Sakramente: Taufe, Firmung, Eucharistie" (wobei letztere offensichtlich wieder gänzlich unterbelichtet erscheint, entgegen dem Grundansatz); „Die die Kirche erhaltenden Sakramente", womit Ehe und Priesterweihe gemeint sind, was sicher zu gewichtigem Fragen Anlaß bietet! und „Die die Kirche bewahrenden Sakramente: Buße und Krankensalbung" (was jedenfalls im Blick auf die Krankensalbung sehr verwundert, zumal für sie ausgerechnet auf Joh 20,19–23 zurückgegriffen wird, mit der Erklärung: „In der Krankensalbung geschieht also die Gegenwart des auferstandenen Christus, der auf die Bitte der Jünger hin den Geist der Vergebung schenkt, den er aus der Auferstehung mitbringt"; 363).

In einem zweiseitigen Schlußwort antwortet der Vf. thesenartig zusammenfassend auf die Frage „Worum ging es in diesem Buch?" mit acht kurzen Sätzen.

Einige S. Anmerkungen beenden das Werk (369–375), dem am Anfang vergleichsweise wenige Literaturhinweise entsprechen (13f, mit gerade 29 Titeln sehr unterschiedlichen Charakters).

Läßt man sich einmal einfach auf das zugrundegelegte und einigermaßen entfaltete Person-Verständnis des Autors ein – ob das als „die christliche Vorstellung von Person" (11) gelten kann, sei hier dahingestellt; jedenfalls hat es wenig gemein mit der nach wie vor üblichen Bedeutung und Verwendung des Personbegriffs in der Trinitätstheologie, Christologie und Anthropologie, zumal wenn Erlösung als „Personwerdung" des Menschen aufgefaßt wird (vgl. das vierte Kap.; dazu auch 368) –, dann kann man sicher anerkennen, daß in den Überlegungen des Autors manche Elemente einer Sakramententheologie entfaltet und denkerisch herausgearbeitet werden, wie es so nicht immer der Fall ist. Das also, was als eigentliches Anliegen erscheint und entsprechend vorgetragen wird, ist mit Dank entgegenzunehmen, ohne daß hier näher darauf eingegangen zu werden braucht. Freilich muß zugleich auf manches hingewiesen werden, das zumindest Erstaunen erweckt. Das läßt sich deut-

lich an den thesenhaften Schlußsätzen des Autors selbst zeigen. Darin ist nicht mit einem einzigen Wort von Kreuz und Auferwekkung als sakramentenbegründend die Rede, wohl aber davon, daß die Sakramente als Begegnung Gottes mit dem Menschen die Inkarnation voraussetzen, „weil der Mensch wesentlich Leib in Person ist. Christliche Sakramente gibt es daher erst ab und mit der Inkarnation" (367). Das wird im Blick auf die Eucharistie nochmals bestätigt: „Die Schöpfungstheologie, die Inkarnationstheologie, die Ekklesiologie und schließlich alles heilsgeschichtliche Denken(!) weisen auf Gott als eine den Menschen begleitende dreipersonale Wirklichkeit" (367). Das klingt um so erstaunlicher, als doch die Eucharistie(feier) als Grundmuster genommen wird. An deren Höhepunkt besingt die Gemeinde nicht die Inkarnation, sondern: Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit! Oder denken wir an den (oben schon einmal zitierten) Text Röm 6 und die Tauftheologie des Paulus, usw. Hier ist dringend die Frage zu stellen: Ist in diesem Buch nicht eher und allein das bedacht, was ganz allgemein von der Begegnung Gottes mit seinen Geschöpfen in Symbol- oder/und Zeichen-Geschehen zu sagen ist? Wird hier folglich nicht nur der eine Aspekt der Sakramente herausgestellt, nämlich das Personal-Kommunikative der Sakramente, den diese aber mit vielem anderen gemeinsam haben, wobei das Eigentlich-Unterscheidende, der innere Wesenskern der christlichen(!) Sakramente überhaupt nicht genannt wird? Vgl. den schon oben (zu Taborda) zitierten Passus aus dem Römerbrief oder die Betonung der Feier des Todes Christi in der Eucharistie durch Paulus (1 Kor 11). Alle Sakramente leiten doch ihr eigentliches Wesen als Heilsereignisse von Kreuzestod und Auferweckung her und nicht von einem anderen heilstiftenden Lebensereignis Jesu Christi. Daß für sie das „vorausgesetzt" (um einen Ausdruck des Autors zu verwenden) ist, was Inkarnation heißt, ist damit nicht geleugnet noch unterbewertet. Doch muß gerade auch bei ihr beachtet sein und bleiben (was leider nicht immer geschieht), daß der Sohn Gottes Mensch wurde im Fleisch der Sünde (Röm 8,3 u. ä.), ja daß Gott Vater ihn, „der keine Sünde kannte, zur Sünde machte, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden" (2 Kor 5,21), daß also Gott in dem so gestalteten Sohn die Welt mit sich versöhnte (2 Kor 5,18ff) und genau darin die Sakramente begründete. Erlösung und damit die Sakramente sind überhaupt nicht zu begreifen, wenn nicht dieses entscheidende Moment angeführt wird, nämlich Kreuzestod und Auferweckung (mit Geistsendung) als das Heilsereignis, das in den sakramentalen Geschehen der Kirche Christi ihre je heutige Verwirklichung finden soll und findet. Dieses Grundlegende wird in diesem Buch nicht reflektiert, wenngleich natürlich einschlußweise Kreuz, Auferstehung und Geistsendung genannt werden. Bezeichnend und erstaunlich ist in dieser Hinsicht der abschließende Satz ausgerechnet zur Erlösung: „Das von uns zugrunde gelegte Erlösungsmodell könnte man so formulieren: Trinität sagt heile Begegnung, Inkarnation sagt heilende Begegnung, Kirche sagt geheilte Begegnung. Menschsein sagt zu heilende Begegnung. Personale Begegnung mit dem dreifaltigen Gott schließt Heil, Heilung und Geheiltsein ein" (368). So bleibt der Eindruck bestehen, daß in diesem Buch eher die eine Seite der Sakramente, nämlich deren formales Element als Weisen (unter anderen Weisen) der personalen Begegnung zwischen Gott und Mensch denkerisch bedacht und zum Bedenken gegeben wird. Ohne das entsprechende Verdienst damit zu schmälern, können die Desiderata nicht ungenannt bleiben, wenn dem Anliegen des Autors entsprochen werden soll, dem man ja nur zustimmen kann.

Wien Raphael Schulte

A Monk of the Eastern Church: Serve the Lord with gladness: basic reflections on the Eucharist and the priesthood. Our Life in the Liturgy be my priest. – New York: St. Vladimir's Seminary Press 1990. 108 S., £ 5,99

Unter der anonymen Autorenbezeichnung eines „ostkirchlichen Mönchs" verbirgt sich nach Angabe des Übersetzers des im Original französisch verfaßten Buches der 1980 verstorbene Mönchspriester und Archimandrit Lev Gillet.

Die beiden unter dem Titel „Serve the Lord with Gladness" zusammengestellten Teile (I: Our Life in the Liturgy, 11–67 und II: Be My Priest, 71–108) bildeten zwei selbständige, französisch verfaßte Arbeiten aus den Jahren 1973 (I) und 1962 (II). Für beide Teile gilt, was der Vf. in seiner Einführung in den ersten Teil erläutert: Hier sollen keine neuen wissenschaftlichen Kommentare zur hl. Liturgie oder zu Fragen des Priestertums gegeben werden, sondern spirituelle Erschließung des Gottesdienstes und des Priestertums und der priesterlichen Rolle in der Liturgie.

Am Ablauf der hl. Liturgie orientiert bietet der Vf. im ersten Teil kurze Meditationsanregungen; im zweiten Teil folgen ähnliche Betrachtungen zu Priestertum und priesterlichem Wirken, die sich aber nicht an den (zukünftigen) Priester allein richten. Vom alleinigen Priestertum Christi her wird das ministerielle Priestertum wohltuend entklerikalisiert und die priesterliche Würde des allgemeinen („königlichen") Priestertums aller Getauften (bes. 73–75) auch in der liturgischen Feier hervorgehoben (etwa durch die Kommunion, 98–102). – Daß das orthodoxe Priesterbild trotz der reichen Fülle liturgischer Traditionen den Unterschied zwischen Priester und Laien weniger scharf herausstellt als manche westliche Theologie, mag den in ostkirchlicher Frömmigkeit weniger bewanderten Leser verwundern.

Die Betrachtungen zur hl. Liturgie bieten dagegen nur wenig Neues für denjenigen, der sich in der mystischen und mystagogischen Deutung der byzantinischen Liturgie auskennt. Verwiesen wird dazu auf Karl Christian Felmy: Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung. Berlin–New York 1984.

Paderborn Michael Kunzler

Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, hg. v. Hans Bernhard Meyer / Hansjörg Auf der Maur / Balthasar Fischer / Angelus A. Häußling / Bruno Kleinheyer. **Teil 7,2:** Sakramentliche Feiern I/2: **Meßner**, Reinhard: **Feiern der Umkehr und Versöhnung** / **Kaczynski**, Reiner: **Feier der Krankensalbung**. – Regensburg: Pustet 1992. 375 S., geb. DM 58,00

Das verdienstvolle Handbuch wendet sich mit gutem Grund bei der Darstellung der „sakramentlichen Feiern" immer auch den biblischen Grundlagen und der theologiegeschichtlichen Entwicklung des jeweiligen Verständnisses der liturgischen Tradition zu. Dieser Bd enthält zunächst die Ausführungen zu den „Feiern der Umkehr und Versöhnung" von R. Messner (9–257), mit einem Beitrag von Robert Oberforcher über die dem Thema entsprechenden Befunde in AT und Frühjudentum (23–48).

Um mit dem letzteren zu beginnen: Oberforchers Ausführungen sind äußerst präzise und in der Auflistung der Vorstellungen und Riten sehr differenziert. Mit Nachdruck wendet er sich gegen die polemische Nachrede, bei den jüdischen Sühneriten handle es sich um „Selbsterlösung" und „Vergesetzlichung". Seine knappe Darstellung zu Qumran müßte heute wohl etwas anders ausfallen (43 spricht er von einer „monastischen Ordnung").

Messner beginnt seinen großen Anteil mit Klarstellungen. Mit großem Recht wendet er sich gegen die von älteren kath. Dogmatikern und Dogmengeschichtlern vertretene Behauptung, bei aller Entwicklung habe es sich stets um eine „Kontinuität im Wesen" gehandelt, von M. richtig als eine bloße theol. Abstraktion bezeichnet (20).

Den von Rahner und mir verwendeten Begriff der „Exkommunikationsbuße" für die in der patristischen Zeit dokumentierte Bußpraxis lehnt M. ab (22); er besteht darauf, daß eine eigentliche Exkommunikation als Eröffnung des Verfahrens in den Zeugnissen nicht greifbar ist. Zwar haben die Verwender des Begriffs „Exkommunikationsbuße" im Kontext jeweils darauf hingewiesen, daß „Exkommunikation" hier nicht im institutionellen Sinn und schon gar nicht als äußerliche Kirchenzucht, sondern als in der Kommunionverweigerung liegende Feststellung der Selbstdistanzierung des schweren Sünders gemeint ist. Aber es wird durchaus besser, weil unmißverständlicher sein, den Begriff der „kanonischen Buße" zu gebrauchen.

M. geht in einem etwas kurz gerafften, nicht exegetisch genau gemeinten Kap. auf die Taufe als grundlegende Versöhnung des Menschen in der Kirche ein.

Die Darstellung geht vom NT etwas schnell zu Luther über. Das dazwischenliegende Problem, die Radikalentscheidung der Einführung der Säuglingstaufe, übergeht M. dadurch, daß er – wahrscheinlich etwas irreal-idealistisch – von einer täglichen Realisierung der Taufe spricht (52).

Nach den Ausführungen über den Umgang mit Sündern nach dem NT geht M. auf frühchristliche Literatur vor Tertullian ein. Die ältere Dogmengeschichte war bemüht, Andeutungen zu extensiv auszulegen (das ist auch als Selbstkritik gemeint), immer im Gefolge einer vermeintlichen Loyalität zur ungebrochenen kirchlichen Kontinuität und Identität. Die „Stoßrichtung" der dogmengeschichtlichen Arbeiten Rahners war darüber hinaus von der Abwehr der Vorstellungen bei J. Grotz geprägt, der die „private" Buße bis in die Anfänge der Kirche zurückverfolgen wollte. Von derartigen Fragestellungen befreit, kann man heute M. gern zugeben, daß der Hirt des Hermas und der Clemensbrief bußrituelle Elemente nicht enthalten (65f), sich in Did 14 zwar eine kleine Bußliturgie findet (67), das kanonische Bußverfahren aber zuerst bei Tertullian eindeutig bezeugt ist (68).

Nach diesem grundlegenden Einstieg geht M. zur „Paenitentia quotidiana" über.

Er behandelt die Sündenvergebung durch die Eucharistie (erst das Mittelalter geht von häufiger vorkommenden „Todsünden" aus und bezieht diese in die Vergebung durch die Eucharistie nicht ein: 73) und Bußriten innerhalb der Eucharistiefeier, die Sündenvergebung durch das Wort Gottes, durch die Tagzeitenliturgie, durch die Quadragese und durch Generalabsolutionen. Es schließen sich Hinweise auf Vergebungsmöglichkeiten in mannigfachen Umständen des individuellen Lebens an.

M.s Ausführungen sind deshalb so wertvoll, weil sie akribisch zeigen, daß noch bis ins Mittelalter hinein die Möglichkeiten zu Vergebung und Versöhnung schuldig gewordener Christen sehr breit und keineswegs sakramental enggeführt gesehen wurden.

Seine Darstellung der „Paenitentia secunda" beginnt M. mit einer Konfrontation verschiedener Auffassungen bezüglich der Todsünden und mit Hinweisen auf die Koexistenz verschiedener Reaktionsformen. Der selber rigoristisch gestimmte Cyprian bricht beispielsweise die Kirchengemeinschaft mit solchen, die Ehebruch milder beurteilten, nicht ab. Der Rigorismus im Bußwesen wird im 3. Jh. endgültig durchbrochen und findet sich seit dem 4. Jh. nur noch außerhalb der Großkirchen. In diesem Kontext finden sich präzise Ausführungen über das „Trias"-Problem (87f). M. legt dann die ältesten eindeutigen Zeugnisse für die Existenz des gottesdienstlich gestalteten kanonischen Bußverfahrens mit Büßerstand und Rekonziliation dar (89), im Osten mit Origenes beginnend. In etwas undeutlicher Anordnung befaßt M. sich mit der Didaskalie, der Büßersegnung und den Bußstufen, Methodios v. Olympos, westlichen Autoren des 4. und 5. Jh.s, der gottesdienstlichen Gestalt im Westen, der Häretikerrekonziliation. Sodann präsentiert er die bußliturgischen Zeugnisse im Detail:

bei den Kirchen des Ostens die der Byzantiner, Ostsyrer, Maroniten, Westsyrer, Armenier, Kopten und Äthiopier; im Hinblick auf die Kirche des Westens weist er auf den Beginn der Inanspruchnahme der „Schlüsselgewalt", die römisch-primatiale Interpretation von Mt 16,18f erstmals bei Leo I., hin, um dann auf den Verfall der öffentlichen Buße, die karolingische Reform und die liturgische Ordnung der öffentlichen Buße einzugehen (letzteres sehr detailliert; in Münster z. B. noch bis 1666 feststellbar: 129 Anm. 153). – Vielleicht hätte, da die Variabilität kirchlich-liturgischer Bußmöglichkeiten ohnehin bekannt ist, diese Präsentation historischer Materialien etwas knapper ausfallen können, die eigentlich bußliturgischen Zeugnisse natürlich ausgenommen.

Nach diesem Hauptteil über die kanonische Buße geht M. nun auf die Beichte als neue Grundform ein, sehr nützlich historisch fundiert durch Hinweise auf die Entwicklung der Geistlichen Führung und des Mönchtums in der byzantinischen und lateinischen Kirche. Eingehend handelt M. von dieser Bußgestalt im byzantinischen Ritus und in anderen Riten des Ostens. Danach wendet er sich dem Westen mit seinen Bußbüchern und mit einer sehr guten Auflistung der Faktoren des Umbruchs (161f) zu. Wichtiges präsentiert er zu der bis ins 14. Jh. bezeugten Mitwirkung der Diakone entweder bei der Entgegennahme der Beichte oder bei der Rekonziliation (170).

Darauf folgt die Übersicht über die theol. Interpretation des Bußsakraments in der Scholastik mit den entscheidenden Beiträgen von Thomas und Duns Scotus und einem Exkurs zur mittelalterlichen Laienbeichte. M. bringt Trient (auch mit durchaus kritischen Worten: 182) und das Rituale Romanum von 1614 zur Sprache. Er geht auf den Rigorismus im Jansenismus und in der Aufklärungszeit und dann in einer Skizze auf den theol. Neuansatz im 20. Jh. ein (185f). – Hier hätte die Konzeption der pax cum Ecclesia als res et sacramentum problematisiert werden können, wenn auch nicht im Sinn des die Besinnung darauf ablehnenden und die individualistische Sicht favorisierenden Opus Dei (P. López-Gonzáles, Penitencia y reconciliación [vgl. ThRv 88, 1992, Sp. 202–203], von M. nicht herangezogen).

Des weiteren befaßt sich M. mit Beichte und Kirchenzucht in den Kirchen der Reformation (unter Übergehung der CA), mit der luth. und reformierten Tradition.

Der nächste Hauptteil ist der Erneuerung des Bußsakraments nach dem II. Vaticanum gewidmet. Die Intentionen des Konzils und der Reformgruppen werden vorgestellt: Verdeutlichung des ekklesialen Bezugs, Reform der Absolutionsformel und Klärung der Frage der Generalabsolutionen.

M. schildert die Diskussion um die Bußfeiern (wie er in Anpassung an einen allg. Sprachgebrauch ungern sagt), analysiert die Normae pastorales von 1972 mit der Feststellung, wie eng die Grenzen damit für eine wirklich liturgische Gestaltung des Bußsakraments gezogen sind (214f), desgleichen den Ordo Paenitentiae von 1973. Hier stellt er präzise und sachlich fest, wie sich nach einem „breiteren", biblisch fundierten Ansatz ein evidenter Bruch im Text in Richtung einer nur noch scholastischen Auffassung findet (218); ähnlich sind jüngste, in die bloß deklarativ-scholastische Richtung weisende Äußerungen zu werten (219, 223). – Hier wäre nun der sog. Katechismus der kath. Kirche mit einzubeziehen. M. konstatiert: Die Reform der Bußriten ist nicht erreicht (226). Die ganz neue liturgische Form der „Bußfeiern" wird im Kontext der amtlichen Ausgabe vorgestellt (227).

Den Abschluß des großen Beitrags M.s. bilden Hinweise zur heutigen Problematik und Frage bezüglich der zukünftigen Praxis von Buße und Versöhnung. Die von M. zusammengetragenen acht Beobachtungen wollen und können nicht erschöpfend sein, bieten aber vielfältige Anregung zur Besinnung und zur nüchternen Beurteilung der Situation des Bußsakraments und darüber hinaus heutiger Schwierigkeiten gegenüber der kirchlichen Rede von Buße:

1) Historische Besinnung über die große Vielfalt der Versöhnungsformen gegenüber dem „nachtridentinisch-gegenreformatorischen Monopol des Bußsakraments". 2) Sakramente sind gottesdienstliche Handlungen. Hier findet sich eine kurze, m. E. ebenso weitreichende wie mutige Forderung M.s: „Verzicht auf die Abgrenzung eines ‚Bußsakraments'" (232). Der Gedanke verdient große Beachtung bei all denen, für die restaurative Tendenzen und Rückkehr (!) zu einer Volksfrömmigkeit indiskutabel sind. 3) Analyse der Überforderung der bisherigen Beichte. 4) Zwei Grundsituationen des getauften Sünders: einmal das Angewiesensein auf tägliche Vergebung, zum andern der Grenzfall der „Todsünde". Hier erscheint M.s Rede vom „Gegenüber" der Gemeinde zum Sünder als unglücklich, als Rückfall in Rahners Repristination der pax cum Ecclesia (234f). Wo bleibt die Konzeption der Gemeinde als Solidargemeinschaft in gemeinsamem Versagen? 5) Die Problematik der „Todsünde" und die Erkenntnis ihrer Seltenheit. 6) Die Problematik einer Kirchenzucht. 7) Der Wandel im Verständnis von Kirche und die Notwendigkeit einer Erwachseneninitiation. – Hier wäre die vielbeachtete Diss. von Franz Tebartz-van Elst zum Katechumenat nachzutragen, die erst nach diesem Handbuch im Druck erschien (Vgl. ThRv 91, 1995, Sp. 163–167). 8) Möglichkeit einer gestuften Feier der Versöhnung.

Werden von den Liturgiewissenschaftlern als den primären Adressaten dieses Handbuchs M.s acht Beobachtungen ernst genommen, dann dürfte die Gefahr gebannt sein, anachronistische Überlegungen zu einer historisierenden „Reform" des Bußsakraments fortzuspinnen.

Knapper gehalten, aber höchst inhaltsreich sind die Ausführungen von R. Kaczynski zur „Feier der Krankensalbung" (241–343). Bei der Erörterung der verschiedenen Namen dieses Sakraments fällt auf, daß J. Feiners Vorschlag (in MySal V, 494–500) „Sakrament des Salbungsgebets" nicht mehr erwähnt wird.

K. bespricht zunächst knapp und präzise Krankheit und Sorge um die Kranken in der Schrift. Die historischen Darlegungen erstrecken sich vor allem auf die lat. Kirche, da die Geschichte dieses Sakraments in den östlichen Kirchen noch kaum erforscht ist (258). Der Sachlage entsprechend analysiert K. zunächst die Ölweihegebete sowie den berühmten Brief Innozenz' I. von 416. Nach einer vorzüglichen Zusammenfassung des Befunds geht er zu einem Überblick über die Zeit von der karolingischen Reform bis zum Tridentinum über, unter Einschluß der liturgischen Ordnungen und der pastoral- und dogmengeschichtlichen Entwicklung. Es folgt die Zeit vom Tridentinum zum II. Vaticanum (298–302). Die Reformarbeit wird geschildert. K. stellt danach die heutige Feier in der römischen Kirche dar. Er äußert sich positiv zur Betrauung von Diakonen mit der Krankensalbung (314f). Thematisch folgen die Kirchen des Ostens sowie die Wiederentdeckung der Krankensalbung in den Kirchen der Reformation und den Freikirchen (wiederum mit sehr wertvollen Informationen). Bei den pastoralliturgischen Aspekten geht K. auf die Krankenseelsorge, Heilungsgottesdienste und die notwendige Entfernung von der Auffassung als „Todesweihe" ein. Hier kommen die heutigen Probleme dieses „kleinen" Sakraments vielleicht etwas zu kurz.

In sehr vielen Gesprächen ist dem Rezensenten auf die Frage, warum ein glaubender, um Vergebung Gottes bittender und die Eucharistie oft empfangender Christ auch noch um die Krankensalbung bitten solle, immer nur der Hinweis auf das rein historisch erklärbare Vorhandensein der Krankensalbung begegnet. Zwei Versuche in Predigtbüchern, die Ölsalbung durch Hinweise auf Motorenöl und auf das Öl in Kosmetika zu aktualisieren, haben den Rezensenten jedenfalls nicht überzeugt. Gleichwohl verdienen K.s. Ausführungen auch in der Praxis jede Beachtung.

Der Bd bedarf keiner weiteren Empfehlung mehr.

Münster Herbert Vorgrimler

Kwame Owusu, Vincent: **The Roman Funeral Liturgy:** History, Celebration and Theology (Veröffentlichungen des Missions-Priesterseminars St. Augustin bei Bonn, 41), Nettetal 1993, XVIII, 235 S., kart. DM 35,00

Bei der hier angezeigten Studie handelt es sich um eine von Anscar Chupungco OSB betreute, dem Päpstlichen Liturgischen Institut von Sant'Anselmo in Rom vorgelegte Diss.

Nach einer kurzen Einleitung stellt der Vf. in einem ersten Kap. „Die ältesten erhaltenen Formulare der römischen Begräbnisliturgie" (8–23) und in einem zweiten „Die rituelle und theologische Entwicklung der römischen Begräbnisliturgie" (24–48) vom 7. bis zum 20. Jh. vor und kommentiert sie. Es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen den hier besprochenen mittelalterlichen und neuzeitlichen Formularen:

Die mittelalterlichen liturgischen Quellen enthalten Ordnungen, die den damals noch zusammenhängenden Gottesdienst vom Sterbebett bis zum Grab regelten. Es handelt sich also um einen „Sterbe- und Begräbnisgottesdienst", worauf manche Quellen insofern Rücksicht nehmen, als sie die ganze Feier überschreiben „Incipit de Migratione Animae" (Codex Phillips 1667) oder „Ordo ad Commendationem Animae" (Sakramentar von Rheinau).

Eine von der Sterbeliturgie getrennte Begräbnisliturgie findet sich in den hier vorgestellten Quellen erst im Rituale Romanum von 1614, wobei das gleiche Buch freilich auch die Sterbeliturgie (Wegzehrung und Sterbegebete) enthält, während heute Sterbeliturgie und Begräbnisliturgie durch zwei gesonderte Bücher geordnet werden.

Da der Vf. sich auch bei den mittelalterlichen Formularen auf das konzentriert, was sich in der Zeit vom Eintritt des Todes bis zur Bestattung ereignet, ist der Titel der Untersuchung gerechtfertigt.

Im dritten und vierten Kap. legt der Vf. eine sorgfältige Analyse der liturgischen Elemente der römischen Begräbnisliturgie vor, zunächst für den im Sterbehaus zu vollziehenden ersten Teil – Gesänge und Gebete nach dem Eintritt des Todes, Waschen und Bekleiden des Leichnams, Verlassen des Hauses mit dem Leichnam (49–96) –, dann für den in der Kirche und auf dem Friedhof zu begehenden zweiten: Prozession zur Kirche, Gottesdienst in der Kirche, Prozession zum Grab, Bestattung (97–164). Nur auf einige Ergebnisse sei aufmerksam gemacht:

Der Vf. weist u. a. nach, daß trotz der im Altertum bereits bezeugten Meßfeier für Verstorbene gemäß den frühesten Dokumenten der römischen Liturgie die Feier der Eucharistie im Rahmen des Begräbnisgottesdienstes nicht allgemein üblich gewesen zu sein scheint; erst seit dem 13. Jh. bestattete man niemanden mehr ohne die Feier der Messe (121–125). Er weist ferner darauf hin, daß die später als sehr bedeutsam angesehene Prozession von der Kirche zum Grab in einem der ältesten Formulare vermutlich deshalb nicht enthalten ist, weil die Bestattung in der Kirche selbst oder am Friedhof nächst der Kirche stattfand und der Leichnam nur für sehr kurze Zeit in die Kirche gebracht wurde (137–148). Hinsichtlich des Gesangs des „Benedictus" spricht sich der Vf. dafür aus, daß es sich um den letzten Rest der im 14. Jh. geübten Praxis handelt, nach der Messe die Laudes zu singen.

Die ausführliche Analyse der liturgischen Texte und der rituellen Elemente der Begräbnisliturgie nimmt der Vf. deshalb vor, weil er im abschließenden fünften Kap. seiner Untersuchung gemäß dem altkirchlichen Axiom „legem credendi lex statuat supplicandi" Elemente für „eine Theologie der römischen Begräbnisliturgie" erheben will (165–205). Dies gelingt ihm auch in überzeugender Weise. Nur das Wichtigste sei stichwortartig angeführt:

In der römischen Begräbnisliturgie wird Gott als Gott der Lebenden gesehen; das Paschamysterium steht heute wieder wie im 7. Jh. im Mittelpunkt; der Tod wird als ein Aufgenommen-Werden durch Christus verstanden; die Begräbnisliturgie spricht nicht von der Unsterblichkeit der Seele, sondern von der Auferstehung des Leibes; eine Reihe von Antiphonen wird dem Toten in den Mund gelegt, wodurch dessen Glaube an die Auferstehung zum Ausdruck gebracht werden soll; der Tod wird als Ereignis im Leben nicht nur des einzelnen, sondern auch der Gemeinde gesehen; textliche und rituelle Parallelen zwischen der Begräbnisliturgie und der Liturgie der christlichen Initiation lassen den Tod als Vollendung der Initiation erkennen. In diesem Zusammenhang wird verständlich, warum für die frühmittelalterliche Kirche das dem Sterbenden zu reichende Viaticum wichtiger war als die Feier der Eucharistie für den Verstorbenen. Da Christus den Tod besiegt hat, wird der Tod des Christen als Übergang in die eschatologische Vollendung gesehen, deren Unterpfand die Eucharistie ist.

Mit einigen seelsorglichen Überlegungen schließt der Vf. seine interessante Untersuchung ab.

Höchst ärgerlich sind einige redaktionelle Schwächen des Buches, die ein Arbeiten mit diesem erschweren und seinen Wert erheblich mindern:

Die Anmerkungen stehen bei Kap. 1, 2 und 5 jeweils am Ende, bei den umfangreicheren Kap.n 3 und 4 müssen sie umständlich gesucht werden, weil sie jeweils nach längeren Abschnitten innerhalb des Kap.s versteckt sind. Das Buch wird eingeleitet durch ein Abkürzungsverzeichnis, das lediglich die Siglen auflöst, aber keine weiteren Informationen (Jahr, Quelle) bietet. Es wird abgeschlossen durch das nach den Hg.-Namen (!) alphabetisch geordnete Quellen- und das Literaturverzeichnis. Ein für eine solche Arbeit unerläßliches Register (Initien, Schriftstellen, Namen, Sachen) fehlt.

Will der Leser beispielsweise wissen, was BRES bedeutet, so stellt er im Abkürzungsverzeichnis fest, daß es den „Ordo de Brescia" meint. Im Quellenverzeichnis, das er von Anfang bis zum Ende durchgehen muß, da es ja nach den Hg.-Namen geordnet ist, findet er dazu keine Angaben. Er muß die an elf Stellen im Buch verteilten Anmerkungen durchsehen und stößt schließlich auf S. 68 in Anm. 21 auf die gesuchte Quelle, deren Angaben freilich keinen Aufschluß über das Jahr der Entstehung des Ordo geben. Noch schwieriger ist es, wenn die Abkürzung gar nicht im Abkürzungsverzeichnis steht, wie dies bei DEN der Fall ist.

Schade in Anbetracht des sonst so hilfreichen Werkes!

München Reiner Kaczynski

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

Die hier zu besprechende Monographie setzt eine Reihe von Untersuchungen zur Liturgiereform der katholischen Aufklärung fort, die seit dem II. Vatikanischen Konzil zunehmende Aufmerksamkeit in der liturgiewissenschaftlichen Forschung findet. Dabei lag das Forschungsinteresse zunächst stärker bei einzelnen Persönlichkeiten dieser Zeitepoche, z. B. I. H. von Wessenberg, V. A. Winter, J. M. Sailer, B. M. Werkmeister. Inzwischen hat es sich vorwiegend auf die Reformentwürfe selbst und auf die zu ihrem Kontext gehörigen diözesanen Gesang- und Gebetbücher verlagert (z. B. Probst, Kindertaufe 1980; Kohlschein, Reformentwürfe 1989; Kranemann, Krankensalbung 1990; Kohlschein/Küppers, Gesang- und Gebetbücher 1993; Keller, Eheschließung 1995). Denn nicht nur die gottesdienstliche Theorie der Aufklärungsliturgiker interessiert, sondern auch ihre Ausführung in der Praxis (soweit sich diese aus gedruckten oder handgeschriebenen Büchern allein erfassen läßt). Dieses Interesse wird besonders davon genährt, daß in der Geschichte des christlichen Abendlandes Gottesdienst zum ersten Mal grundsätzlich in Frage gestellt wurde, ein Faktum, das sich seitdem noch verstärkt hat.

I. gibt zunächst eine Übersicht über die stattliche Zahl der Quellen für seine Untersuchung, die von handschriftlichen Einzelentwürfen über gedruckte private Ritualien bis hin zu Diözesanritualien reichen. Für die Begräbnisliturgie erweisen sich aber auch die Gebet- und Gesangbücher dieser Epoche als einschlägig. Den Quellen schließt sich die Primär- und Sekundärliteratur an (IX–XL).

Der erste Teil der Untersuchung (1–43) bestimmt Gegenstand und Vorgehensweise, gibt ein Resümee der jüngeren Arbeiten über die Aufklärung sowie über die bisherige Berücksichtigung der Begräbnisliturgie und beschreibt die Quellen.

Um „Voraussetzungen und Hintergründe der Begräbnisreform in der katholischen Aufklärung" geht es im zweiten Teil (44–74). Hier wird die Liturgiereform als ein wesentliches Element der katholischen Aufklärung herausgestellt sowie das Verhältnis der Aufklärung zum Tod und Bestattungswesen kurz skizziert, wie es sich in staatlichen Trauerverordnungen und diözesanen Gottesdienstordnungen der Zeit darstellt.

Im dritten Teil (75–108) vergleicht I. die Begräbnisliturgie des Rituale Romanum, das Erwachsenen- wie das Kinderbegräbnis, mit den Begräbnisformen derjenigen Diözesanritualien, die den Ausgangspunkt für die aufklärerischen Begräbnisriten darstellen. Er konstatiert Übereinstimmung bezüglich des Gesamtaufbaus mit den drei Stationen Trauerhaus, Kirche, Friedhof. Die Unterschiede bestehen vornehmlich in Ergänzungen aus älterem regionalen Brauchtum (96). Ein ganz ähnliches Ergebnis formuliert I. für das Kinderbegräbnis. Hier kennt die deutschsprachige Tradition allerdings auch eine Begräbnismesse, die nach dem Rituale Romanum nicht vorgesehen war.

Den Höhepunkt erreicht die Untersuchung mit dem vierten Teil (109–291), in dem „die Begräbnisliturgie in den nichtamtlichen Ritualien und Einzelentwürfen der Aufklärung" Element für Element minuziös dargestellt wird. I. tut dies anhand von sechzehn von insgesamt dreiundfünfzig Reformentwürfen für das Erwachsenenbegräbnis (112f) und dreizehn aus insgesamt dreiundsechzig Reformentwürfen für das Kinderbegräbnis. Er begründet die Notwendigkeit der Auswahl mit dem Argument, dadurch „die aufklärungsliturgischen Eigenheiten zu verdeutlichen" (112). Um einen originalen Eindruck von den neuen Textschöpfungen zu vermitteln, zitiert I. viele Texte vollständig.

Die Auswertung der Untersuchung wird im fünften Teil (292–322) vorgenommen. Charakteristische Züge der Reform seien Kontinuität in der Grundstruktur der Begräbnisriten, Konzentration auf das Wesentliche, Streben nach Verständlichkeit der Liturgie durch Verwendung der Muttersprache und ein besseres Erschließen der Zeichenhandlungen durch neue oder andere Begleitworte, eine stärkere Berücksichtigung des einzelnen Verstorbenen, ein häufiger Bezug auf die Hinterbliebenen, das Streben nach größerer Einheit zwischen Priester und Gemeinde und ökumenischer Offenheit. An neuen theologischen Akzenten in den Riten nennt I. die Liturgie als Ausdruck der Trauer, des Trostes und der Hoffnung; das Wort Hölle komme nicht vor. Die Texte seien stärker österlich geprägt, enthielten viele

ethische Aufrufe und verpflichteten die Trauergemeinde zu pastoralen Aufgaben.

Die Studie schließt mit einem Blick auf die Nachwirkungen der aufklärerischen Begräbnisreform, unter denen auch „Reformvorschläge in späteren Diözesanritualien" und ein „Ausblick auf das Zweite Vatikanische Konzil" behandelt werden. Getrennte Register für die vorkommenden Schriftstellen, Personen, Formeln und Initien sowie Sachen bieten eine wertvolle Hilfe zur Auswertung der Studie.

Die Monographie von I. erweist sich als ein wertvoller Beitrag zur weiteren Erhellung der liturgischen Reformen der katholischen Aufklärung. Sie zeigt, daß die Reformen nicht auf die Sakramente beschränkt waren, sondern die ganze Liturgie auf den Prüfstand der kritischen Vernunft gestellt, d. h. auf ihre Zweckmäßigkeit für die Belehrung und Erbauung des Volkes untersucht wurde. Wichtige in den bisherigen Forschungen erhobene Reformprinzipien wie Einführung der Muttersprache, größere Gemeindebeteiligung, Wahrung der traditionellen (regionalen) Zeichenhandlungen, Erneuerung der Texte, stärkere biblische Fundierung finden in der Untersuchung von I. Bestätigung. Deutlicher als in bisherigen Forschungen wird die Berücksichtigung der konkreten Situation (des Verstorbenen, der Hinterbliebenen, der Gemeinde) in den Texten der Liturgie als wichtiges Gestaltungsprinzip erhoben.

Die verdienstvolle Studie von I. wirft aber auch einige methodische Fragen auf. Diese beziehen sich primär auf die von I. mehrfach praktizierte Auswahl von Quellen. Das beginnt im Untertitel, der das Untersuchungsgebiet auf das südliche deutsche Sprachgebiet beschränkt. Was geschah damals im nördlichen deutschen Sprachgebiet? Eine Reflexion über die Notwendigkeit einer geographischen Einschränkung wäre angebracht. Ähnlich steht es um die staatlichen Verordnungen zum Begräbnis. Sind die Württemberger Ordnung von 1784 und die Würzburger von 1805 repräsentativ für alle? Ist deren Zahl so groß, daß sie nicht gesichtet werden konnten? Es sind doch wichtige Zeitumstände, die für die Veränderung der Begräbniskultur in der Aufklärung große Bedeutung haben. Eine weitere Frage bezieht sich auf die Auswahl „repräsentativer Riten", die aber offensichtlich nicht ausreicht, da weitere Entwürfe herangezogen werden. Lassen sich 53 Entwürfe für das Erwachsenenbegräbnis und 63 für das Kinderbegräbnis nicht überblicken und auswerten? Natürlich kann man durch Auswahl die typisch aufklärerischen Elemente der Reformriten besser herausarbeiten. Wenig zum Tragen kommt dabei die verschiedene Intensität des aufklärerischen Einflusses bei einzelnen Autoren oder Diözesanritualien. Letztere haben nicht nur ihre Bedeutung als Ausgangspunkt der Reformen, sondern auch als der Bereich, in dem aufklärerische Liturgiereform kirchenamtlichen Ausdruck und Bestätigung gefunden hat. Ob deren kursorische Behandlung (vgl. 316–318) unter „Auswertung" ihrer Bedeutung gerecht wird, scheint dem Rez. fraglich. Daß dabei das von Balth. Fischer schon vor geraumer Zeit vorgestellte Ermländer Rituale von 1800 fehlt, dessen Texte auch ganz in deutscher Sprache gehalten sind, liegt wohl an der Einschränkung auf das südliche Sprachgebiet; allerdings zählen Fulda und Trier doch auch nicht dazu.

Noch eine Anmerkung sei gestattet, die sich nicht nur auf diese Untersuchung bezieht. In dieser Studie wird das Bemühen der Aufklärung fast nur positiv gesehen und häufig mit dem Adjektiv kreativ gewürdigt. Während die Aufklärung früher in Bausch und Bogen verdammt wurde, was eindeutig falsch ist, scheint heute eher die Gefahr einer zu unkritischen Betrachtungsweise heraufzuziehen. Ist jede Ausdrucksgestalt der Liturgie gleich-gültig, wenn sie nur der Zeitkultur entspricht? In der Studie wird in einer Anmerkung (S. 204 Anm. 432) am Rande gesagt, daß das 19. Jh. in seinen Trauerbekundungen von heutigen Psychologen als hysterisch bewertet werde. Warum wird nirgendwo gefragt, wie es damit in den Texten der katholischen Aufklärung steht? Es wäre nach Meinung des Rez. nicht schwer, Beispiele dafür in der Studie zu finden. Auch müßten die schlechte sprachliche Qualität mancher Texte sowie ihre moralische Überfrachtung als Negativa deutlicher herausgestellt werden. Trotz einer etwas zu positiven Sicht der Reformergebnisse leistet diese Studie einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der katholischen Aufklärungsliturgie und der Prämissen, auf denen sie beruht.

Vallendar Manfred Probst

Dahl-Keller, Ulrike Marga: **Der Treueid der Bischöfe gegenüber dem Staat.** Geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige staatskirchenrechtliche Bedeutung. – Berlin: Duncker & Humblot 1994. 231 S. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 23), kart. DM 98,00

Die vorliegende, 1992 von der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn angenommene Diss. stößt auf ein aktuelles Interesse, da 1994 die Errichtungsverträge für die Bistümer Görlitz, Erfurt und Magdeburg sowie für das Erzbistum Hamburg abgeschlossen wurden, in denen über die Frage des staatlichen Treueids der Bischöfe verhandelt werden mußte. Während alle beteiligten Länder auf die Ableistung des Treueids verzichteten, hat nur das Land Sachsen-Anhalt (nicht aber die auch beteiligten Länder Brandenburg und Freistaat Sachsen) am Treueid hinsichtlich des Bischofs von Erfurt festgehalten. Der in Art. 16 des Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich vom 20. Juli 1933 vorgesehene bischöfliche Treueid lautet:

„Vor Gott und auf die heiligen Evangelien schwöre und verspreche ich, so wie es einem Bischof geziemt, dem Deutschen Reich und dem Lande ... Treue. Ich schwöre und verspreche, die verfassungsmäßig gebildete Regierung zu achten und von meinem Klerus achten zu lassen. In der pflichtmäßigen Sorge um das Wohl und das Interesse des deutschen Staatswesens werde ich in Ausübung des mir übertragenen geistlichen Amtes jeden Schaden zu verhüten trachten, der es bedrohen könnte."

D. legt im ersten Teil „die gegenwärtige staatskirchenrechtliche Grundproblematik und die geschichtliche Entwicklung des bischöflichen Treueids" dar.

Während Staatsbeamte (Staatsoberhaupt, Ministerpräsident, Minister, Beamte, Richter; vgl. auch Fahneneid) sich mit ihrem politischen Diensteid ausschließlich dem Staat gegenüber zu Loyalität, Treue und gewissenhafter Erfüllung ihrer Amts- und Dienstpflichten verpflichten, stellt der Treueid gegenüber dem Staat die Diözesanbischöfe in eine doppelte Loyalitätspflicht; denn primär ist das Bischofsamt ein kirchliches Amt mit einer Loyalitätspflicht gegenüber der Kirche und dem Papst, die durch Ablegung des Glaubensbekenntnisses und des Treu- und Diensteides gem. c. 833 n. 3 zum Ausdruck kommt (vgl. dazu Heribert Schmitz in AKathKR 157, 1988, 353–429, bes. 378ff). Letzterer hat seine Wurzeln bei P. Gregor d. Gr. und fand Eingang in seine Dekretalensammlung (c. 4 X 2,24). Vf.in legt dar, daß der „staatliche Treueid" die Bischöfe zwingen wollte, den staatlichen Loyalitätsobliegenheiten im Konfliktfall Vorrang vor den kirchlichen Treuepflichten zu geben. D. legt das Eidesverständnis der katholischen und evangelischen Kirche dar, den religiösen und weltlichen Eid, die Rechtsprechung des BVfG zu Eidesverständnis und -pflicht sowie die Sonderstellung des bischöflichen Treueids.

Im ältesten päpstlichen Kanzlei- und Formularbuch, dem sog. Liber diurnus Romanorum Pontificum, dessen älteste Teile auf P. Gregor d. Gr. zurückgehen, findet sich beim Obödienzeid, den ein Bischof dem Papst zu leisten hat, auch eine Treueverpflichtung gegenüber dem Herrscher (Kaiser v. Byzanz, König der Langobarden). Bischöfliche Eide unmittelbar gegenüber weltlichen Herrschern weist D. in merowingischer und karolingischer Zeit nach, worin auch schon früh auf das geistliche Amt beschränkende Formeln auftauchen. Die im Wormser Konkordat von 1122 gefundene Differenzierung der Übertragung weltlicher und geistlicher Aufgaben an die Bischöfe mit entsprechenden eidlichen Obödienzpflichten hat im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation (und darüber hinaus) bis zur Säkularisation 1803 gegolten.

Im zweiten Teil untersucht D. „Historische Erscheinungsformen des bischöflichen Treueids gegenüber dem Staat".

Vf.in behandelt den englischen Suprematseid, den bischöflichen Treueid in der Habsburger Monarchie, in Frankreich, in Bayern, in Preußen und in den übrigen deutschen Ländern: eine spannende, kenntnisreiche, detaillierte Darlegung dieses Rechtsinstituts im Geschick der jeweiligen Staat-Kirche-Beziehungen.

Im dritten Teil untersucht D. die „Bestimmungen über den bischöflichen Treueid in den außerdeutschen älteren und gegenwärtigen Konkordaten".

D. kommt zu dem Ergebnis, daß zwar die Konkordate die Verpflichtung zum bischöflichen Treueid enthalten, daß es aber dem beharrlichen Bemühen der vatikanischen Politik seit P. Pius XI. gelungen ist, „daß in der Gegenwart in keinem ausländischen Konkordat mehr eine Verpflichtung zur Leistung eines bischöflichen staatlichen Treueids enthalten ist" (148) und daß lediglich die (Erz-)Bischöfe der Republik Haiti und der Bischof von Basel konkordatsrechtlich verpflichtet sind, „dem Staat gegenüber ein säkularisiertes, d. h. ohne Anrufung Gottes zu leistendes Treueversprechen abzugeben" (148). Insofern steht der bischöfliche Treueid des Reichskonkordats singulär da.

Im vierten Teil untersucht D. den „bischöflichen Treueid im Reichskonkordat vom 20. 7. 1933".

Während in den Länderkonkordaten mit Bayern (1924), Preußen (1929) und Baden (1932) ein bischöflicher Treueid nicht vorgesehen und auch nicht verhandelt worden war, enthält das Reichskonkordat in Art. 16 einen Treueid, der sich textlich eng an das Italienische Konkordat (Art. 20) von 1929 anlehnt, der aber auch schon in den Reichskonkordatsentwürfen von 1922 enthalten und von der Fuldaer Bischofskonferenz nicht beanstandet worden

war. Das Interesse Hitlers an „politischer Klausel" und bischöflichem Treueid würdigt Vf.in zu Recht im Zusammenhang mit der Entpolitisierung des Klerus (Art. 32) und der Beschränkung des staatlichen Schutzes auf die katholischen Organisationen und Verbände, die ausschließlich religiösen, rein kulturellen und karitativen Zwecken dienen (Art. 31), als ein Herausdrängen der Kirche aus der Verantwortung für das politische Gemeinwesen und die Verpflichtung der Bischöfe auf die Staatsgesetze und letztlich auf den nationalsozialistischen Weltanschauungsstaat.

D. untersucht die Fortgeltung des Reichskonkordats nach 1945 und beantwortet die Frage mit der Entscheidung des BVfG von 1957; leider unterläßt sie eine detailliertere Untersuchung der (Fort-)Geltung des Reichskonkordats in den neuen Bundesländern nach Beitritt der DDR zur Bundesrepublik 1990. In der staatspolitischen Praxis der Bundesländer wurde seit 1945 der bischöfliche Treueid stets abgelegt (lediglich das Land Hessen erkannte die Fortgeltung des Reichskonkordats nicht an), während die DDR nach anfänglichem Schwanken die Fortgeltung der Konkordate bestritt und der Heilige Stuhl sich daraufhin mit einer Anzeige des Ernannten dem Staat gegenüber aus Höflichkeitsgründen beschränkte (auf S. 181f fehlt in der Aufzählung, daß der Erzbischof von Paderborn den Eid gegenüber den Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen und Hessen und der Bischof von Münster gegenüber den Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen abzulegen hat). Vf.in erörtert die Frage, daß vor Amtsantritt des Bischofs der Treueid heute vor dem/den Ministerpräsidenten des Landes bzw. der Länder seines Bistums abgelegt werden muß, der Bundespräsident indes nur hilfsweise in Frage kommt und daß sich heute die Eidesformel „Deutschland und dem Land . . ." durchgesetzt hat.

Zutreffend stellt Vf.in nach Darstellung der unterschiedlichen Positionen die verfassungsmäßige Unbedenklichkeit des bischöflichen Treueids und die Nützlichkeit zu Aussagen über das kooperative Verhältnis von Staat und Kirche bei grundsätzlicher Trennung anläßlich der Eidesleistung heraus („symbolträchtige Handlung"). Das zeigt auch die Geschichte: Bischof Clemens August Graf von Galen legte als erster Bischof in Deutschland am 19. Oktober 1933 den Treueid vor dem preußischen Ministerpräsidenten Hermann Göring ab; auf diesen seinen Treueid, Schaden vom deutschen Volk abzuwenden, hat von Galen sich mehrfach öffentlich berufen.

Andererseits sieht D. im Blick auf die Weltlage im staatlichen Treueid der Bischöfe ein „aussterbendes Rechtsinstitut" und beurteilt ihn „angesichts der verfassungsrechtlich verbürgten Unabhängigkeit der Kirchen (als) einen Anachronismus" (202). Angesichts der geänderten Verfassungswirklichkeit in der Bundesrepublik (Kooperation zwischen Staat und Kirche bei grundsätzlicher Trennung) sei er in der Gegenwart nicht mehr zeitgemäß und angemessen. D. schließt: „Ein gutes und harmonisches Verhältnis zwischen Staat und Kirche hat das Rechtsinstitut des bischöflichen Treueids nicht zur Voraussetzung" (205).

Die Diss. bietet eine sehr lesenswerte, ausgewogene und zutreffende Untersuchung über das Rechtsinstitut des staatlichen Treueids der Bischöfe in Geschichte und Gegenwart in der Welt und besonders in Deutschland. Die neuen Bistumserrichtungsverträge in Deutschland spiegeln den von D. aufgezeigten Beurteilungsrahmen.

Aachen Heinz Mussinghoff

van der Helm, Ad: **Un Clergé Parallèle?** Étude socio-juridique de l'activité des laïcs dans l'église catholique en France et aux Pays-Bas. – Straßburg: CERDIC-PUBLICATIONS 1993

Der Vf. geht an die Probleme der Laien im kirchlichen Verkündigungsdienst in Frankreich und in den Niederlanden soziologisch und juristisch heran. Er schildert zunächst den Umbruch durch das Konzil, den nachkonziliaren Enthusiasmus und die Enttäuschung, als Paul VI. das niederländische Pastoralkonzil beendete, bevor es sich zur Rolle der Laien im einzelnen äußern konnte.

Ausführlich beschreibt der Vf. seine Recherchen und legt damit die methodischen Grundlagen seiner Arbeit offen. Er führte in Frankreich und in den Niederlanden eingehende Befragungen durch, die weitgehende Rückschlüsse zulassen, allerdings keine sicheren statistischen Unterlagen geben können. Die Ausgangslage ist in den Niederlanden wesentlich anders als in Frankreich. In beiden Ländern gilt das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat. In den Niederlanden konkurrieren jedoch sehr viele Religionsgemeinschaften, zwischen denen die Gleichheit zu wahren ist, während in Frankreich, wo die Bevölkerung im wesentlichen katholisch ist, eine ursprünglich kirchenfeindliche, heute positiver gewendete Trennung von Kirche und Staat herrscht.

In den Niederlanden ist die Neigung, pastorale Dienste an Laien zu übertragen, deutlich größer als in Frankreich. Die niederländische Kirche beschäftigt auch eine erhebliche Zahl laiisierter Priester. Eine geordnete akademische Ausbildung der Laien führt zu einer Professionalisierung ihrer Dienste. Priester und pastorale Mitarbeiter ohne Weihen betrachten sich vielfach schon als Kollegen. Auch die Beteiligung an Predigt und Sakramentenspendung ist in den Niederlanden häufiger als in Frankreich.

Die persönliche und arbeitsrechtliche Stellung der Laien im kirchlichen Dienst zeigt erhebliche Unterschiede zwischen beiden Ländern. Während in Frankreich die nebenamtliche Beschäftigung auf Zeit dominiert und weit überwiegend Frauen bestellt werden (nur in den konkordatären Gebieten von Elsaß und Lothringen ist die Lage etwas anders), überwiegen in den Niederlanden die hauptamtlichen Vollzeitkräfte auf Dauer, die in einem beamtenähnlichen Verhältnis stehen. Arbeitsrechtliche Probleme stellen sich wegen der Inkongruenz zwischen kirchlichen Vorstellungen und staatlichem Arbeitsrecht insbesondere in Frankreich.

Das allgemeine Kirchenrecht des Codex kennt die von H. geschilderte Form der Laienmitarbeit im pastoralen Dienst nicht. Der Vf. hält aber angesichts des Priestermangels die Entwicklung für so weit fortgeschritten, daß sie nicht mehr umzukehren ist. Die Frage nach einem Clergé Parallèle ist zwar provozierend gestellt, das Buch ist aber in seinen Thesen keineswegs revolutionär. Es regt zum Nachdenken an, zeigt auch den Willen, die pastorale Arbeit der Laien zu bejahen, ist aber im ganzen eher eine Bestandsaufnahme als eine Programmschrift. Ähnliche Bestandsaufnahmen für andere Länder wären wünschenswert.

Köln Wolfgang Rüfner

Loretan, Adrian: **Laien im pastoralen Dienst.** Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin – Pastoralreferent/-referentin. – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1994. 405 S. (Praktische Theologie im Dialog 9), kart. DM 74,00

Um es gleich vorwegzunehmen, es steht mir von meinem Fach her eigentlich nicht zu, diese an der kirchenrechtlichen Fak. der päpstlichen Univ. Gregoriana vorgelegte Diss. zu besprechen. Doch das ohne Zweifel, wenigstens für das deutschsprachige Gebiet, recht aktuelle Thema muß jeden interessieren, der am kirchlichen Leben persönlich Anteil nimmt. Dazu mag es gerade von besonderem Interesse sein zu sehen, wie ein Außenstehender an eine kanonistische Arbeit herangeht und sich darüber seine Gedanken macht.

Es geht in dieser Studie um die kirchenrechtliche Stellung jener Seelsorgshelfer, welche in der Bundesrepublik als Pastoralreferenten, in der Schweiz hingegen als Pastoralassistenten bezeichnet werden.

Diese Frage wird im ersten Teil vom ortskirchlichen Standpunkt aus erhoben. Dabei unterscheidet der Vf. die deutschen und die (deutsch-)schweizerischen Verhältnisse, geht jedoch in den betreffenden Paragraphen ähnlich vor, spricht von der jeweiligen historischen Entwicklung, von den in Frage stehenden Synoden und den diesbezüglichen Beratungen in den Bischofskonferenzen. In der Zusammenfassung dieses Teiles stellt er schließlich einen Vergleich zwischen der Bundesrepublik und der Schweiz an. Dabei verweist er nicht bloß auf das verschiedene Vorgehen der betreffenden Beratungsgremien, sondern hebt vor allem hervor, daß in der Bundesrepublik die Tendenz, den Amtsbegriff auf die Geweihten allein anzuwenden, viel ausgeprägter war als in der Schweiz (188f).

Der zweite Teil ist der Entwicklung in der Gesamtkirche gewidmet. Im Vordergrund stehen die Beratungen und Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dazu kommt die nachkonziliare Gesetzgebung, im besonderen der CIC von 1983. Konkret wird gezeigt, wie auf diesen drei Ebenen die Pastoralreferenten und Pastoralassistenten als Christgläubige, als Nichtkleriker, als Amtsträger und als Jurisdiktionsträger gesehen werden. In der Zusammenfassung des zweiten Teiles werden diese vier Gesichtspunkte nochmals herausgestellt; dazu wird ein Vergleich zwischen der partikularkirchlichen und universalkirchlichen Ortsbestimmung unternommen.

In der allgemeinen Zusammenfassung wird unter dem Titel „Theologisch-kanonistische Perspektiven" die These vertreten, daß die Laien, welche vom Bischof die entsprechende Sendung im Namen der Kirche erhalten, amtlich handeln; dazu wird darin aufgezeigt, wie diese These im Verhältnis zum geweihten Amt und zu den Schwierigkeiten des Priestermangels zu sehen ist.

Mit den hier nur kurz skizzierten Ausführungen hat der Vf. sein Ziel im wesentlichen ohne Zweifel erreicht. In seinen eingehenden, sehr nuancierenden Darlegungen ist es ihm gelungen, die vielen Möglichkeiten aufzuzeigen, welche in der heutigen Rechtslage dem Wirken der Pastoralreferenten und Pastoralassistenten offen stehen. Im besonderen hat er klar herausgestellt, wie schwierig es ist, von den „Laien" und ihrer Stellung in der Kirche zu sprechen, wie sehr darum die verschiedenen Beratungsgremien um eine größere Klarheit in dieser Frage ringen mußten.

Man kann sich indes fragen, ob die Unterscheidung von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt, auf die L. so großes Gewicht legt, für seinen Beweisgang wirklich nötig ist. Man hätte vielleicht noch mehr vom konkreten kirchlichen Leben ausgehen können, von der Tatsache nämlich, daß die Leute die Pastoralreferenten und Pastoralassistenten praktisch als Seelsorger („Pfarrer") betrachten. Der Zweifel an der Beweiskraft der genannten Unterscheidung führt zugleich zu einer Reihe von weiteren Fragen, welche sich gerade einem Außenstehenden aufdrängen.

Wäre der Beweisgang nicht überzeugender ausgefallen, wenn der universalkirchliche dem ortskirchlichen Teil vorangestellt worden wäre? Schließlich ging das Zweite Vatikanische Konzil den in Frage stehenden Synoden voraus. Man hätte so auch gewisse, recht ermüdende Wiederholungen vermeiden können.

Weiter muß es einen Kirchenhistoriker und Patristiker etwas befremden, daß auch in wichtigen Fällen Zeugnisse aus den ersten Jh.en offensichtlich nicht nachgeprüft worden sind.

Ein besonders eklatantes Beispiel findet sich in einem Hinweis auf die donatistische Polemik des Augustinus (282). Der Bischof von Hippo unterschied nicht, wie behauptet wird, zwischen dem Sakrament der Weihe und deren Ausübung, sondern zwischen der Gültigkeit der Weihe und ihrer Gnadenwirkung (vgl. L. Ott, Das Weihesakrament: HDG IV,5, Freiburg 1969, 29f). Dazu müßte man in diesem Zusammenhang loyalerweise auch angeben, daß Innozenz I., der Papst jener Zeit, die Weihe der Häretiker als ungültig betrachtete (vgl. L. Ott, op. cit. 32f).

Es könnten leicht andere ähnliche Beispiele angeführt werden (vgl. 212, mit dem Hinweis auf die Traditio Apostolica; 223, wo der von Eusebius überlieferte Brief des Cornelius [DS 108] nicht erwähnt, hingegen der aus den Fälschungen des Pseudo-Isidor stammende und darum später zu datierende Brief des Papstes Caius zitiert wird [vgl. schon Coustant, in PL 5, 181–184 abgedruckt]; 224, wo die Synode von Sardica für den Osten als maßgebend hingestellt wird; 271; 282ff: Elemente einer Unterscheidung zwischen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt im ersten Jahrtausend). – Wenn im übrigen argumentiert wird, die Kirche, welche die Trennung von Jurisdiktions- und Weihevollmacht guthieß, hätte sich nicht während Jh.en irren können (289), ist dieses Argument höchst zweischneidig. Man könnte sich nämlich fragen, ob die katholische Kirche sich dann geirrt hat, wenn sie während tausend Jahren auch ohne die Verleihung der bischöflichen Jurisdiktion durch den Papst auskam.

Schließlich mag es einem Außenstehenden Schwierigkeiten bereiten, wenn er sehen muß, mit welcher Leichtigkeit Kanonisten auf Gegebenheiten der Tradition verweisen, ohne sie theologisch weiter nachzuprüfen.

Das gilt etwa von der Lehre von den drei Ämtern Christi, welche in der katholischen Theologie erst unter dem Einfluß des Protestantismus systematisch entfaltet worden ist (vgl. LThk² 1 [1957] 457ff), und das oft unter Mißachtung des metaphorischen Charakters der drei Titel König, Prophet und Priester (vgl. etwa 123, wo vom prophetischen Amt der Laien die Rede ist; 193f, mit dem Hinweis auf Lumen Gentium, n. 31, auf den Augustinustext, in dem von den Propheten nicht die Rede ist, sowie auf die einschlägigen Kommentare; vgl. vor allem 203ff, wo die Tria-Munera-Terminologie thematisiert und dabei behauptet wird, sie hätte eine lange Tradition, sowie 294ff).

Was heißt ferner „*im Namen der Kirche*" (vgl. etwa 238f; 345)? Wird nicht vielleicht doch zu unbedacht immer wieder von „*der Kirche*" gesprochen? So etwa, wenn gesagt wird: „Andererseits nehmen Laien am amtlichen Auftrag der Kirche teil" (74. Vgl. weiter 80f; 131; 133; 243; 272; 327; 334). Was ist mit *der Kirche* gemeint: die Hierarchie oder die gesamte Kirche, Gläubige und Hirten zusammen? Was ist, kann man weiter fragen, theologisch und praktisch unter Jurisdiktions- und Leitungsgewalt zu verstehen (vgl. etwa 341, wo die Ausübung des Richteramtes als Teilhabe an der Leitungsvollmacht umschrieben wird)? Müßte man der Frage nicht mehr nachgehen, warum gewisse deutsche Theologen das Amt eng mit der Weihe verbinden wollten (vgl. 88ff; 263ff; 266)? Steht dahinter nicht etwa die Furcht, daß die Bischöfe ansonsten nur als Delegaten des Papstes betrachtet werden und damit die Lehre des Konzils von der bischöflichen Kollegialität in Frage gestellt wird? Übrigens zeigt sich gerade in diesem Zusammenhang, wie man sich gern auf das Konzil beruft, ohne im weiteren nachzuprüfen, welche Autorität den einzelnen Konzilstexten zuzuschreiben ist (vgl. etwa 100).

All diese Bedenken betreffen weniger die hier besprochene Arbeit, die ohne jeden Zweifel auf einer umfassenden Kenntnis der einschlägigen synodalen und kanonistischen Texte beruht und mit Fleiß und Umsicht abgefaßt worden ist. Sie richten sich vielmehr gegen das dahinterstehende, offenbar noch heute gängige, allzu positivistische, nicht weiter reflektierende Vorgehen von Kirchenrechtlern, auch solcher mit gutem Namen. Es mag sein, daß solche Fragezeichen ihren Grund in der Ignoranz eines Nicht-Fachmannes haben. Vielleicht ist jedoch das Unbehagen, das in ihnen zum Ausdruck kommt, doch nicht ganz unberechtigt.

Rom Basil Studer

Sun, Johannes Hsiao-chih: **Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel?** Die Kontroverse über Teleologie und Deontologie in der Moralbegründung unter besonderer Berücksichtigung von Josef Fuchs und Robert Spaemann. – St. Ottilien: EOS 1994. V, 308 S. (Dissertationen. Philosophische Reihe, 12), kart. DM 34,00

Die vorliegende Arbeit wurde an der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fak. S.J. in München als Diss. angenommen. Erklärte Absicht der Arbeit ist es, einen Beitrag zur Kontroverse um teleologische und deontologische Theorie zu leisten. Anhand zweier bekannter Exponenten der Diskussion, des Teleologen Josef Fuchs und des dezidierten Kritikers einer teleologischen Theorie Robert Spaemann will der Vf. die entsprechende Debatte veranschaulichen und seinerseits eine vertretbare Lösung vorlegen (2). Die Auswahl der Autoren wird neben dem Verweis auf Übereinstimmungen in metaethischen Fragen damit begründet, daß diese beiden Autoren trotz ausführlicher Beschäftigung mit der entsprechenden Debatte kaum aneinander direkte Kritik geübt hätten, was eine sachliche Untersuchung fördere und Mißverständnisse vermeide (3).

S. gelangt in seiner Arbeit zu dem etwas überraschenden Ergebnis, Teleologie und Deontologie seien „keine eigentlichen Alternativen der Moralbegründung" (294). Man fragt sich, ob hier einmal mehr der Versuch unternommen wurde, der Kontroverse Deontologie/Teleologie durch den Entwurf einer Mittelposition zu entgehen? Dem ist nicht so. S.s Position ist eindeutig eine teleologische. Die neu erscheinende These ergibt sich schlicht aus einer Neudefinition der Termini.

Die Arbeit gliedert sich in 9 Kap., die zu zwei unterschiedlich langen Hauptteilen zusammengefaßt sind.

Der erste Abschnitt der Arbeit ist als Einführung in die normierungstheoretische Kontroverse gedacht und bietet im wesentlichen eine Präzisierung ihres Gegenstandes in drei Schritten: Zunächst wird die Wichtigkeit der Unterscheidung sittlicher Gutheit und Richtigkeit gezeigt. Darauf folgt eine Skizze der Kontroverse und ihres Hintergrundes sowie eine durchaus eigenwillige Definition von Teleologie und Deontologie.

Fuchs unterscheidet, wie in der neueren Ethik üblich, zwischen den Termini „sittlich richtig bzw. falsch" und „sittlich gut bzw. schlecht". S. legt in Kap. 1 zunächst relativ ausführlich Verständnis und Bedeutsamkeit dieser Unterscheidung dar. Wie Fuchs verwendet er sie zur Differenzierung der Beurteilung von Handlungen im Sinn von der Person gegenüberstehenden Tätigkeiten (14) und von Personen bzw. deren Absichten. Anhand einiger Zitate von Spaemann zeigt S., wie etwa Ausführungen zum irrigen Gewissen durch eine nicht konsequente Verwendung dieser Unterscheidung schwierig und mißverständlich werden können. Richtig ist die Feststellung, daß sich die Kontroverse zwischen Teleologie und Deontologie auf die Fragen sittlicher Richtigkeit von Handlungen bezieht. Bemerkenswert ist jedoch eine weitere These: S. meint, sittliche Richtigkeit sei „nur im analogen Sinn als sittlich zu betrachten, denn die eigentliche Sittlichkeit ist die sittliche Gutheit der Person". Die Frage der sittlichen Richtigkeit sei dagegen „zunächst eine rein sachliche und insofern sittlich neutrale Frage" (16).

S. scheint hier nicht deutlich genug zwischen zwei möglichen Verwendungen der Wörter „sittlich" und „Sittlichkeit" zu unterscheiden. Beide können als Wertungswörter bedeutungsgleich mit sittlicher Gutheit verstanden werden. Versteht man das Adjektiv „sittlich" von hier aus, so wäre der entsprechende Gegensatz „unsittlich". S. scheint hier nur an diese erste Bedeutung zu denken. „Sittlichkeit" und „sittlich" können aber auch in einem deskriptiven, nicht wertenden Sinn dazu dienen, Realitäten als in einer Relation zu einer unbedingten Verbindlichkeit stehend zu kennzeichnen. In diesem Sinn ist „sittlich" in der Rede von „sittlicher Richtigkeit" zu verstehen und bezeichnet dann gewöhnlich einfach den Standpunkt, den Maßstab, von dem aus das Urteil „richtig" gefällt wird. In diesem Sinn wäre nach dem vorausgesetzten Maßstab zwischen sittlicher Richtigkeit und Richtigkeit in einem nichtsittlichen Sinn, etwa technischer Richtigkeit zu unterscheiden. Für sittliche Richtigkeit in diesem Sinn steht bei S. „objektiv richtig". Anders als Fuchs versteht er beides aber nicht als gleichbedeutend (89).

Aus diesem Verständnis sittlicher Richtigkeit ergeben sich dann Widersprüche in S.s Ausführungen. Die von Fuchs übernommene These, daß die Gesinnung des Handelnden für die Beurteilung der sittlichen Richtigkeit irrelevant sei (16 u. 31), steht im Gegensatz zu S.s Bestreitung der Möglichkeit, daß jemand zugleich sittlich schlecht und sittlich richtig handle. Im Fall eines solchen Wohltäters mit schlechter Gesinnung könne man zwar von „objektiv

richtig" sprechen, nicht aber von „sittlich richtig", „weil die sittliche Richtigkeit nur im Zusammenhang mit der sittlichen Gutheit als der eigentlichen Sittlichkeit sittlich genannt werden kann" (21). Hier scheint S. eine gute Gesinnung als Kriterium sittlicher Richtigkeit zu betrachten. Ebenso, wenn er schreibt: „Die sittliche ‚Richtigkeit' ist also insofern als ‚sittliche' Richtigkeit zu bezeichnen, als ihr Suchen und Finden und Verwirklichen von der eigentlichen Sittlichkeit bzw. der sittlichen Gutheit getragen sind." (16)

Richtig ist, daß das Urteil „sittliche Richtigkeit" den sittlichen Standpunkt voraussetzt. Falsch ist, daß die „sittliche Richtigkeit" einer Handlung von der sittlichen Gutheit des Handelnden abhängt. Der Maßstab des Urteils muß ein sittlicher im Unterschied zu einem nichtsittlichen sein, um von sittlicher Richtigkeit sprechen zu können, nicht die Gesinnung des Handelnden eine sittliche statt einer unsittlichen.

In Kap. 2 versucht S., einen kurzen Überblick über die unterschiedlichen Schwerpunkte der moraltheologischen und der philosophischen Kontroverse um Teleologie/Deontologie zu geben. Als Schwerpunkte der moraltheologischen Kontroverse nennt er die Frage der Allgemeingültigkeit von Normen und die Frage der Relevanz der Folgen für die sittliche Beurteilung von Handlungen, wobei er eine erste unzureichende Bestimmung von Teleologie/Deontologie vornimmt: Teleologie lege den Akzent auf das Telos und Deontologie auf die allgemein anerkannten Prinzipien. Darauf folgt noch die vereinfachte Zuordnung: Teleologen als Kritiker der Tradition, Deontologen als Anhänger der Tradition (36). S. identifiziert überdies die normativ-ethische Kontroverse um Teleologie und Deontologie mit der weitgehend metaethischen Kontroverse um autonome Moral und Glaubensethik und betrachtet erstere als eine Weiterentwicklung der letzteren (37f). Diese Zuordnung dürfte falsch sein: Deontologen wie Grisez oder Finnis lassen sich wohl kaum einem glaubensethischen Ansatz im Sinne Stoeckles zuordnen. Dazu müßten sie auf den Anspruch vernünftiger Begründbarkeit ihrer sittlichen Urteile verzichten, den sie aber gerade verteidigen wollen.

Zum philosophischen Hintergrund bringt S. einige Anmerkungen zur Utilitarismusdebatte und verweist auf deren Hauptproblem, die Frage der Integrierbarkeit von Gerechtigkeitsprinzipien in das Prinzip des Wohlwollens. Dazu kommen einige Anmerkungen zur Geschichte der Ethik. – Es ist ihm zuzustimmen, daß die Ausrichtung einer Ethik an der Eudaimonia als letztem Ziel noch keine Auskunft über das Vorliegen einer teleologischen Normierungstheorie gibt. Verfehlt scheint mir allerdings die These, Kant sei trotz seiner bekannten Beurteilung der Falschaussage kein Deontologe, weil diese sich nicht notwendig aus seiner Ethik ergebe (46). Es sind doch wohl zwei verschiedene Dinge, ob man einen Argumentationstyp als deontologisch einordnet oder ihn für konsistent hält.

Um einer „babylonischen Sprachverwirrung" (55) zu entgehen, legt S. für sein Verständnis von Teleologie und Deontologie in Kap. 3 eine stipulative Definition vor, mit der er der Vielfalt der Bedeutungen der beiden Termini noch eine weitere hinzufügt. Auf Fuchs und Spaemann zugeschnitten verwendet er zwei principia divisionis, wodurch er natürlich zwei Unterscheidungen erhält: Teleologie und Anti-Teleologie, Deontologie und Anti-Deontologie. Deontologie und Teleologie bezeichnen damit nicht mehr wie bei Bruno Schüller, der die Unterscheidung in die moraltheologische Diskussion eingeführt hat, in Form einer vollständigen Disjunktion zwei gegensätzliche Typen der Begründung sittlicher Normen, sondern werden als Positionen zu zwei unterschiedlichen normativ-ethischen Fragen definiert: Teleologie und ihre Ablehnung beziehen sich auch bei S., so wie der Terminus weitgehend verwendet wird, auf die Frage nach den Kriterien zur Beurteilung der sittlichen Richtigkeit von Handlungen. Deontologie wird jedoch bei S. nicht als Gegenposition in dieser Frage, sondern als These zur Möglichkeit ausnahmsloser Normen definiert. Das bereits erwähnte überraschende Ergebnis, zwischen Teleologie und Deontologie bestehe kein wirklicher Gegensatz, ergibt sich aus der eben genannten semantischen Operation. Der Gegensatz verschwindet durch Umbenennung. Allerdings ist S. selbst nicht konsequent: Einmal bestimmt er Deontologie mit Schüller und Fuchs als Theorie, die wenigstens einige Handlungen ohne Berücksichtigung ihrer Folgen verurteilt (60f), an anderer Stelle behauptet er, Deontologie habe nichts mit Moralbegründung zu tun, sondern sei allein eine These zur Frage der Ausnahmslosigkeit von Normen (63, 293 u. a.). Die babylonische Sprachverwirrung, die S. in der Diskussion vermutet, scheint auch an ihm selbst nicht ganz ohne Wirkung geblieben zu sein.

Der erste Abschnitt schließt mit einem Überblick zur Genese der ethischen Theorie von Josef Fuchs, womit zum zweiten Teil übergeleitet wird. S. zeichnet die gedankliche Entwicklung im Werk von Fuchs in der Zeit bis zur Formulierung seiner teleologischen Position 1971 nach.

Der zweite Teil der Arbeit ist als systematische Diskussion einer teleologischen Ethik gedacht. Den Ausgangspunkt bildet dabei die teleologische Theorie von Josef Fuchs. In Auseinandersetzung mit gegensätzlichen Thesen von Robert Spaemann versucht S., diese Theorie zu verteidigen und als gut begründet zu erweisen, wobei er auch einige Korrekturen an Fuchs anbringt.

In Kap. 5 beginnt S. mit einer Erörterung von „Verständnis und Wesen der sittlichen Richtigkeit" im Anschluß an Fuchs (84). Hier und in Kap. 6 folgen sowohl Ausführungen zu den Kriterien für Urteile über die sittliche Richtigkeit von Handlungen als auch metaethische Überlegungen zur Erkennbarkeit der sittlichen Forderung. Bedauerlicherweise wird beides in der unterschiedslosen Rede von „Eigenschaften der sittlichen Richtigkeit" (88, 133) nicht hinreichend deutlich unterschieden.

Zunächst (Kap. 5.1) wird festgehalten, daß sittliche Richtigkeit auf die Verwirklichung des wahren Wohles des Menschen im vormoralischen Sinn ausgerichtet ist bzw. in der bestmöglichen Verwirklichung desselben besteht (98,180). Deshalb kommen auch nur vormoralische Werte/Unwerte als Kriterien zur Beurteilung der sittlichen Richtigkeit von Handlungen in Frage. Darauf folgen ausgehend von der bei Fuchs zu findenden Auseinandersetzung mit dem traditionellen Verständnis von Naturrecht Überlegungen zu inhaltlicher Bestimmung und erkenntnistheoretischem Status der zugrundezulegenden Werttheorie (Kap. 5.2). S. bestimmt hier die ratio bzw. die von ihr erkannte Gesamtnatur als letzten Maßstab sittlicher Richtigkeit. Damit legt er sich auf die Position eines metaethischen Kognitivismus fest. In Kap. 6 kommen zur Ausrichtung auf das wahre Wohl der Menschen und auf die menschliche Gesamtnatur als weitere „Eigenschaften der sittlichen Richtigkeit" Subjektivität, Objektivität, Geschichtlichkeit und Pluralismus.

S. nennt zwar die grundlegenden Probleme der Berufung auf die Natur. Allerdings wird weder in der Einteilung der Kap. noch in der Argumentation hinreichend deutlich, daß er sich hier auf unterschiedlichen Ebenen der Diskussion bewegt. So stellt er die „durch die ratio erkannte Gesamtnatur" „als letzter Maßstab der sittlichen Richtigkeit" dem deontologischen Argument „contra naturam" gegenüber, das nur von einem Einzelaspekt der menschlichen Natur ausgehe (122, 125). Wiederum ist einzuwenden, daß Deontologen wie Spaemann, Grisez oder Finnis ebenso wie die katholische Tradition ihre deontologischen Normen durchaus als Ergebnis einer vernünftigen Einsicht in die menschliche Gesamtnatur verstehen. Für die mangelnde Differenzierung dürfte nicht zuletzt die von S. bevorzugte substantivierte Rede von der sittlichen Richtigkeit und ihren Eigenschaften verantwortlich sein. Sie entspricht in ihrer Bedeutung etwa der allgemeinen Rede von der „sittlichen Forderung", was metaethische Überlegungen nahelegt.

Ein ähnliches Problem ungenauer Terminologie dürfte in Kap. 6 zu S.s These in der Frage des irrigen Gewissens geführt haben (21 u. Kap. 6.4.). S. bestreitet dessen Möglichkeit und hält die Formulierung, jemand handle sittlich schlecht, jedoch sittlich richtig, für mißlungen. Diese eigenartige These läßt sich relativ leicht auflösen, sobald man S.s Definition sittlicher Richtigkeit in diesem Zusammenhang beachtet. Zuvor hat er ja Subjektivität und Objektivität als deren „Eigenschaften" bezeichnet (133, 147, 296). Wenn er die Irrtumslosigkeit des Gewissens in Fragen der sittlichen Richtigkeit behauptet, meint er die „Richtigkeit *für* das Subjekt und *von* dem Subjekt hier und jetzt" (173). Sittliche Richtigkeit meint hier also die konkrete sittliche Forderung, wie sie der einzelne in seinem Gewissen erkennt bzw. die Handlung, die er für sittlich richtig hält. In dieser Hinsicht sei die subjektive Sichtweise unentbehrlich bei der Bestimmung der sittlichen Richtigkeit (179).

Was die Terminologie betrifft, wäre zu entgegnen: Spricht man im Zusammenhang normativer Ethik von sittlicher Richtigkeit, meint man gerade nicht das faktische Urteil des Handelnden, sondern das auf der zum Zeitpunkt des Urteils vorhandenen vernünftigen Einsicht beruhende Urteil. Man meint nicht die subjektive Legitimität, sondern die vom Subjekt unabhängige universale Geltung eines Urteils. Die Möglichkeit zur differenzierten Beschreibung eines Gewissensirrtums ist ja gerade einer der wichtigsten Anwendungsfälle der Unterscheidung von sittlicher Güte und sittlicher Richtigkeit. Definiert man sittliche Richtigkeit wie S. es tut, so ist man so klug wie zuvor: „denn es gibt *die* sittliche Richtigkeit nicht" (156). In der Sache wäre demnach festzuhalten: Zu tun, was mir mein Gewissen als sittlich richtig vorlegt, ist zweifelsohne sittlich gut. In dieser Hinsicht kann sich das Gewissen tatsächlich nicht irren. Aber die entsprechende Einsicht kann dennoch falsch sein. Wie sollte man sonst die Tat eines religiösen Fanatikers sittlich bewerten? Nach S.s Redeweise wäre sie „sittlich richtig", weil er „sittliche Richtigkeit" so definiert, daß sie lediglich über die sittliche Güte des Handelnden Auskunft gibt. Auf diesem Verständnis sittlicher Richtigkeit basiert dann auch eines der Argumente S.s für einen legitimen Pluralismus in Fragen des sittlich richtigen Handelns: Sind unterschiedliche Urteile durch unterschiedliche Reife bedingt, so könne man nicht von einem irrigen Gewissen sprechen (158, 163).

Kap. 7 handelt wieder von der normativ-ethischen Frage der Kriterien zur Beurteilung der sittlichen Richtigkeit von Handlungen. Fuchs fordert die Beachtung aller Elemente der Handlung, womit er die in den *fontes moralitatis* aufgezählten Handlungselemente meint, und stellt diese These als „Proportionalismus" einem „Konsequentialismus" entgegen, der allein die Folgen als relevant für die Beurteilung sittlicher Richtigkeit betrachte. Ausgehend von der bei W. Wolbert gefundenen Kritik an der Verwendung der Lehre von den *fontes moralitatis* im Zusammenhang der normierungstheoretischen Diskussion widerlegt S. erfolgreich die Kritik von Fuchs: Wenn „Folgen" „das Gesamt der durch die Handlung realisierten vormoralischen Werte bzw. Unwerte" meint (194), so sind alle Elemente der Handlung relevant, insofern sie Realisierungen von Werten oder Unwerten sind. Zwischen dem von Fuchs kritisierten Konsequentialismus und dem von ihm vertretenen Proportionalismus besteht letztlich kein Unterschied.

In Kap. 8 folgt eine eigene Auseinandersetzung mit verschiedenen klassischen Argumenten gegen eine teleologische Theorie, wie sie bei Spaemann zu finden sind: Ausdruckshandlungen, Überforderung, Rigorismus, Gerechtigkeit, Inkommensurabilität von Werten. In der Diskussion dieser Themen setzt S. der Kritik Spaemanns (abgesehen von einigen in dieser Rezension bereits genannten Eigenheiten) durchaus überzeugend Argumente von B. Schüller, D. Witschen und W. Wolbert entgegen.

Zuletzt wendet sich S. noch dem Problem der „Deontologie" zu (Kap. 9), womit er die Frage nach der Möglichkeit von ausnahmslosen Normen meint. Er schließt sich gegen Spaemann der von Fuchs vertretenen These an, derzufolge Normen sittlich richtigen Handelns, die sich auf die Verwirklichung nichtsittlicher Güter und Übel beziehen, nur ausnahmslos gelten können, wenn sie so formuliert sind, daß alle relevanten Elemente genannt oder weitere relevante Elemente ausgeschlossen sind, oder wenn das durch die bezeichnete Handlung verursachte Übel so groß ist, daß es alle denkmöglichen nichtsittlichen Güter nicht aufwiegen könnten (Vernichtung der Menschheit). Sehr wohl könne es aber praktisch ausnahmslose Normen geben, deren Geltung mit moralischer Sicherheit feststeht. Was hier fehlt, ist die Unterscheidung von genereller und universaler Geltung einer Norm. So dürfte auch das Argument des legitimen Pluralismus in diesem Zusammenhang ungeeignet sein: S. wendet ein, mit der These vom *intrinsece malum* würde behauptet, daß eine Handlung für jedermann sittlich falsch sei (290). Ich weiß nicht, was S. überhaupt unter einer Norm versteht, wenn er in diesem Sinn ihre universale Geltung bestreitet.

Zuletzt wendet er seine These von der Unmöglichkeit eines irrigen Gewissens auch noch auf die normierungstheoretische Diskussion unter Moraltheologen an: Da müßte man doch tatsächlich einer von beiden Parteien ein irriges Gewissen vorwerfen (290). Gegenfrage: Was sonst?

S. diskutiert in dieser Arbeit sehr viele der Fragen, die im Zusammenhang der Diskussion um teleologische und deontologische Theorie relevant sind. Seine Position ist dabei deutlich von Fuchs geprägt, er setzt aber in der Darstellung seiner Gedanken durchaus eigene Akzente. Es gelingt S., auf diese Weise eine recht umfassende Darstellung einer teleologischen Theorie im Anschluß an Fuchs zusammenzustellen. Es gelingt ihm jedoch nicht immer, die anstehenden Probleme klarer als Fuchs selbst zu formulieren. Trotz Betonung der Wichtigkeit von Sorgfalt in der Verwendung grundlegender Termini nimmt S. seinerseits einige Definitionen vor, die ihn durch mangelnde Genauigkeit zu falschen oder trivialen Ergebnissen führen und die er selbst nicht konsequent durchhält. Zu bedauern ist neben solchen terminologischen Eigenheiten auch die Vermischung von normativ-ethischen und metaethischen Fragen, was nicht unbedingt zur Klarheit mancher Ausführungen beiträgt.

Salzburg Andreas Weiß / Werner Wolbert

Freiheit im Leben mit Gott. Texte zur Tradition evangelischer Ethik. Eingel. und hg. v. Hans G. Ulrich. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus. 478 S. (Theologische Bücherei, 86), kart. DM 68,00

1990 hat Ulrich Texte zur „Evangelischen Ethik" aus dem Zeitraum von 1945 bis zur Gegenwart herausgegeben (vgl. ThRv 89, 1993, 146/147). Drei Jahre später veröffentlicht er Beiträge zum Thema Freiheit.

Die Einführung von U. hat den Titel: Die „Freiheit der Kinder Gottes" – Freiheit in der Geschöpflichkeit. Zur Tradition evangelischer Ethik (9–40).

Unter sechs Gesichtspunkten sind die einzelnen Aufsätze gegliedert:

I. Freiheit in der Befreiung durch Christus. Die biblische Rede von der „Freiheit": Heinrich Schlier, Zur Freiheit gerufen. Das paulinische Freiheitsverständnis (42–59).

II. Das neue Gesetz der Freiheit. Diskurse über Thomas von Aquin aus reformatorischer Sicht: 1. Ulrich Kühn, Das Gesetz des Neuen Bundes (62–77); 2. ders., Evangelische Anmerkungen zum Problem der Begründung der moralischen Autonomie des Menschen im Neuen Gesetz nach Thomas (78–88).

III. Die Freiheit eines Christenmenschen. Zur reformatorischen Theologie: 1. Hans Joachim Iwand, Christliche Freiheit (90–94); 2. Ernst Wolf, Libertas christiana und libertas ecclesiae (95–102); 3. Gerhard Ebeling, Der in Befreiung befindliche Mensch. Die Überwindung von Sünde und Tod (103–107); 4. Wilfried Joest, Gesetz und Freiheit bei Luther (108–118); 5. Ernst Wolf, Politia Christi. Das Problem der Sozialethik im Luthertum (119–132); 6. Oswald Bayer, Nachfolge-Ethos und Haustafel-Ethos. Luthers seelsorgliche Ethik (133–148); 7. Alfred de Quervain, Autorität und Freiheit (149–153); 8. Hans Joachim Iwand, Calvin (154–168); 9. Gerhard Ebeling, Frei aus Glauben. Das Vermächtnis der Reformation (169–190).

IV. Christliche Freiheit und Freiheit des Menschen. „Freiheit" im Diskurs über „Neuzeit" und „Moderne": 1. Ernst Wolf, Christliche Freiheit für die ‚freie Welt' (192–212); 2. Gerhard Ebeling, Der kontroverse Grund der Freiheit. Zum Gegensatz von Lutherenthusiasmus und Lutherfremdheit in der Neuzeit (213–226); 3. Wolfgang Huber, Der Protestantismus und die Ambivalenz der Moderne (227–256); 4. Oswald Bayer, Ethik als Kontroverswissenschaft am Beispiel des Freiheitsbegriffs (257–275).

V. Die sittliche Realisierung der Freiheit. Interpretationen zum 19. Jh.: 1. Eilert Herms, Reich Gottes und menschliches Handeln (278–307); 2. Wolfhart Pannenberg, Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels (308–323); 3. Charles Taylor, Hegel heute (324–334).

VI. Gottes Freiheit und menschliche Freiheit. Kontroverspunkte und Entfaltungen im 20. Jh.: 1. Karl Barth, Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik (336–362); 2. Trutz Rendtorff, Der Freiheitsbegriff als Ortsbestimmung neuzeitlicher Theologie am Beispiel der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths (363–381); 3. Eberhard Jüngel, Anrufung Gottes als Grundethos christlichen Handelns. Einführende Bemerkungen zu den nachgelassenen Fragmenten der Ethik der Versöhnungslehre Karl Barths (382–398); 4. Wolf Krötke, Gottes Anspruch und menschliche Verantwortung. Auslegung der II. These der Barmer Theologischen Erklärung (399–412); 5. Gerhard Sauter, „Freiheit" als theologische und politische Kategorie (413–430).

Bibliographie (431–478).

Die Fülle der Beiträge und das Spektrum der ausgewählten Autoren zeigen, wie zentral das Stichwort „Freiheit" für die evangelische Ethik ist. Besonders informativ ist das III. Kapitel „Die Freiheit eines Christenmenschen. Zur reformatorischen Theologie." Hier wird die Bedeutung Luthers wie Calvins für das Thema „Freiheit" gewürdigt. Das VI. Kapitel, das das 20. Jh. im Blick hat, ist sehr auf Karl Barth konzentriert. Es wäre hilfreich, den Kreis weiter zu ziehen. Das sorgfältig zusammengestellte und ausführliche Literaturverzeichnis bietet dazu eine gute Hilfe. Auch die in den letzten Jahren erschienenen evangelischen Ethiken (Frey, Honecker, Lange, Rendtorff) könnten zu Rate gezogen werden.

Was die aktuelle Diskussionslage angeht, so möchte ich aus katholischer Sicht der Auffassung von Oswald Bayer (Ethik als Kontroverswissenschaft am Beispiel des Freiheitsbegriffs) in seiner Einschätzung von Franz Böckles Fundamentalmoral widersprechen. Es geht Bayer um das Verhältnis von Gesetz und Freiheit bei Kant und seiner Einbeziehung in die Fundamentalmoral, die Kants Verständnis „umstandslos" übernimmt. „Das früher im Schema von Natur und Gnade artikulierte Problem wird in ihr (Böckles Fundamentalmoral) nun als Frage nach der Bestimmung des Verhältnisses von menschlicher und göttlicher Freiheit gefaßt und die Freiheit Gottes als Bedingung menschlicher Freiheit ausgesagt" (271/272). Bayer übersieht bei seiner Kritik die Verankerung der menschlichen Freiheit im Schöpfungsverständnis. Es geht gerade nicht darum, „den kategorischen Atheismus in Kants Grundlegung gründlich" zu verkennen (272). Böckles Ansatz in seiner Fundamentalmoral der theologischen Legitimation sittlicher Autonomie ruht auf einem breiten theologischen Hintergrund. Auch das bei Bayer angemahnte Thema Sünde ist bei Böckle ausführlich behandelt. Die Diskussion über das Verhältnis menschlicher und göttlicher Freiheit und damit verbunden der Autonomie in der katholischen Moraltheologie ist gegenüber ihren Anfängen in den siebziger Jahren weitergegangen (vgl. zum gegenwärtigen Diskussionsstand u. a.: K.-W. Merks, Autonomie, in: J.-P. Wils / D. Mieth, Grundbegriffe der christlichen Ethik. Paderborn u. a. 1992. 254–281; Art. Autonomie, in: LThK 1 ^{3}(1993) 1294–1298; Böckle selbst hat sich zum Thema noch einmal geäußert im Vorwort zu E. Gillen, Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie. Würzburg 1989).

Nicht angesprochen in den Beiträgen ist ein Themenbereich, der in der katholischen Moraltheologie wieder zunehmend an Beachtung gewinnt: Freiheit und Bindung in bezug auf die Lebenswahl bzw. die Grundentscheidung des Menschen (vgl. z. B. K. Demmer, Freiheit, in: NLChM, 1990, 188–194).

U. hat mit diesem Studienbuch eine qualifizierte Hilfe zur Kenntnis des Themas „Freiheit" in der evangelischen Ethik gegeben. Neben den einzelnen Aufsätzen regt die gegliederte Literaturliste zum Weiterstudium an.

München Herbert Schlögel

Lexikon der Wirtschaftsethik. Hg. v. Georges Enderle / Karl Homann / Martin Honecker / Walter Kerber / Horst Steinmann. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. VI, 1382 Sp., geb. DM 158,00

Das „Lexikon der Wirtschaftsethik" ist aus einem breit angelegten mehrjährigen Dialogprogramm „Wirtschaft und Ethik" der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart hervorgegangen. Es will „die zentrale Frage angehen, wie ethische Gesichtspunkte und Prinzipien in der modernen Wirtschaft zur Geltung gebracht werden können" (Vorwort). Das Dialogprogramm und das Lexikon selbst sind Ausdruck einer in den letzten Jahren stark angewachsenen Diskussion über Wirtschaft und Ethik und ihr wechselseitiges Verhältnis zueinander. Die Thematik wurde zunächst geprägt von den amerikanischen Diskussionen über „business ethics", die ausgelöst waren durch die Frage, wie sich Unternehmen wachsenden öffentlichen Herausforderungen stellen sollten (Boykottmaßnahmen gegen Südafrika, Umweltschutz, gerechte Weltwirtschaftsordnung etc.). Aus solchen aktuellen Fragestellungen ergibt sich das Problem des

rationalen Zueinanders von ethischen Prinzipien und wirtschaftlicher Effizienz. Eine Erkenntnis dieser amerikanischen Diskussion war jedenfalls, daß eine systematische Nichtbeachtung bestimmter Wertvorstellungen für ein modernes Unternehmen einen auch ökonomisch zu fassenden Nachteil im Sinne eines Imageverlustes bedeutet. Diese Debatte hat sich durch den Zusammenbruch der sozialistischen Systeme des Ostens mittlerweile auf die Frage zugespitzt: Wie ethisch ist der Kapitalismus? Welcher Kapitalismus – wenn er denn der Sieger des „Systemkampfes" ist – ist sittlich zu rechtfertigen (vgl. Enzyklika Centesimus Annus 42)?

Natürlich findet eine solche Diskussion gerade im deutschen Sprachraum nicht voraussetzungslos statt; sie ist nicht im „luftleeren Raum" angesiedelt. Gerade in Deutschland haben die ethischen Fragen bei der Gestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft immer eine große Rolle gespielt und die Katholische Soziallehre hat einen keineswegs geringen Einfluß auf die Entwicklung unseres Sozialstaates und auf das, was wir „Soziale Marktwirtschaft" nennen, ausgeübt. Allerdings läßt sich wohl nicht bestreiten, daß in den letzten zwei Jahrzehnten der intensive Austausch von Ökonomie und Sozialethik nicht mehr auf dem Niveau der fünfziger Jahre stattgefunden hat. Das mag an „Theoriedefiziten" auf beiden Seiten liegen: Die Ökonomie glaubte, ohne normative Grundlegung auszukommen, und die Katholische Soziallehre – bzw. allgemeiner – Christliche Sozialethik schien den Kontakt zur ökonomischen Rationalität verloren zu haben. Insofern ist es außerordentlich zu begrüßen, daß sich beide Wissenschaften und die Realitäten, die sie beschreiben, wieder aufeinander zubewegen. Das erfordert allerdings sowohl bei der Ökonomie wie bei der Christlichen Sozialethik, den Theoriebestand des anderen zu erreichen, um so einen wirklichen Dialog beginnen zu können. Daß ein solcher Dialog möglich ist und konstruktiv weiterführt, zeigt das vorliegende Lexikon. Es gelingt ihm, was im Vorwort als Ziel angekündigt wird, nämlich das Gespräch weiterzuführen, „abgeschottete Sprachsysteme (zu) öffnen und den Entscheidungsträgern und kritischen Bürgern interdisziplinäres Orientierungswissen auf hohem Niveau" anzubieten (ebd.). Eine solche Dialogplattform, die dazu eine „Übersetzungsfunktion" (ebd.) übernehmen will, kann nur „Werkstattcharakter" haben, ist also Teil eines Prozesses, der noch nicht abgeschlossen ist, in dem noch vieles unverbunden und heterogen nebeneinander und gegeneinander steht, der aber gerade durch die Form des Lexikons zur Diskussion anregt. Bei manchen Artikeln hat man den Eindruck, mitten in einer kontroversen Diskussion zu sein; man fühlt sich in eine offene Diskussionsveranstaltung versetzt (z. B. Winfried Vogt, „Arbeitslosigkeit").

Die mehr als 160 Autoren (Soziologen, Philosophen, Betriebs- und Volkswirte, Juristen, evangelische und katholische Sozialethiker etc.) schreiten in 200 Artikeln das gesamte Feld der ökonomischen und sozialethischen Fragestellungen ab. Zum Konzept des Lexikons gehört es, die unabgeschlossene Diskussion auch in den Artikeln zu dokumentieren und die verschiedenen Auffassungen nebeneinander stehenzulassen. Besonders deutlich wird dies bei Themenbereichen, die sich überschneiden, hier sollte bewußt nicht harmonisiert werden. Für den nicht in allen Problemen gleich intensiv bewanderten Leser ergibt sich daraus aber die Schwierigkeit der Bewertung, wenn er nicht bewußt auch die benachbarten Artikel zu Rate zieht und sich anschließend selbst eine Meinung bildet. Dies soll kein Vorwurf sein, denn eine Alternative gibt es beim derzeitigen Stand der Diskussion nicht.

Neben vielen Einzelproblemen, die weiterhin kontrovers diskutiert werden, zeigt sich die notwendige Weiterführung der Grundsatzdebatte sowohl über den Ansatz der Ethik wie über die Frage, wie sich ethische Prinzipien im konkreten, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Alltag umsetzen lassen. Darüber hinaus wird weiter thematisiert werden müssen, wie das Verhältnis von Sozialethik und Individualethik in bezug auf Wirtschaft und Gesellschaft zu fassen ist.

Wenn Karl Homann zu Recht sagt, „daß der systematische Ort der Moral in der Marktwirtschaft die Rahmenordnung ist" (Sp. 1291), dann sagt das noch nichts darüber aus, wo ethische Ressourcen gebildet und wie sie konkret zur Geltung gebracht werden können. In seinem Artikel zur „Demokratie" versucht er eine „vertragstheoretische Rekonstruktion", die ohne Zweifel argumentativ stark ist und die Schwächen nicht ausklammert (Sp. 186–196). Wenn man dazu dann die Ausführungen von Friedhelm Hengsbach zum Thema „Soziale Bewegungen" liest (Sp. 963–968), der „ethische Lernprozesse" für erforderlich hält, dann ist man mitten in einer spannenden Diskussion darüber, was Ethik ist, woher sie kommt und wie sie sich durchsetzen läßt.

Grundtenor des Lexikons ist jedenfalls die Überzeugung, daß das Spezifikum sozialethischer Argumentation die Bezugnahme auf Institutionen und Rahmenordnungen ist, ohne daß der Ausgangspunkt der individuellen Betroffenheit, der persönlichen Motivation zum Guten, der individuellen Wertüberzeugungen ganz ausgeklammert wäre, wenn auch die gegenseitige Zuordnung – auch das sei ohne Vorwurf gesagt – offenbleibt. Daß hier weiterhin erheblicher Diskussionsbedarf besteht, wird deutlich an der entschiedenen Feststellung Johannes Pauls II, daß die Soziallehre ein Teil der Moraltheologie sei (so in Sollicitudo Rei Socialis 41 und in Centesimus Annus 55).

Natürlich wäre es reizvoll, einzelne Artikel systematisch vorzustellen und einer Kritik zu unterziehen.

Wie am obigen Beispiel ausgeführt, würde man dann feststellen, daß ein unterschiedlicher Gebrauch des Begriffs „Solidarität" zu konstatieren ist: ganz im Sinne der Katholischen Soziallehre bei Hans G. Ulrich (Sp. 959–963), stärker im Sinne der sozialistischen Tradition bei Reinhard Kuhlmann (Sp. 367). Etwas verwundert ist man über den Artikel „Arbeit" von Dietmar Mieth (Sp. 17–25), der einen wenig stringenten Eindruck macht, dazu nicht ein einziges Mal auf die Enzyklika Laborem Exercens Bezug nimmt, was für einen sozialethischen Artikel über Arbeit auch aus sachlichen Gründen eine Selbstverständlichkeit sein müßte. Das tut dafür der evangelische Sozialethiker Günter Brakelmann in dem ausgezeichneten Artikel „Arbeitsethos" (Sp. 38–42). Manche Artikel sind für einen Sozialethiker zu harmonisch (vgl. Bernhard Külp, „Arbeitsmarkt" [Sp. 66–71]). Da ist es dann ein „Aha-Erlebnis", wenn der Ökonom Georges Enderle seinen Artikel „Armut" mit dem Satz beendet: „Als Fazit kann das Armutsproblem wegen seiner hohen Bedeutung und Komplexität geradezu als Paradigma der Wirtschaftsethik verstanden werden" (Sp. 100). Verwunderlich ist auch, daß der Begriff „Soziale Marktwirtschaft" keinen eigenen Artikel hat, auch wenn natürlich die Sache vielfach angesprochen wird.

Insgesamt muß man dem Lexikon für Wirtschaftsethik attestieren, daß es eine wichtige und weiterhin fortzusetzende Diskussion auf hohem Niveau darstellt, so daß jeder, der in diesem Lexikon blättert, am aktuellen sozialethischen Diskurs teilhat. Es wäre zu wünschen, daß sowohl die Wirtschaftswissenschaften wie die Sozialethik sich dieses Lexikons intensiv bedienten, um ihre gegenseitigen „Blockaden" zu überwinden und sich gegenseitig beim Ausgleich ihrer „Theoriedefizite" zu helfen. An vielen Stellen bekommt man den Eindruck, daß zwischen Ethik und Effizienz kein Gegensatz bestehen muß, aber Reibungen bleiben werden und immer weiter erörtert werden müssen.

Das Lexikon für Wirtschaftsethik macht deutlich, daß die Kirche in ihren sozialethischen Beiträgen gefragt ist, wenn sie sich mitten in den Diskurs der Wissenschaften und der Praxis hineinbegibt, ja, daß die Sozialethik nicht ein Nebenfeld der Theologie ist, sondern zum Kernbestand gehört. Erfreulich und ermutigend ist, daß auf der lehramtlichen Ebene durch die Enzyklika Centesimus Annus ein Niveau erreicht ist, das es Ökonomen möglich macht, auch kirchenamtliche Stellungnahmen ernsthaft in die eigenen Überlegungen einzubeziehen.

Dortmund Reinhard Marx

Zsifkovits, Valentin: **Wirtschaft ohne Moral?** – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1994. 138 S., kart. DM 28,00

Dem wachsenden Interesse an Wirtschaftsethik trägt der Grazer Sozialethiker mit seinem als Einführung in Grundlagenfragen, nicht in konkrete wirtschaftsethische Problemfelder, konzipierten Bd Rechnung.

Der Vf. legt im ersten Teil (11–42) zunächst eine begriffliche und inhaltliche Klärung zu seinem Ethikverständnis dar, wobei er auch das in der Wirtschaftsethik wichtige Verhältnis von Individual- und Sozialethik behandelt. Dem schließen sich die näheren Bestimmungen von Wirtschaft sowie von Wirtschaftsethik an, um dann im dritten Schritt das Verhältnis von Ethik und Wirtschaftswissenschaften näher zu kennzeichnen. Z. spricht sich für eine relative Dominanz der Ethik gegenüber den Wirtschaftswissenschaften aus, weil Ethik auf der Basis anthropologischer Voraussetzungen umfassend über sinnerfülltes menschliches Leben reflektiert, während Ökonomie nur einen Teilaspekt ausmacht, der in eine umfassende Ordnung integriert werden muß. Um einem weltfremden Moralismus zu entgehen, muß aber der Ethiker empirische Erfahrungen möglichst umfassend berücksichtigen und sich um differenzierte ökonomische Kenntnisse bemühen.

Im zweiten Teil (43–127) werden dann wirtschaftsethische Grundaussagen behandelt, wobei es sowohl um anthropologische Voraussetzungen, wirtschaftsethische Grundprinzipien wie anschließend auch um Wirtschaftsordnungsfragen geht. Ausführlicher diskutiert Z. Fragen des Wettbewerbs, der sozialen Gerechtigkeit und der Ökologie. Z. sieht die ökosoziale Marktwirtschaft als das den Prinzipien der katholischen Soziallehre nahekommendste Modell an.

Positiv ist hervorzuheben, daß Z. eine weitgehend allgemeinverständliche Darstellung seiner Überlegungen gelingt und er sich um differenzierte Urteile bemüht, wenn er z. B. Vorteile und Gefahren des Wettbewerbs abwägt. Daher ist das Buch als kurzgefaßte erste Einführung in wirtschaftsethische Problemfelder sowohl für Theologen wie Ökonomen gut geeignet. Konkrete Ordnungsfragen etwa der österreichischen oder der bundesrepublikanischen Wirtschaftsordnung bleiben ebenso ausgeklammert wie europäische und weltwirtschaftliche Fragen.

An die von Z. vertretene Position eines Vorrangs der Ethik über die Ökonomie ist die kritische Anfrage zu richten, ob es nicht in den letzten 200 Jahren eine Reihe von Innovationen zur Vermenschlichung der Gesellschaft (z. B. globale Märkte) gegeben hat, die von Natur- und Sozialwissenschaften ausgingen, und von denen auch die Ethik lernen konnte und an denen sie sich weiterentwickeln konnte. Ist nicht ein gleichberechtigter Dialog von Ethik und Natur- und Sozialwissenschaften generell das methodisch angemessenere Konzept der Sozialethik?

Kritisch ist anzumerken, daß es inhaltliche Überschneidungen gibt, wenn der Vf. sich mit den Positionen von Hoppmann (54ff) und Hayek (88ff) an verschiedenen Orten auseinandersetzt, bloß weil diese ihr identisches systematisches Argument, nämlich die Ablehnung kollektiver gesellschaftlicher Wertvorstellungen, in geringfügig abweichender Terminologie („Moral" oder „soziale Gerechtigkeit") vortragen.

Z. ist der dritte deutschsprachige katholische Sozialethiker, der in jüngster Zeit eine Wirtschaftsethik vorgelegt hat. Bedauerlicherweise finden die beiden anderen (Friedhelm Hengsbach, Franz Furger) nicht einmal im Literaturverzeichnis Erwähnung, obwohl ein Dialog nicht nur zwischen christlicher Ethik und Wirtschaftswissenschaft, sondern auch innerhalb der Christlichen Sozialethik über wirtschaftsethische Fragen wünschenswert wäre.

Osnabrück Joachim Wiemeyer

Kissling, Christian: **Gemeinwohl und Gerechtigkeit.** Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie. – Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br.: Universitätsverlag / Herder 1993. 576 S. (Studien zur Theologischen Ethik 48), kart. sFr. 59,00

In jüngster Zeit ist innerhalb der Christlichen Sozialethik ein neues Interesse an wissenschaftstheoretischen Untersuchungen zu verzeichnen. Daß ein entsprechender Nachholbedarf besteht, läßt sich auch bei einer wohlmeinenden Prüfung der traditionellen Paradigmen sozialethischer Theoriebildung kaum leugnen. Vor allem das Naturrechtsdenken ist angesichts der Dominanz „nachmetaphysischen" Denkens immer weniger in der Lage, jene Plausibilität herzustellen, ohne die weder im Bereich der Begründung ethischer Normen noch im Bereich der ethisch motivierten Analyse sozialer Strukturen und Prozesse gesellschaftliche Akzeptanz zu erzeugen ist. Es liegt nahe, das Gespräch mit den gegenwärtig einflußreichsten Ansätzen der philosophischen Ethik und Gesellschaftstheorie zu suchen, um auf diesem Weg die Anschlußfähigkeit christlich motivierter und inspirierter Konzepte für den sozialethischen Diskurs der Gegenwart zu sichern.

K. unternimmt in seiner Studie den breit angelegten Versuch, den Paradigmenwechsel von einer naturrechtlich ausgerichteten Sozialethik zu einer handlungs- bzw. diskursethisch konzipierten Ethik sozialer Systeme zu beschreiben.

Im ersten Teil der Studie (26–276) wird das Werk von Johannes Messner kritisch rekonstruiert. Die Wahl dieses Autors bedarf kaum einer umständlichen Begründung. In Messners umfangreichem Schrifttum finden sich neben der elaborierten Grundlegung einer Naturrechtsethik zahlreiche Erörterungen konkreter sozialethischer Problemstellungen, so daß sich hier Reichweite und Grenzen dieses Ethiktyps sehr prägnant studieren lassen. K. analysiert in diesem Zusammenhang vor allem das anthropologische Fundament der Ethik Messners, von dem her auch dessen Sicht der Gesellschaft, die sich im Begriff des Gemeinwohls als naturgegebener Ordnung konkretisiert, verständlich wird. Daran schließt sich eine kurze Darstellung von Messners Staatstheorie und seiner Einschätzung des modernen Sozialstaates an, die mit anderen rechtstheoretischen Positionen (z. B. E.-W. Böckenförde) verglichen wird.

Der zweite Hauptteil der Arbeit ist dem Entwurf einer Sozialethik als kritisch-normativer Gesellschaftstheorie gewidmet, welche auch einige unabgegoltene Denkmotive der Naturrechtsethik unter den Bedingungen einer postmetaphysischen Philosophie aufzunehmen vermag (277–551). Zunächst wird das von K. O. Apel und J. Habermas in verschiedenen Versionen vorgetragene Konzept einer kommunikationstheoretischen Rekonstruktion der praktischen Vernunft vorgestellt. Die in diesem Kontext entwickelte Diskursethik referiert K. ausführlich, wobei er auch auf kritische Einwände gegen diesen Ansatz (u. a. Formalismus, Universalismus, Begründungsstatus) eingeht. Schließlich versucht K. eine Fortschreibung und sozialethische Spezifikation dieses Konzeptes, indem er im Anschluß an Habermas' kritischer Diagnose der spätkapitalistischen Gesellschaft und seiner zweistufig angelegten Sozialtheorie („System und Lebenswelt") das Programm einer Sozialethik als Synthese von ethischer Theorie und empirisch verankerter Gesellschaftstheorie entwirft. Eine gewisse Konkretisierung finden K.s Überlegungen in den abschließenden Reflexionen zum rechts- und sozialstaatlichen Charakter moderner Sozialsysteme.

Obwohl in K.s Untersuchung der Anteil referierender bzw. rekonstruierender Passagen den weitaus größten Teil ausmacht, ist die Arbeit nicht nur unter theoriegeschichtlichen, sondern auch unter systematischen Aspekten aufschlußreich. In historischer Perspektive leistet sie einen wichtigen Beitrag zur Aufhellung der „Theoriebiographie" J. Messners. K. zeichnet nach, aufgrund welcher erkenntnistheoretischer Probleme Messner gezwungen war, seinen ersten Ansatz einer Naturrechtsethik (Kulturethik, Innsbruck 1954) zu revidieren und zu einem verstärkt metaphysisch argumentierenden Ansatz überzugehen (Naturrecht, Innsbruck 1958), der sich gleichwohl in neue Aporien verstrickte (z. B. Deduktion sittlicher Verpflichtungen aus einer unterstellten Finalität der menschlichen Natur). In systematischer Hinsicht gelingt K. der überzeugende Nachweis der prinzipiellen Verschiedenheit sozialethischen Denkens von einer Reflexion der ethischen Handlungs- und Entscheidungssituation von Individuen. Zustimmung verdient K.s Kritik an einem methodologischen Individualismus, der soziale Strukturen und Zustände aus den Resultaten individuellen Verhaltens ableiten will. K. plädiert für einen Theorietyp, der soziales Handeln als institutionell bzw. strukturell vermittelt begreift. Er trägt damit der Tatsache Rechnung, daß sich die Sozialethik heute mit Problemen konfrontiert sieht, die nicht aus interpersonellen Interessenkonflikten emergieren, sondern „bei denen zweckrational organisierte Institutionen und gesellschaftliche Subsysteme bestimmend sind; deren Systemlogik und Eigendynamik haben weit größere Auswirkungen als die Intentionen der beteiligten Aktoren, die kaum mehr Verantwortung für die Auswirkungen ihres Handelns empfinden können" (286). Einige Wünsche läßt K. jedoch offen, wenn man in seiner Studie nach dem Beitrag von Christentum und Theologie für das von ihm umrissene Programm sucht. Besonders auffallend ist dies im Kontext von K.s Beschäftigung mit der Diskursethik, wo entsprechende kritische Stimmen aus dem Raum der Theologie in ihrer Intention und Aussage nur verzerrt wiedergegeben werden (vgl. 292f). Es wäre interessant gewesen, K.s Kompetenz zu intellektuell scharfer Analyse und Kritik im selben Maße auf die Entwürfe von J. Habermas zu einer nachmetaphysischen Ethik angewandt zu sehen, wie von ihm die Synthese von Ethik und Metaphysik im Werk J. Messners problematisiert wird. Im ganzen: eine perspektivenreiche Arbeit, welche die Grundlagenreflexion zu einer Christlichen Sozialethik einen beträchtlichen Schritt voranbringt.

Köln Hans Joachim Höhn

Reschke, Thomas / **Thiele,** Michael: **Predigt und Rhetorik.** – St. Ottilien: EOS 1992. 392 S. (SPT 39), kart. DM 48,00

Ein vielversprechendes Buch – wenigstens auf den ersten Blick: die Aktualität des Themas ist unbestritten; die Kap.-Überschriften lassen Interessantes erwarten, u. a.:

Zum Gebrauch von Predigtvorlagen (105–112); Die Predigt und der Fünfschritt (113–124); Verkündigung als Verfremdung (163–182); Predigt und Politik (183–204); Der Unterhaltungswert der Predigt; Spannung, Humor und Entertainment? (205–218); Die Poesie der Predigt (219–240); Die Poesie des Sprechens: Sprechkundliches (241–258).

Das Buch enthält theoretische Erörterungen und eine Reihe praktischer Anregungen. Der Sprachstil schwankt zwischen Fachterminologie und einer Alltagssprache, wobei die Vorliebe für saloppe Formulierungen störend wirkt. Die Urteilsbildung ist in der Regel ausgewogen wie etwa die Überlegungen zur Neuordnung der Laienpredigt durch die deutsche Bischofskonferenz von 1988, zum Einsatz von Predigtvorlagen oder zum Verhältnis von Predigt und Politik.

Vielversprechend ist auch die Absicht der Vf., „aus vorwiegend rhetorischer und sprechpädagogischer Sicht eine Untersuchung zu den Voraussetzungen einer überzeugenden christlichen Predigt" (24) vorzulegen. R. und T. erörtern also vor allem die „empirisch-kommunikative" (31) Dimension der Predigt, wobei ihnen bewußt ist, daß es „unzureichend ist", diese „als allein kommunikatives Ereignis anzusehen" (30). In ihren eigenen Worten:

„Schaffen wollen wir eine *Praxistheorie*, die das *Wort* in den Brennpunkt ihrer Bemühungen rückt." (44)

Zum Aufbau und Inhalt ihres Buches äußern sich die Autoren wie folgt:

„Im ersten Teil wollen wir versuchen, den Begriff Predigt abzuklären und abzugrenzen von dem der Homilie. Anschließend werden in einem zweiten Schritt einige grundlegende Überlegungen zur Predigtvorbereitung skizziert, verbunden mit Gedanken zu einem gelungenen Predigtaufbau und zur Sprache der Predigt. Danach folgen Gedanken zum Verhältnis von Verkündigen und Verfremden, aus denen die Frage nach den politischen Implikationen des Predigens sich wie von selbst ergibt. Predigen kommt ohne spannendes Erzählen nicht aus; somit stellen wir die Frage nach dem Unterhaltungswert der Homilie und nach ihren poetischen Qualitäten. Die schönsten Worte nutzen nichts, wenn sie nicht adäquat gesprochen werden; diesem Gesichtspunkt widmet sich ein sprechkundliches Kap. Auf Breitenwirkung zielen die Multiplikatoren Rundfunk- und Fernsehhomilie. In einem weiteren Abschnitt zeigen wir die Beziehung zwischen Prediger und Predigt auf. Der darauf folgende Teil legt die Hörersituation und die Hörererwartungen dar. Der nächste kommt auf die vier verschiedenen Sprechakte geäußerter Rede zu sprechen." (44f)

Dieser Aufriß macht stutzig. Verwunderlich ist nicht nur seine stilistische Aufmachung, sondern auch die Konzeption selbst. Wenn der Anfangsteil des Buches bereits Einzelthemen wie „Kerygmatische Kommunikation" (21–46) und „Sprechakte: Predigtakte" (81–104) behandelt, dann ist zu fragen, warum im letzten Kap. noch einmal vier Sprechaspekte der Rede (295–300) thematisiert werden? Ähnliches gilt für das vorletzte Kap. über die Hörersituationen und Hörererwartungen (283–294). Das Thema ist bereits im Kontext der Überlegungen zur Predigtvorbereitung kurz angeschnitten worden. Daß die ausführliche Erörterung erst im Schlußteil des Buches erfolgt, kann nicht überzeugen. Der Verdacht drängt sich auf, daß die Beiträge der beiden Autoren nicht sorgfältig genug aufeinander abgestimmt wurden.

Die detaillierte Lektüre führt zu weiteren Irritationen.

Ein Beispiel: „Eine Predigt erarbeiten" (57–73) ist der Titel des Kap.s IV. Was erwartet den Leser? Zunächst ein Plädoyer für den Dialogcharakter der Predigt. Die Autoren empfehlen, die Vorbereitung solle im Dialog stattfinden, der Prediger könne „nur auf der Basis lange geschulten Zuhörvermögens ... wirklich richtig verkünden" (60). Auch wenn die Predigt selbst monologisch sei, müsse sie eine „innerlich dialogische Tendenz haben" (62). Anschließend geben die Autoren mit einem kurzen Hinweis zu bedenken, daß „jede Predigt auch von der Basis her eine biblische Predigt" (64) sein sollte. Es folgt ein Schaubild, in dem das Modell der Predigtvorbereitung nach H. Luther dargestellt ist. Der Kommentierung dieses überaus beziehungsreichen Schaubildes widmen die Autoren ganze zwölf Zeilen! Knappe Bemerkungen zum nichtlinearen Verlauf der Predigtvorbereitung und zur Kasualpredigt sowie ein Plädoyer für die freie Rede schließen das Kap. ab.

Bereits ein flüchtiger Vergleich mit der gängigen Predigtliteratur zur Predigtvorbereitung macht deutlich, wie schwer sich beide Autoren tun, dieser Thematik gerecht zu werden. Gewiß werden in späteren Abschnitten weitere Hinweise nachgereicht, so etwa die Überlegungen zum Predigtkern, in dem das pastorale Anliegen der Predigt formuliert wird (vgl. 118–120). Wie es jedoch möglich sein soll, ohne diesen Schlüsselbegriff der Homiletik ein Kap. zur Predigtvorbereitung vorzulegen, ist mir schlechthin unverständlich. Wieder stellt sich die Frage, ob für die Endredaktion des Buches genügend Sorgfalt aufgebracht wurde.

Fazit: Das Buch hat durchaus sympathische Züge. Die Ausführungen zur freien Rede z. B. kann ich nur unterstreichen. Insgesamt scheint mir das Buch jedoch eher buntes Potpourri zu sein, das nicht nur flott geschrieben, sondern auch flüchtig zusammengeflickt wurde. Daß die Autoren dem von ihnen selbst gesetzten Anspruch, die „Prämissen für eine wirklich überzeugende christliche Predigtunterweisung" (44) offenzulegen, gerecht geworden sind, vermag ich leider nicht zu bestätigen.

Münster Ferdinand Schumacher

Simon, Maurice: **Un catéchisme universel pour l'Église catholique.** Du Concile de Trente à nos jours. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1992. IV, 461 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 103), kart. bfr 2200

Im selben Jahr 1992, als der „Katechismus der Katholischen Kirche" veröffentlicht wurde, erschien auch die o. g. Monographie „Ein Weltkatechismus für die katholische Kirche. Vom Trienter Konzil bis heute" von dem französisch-belgischen Theologen Maurice Simon. Sie behandelt im Grunde dieselbe Thematik eines „Weltkatechismus" und dessen Geschichte von der Zeit des Tridentinums über das Vatikanum I und II bis hin zur außerordentlichen Bischofssynode von 1985 wie die schon 1987 veröffentlichte Monographie des spanischen Theologen J. Martín Giménez Ribes mit dem Titel: Un Catecismo para la Iglesia universal. Historia de la iniciativa desde su origen hasta el Sínodo Extraordinario de 1985 (Publicaciones de la Facultad de teologia de la Universidad de Navarra. Coleccion teologia, Bd 52. Pamplona 1987, 239 S.).

Die jetzt von M. Simon vorgelegte Untersuchung ist nicht nur doppelt so umfangreich, sondern auch insgesamt ausführlicher und präziser erarbeitet als die von J. M. Giménez Ribes. (Zum letzteren vgl. die Rezension in: cristianesimo nella storia, Bologna, Bd 12, 1991, 217–219.)

Die Publikation von M. Simon behandelt das Thema eines „Weltkatechismus" (catéchisme universel) von der Zeit des Tridentinums bis zur Gegenwart in vier Teilen.

Der erste Teil (1–62) beschäftigt sich hauptsächlich mit der bekannten Entstehungsgeschichte des Dekrets zur Herausgabe des für die Pfarrgeistlichen bestimmten „Catechismus Romanus" während der drei Sitzungsperioden des Trienter Konzils (1545–1563), auf dem erstmals im Februar 1546 die Frage nach einem „Weltkatechismus" gestellt wurde.

Der zweite Teil (63–129) geht der Forderung des I. Vatikanums (1869/1870) nach, einen in der Gesamtkirche geltenden „Weltkatechismus" für die Kinder herauszugeben.

Der dritte und zugleich umfangreichste Teil (131–284) untersucht den Themenkomplex „Katechese" während der vier Sitzungsperioden des II. Vatikanums (1962–1965), das in seinem Dekret „Christus Dominus" (Nr. 44) die Herausgabe eines Direktoriums für die katechetische Unterweisung des Volkes als Auftrag für die nachkonziliare Zeit beschloß, welches dann im Jahr 1971 als „Directorium catechisticum generale" veröffentlicht wurde.

Der vierte Teil (285–419) beschäftigt sich mit dem Thema „Katechismus" von der Zeit der 1. ordentlichen Bischofssynode (1967) bis zur außerordentlichen Bischofssynode (1985). Letztere Synode – aus Anlaß des 20. Jahrestages des Abschlusses des II. Vatikanums einberufen – hatte in ihrem Schlußdokument einen nachkonziliaren „Weltkatechismus" vorgeschlagen, in dem die Ergebnisse des vatikanischen Konzils verdeutlicht werden sollten.

Da die vorliegende Monographie am 27. Dezember 1991 abgeschlossen wurde (vgl. Vorwort S. VIII), konnte der endgültig approbierte Text des für die Bischöfe bestimmten „Katechismus der Katholischen Kirche, der im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil verfaßt wurde" – wie die Überschrift der beigedruckten Apostolischen Konstitution „Fidei depositum" formuliert –, und dessen Veröffentlichung am 11. Oktober 1992, also genau am 30. Jahrestag der Eröffnung des II. Vatikanums, Papst Johannes Paul II. durch die gen. Konstitution angeordnet hatte, leider nicht mehr berücksichtigt werden.

Auf jeden Fall jedoch vermißt der Leser die Berücksichtigung der von Februar 1987 an dem endgültig approbierten Katechismustext vorausgegangenen neun aufeinanderfolgenden Textfassungen sowie der Voten und Stellungnahmen der Bischöfe und Theologen zu diesen verschiedenen Textfassungen, eine Berücksichtigung, die dem Vf. leicht möglich gewesen wäre. Leider ist die während dieses Zeitraums von 1985 bis 1991 erfolgte „Erarbeitung des Weltkatechismus durch die [Redaktionskommission der sieben Diözesan-] Bischöfe" nur in dem letzten (X.) Kap. auf „mageren" 11 S. abgehandelt, obgleich der Untertitel dieser Monographie eine geschichtliche Untersuchung „bis in unsere Tage" – also bis Dezember 1991 – verspricht. Für diesen bezüglich der Entstehungsgeschichte des neuen „Weltkatechismus" so bedeutsamen Zeitraum bietet also M. Simon im Jahr 1991 nicht viel mehr als die bereits 1986 abgeschlossene Forschungsarbeit von J. M. Giménez Ribes. Mit letzterem ebenfalls gemeinsam hat ersterer die fehlerhafte Schreibweise des Namens E. Foscarari (unrichtig: Foscari) auf den S. 56 und 454.

Insgesamt jedoch stellt diese gründliche und überwiegend sorgfältige Forschungsarbeit von Maurice Simon eine wertvolle Erhellung eines bedeutsamen Kap.s in der fast fünfhundertjährigen Katechismusgeschichte dar, und sie sollte deshalb in keiner größeren theologischen Bibliothek fehlen.

Münster Gerhard J. Bellinger

Kuhn, Rudolf: **Gian Lorenzo Bernini.** Gesammelte Beiträge zur Auslegung seiner Skulpturen. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 196 S. (Ars faciendi. Beiträge und Studien zur Kunstgeschichte, 5), kart. DM 65,00

Die in der vorliegenden Sammlung vereinten und überarbeiteten Beiträge des Münchener Kunsthistorikers Rudolf Kuhn aus den Jahren 1965–1971 und 1982, die sich mit der Person und dem Werk von Gian Lorenzo Bernini (1598–1680) befassen, sind ein eindrucksvoller Beleg für die Perspektiven, die sich auftun, wenn kunst- und kirchengeschichtliche Horizonte gleichermaßen zur Interpretation auch frühneuzeitlicher Kunst herangezogen werden.

Die zentrale Abhandlung befaßt sich mit der inneren Beziehung zwischen Bernini und Franz von Sales, die in das Jahr 1642 zurückreicht, als Bernini aufgrund künstlerischer Mißerfolge in eine religiöse Krise geriet, in deren Verlauf er den soeben erschienenen *„Trattato dell'amor di Dio"* des Franz von Sales kennenlernte. Dem Vf. zufolge legte Bernini seine Aufträge fortan so aus, daß er die von Franz von Sales theologisch ausgebreiteten Hauptzustände und Hauptgrade einer zur Unio mystica mit Gott sich erhebenden Seele in unterschiedlichen Heiligen dargestellt hat. Mit dem Schlüssel dieses einheitlichen Konzepts läßt sich der innere Zusammenhang der von Bernini zwischen 1642 und 1680 aus Marmor geschaffenen Heiligenfiguren lückenlos erfassen, wie der Vf. durch die kunstgeschichtlich geleitete und didaktisch einprägsame Beschreibung der Bernini-Skulpturen (Konstantin, Habakuk, Daniel, Magdalena, Hieronymus, Therese, Urban VIII Barberini) sowie vor dem Hintergrund der ausführlich zu Wort kommenden und ins Deutsche übersetzten Texte des Franz von Sales dartut [28–71].

Mit der Ausrichtung am salesianischen Heiligenbild änderte Bernini auch seine künstlerischen Ausdrucksformen [72–137]; zum Zeichen der inneren Empfänglichkeit z. B. werden die Falten in den Gewändern der Heiligen ausschließlich gemuldet [92]; mehr noch: Der Heilige „ist der Sinnlichkeit des Körpers entkleidet und mit einem neuen Gewande, dem Gewand (. . .) seiner Demut angetan, einem Gewande, das seinen Leib nicht verhüllt, sondern sein neuer Leib ist [132]".

Ohne hier auf weitere, theologisch durchaus tiefenscharf zu nennende, Interpretationen des kunstgeschichtlichen Befundes einzugehen (z. B. die eucharistietheologische Erschließung von Berninis Hl. Therese in S. Maria della Vittorio in Rom [135f] oder die Diskussion um den möglichen Einfluß ignatianischen Gedankengutes auf des Künstlers letzte Schaffensphase [139–161]), ist der weithin neuen und um inneres Verstehen bemühten Sicht des Vf.s auf die Persönlichkeit des Gian Lorenzo Bernini lebhaft zuzustimmen: „Je näher man der geistigen Welt des Künstlers Bernini zu kommen versucht, um so mehr tritt neben Berninis seit langem schon gefeierter Kunst und seinem architektonischen Inszenierungsvermögen auch seine Theologie, der seine Kunst dient, sichtbar hervor [161]."

Münster Hubertus Lutterbach

Gaucher, Guy: **Georges Bernanos ou l'invincible espérance.** Nouvelle édition. Préface de Jean-Loup Bernanos. – Paris: Ed. du Cerf 1994 (1er édition 1962). 190 S. (épiphanie-biographies), kart. FF 110

Der Vf., ehemaliger Studentenseelsorger an der Sorbonne, heute Weihbischof von Bayeux und Lisieux, wurde vor allem durch seine in 13 Sprachen übersetzte Biographie der hl. Therese von Lisieux bekannt. Zu dieser Heiligen kam er durch die Lektüre von Bernanos, dessen Werk immer wieder auf Therese verweist und über den er 1953 seine Examensarbeit schrieb, die zuerst 1955, in erweiterter Fassung 1967, als Buch erschien: «Le Thème de la mort dans les romans de Georges Bernanos.»

Ein weiteres Buch über Bernanos schrieb er 1958, das keinen wissenschaftlichen Anspruch erhob, sondern junge Menschen für den Weg zur Heiligkeit begeistern wollte; es erschien 1962 und liegt nun in einer neuen Auflage vor, vermehrt um ein Vorwort des jüngsten Sohns des Dichters, ein Nachwort des Vf.s und 30 Fotografien von Bernanos, von denen einige hier erstmals veröffentlicht sind.

G. erzählt weniger das äußere, mehr das spirituelle Leben des Autors, den er häufig selbst zu Wort kommen läßt. Überall in dieser gefallenen Welt sah Bernanos das Böse verbreitet; trotzdem verzweifelte er nicht. Er war keineswegs, wie einige Interpreten meinten, ein Manichäer, der Satan für ebenso mächtig hielt wie Gott; aber er war ein illusionsloser Realist, der den Optimisten für einen glücklichen Schafskopf, den Pessimisten für einen unglücklichen Schafskopf hielt. Das ganze Leben und Werk von Bernanos war von Therese v. Lisieux beeinflußt. In abgrundtiefen Qualen hat den Dichter wie die Heilige nur eins vor Verzweiflung bewahrt: Die Hoffnung. In der Betonung dieser Verwandtschaft stimmt G. mit H. U. v. Balthasar überein, der über beide ebenfalls Bücher schrieb.

Aachen Gisbert Kranz

Hohoff, Curt: **Veritas Christiana.** Aufsätze zur Literatur. – Köln: Communio, Verlag für christliche Literatur 1994. 203 S., kart. DM 28,00

Der Nestor der katholischen Literaturkritiker geht in seiner neuen Essaysammlung in schnörkelloser, klarer Sprache den mehr oder weniger deutlichen Spuren nach, welche die christliche Wahrheit in einigen Werken der Literatur vom Anfang des 17. Jh.s bis zum Ende des 20. Jh.s hinterlassen hat.

Cervantes schuf mit seinem Don Quijote einen Helden, dessen Krankheit lediglich in der fixen Idee besteht, er müsse den Armen und Bedrängten bei Tag und Nacht und in jedem Fall beistehen; seinen Persiles-Roman ließ er in „die Verherrlichung des katholischen Glaubens als Inbegriff der Menschlichkeit" münden. Des Christen Johann Georg Hamann Briefe, in sieben Bden veröffentlicht, werden als die schönsten und reichsten unserer Geschichte gewürdigt. Goethes religiöse Entwicklung wird skizziert. Nikolai Lesskow wird als geistlicher Autor gesehen, bei dem die Orthodoxie weitgehend intakt war. Bei Rilke erscheint das Christliche parodistisch verfremdet. Bei Thomas Mann glaubt H. einen religiösen Grundzug zu erkennen. Im Werk der katholischen Amerikanerin Flannery O'Connor dominieren die Themen Gewalt, Tod und Erlösung. Umberto Eco schuf in seinem Roman „Der Name der Rose" ein Spiel, in dem alles auswechselbar wird: „Man amüsiert sich über Religion und Ketzerei . . . Häresie und Orthodoxie heben sich gegenseitig auf . . . Die Rückkehr zur Vergangenheit des Mittelalters hat nichts zu tun mit der romantischen Sehnsucht nach einem christlichen Glauben."

Aachen Gisbert Kranz

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: **Freundinnen.** Christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden. – München: Pfeiffer / Wewel 1994. 152 S., kart. DM 26,00

In Deutschland werde heute eine Frau „eher vom Blitz erschlagen als mächtig". So stand es in „Focus" zu lesen. Wenn das stimmt, überrascht uns das Mittelalter noch mehr. Frauen von einer Machtfülle wie die Kaiserin Theophanu und Hedwig von Schlesien oder Frauen mit einer gewaltigen Bildung wie Hildegard von Bingen, solche – man darf wohl sagen: atemberaubenden – Frauen darf es angesichts des feministischen Dogmas von der geschichtlich prinzipiellen Unterdrückung der Frau, zumal im Christentum, gar nicht gegeben haben. In ihrem neuen Buch „Freundinnen" porträtiert Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz sechs „christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden". Es sind auch jüngere dabei. Bei Annette von Droste-Hülshoff leuchtet das künstlerische Genie, bei Ida Friederike Görres die intellektuelle Kultur. Frauen – Macht – Erfüllung: in diesem Dreieck bewegt sich ein nun 25jähriger öffentlicher Diskurs über die Frau in der modernen Gesellschaft, und er hat in tiefsitzende Verkrampfungen geführt. Da geben die „Freundinnen" von G. einen Blick nach innen und ins Weite frei.

Dann ist da „unter den Freundinnen" noch – wiederum im angeblich so finsteren Mittelalter – diese Katharina von Siena (65–87), die Tabubrecherin, die alle gewohnten Maßstäbe sprengt – damals wie heute. Einer vordergründigen feministischen Theologie muß diese heilige Frau wohl einfach quer im Halse steckenbleiben. Ohne die Macht einer Theophanu oder Hedwig, ohne die Bildung der Hildegard, ohne das künstlerische Talent der Annette schreitet Katharina, das einfache Mädchen aus dem Volk, über alle natürlichen Grenzen hinweg und verändert die große Politik. Katharina: ein Geheimnis göttlicher Berührung? Gewiß. Gerade deshalb läßt sie sich nicht archivieren. Diese Katharina darf als Zumutung empfunden werden.

Einen Schlüssel zu dieser faszinierenden, ebenso fremden wie vertrauten Gestalt, wie überhaupt zu allen „Freundinnen", liefert G. dort, wo man ihn am wenigsten zu finden erwartet: in ihrem Porträt der gepeinigten Künstlerin Annette von Droste-Hülshoff (89–105) – gepeinigt vom Sog der Natur, der Erde, des Alls und der von ihnen verweigerten Erfüllung, von der Todessehnsucht alles Lebendigen. „Hingabe, nicht Preisgabe" lautet in aller Kürze der Schlüssel. Annettes Rettung vor der Selbstpreisgabe seien, so die Vf.in, die Evangelien. Sie „zelebrieren nicht das Fortgleiten ins Untermenschliche, ekstatisch Tödliche. Sie bilden vielmehr den Menschen heraus, der Antwort, Entscheidung, Einsatz formulieren kann. Sie fordern Hingabe, nicht Preisgabe. Nicht: verschlungen vom Göttlichen, sondern erhöht zu Gott." (102)

An den Herrscherinnengestalten Theophanu (23–36) und Hedwig (51–62) arbeitet die Vf.in eine gewisse Unnahbarkeit heraus. Die Person in ihrer Subjektivität geht in einer Weise, die unseren Vorstellungen von Menschlichkeit kaum noch zugänglich ist, in ihrer Autorität auf, einer im ontologischen Sinne heiligen *auctoritas* (von „augere", im Sinne von Mehrerschaft, wie die Vf.in anmerkt). Das mag als vorneuzeitliches Selbstverständnis oder Quellenbild mittelalterlicher Geschichtsdokumente verstanden werden. Es ist aber auch – vielleicht um so mehr – Ausdruck einer gänzlichen Hingabe an die Aufgabe. Das Persönliche hat schlechthin zurückzutreten. Zugeständnisse an die eigene Person werden als Verrat an der Aufgabe empfunden. Und Verrat an der Aufgabe als Verlust der Identität. Untreue ist Selbstpreisgabe der Person. Die Treue zu dem Ruf, den sie vernommen haben, scheint auch für Hildegard und Katharina wie für Ida Friederike Görres zugleich die Gewähr ihrer persönlichen Erfüllung zu sein. Bei jeder von ihnen auf eigene Weise ist es ein Ruf der Liebe, der unentwegt Antwort, Entscheidung und Einsatz (mindestens des Herzens) verlangt. Diesem Ruf gegenüber stumpf zu werden, scheint als Untreue, Identitätsverlust, als Selbstpreisgabe verstanden zu werden.

In drei ergänzenden Essays, von denen jeder beanspruchen darf, eine Tür in heute eher verschlossene Wahrnehmungswelten aufzustoßen, gelingt es G., die ferne Welt der „Freundinnen" ins Heute zu holen, sie sozusagen alltagstauglich zu machen, tauglich insbesondere auch für die Anfechtungen unseres Alltags.

In „Die Nähe der Frau zu Magie und Erlösung" (133–152) geht die Vf.in, angelehnt an Werner Bergengruen, der Fortwirkung noch keineswegs überwundener heidnischer Traditionen in der Gegenwart nach. Allerdings verfällt sie nicht jener vordergründig feministischen Neigung, intellektuell in archaischen Matriarchaten und bei animistischen Muttergottheiten herumzustreunen. Ihr Thema bezieht seine Aktualität auch nicht aus jugendlichen Moden in der esoterischen New-Age-oder Okkultismus-Szene. Vielmehr steigen allenthalben in unserem postmodernen Polytheismus, besonders sichtbar in der Kunst, die archaisch-heidnischen Bilder und Zeichen aus den Untergeschossen der Kultur wieder auf und besetzen die Etagen, aus denen die christlichen Glaubensbestände verdunsten – und mit ihnen die Erlösungsgewißheit der Offenbarung. Selbst die Theologie ist nicht gefeit vor mancherlei „mythopoetischer Bastelei" (Claude Levy Strauss).

Ein anderer Essay macht vertraut mit den sparsamen Äußerungen Romano Guardinis zur Frau und zum Geschlechterverhältnis (107–119). Hier begleitet die Vf.in den Leser behutsam zur Schau einer gestörten Entfaltung des Menschseins. Der Sündenfall ist die *condition humaine*. Der Riß geht durch Geist und Leib. Und er entzweit den Trieb. Begierde und Widerwillen, geschlechtliche Anziehung und Ablehnung der anderen Person gehen sehr wohl zusammen. Guardinis Gedanken zum Selbstwiderspruch des Triebs werfen unversehens blitzhelles Licht auf alle Sex-Rhetorik, die den Geschlechterkampf durchzieht. Eine fast vergessene Erkundung des allgegenwärtigen Bruchs der ursprünglichen Gemeinschaft zwischen Mann und Frau. Sexualität ist, würde man heute sagen, totalisierende Praxis, ähnlich der Sprache. Man kann sie nicht beschreiben, ohne schon zu praktizieren. Den Riß kann nur die personale Liebe heilen.

Der dritte Essay eröffnet das Buch, umschließt es in gewisser Weise auch, macht es vollends zu einem Buch für heute. Er ist eine Kontemplation über den Alltag Marias. Als deutsche Professorin meidet die Vf.in das Wort Kontemplation und überschreibt den Essay lieber mit „Nachdenken über den Alltag einer Frau: Maria" (11–21). Auf wenigen S. werden Schätze modernster Spiritualität des Weltchristen gehoben. Der (graue) Alltag ist Ort des Miteinanders mit Gott. Die liebende Begegnung, der ständige Umgang mit ihm, wo auch immer, macht „aus der Prosa des Alltags epische Dichtung" (Josemaría Escrivá). G. sagt das so: „Es ist in ihrer (Marias) Gestalt etwas gänzlich Unerwartetes vorgelegt worden. Nämlich die Tatsache, daß im irdischsten aller Alltage, im Weben, Wasserholen, Brotbacken, Feuermachen, im Empfangen und zur Welt Bringen, ja auch im Verlieren und Bestattenmüssen um die Welt Gottes gesorgt wird." (18)

Köln Hans Thomas

Theologische Literatur

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

Theologie und Literatur / Kunst

Kranz, Gisbert: Die **Arthur-Gedichte** von **Charles Williams.** Einführung, Übersetzung, Kommentar, Konkordanz; Reihe XIV: Angelsächsische Sprache und Literatur. – Frankfurt: Peter Lang 1991. 237 S. (Europäische Hochschulschriften, 237), brosch. DM 69,00 ISBN: 3-631-44016-2

Volz, Gunter: Sehnsucht nach dem ganz anderen. Religion und Ich-Suche am Beispiel von **Klaus Mann.** – Frankfurt: Peter Lang 1994. 307 S. (Europ. Hochschulschr. Reihe 23: Theologie, 519), brosch. DM 89,00 ISBN: 3-631-47687-6

Wirth-Ortmann, Beate: Heinrich **Heines** Christusbild. Grundzüge seines religiösen Selbstverständnisses. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 244 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-506-73442-3

*Hermann **Hesse** und das Christentum*, hg. u. kommentiert v. Helmut W. Ziefle. – Gießen / Wuppertal: Brunnen / Brockhaus 1994. 124 S. (TVG – Orientierung), kart. DM 24,80 ISBN: 3-417-29064-3

Kurz, Paul Konrad: Osterpassion. Szenische Gedichte zu Kreuzweg und Auferstehung. Mit Bildern von **Georg Meistermann** aus dem Kreuzweg von **St. Fidelis Stuttgart.** – Ostfildern: Schwabenverlag 1995. 128 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-7966-0758-6

Kurz, Paul Konrad: Die Liebe ist ein Hemd aus Feuer. Mit Bildern von **HAP Grieshaber.** – Ostfildern: Schwabenverlag 1995. 123 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-7966-0769-1

Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, hg. v. Walter Lesch. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. VIII, 244 S., kart. DM 64,00 ISBN: 3-534-12222-4: S. 1–23: Lesch, Walter: Autonomie der Kunst und Theologie der Kultur. Zugänge zu theologischen Interesse an Kunst und Kultur; S. 25–47: Wohlmuth, Josef: Bild- und Kunstkritik bei Emmanuel **Levinas** und die theologische Bilderfrage; S. 48–67: Siller, Herrmann Pius: Handlungstheoretischer Gang zu einer theologischen Aussicht auf Kunst; S. 68–87: Nordhofen, Eckhard: Zur Ästhetik des aufgeklärten Kults; S. 88–110: Zwick, Reinhold: Pfade zum Absoluten? Zur Typologie des religiösen Films; S. 111–124: Mieth, Dietmar: Literarische Bildungsarbeit als Herausforderung für die Theologie; S. 125–144: Lesch, Walter: Theologisch-ethischer Entwurf einer Ästhetik der Natur; S. 145–165: Kuschel, Karl Josef: Zur Möglichkeit theologischer Ästhetik in Auseinandersetzung mit George **Steiner;** S. 166–182: Wils, Jean-Pierre: Die Gegenwart des Mythos? Überlegungen zu einer theologischen Ästhetik der Abwesenheit; S. 183–200: Lenzen, Verena: Sprache und Schweigen nach **Auschwitz;** S. 201–217: Hahne, Werner: Liturgiewissenschaftliche Zugänge zur Begegnung von Kunst und Theologie; S. 218–233: Heuser, August: Erfahrungen und Reflexionen zum Verhältnis von Kirche und **zeitgenössischer Kunst**

Kapellari, Egon: Und haben fast die Sprache verloren. Fragen zwischen **Kirche** und **Kunst.** – Graz, Wien, Köln: Styria 1995. 199 S., brosch. DM 54,00 ISBN: 3-222-12312-8

Kanz, Heinrich: Die Jakobswege als Erste Europäische Kulturstraße. Wanderpädagogische Reflexionen. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 373 S., brosch. DM 98,00 ISBN: 3-631-48407-0

Gallistl, Bernhard: Die **Bernwardsäule** und die Michaeliskirche zu Hildesheim. – Hildesheim: Georg Olms 1993, 136 S. mit 42 Fotos von Johannes Scholz sowie 5 Rekonstruktionszeichnungen von Alberto Carpiceci (Veröffentlichungen des Landschaftsverbandes Hildesheim, 3), Ln DM 78,00 ISBN: 3-487-09755-9

Bruns, Bernhard: Die Bernwardssäule – Lebensbaum und Siegessäule. – Hildesheim: Bernward 1995. 192 S. und 1 Beilage geb. DM 58,00 ISBN: 3-89543-002-1

Marquard, Reiner: **Karl Barth** und der Isenheimer Altar. – Stuttgart: Calwer 1995. 176 S. (Arbeiten zur Theologie, 280), kart. DM 37,00 ISBN: 3-7668-3322-7

Heimbach, Johannes: „Quellen menschlichen Seins und Bauens offen halten." Der Kirchenbaumeister **Emil Steffan** (1899–1968). – Altenberge: Oros 1995. 172 S. (MThA, 36), kart. DM 35,00 ISBN: 3-89375-108-4

Hagiographie

Wimmer, Otto: Kennzeichen und **Attribute** der **Heiligen.** Völlig neu bearbeitet von Barbara Knoflach-Zingerle. – Innsbruck: Tyrolia 1995. 223 S., brosch. DM 26,00 ISBN: 3-7022-1982-X

Grappe, Christian: **Images** de **Pierre** aux deux premiers siècles. – Paris: Presses Universitaires de France 1995. 349 S. (Études D'Histoire Et De Philosophie Religieuses, 75), kart. FF 150 ISBN: 2-13-047054-8

Cahiers de Joséphologie 42, 1994, S. 173–216: Mongeau, Marcel: Saint Joseph, époux «bien accordé» à Marie; S. 217–254: Rajamanickam, S.: The Poem Tembavani by **Joseph Beschi,** S.J. A Tamil Epic on St. Joseph (Sequel); S. 255–270: Oury, Guy-Marie: A propos d'un tableau de la Sainte Famille à l'Hotel-Dieu de Montréal; S. 271–282: Oury, Guy-Marie: La dévotion à Saint Joseph dans la réforme des Carmes de Touraine; S. 287–292: Bertrand, Guy-M.: Les récits de l'Enfance selon **Eugène Drewermann;** S. 293–304: Burkey, Blaine: Pontificia Josephina

Gregor der Grosse: Der hl. **Benedikt**. Buch II der Dialoge lateinisch / deutsch. – St. Ottilien: Eos-Verlag 1995. S., geb. DM 35,00 ISBN: 3-88096-730-X

Schad, Martha: **Afra**. Bilder einer Heiligen. Mit einem Vorwort von Bischof Dr. Viktor Josef Dammertz. – Augsburg: St. Ulrich 1995. 160 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-929246-03-1

Rummel, Peter: **Ulrich von Augsburg**. Bischof, Reichsfürst, Heiliger. –Augsburg: St. Ulrich 1993 2. Auflage. 230 S., geb. DM 34,80 ISBN: 3-929246-01-5

Black-Veldtrup, Mechthild: **Kaiserin Agnes** (1043–1077). Quellenkritische Studien. – Köln, Wien: Böhlau 1995. VI, 478 S. (Münstersche Historische Forschungen, 7), kart. DM 98,00 ISBN: 3-412-02695-6

Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei **Hildegard von Bingen** als Herausforderung. Internationales Symposium in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus Wiesbaden-Naurod vom 9. bis 12. September 1994, hg. v. Margot Schmidt. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995. VI, 238 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Christliche Mystik, 10), Ln DM 39,00 ISBN: 3-7728-1702-5

Ruhrberg, Christine: Der literarische **Körper der Heiligen**. Leben und Viten der Christina von Stommeln (1242–1312). – Tübingen: A. Francke 1995. IX, 487 S. (Bibliotheca Germanica, Bd 35), Ln DM 120,00 ISBN: 3-7720-2026-7

Stein, Elisabeth: Leben und Visionen der **Alpais von Cudot** (1150–1211). Neuedition des lateinischen Textes mit begleitenden Untersuchungen zu Autor, Werk, Quellen und Nachwirkung. – Tübingen: A. Francke 1995. 249 S. (ScriptOralia, Bd 77), geb. DM 94,00 ISBN: 3-8233-4567-2

Księga Jadwiżańska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska / Das Buch von der **hl. Hedwig**. Internationale wissenschaftliche Konferenz »Die Heilige Hedwig in der Geschichte und Kultur Schlesiens«. Breslau-Trebnitz, 21–23. September 1993. Hg. v. Józef Swastek, Kazimierz Bobowski, Michael Kaczmarek, Antoni Kielbasa, Marek L. Wójcik. – Wrocław: Wydawnictwo Uniwersitetu Wrocławskiego 1995. (Acta Universitatis Wratislaviensis, 1720) DM 75,00 ISBN 83-229-1330-3 ISSN 0239-6661 (Bestellung über Wrocławskie Towarzystwo Miłośników Historii, ul. Szewska 49, 50–130 Wrocław, Polen)

Weiss, Bardo: **Margareta von Magdeburg**. Eine gelähmte Mystikerin des 13. Jahrhunderts. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 209 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-506-79721-2

*Ottavo centenario della nascita di s. **Antonio di Padova*** (1195–1995). – Rom: Pontificio Ateneo Antonianum 1995.

Albergio, Guiseppe: **Karl Borromöus**. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement. – Münster: Aschendorff 1995. 83 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 55), kart. DM 27,00 ISBN: 3-402-02976-6

Spiritualität

Geschichte der christlichen Spiritualität. Band 2: **Hochmittelalter** und **Reformation,** hg. v. Jill Raitt in Verbindung mit Bernhard McGinn und Josef Meyendorff. Mit einem Vorwort von Josef Sudbrack. – Würzburg: Echter 1995. 488 S. (Geschichte der christlichen Spiritualität, 2), kart. DM 78,00 ISBN: 3-429-01657-6

Teologia duchowości katolickiej / Theologie der katholischen Spiritualiät, hg. v. W. Słomka / M. Chmielewski / J. Misiurek / A. J. Nowak OFM. – Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1993. S. 414 ISBN: 83-228-0302-8

Misiurek, Jerzy: Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej / Geschichte und Theologie der **polnischen katholischen Spiritualität**, Band I, (10.–17. Jh.) / Geschichte und Theologie der polnischen katholischen Spiritualität. Tom I (10–17 wiek / 10.–17 Jh.). – Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995. 422 S.

Hemmerle, Klaus: Wie Glauben im Leben geht. Schriften zur Spiritualität. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1995. 302 S. (Theologie und Glaube), geb. DM 38,00 ISBN: 3-87996-331-2

Bettinger, Armin: Leben im Alltag der Gegenwart: Herausforderung an die christliche Spiritualität. Grundlegung und Kriterien gegenwartsbezogener **Alltags-Spiritualität.** – Würzburg: Echter 1995. 256 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 16), brosch. DM 39,00 ISBN: 3-429-01645-2

Frederking, Volker: Durchbruch vom Haben zum Sein. **Erich Fromm** und die Mystik **Meister Eckhart**s. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 513 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-506-72613-7

Thurian, Max: In Liebe zur Wahrheit. Ein **Glaubensbuch.** – Graz, Wien, Köln: Styria 1995. 160 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-222-12310-1

Martini, Carlo Maria: Die Kirche. Anregungen zu einem tieferen Verständnis. –München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1995. 77 S. (Hilfen zum christlichen Leben), geb. DM 19,80 ISBN: 3-87996-326-6

Gregor der Grosse: Von der Sehnsucht der Kirche. ausgewählt und übertragen von Michael Fiedrowicz. – Freiburg: Johannes Verlag 1995. 252 S. (Christliche Meister, Bd 48), kart. DM 28,00 ISBN: 3-89411-326-X

Urbild, Abbild, Spielgelung. Das Schöne, das Wahre und das Gute in der **Schöpfung**, hg. v. Rita Briese / Otto Zsok. – München / Zürich: Claudius / NZN / Don Bosco Verlag 1995. 95 S., kart. DM 32,00 ISBN: 3-532-62183-5 / 3-85827-107-1 Schmitz, Kenneth L.: Das Geschenk des Seins: die Schöpfung. Übersetzt von Sebastian Greiner. – Freiburg: Johannes Verlag 1995. 156 S. (Kriterien, 91), kart. DM 18,00 ISBN: 3-89411-325-1

Kuhn, Wolfgang: Alles nur Zufall? Schöpferglaube und Naturwissenschaft. – Leutesdorf: Johannesbund 1994. 61 S. ISBN: 3-7794-1320-5

Kuhn, Wolfgang: Groß sind deine Werke. Gottes Handschrift in der Schöpfung. – Stein am Rhein: Christiana 1994. 112 S. 50 Farbtafeln, brosch. DM 25,00 ISBN: 3-7171-0972-3

Die Schöpfungsgeschichte. Nacherzählt in Bildern aus der Bibliotheca Apostolica Vaticana. Erläuterungen von Christoph Wetzel. – Stuttgart, Zürich: Belser Verlag 1995. 48 S. geb. DM 29,80 ISBN: 3-7630-5787-0

Zierl, Hubert / Schwaiger, Wilhelm / Gronemeyer, Marianne: Der Eigensinn der Schöpfung. Pilgernd nachempfunden von Maria Alm über das Steinerne Meer zum Königssee. – Salzburg, München: A. Pustet 1995. 95 S., Ln DM 49,00 ISBN: 3-7025-0327-7

Daniélou, Jean: **Gebet** als Quelle christlichen Handelns. Vorwort von Hans Urs von Balthasar. Neu übertragen von Carl-Franz Müller und Cornelia Capol. – Freiburg: Johannes Verlag 1994. 171 S. (Theologia Romanica XX), kart. DM 27,00 ISBN: 3-89411-323-5

Monier, Prosper: **Ostern** kann jeden Tag beginnen. Impulse. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1995. 84 S. (Saatkörner), kart. DM 19,80 ISBN: 3-87996-329-0

Versöhnung der Völker. Impulse aus der Friedensbotschaft von **Medjugorje,** hg. v. Dirk Grothues. – Altenberge: Oros Verlag 1995. 144 S. (Beiträge zu Medjugorje, 5), kart. DM 17,00 ISBN: 3-89375-110-6

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Béatrice Acklin-Zimmermann, Rue de la Neuve-Ville 44, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Henryk Anzulewicz, Albertus-Magnus-Institut Adenauerallee 19, D-53111 Bonn; Prof. DDr. Ernst Bammel, 56, Storey's Way, GB Cambridge, CB2 1TW; Prof. Dr. Gerhard J. Bellinger, Himmelreichallee 25, D-48149 Münster; Prof. Dr. Dr. Otto Böcher, Carl-Zuckmayer-Str. 30, D-55127 Mainz-Drais; Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Dr. Eva-Maria Faber, AB Dogmatik u. Ök. Theologie, Inst. f. Syst. Theologie, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, D-79085 Freiburg; Prof. Dr. Peter Fiedler, Langen Wangen 2, D-79112 Freiburg; Dr. Gerd Häfner, Buchenstr. 12, D-79108 Freiburg; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Heinrich-König-Str. 38, D-44801 Bochum; Prof. Dr. Hans Joachim Höhn, Breitbacher Graben 2, D-53604 Bad Honnef; Dr. Bernd Jaspert, Ev. Akad. Hofgeismar, D-34362 Hofgeismar; Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München; Dr. Gisbert Kranz, Erster-Rote-Haag-Weg 31, D-52076 Aachen; Prof. Dr. Andreas Kraus, Nederlinger Str. 30a, D-80638 München 19; Prof. Dr. Michael Kunzler, Theologische Fakultät, D-33098 Paderborn; Prof. P. Dr. Lothar Lies, Tschurtschenthalerstraße 7a, A-6020 Innsbruck; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Reinhard Marx, Brakeler Hellweg 14, D-44229 Dortmund; Prof. Dr. Hans-Peter Mathys, 17, rue du Temple, CH-2900 Porrenttry; Bischof Dr. Heinz Mussinghoff, Ritter-Chorus-Str. 7, D-52062 Aachen; Prof. Dr. Hans-Peter Müller, Fb. 1, Evang. Theologie, D-48143 Münster; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Str. 29, D-81247 München; Prof. DDr. Karl Heinz Neufeld, Sillgasse 6, A-6020 Innsbruck; Prof. Dr. M. Michel Parisse, 8, rue Call, F-75010 Paris; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar; Mechthild Pörnbacher, M.A., Landwehrstr. 72, D-82409 München; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar, Arnold-Janssen-Straße 30, D-53743 Sankt Augustin 1; Prof. Dr. Wolfgang Rüfner, Hagebuttenstraße 26, D-53340 Meckenheim-Merl; PD. Dr. Herbert Schlögel, Pferggasse 2a, D-80939 München; Prof. Dr. Raphael Schulte, Pötzleinsdorferstr. 108, A-1180 Wien 18; Dr. Ferdinand Schumacher, Waldeyerstr. 41, D-48149 Münster; Prof. Dr. Basil Studer, S. Anselmo Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster; Prof. Dr. Michael Theobald, Seminar für Kath. Theolgoie, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen; Dr. Hans Thomas, Friedrich-Schmidt-Str. 20a, D-50935 Köln (Lindenthal); Prof. Dr. Jos Vercruysse, Waverseban 220, B-3001 Heverlee; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, D-48341 Altenberge; Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Summerland 20, D-49090 Osnabrück; Univ.-Ass. Andreas Weiß, Institut für Moraltheologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Werner Wolbert, Institut für Moraltheologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D 48143 Münster

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

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

Bezugspreise	Einzelhefte	Jahresabonnement	Studenten-Abonnement	Im Inland jeweils
Jeweils zuzüglich Porto	DM 34,– / öS 251,– / sFr 31,–	DM 178,– / öS 1317,– / sFr 165,–	DM 142,40 / öS 1053,– / sFr 132,–	7 % MwSt. inkl.

© 1995 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, 1995

ISSN 0040-568X

ASCHENDORFF
VERLAG

Emil Joseph Lengeling

Missale Monasteriense 1300–1900 Katalog, Texte und vergleichende Studien

Herausgegeben und bearbeitet von Benedikt Kranemann und Klemens Richter

Das Bistum Münster gehört zu jenen Diözesen, die nach dem Konzil von Trient bis ins 19. Jahrhundert am eigenen Diözesanmissale festgehalten und als letzte das Missale Romanum übernommen haben. Anhand handschriftlicher und gedruckter liturgischer Bücher hat Emil Joseph Lengeling († 1986) in seiner 1958 abgeschlossenen Münchener Habilitationsschrift die Geschichte des Missale Monasteriense seit 1300 nachgezeichnet. Er dokumentiert die Entwicklung der münsterschen Meßliturgie im Mittelalter und zeigt, wie im Bistum Münster über das Konzil von Trient hinaus nach eigenen liturgischen Büchern Eucharistie gefeiert worden ist. Dabei geht Lengeling auch auf die Ausprägungen der Feiern des Kirchenjahres ein.

Neben einem umfangreichen Katalog, der die paläographischen und drucktechnischen Eigenarten sowie die Inhalte der Handschriften und Drucke beschreibt, enthält die Untersuchung eine umfassend kommentierte Edition der Meßtexte des Weihnachts- und Osterkreises. Die von Klemens Richter und Benedikt Kranemann posthum bearbeitete und veröffentlichte Studie, die einen wesentlichen Beitrag zur Liturgiegeschichte des Bistums Münster darstellt, wird in der Textfassung Lengelings wiedergegeben. Der umfangreiche Text wird durch verschiedene Register erschlossen.

1995, XXXVIII und 644 Seiten,
kartoniert, DM 172,– / öS 1272,– /
sFr 159,–, ISBN 3-402-04055-7
Band 76 der Reihe
Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen

W DE G
Walter de Gruyter Berlin • New York

JÜRGEN BECKER

Jesus von Nazaret

20,5 x 13,5 cm. XI, 460 Seiten. 1996.
Gebunden DM 74,- / öS 577,- / sFr 73,-
ISBN 3-11-014881-1
Kartoniert DM 38,- / öS 297,- / sFr 39,-
ISBN 3-11-014882-X
de Gruyter Lehrbuch)

Die Darstellung bietet eine neue Erklärung für die »Gottesherrschaft« als dem Zentralwort der Verkündigung Jesu. Das hat Folgen für das Verständnis des Wirkens Jesu und für die Deutung seines Ethos.

Durchweg wird Jesu Besonderheit innerhalb des Frühjudentums beschrieben. Dabei bleibt immer im Blick, daß durch Jesu Wirken die Geschichte des Urchristentums eröffnet wurde.

Das Buch hat seinen Ursprung in der akademischen Lehre. Gleichwohl will es Brücken zu allen Leserinnen und Lesern schlagen, die einem Jesusbild begegnen wollen, das sich historischem Wahrheitsbewußtsein verdankt. Mit dieser Auffassung will es nicht nur dem Hochschulbetrieb dienen, sondern ebenso dem Pfarramt, dem schulischen Unterricht und der allgemeinen christlichen Bildung. Es hofft, mit seinem Konzept auch dem christlich-jüdischen Gespräch zu dienen.

Der Autor ist Professor für Neues Testament und Judaistik an der Universität zu Kiel.

Preisänderung vorbehalten

Walter de Gruyter & Co. • Berlin • New York
Genthiner Straße 13 • D-10785 Berlin
Telefon: (030) 2 60 05-0 • Telefax: (030) 2 60 05-2 22

ASCHENDORFF
VERLAG



Giuseppe Alberigo

Karl Borromäus

Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement

Schon unmittelbar nach seinem Tod begann der kometenhafte Aufstieg des Ruhmes von Karl Borromäus. Er wurde geradezu zum „Musterbischof" für die Kirche der nachtridentinischen Zeit.

Seine Anfänge hielten sich durchaus im Rahmen damaliger kirchlicher Karrieren. Als nachgeborener Sohn einer Familie von bescheidenem Adel gelangte er plötzlich zu höchstem kirchlichen Einfluß durch die Wahl seines Kardinal-Onkels zum Papst (Pius IV). Dieser berief ihn nach Rom, machte ihn zum Kardinal und übertrug ihm die Verantwortung für das päpstliche Sekretariat. Eine seiner Hauptaufgaben wurde dabei, die Verbindung zwischen dem Papst und dem in Trient tagenden Konzil wahrzunehmen. Von den römischen Erfahrungen entscheidend geprägt, kehrte Borromäus nach dem Tod Pius' IV 1566 nach Mailand zurück und übernahm die Leitung seines Bistums, das ihm 1560 übertragen worden war. Von persönlicher asketischer Strenge und unermüdlichem seelsorglichen Eifer erfüllt, ging er nun daran, die Mailänder Kirche und ihre Gesellschaft zu reformieren. Diese Wirksamkeit, die zum Teil mit großen Widerständen zu kämpfen hatte, ließ ihn zum Symbol eines Reformbischofs werden. Die hagiographische Darstellung schuf allerdings ein weitgehend „enthistorisiertes" Bild von ihm, das durch neuere historische Forschungen überwunden wurde.

Band 55 der Reihe **Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung** – 1995, 83 Seiten, 1 Abbildung, kartoniert DM 27,– / öS 199,– / sFr 27,–. ISBN 3-402-02976-6

ASCHENDORFF
VERLAG

Barbara Henze

Aus Liebe zur Kirche Reform

Die Bemühungen Georg Witzels (1501–1573) um die Kircheneinheit

In den Anfängen der Reformation wollten auf beiden Seiten der entstehenden Religionsparteien vor allem die Anhänger des Erasmus von Rotterdam eine Spaltung verhindern. Zu diesen „Erasmianern", die eine „mittlere" oder „irenische" Richtung vertraten, zählt auch Georg Witzel (1501–1573).

Seine Bemühungen um die Kircheneinheit schlugen sich in verschiedenen Gutachten nieder. In ihnen griff er Grundanliegen der Reformation (Christozentrik, Vorrangstellung der Hl. Schrift, Kirchenreform) auf – er war ja selbst lutherischer Pfarrer gewesen. Andererseits plädierte er für die Beibehaltung von „Äußerlichkeiten" („Werke" und Liturgie), weil weder der einzelne Mensch noch die Kirche insgesamt ohne sie leben könnten.

Der Überblick über die Geschichte der Forschung wird ergänzt durch einen Versuch, Witzels persönliches Beziehungsgeflecht auszumachen, und durch eine Neufassung des Werkverzeichnisses. Nach der Darstellung von Grundkonstanten seiner Theologie werden drei Schwerpunkte gesetzt. Es sind: die „Berufung auf die Alte Kirche" im Leipziger Religionsgespräch u. a. mit Martin Bucer und Philipp Melanchthon 1539, der „Kaiser" anläßlich des Interims 1548, schließlich die „Kirchenreform" nach 1555.

Diese theologische Konzeption, die im Ringen um die Religionseinheit im Reich alternative Lösungen anzubieten hatte, wurde mit dem Scheitern ihrer (kirchen)politischen Förderer im Prozeß der Konfessionalisierung verdrängt. Erst im Zuge des II. Vatikanums wurden manche ihrer Ideen verwirklicht.

1995, VIII und 430 Seiten, kartoniert,
DM 138,– / öS 1021,– / sFr 128,–
ISBN 3-402-03795-5

Band 133 der Reihe
Reformationsgeschichtliche Studien und Texte

ASCHENDORFF
VERLAG

Wolfgang Reinhard
Heinz Schilling (Hg.)

Die katholische Konfessionalisierung

Das vorliegende Buch geht auf das Symposion „Katholische Konfessionalisierung" zurück, das 1993 von der (katholischen) Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und dem (evangelischen) Verein für Reformationsgeschichte ausgerichtet wurde. Nachdem bereits in früheren Symposien und entsprechenden Tagungsbänden die reformierte und die lutherische „Konfessionalisierung" behandelt wurden, beschäftigt sich dieser Band mit den entsprechenden Phänomenen im katholischen Bereich.

Diese erste gemeinsam von der katholischen und der evangelischen Vereinigung zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkung veranstaltete wissenschaftliche Tagung war ein Ereignis ersten Ranges in der deutschen Wissenschaftsgeschichte. Denn hier fand kontroverser Schlagabtausch kaum mehr zwischen den Konfessionen, sondern vor allem zwischen konfessionsübergreifenden wissenschaftlichen Richtungen statt, zwischen Theologiehistorikern und Sozialhistorikern, zwischen Sozialhistorikern „etatistischer" und „populistischer" Observanz usw. Der Band dokumentiert die zahlreichen Varianten des Gegenstandes und der damit in Berührung kommenden Forschung. Deutschland wird ebenso behandelt wie Süd- und Westeuropa; neben regionalen Fallbeispielen stehen Abhandlungen zu systematischen Sachzusammenhängen; Theologie und Historie sind ebenso vertreten wie Rechtsgeschichte, Ideengeschichte, Volkskunde und Sozialgeschichte.

1995, XIV und 472 Seiten kartoniert,
DM 148,– / öS 1095,– / sFr 137,–
ISBN 3-402-03797-1
Dieses Werk erscheint auch als Parallelausgabe im Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.

Band 135 der Reihe
Refomationsgeschichtliche Studien und Texte

13. MAI 1996

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 1317,– / sFr 165,–

Nummer 6 | 1995 | 91. Jahrgang

Dohmen, Christoph: Der Biblische Kanon in der Diskussion . . . . . Sp. 451
Schenker, Adrian: Septuaginta und christliche Bibel . . . . . Sp. 459

Metzger, Bruce: Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung (Thomas Söding)
Handbuch der Dogmengeschichte. Bd 1, Fasz. 3a (2. Teil): Ziegenaus, Anton: Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart (Wilhelm M. Gessel)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 466
Barthélemy, Dominique: Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes (Hermann-Josef Stipp)
Steck, Odil Hannes: Das apokryphe Baruchbuch. Studien zu Rezeption und Konzentration „kanonischer" Überlieferung (Josef Schreiner)
Gunneweg, Antonius H. J.: Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht (Erich Zenger)
Liebers, Reinhold: „Wie geschrieben steht." Studien zu einer besonderen Art frühchristlichen Schriftbezuges (Hans Hübner)
Légasse, Simon: Le Procès de Jésus. L'Histoire (Rudolf Pesch)
Myllkowski, Matti: Die letzten Tage Jesu. Markus, Johannes, ihre Traditionen und die historische Frage, Bd II (Rudolf Pesch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 475
Müller, Ludolf: Die Dreifaltigkeitsikone des Andréj Rubljów (Werner Trutwin)
Bunge, Gabriel: Der andere Paraklet. Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Malermönchs Andrej Rubljov. Mit einem Geleitwort von Sergej S. Averintsev (Werner Trutwin)
Diener der Heiligsten Dreifaltigkeit Sergij von Radonesh. Zum 600. Jahrestag seines Heimgangs (25. 9. 1392), hg. v. Albert Rauch / Barbara Hallensleben (Werner Trutwin)
Chow, Simon: The Sign of Jonah Reconsidered. A Study of its Meaning in the Gospel Traditions (Vinzenz Pfnür)
Steffen, Uwe: Die Jona-Geschichte. Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam (Vinzenz Pfnür)
Biblia Pauperum. Kings MS 5. British Library. London. Kommentar von Janet Backhouse / James H. Marrow / Gerhard Schmidt Übersetzung ins Deutsche: Bodo Brinkmann (Vinzenz Pfnür)
Biblia Pauperum. Armenbibel. Die Bilderhandschrift des Codex Palatinus latinus 871 im Besitz der Biblioteca Apostolica Vaticana. Einführung und Kommentar: Christoph Wetzel. Transkription und Übersetzung Heike Drechsler (Vinzenz Pfnür)
Trombley, Frank R.: Hellenic Religion and Christianization c. 370–529, Vol 1 (Maria-Barbara von Stritzky)
Siems, Harald: Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen (Jörn Eckert)
Matthiae de Janov dicti Magistri Parisiensis Regularum Veteris et Novi Testamenti Liber V: De Corpore Christi (editionis volumen VI), ed. Jana Nechutovà / Helena Krmicková (Ludwig Hödl)
Zschoch, Hellmut: Reformatorische Existenz und konfessionelle Identität. Urbanus Regius als evangelischer Theologe in den Jahren 1520 bis 1530 (Maximilian Liebmann)
Zillenbiller, Anette: Die Einheit der katholischen Kirche. Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften (Heribert Schützeichel)
Chadwick, Owen: The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century (Karl Josef Rivinius)
Ludwig Windthorst. Briefe 1834–1880. Bearb. von Hans-Georg Aschoff und Heinz-Jörg Heinrich (Ernst Heinen)
Schwalbach, Bruno: Erzbischof Conrad Gröber und die deutsche Katastrophe. Sein Ringen um eine menschliche Neuordnung (Horst Ferdinand)
Sitek, Alois: Das Problem der Übernahme evangelischer Gotteshäuser durch die Katholiken in der Diözese Opole (Oppeln) nach dem II. Weltkrieg (Christian-Erdmann Schott)

Fundamenthaltheologie, Dogmatik . . Sp. 499
Walther, Christian: Eschatologie als Theorie der Freiheit. Einführung in neuzeitliche Gestalten eschatologischen Denkens (Georg Pfleiderer)
Baldanza, Giuseppe: La Grazia del Sacramento del Matrimonio. Contributo per la Riflessione Teologica (Herbert Vorgrimler)
Marienlexikon. Bd 4: Lajtha – Orangenbaum / Bd 5: Orante – Scherer, hg. v. Remigius Bäumer / Leo Scheffczyk (Herbert Vorgrimler)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 504
Kunzler, Michael: Wir haben das wahre Licht gesehen. Einführung in Geist und Gestalt der byzantischen Liturgie (Martin Petzolt)
Palazzo, Eric: Les Sacramentaires De Fulda. Étude surl l'iconographie et la liturgie à l'époque ottonienne (Anton Thaler)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 508
Campenhausen, Axel Freiherr von / Wießner, Gernot: Kirchenrecht – Religionswissenschaft (Dietrich Pirson)
Boni, Andrea: Vangelo e vita religiosa (Reinhold Sebott)

Moraltheologie . . . . . Sp. 510
Steigleder, Klaus: Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik (Werner Wolbert)
Korff, Wilhelm: Die Energiefrage. Entdeckung ihrer ethischen Dimension (Marianne Heimbach-Steins)

Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 517
Hengsbach, Friedhelm SJ / Möhring-Hesse, Matthias / Schroeder, Wolfgang: Ein unbekannter Bekannter. Eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Oswald von Nell-Breuning SJ (Karl Josef Rivinius)
Zsifkovits, Valentin: Asylpolitik mit Herz und Vernunft. Zu einer aktuellen Problematik (Albert-Peter Rethmann)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 519
Steinkamp, Hermann: Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde (Stefan Knobloch)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 521
Heine, Ina / Heine, Peter: O ihr Musliminnen ... Frauen in islamischen Gesellschaften (Oliver Lellek)

Philosophie . . . . . Sp. 522
Stein, Edith: Der Aufbau der menschlichen Person (Tobias Trappe)

Kirchenmusik . . . . . Sp. 525
Mozarts Kirchenmusik. Hg. v. Harald Schützeichel (Klaus Jügen Sachs)

Literatur . . . . . Sp. 527
Oswald, Ulrike: Das verlorene Du. Kommunikation und Kommunikationsverlust im Romanwerk François Mauriacs (Gisbert Kranz)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 528
Sudbrack, Josef: Meditative Erfahrung – Quellgrund der Religionen? (Corona Bamberg)

Isis und Serapis . . . . . Sp. 529
Merkelbach, Reinhold: Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt (Dieter Metzler)

CD-ROM . . . . . Sp. 531
Internationaler Biographischer Index (IBI) / World Biographical Index (WBI) (Vinzenz Pfnür)

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke . . . Sp. 533

BS: theol A425
ZID

Der Biblische Kanon in der Diskussion

von Christoph Dohmen, Osnabrück

1992 verabschiedete der „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen" eine gemeinsame Erklärung unter dem Titel „Kanon – Heilige Schrift – Tradition". Diese gemeinsame Erklärung steht am Ende einer ungefähr sechsjährigen Arbeit, die der Frage nach der Autorität der Kirche bei der Festlegung des Kanonumfangs als Teil des von den beiden Kirchen unterschiedlich beurteilten Verhältnisses von Schrift und Tradition gewidmet war. Aus den zusammen mit der Erklärung veröffentlichten Referaten[1] wird deutlich, daß die ökumenische Differenz beim Kanonumfang nur von einer komplexeren Betrachtung der Schriftwerdung – in Judentum und Christentum – verständlich werden kann, weil die Diskussion um den Kanonumfang nicht in und mit der Reformation entstanden ist, sondern die Kirche von ihrem Anbeginn her begleitet hat, ja bereits mit der Bibel Israels, dem späteren Alten Testament, übernommen wurde. Diese „Vorarbeiten" zur gemeinsamen Erklärung umfassen ein weites Feld theologischer Forschung aus den verschiedensten Disziplinen.

Darin spiegelt sich eine der Grundeinsichten der neueren Beschäftigung mit dem Kanon wider, daß nämlich die Probleme des biblischen Kanons nur noch im Gespräch zwischen biblischer, historischer und systematisch-theologischer Forschung zu behandeln sind. Rein äußerlich schlägt sich dies darin nieder, daß besonders viele Sammelbände erschienen sind, die die Breite der Diskussion repräsentieren.[2] Während langer Zeit hat sich die wissenschaftliche Erforschung des biblischen Kanons auf wenige historische Aspekte beschränkt, die vor allen Dingen das Zeugnis verschiedener Kanonlisten, den damit gegebenen Kanonumfang sowie Fragen der Textgestalt betreffen. Nun haben einige neuere Erkenntnisse, so z. B., daß der jüdische Kanon nicht auf der sog. Synode von Jamnia festgelegt wurde[3] oder daß „eine genuin *jüdische* Schriftensammlung in *griechischer* Sprache von kanonischer Geltung, die klar abgrenzbar ist und sich durch ihren größeren Umfang von dem hebräischen Bibelkanon unterscheidet",[4] nicht nachweisbar ist, die Einsicht wachsen lassen, daß von unterschiedlicher Blickrichtung her das Phänomen der Kanonbildung erörtert werden muß. Diese Verschiebung der Forschungsperspektive stellt auch A. Sand am Anfang seiner dogmengeschichtlichen Erörterung des Kanons fest, indem er betont, daß „das Kanonproblem vorwiegend unter theologischen, vor allem ekklesiologischen Aspekten gesehen wird, nicht mehr – wie dies weitgehend früher der Fall war – unter rein historischen Gesichtspunkten".[5]

Aus der sachnotwendigen Verbindung von historischer, exegetischer und systematischer Behandlung des Kanonproblems ergeben sich zentrale Differenzierungen, die für die Beurteilungen aller diesbezüglichen Fragen von enormer Bedeutung sind. So gilt zu beachten: „(1) Der Unterschied zwischen der Entstehung des Kanons und der Herausbildung einer expliziten Kanontheorie, wie sie in den jüdischen Zeugnissen ab dem Ende des 1. Jh. n. Chr. greifbar wird; (2) die Differenz zwischen dem Faktum der Formierung des Kanons und einer allgemeinen Rezeption dieses Kanons und (3) die Differenz zwischen der Auswahl und Ordnung der Schriften und der Fixierung der Textgestalt".[6] Hatte sich – im Sinne der genannten Differenzierungen – die bisherige Forschung schwerpunktmäßig mit den historisch nachweisbaren Zeugnissen von Kanontheorien, der greifbaren Rezeption unterschiedlicher Kanones sowie der Fixierung der Textgestalt beschäftigt, so ist deutlich geworden, daß die Herausbildung des Kanons in ihren Anfängen präziser beleuchtet werden muß, d. h. bis in die Bibel selbst zurückzuverfolgen ist.[7]

Exegetische Studien

Eine Reihe von exegetischen Studien der letzten Jahre ist diesen Fragen auch schon gewidmet. Hier wird – besonders im deutschsprachigen Raum – langsam die intensive Beschäftigung mit diesem Thema aus der nordamerikanischen Exegese fruchtbar gemacht. Die Diskussion hat bei uns zwar noch nicht die Intensität der amerikanischen erhalten, die P. D. Miller so beschreibt: „Kein Einzelthema ist in den Vereinigten Staaten innerhalb der Bibelwissenschaften der letzten dreißig Jahre lebhafter verhandelt worden als das des Kanons, und diese Lebhaftigkeit hat sich im letzten Jahrzehnt vor allem durch die Arbeiten von Brevard S. Childs und James A. Sanders durch die Reaktionen auf sie und durch die von ihnen angeregten Arbeiten noch verstärkt",[8] aber die Errungenschaften, Einsichten und terminologischen und sachlichen Differenzierungsstandards werden immer intensiver und breiter rezipiert: so vor allen Dingen die Trennung innerhalb des Phänomens Kanon zwischen der *Kanonwerdung*, im Sinne des Wachstum zum definitiven Kanon hin, und dem *Kanonabschluß* als Abgrenzung und Vollendung der Textgestalt, des Kanonumfangs und der Abfolge seiner Teile.[9] Von B. S. Childs ist zur Unterscheidung dieser beiden Aspekte vorgeschlagen worden, vom „kanonischen Prozeß" (Kanonwerdung) im Unterschied zur „Kanonisierung" (Kanonabschluß) zu sprechen. Und Childs hat in diesem Zusammenhang mit Nachdruck immer wieder darauf hingewiesen, daß der Kanon ein Phänomen der Schrift selbst ist und kein später an die Schriften zur Kontrolle oder Bewertung angelegter Maßstab. „Mit dem Begriff des Kanons ist im wesentlichen nicht eine spätere kirchliche Festlegung des *Umfangs* der normativen Schriften gemeint (eigentliche Kanonisierung), sondern ein tief im Schrifttum selbst wurzelndes Bewußtsein. Es erwächst aus einer besonderen Haltung der Tradenten gegenüber der Autorität der Schrift und spiegelt sich in der Weise, in der die Texte von verschiedenen Glaubensgemeinschaften empfangen, bewahrt und überliefert werden."[10] Der dynamische Prozeß, der also hinter dem Kanon steht, tritt bereits in den ältesten Formen des Umgangs mit den Schriften zutage, wenn z. B. ältere Texte nicht als überaltert beiseitegelegt, sondern redaktionell bearbeitet, fortgeschrieben und so aktualisiert werden.

Ohne den Kanon in den Blick zu nehmen, ist immer schon die gesamte klassische Quellenscheidung im Pentateuch wie auch die jüngere Prophetenexegese von diesen Voraussetzungen, der sog. Fortschreibungsliteratur, ausgegangen. Die Art der Anerkennung und Tradierung der Heiligen Schrift, der kanonische Prozeß, ist somit unmittelbare Folge der Art und Weise der Schriftwerdung jener Literatur selbst. Mit höchster exegetischer Präzision und Sensibilität für die Phänomene hat O. H. Steck in dieser Weise im zweiten Kanonteil der Hebräischen Bibel, der unter dem Begriff „Prophe-

[1] **Verbindliches Zeugnis I.** Kanon – Schrift – Tradition. Hg. v. Wolfhart Pannenberg / Theodor Schneider. – Freiburg / Göttingen: Herder / Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 399 S. (Dialog der Kirchen, 7), kart. DM 49,80.

[2] **Le Canon de l'Ancien Testament.** Sa formation et son histoire. Éd. par Jean-Daniel Kaestli / Otto Wermelinger. – Genéve: Labor et Fides 1984. 386 S., sFr 40,00.
Hermeneutics, Authority and Canon. Hg. v. D. A. Carson / John D. Woodbridge. – Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House / Leicester: Inter-Varsity Press 1986. XII, 468 S., kart. US-$ 18,99 / £ 10,95.
Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II. Hg. v. Aleida u. Jan Assmann. – München: Wilhelm Fink 1987. 347 S. (Archäologie der literarischen Kommunikation, 2), kart. DM 68,00.
Jahrbuch für Biblische Theologie. Bd 3: Zum Problem des biblischen Kanons. Hg. v. Ingo Baldermann, Ernst Dassmann u. a. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1988. 294 S., kart. DM 49,80.
Der Kanon der Bibel. Hg. v. Gerhard Maier. – Gießen / Wuppertal: Brunnen / Brockhaus 1990. VI, 200 S., kart. DM 29,00.
Le Canon des écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques. Hg. v. Christoph Theobald. – Paris: Éd. du Cerf 1990. 573 S. (Lectio Divina, 140), kart. FF 240,00.

[3] Vgl. dazu die Beiträge von G. Stemberger: Jabne und der Kanon, in: JBTh 3, 1988, 163–174 und G. Maier: Der Abschluß des jüdischen Kanons und das Lehrhaus von Jabne, in: ders., 1–24 (s. o. Anm. 2).

[4] M. Hengel / R. Deines: Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung" und das Problem ihres Kanons, in: W. Pannenberg / T. Schneider, 35 (s. o. Anm. 1).

[5] A. Sand: Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum (Handbuch der Dogmengeschichte I/3a), Freiburg 1974, 1.

[6] G. Steins: Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen, 509 (s. u. Anm. 14).

[7] Vgl. **Vasholz**, Robert I.: **The Old Testament Canon in the Old Testament Church.** The Internal Rationale for Old Testament Canonicity. – Lewiston: Edwin Mellen Press 1990. 105 S. (Ancient Near Eastern Texts and Studies, 7), kart. US-$ 69,95.

[8] P. D. Miller, jun.: Der Kanon in der gegenwärtigen amerikanischen Diskussion, in: JBTh 3, 1988, 217–239, hier 217 (s. o. Anm. 2).

[9] Zur Rezeption und Fruchtbarmachung dieser Unterscheidung vgl. auch den Beitrag von J. Trublet, in: Ch. Theobald, 77–187 (s. o. Anm. 2).

[10] B. S. Childs: Biblische Theologie und christlicher Kanon, in: JBTh 3, 1988, 13–27, hier 13 (s. o. Anm. 2). Zu Childs s. auch unten Sp. u. Anm. 34.

ten" zusammengestellten Schriftensammlung (Josua, Richter, 1/2 Samuel, 1/2 Könige, Jesaja, Jeremia, Ezechiel und das Dodekapropheton) die Spuren aufgedeckt, die zu diesem Kanonteil geführt haben.[11] Aus den Redaktionsstufen der Prophetenbücher läßt sich eruieren, daß zwischen 332 und 220 v. Chr. ein Corpus propheticum entsteht. Aus diesem Corpus entsteht sodann zu Beginn des zweiten vorchristlichen Jh.s die erweiterte Schriftensammlung „Propheten", die die „Geschichtsüberlieferungen von Josua bis Könige" einschließt, deren Formierung aus der Gegenüberstellung einer schon fixierten Größe „Tora" zu erkennen ist. „Daß die seit langem angebahnte, in der Bildung des Corpus propheticum gipfelnde Überzeugung, Jahwe gebe sich neben der Tora nicht minder durch die Propheten in *Prophetenschriften* zu Zeit und Zukunft Israels kund, die Bildung von Nebiim wesentlich vorbereitet hat, ist anzunehmen; daß es ein autoritatives *Schriftencorpus* sein muß, das da mit Nebiim formiert wird, hat in Rang und Lebensverbreitung der Tora ihr eingewurzeltes Vorbild; auf diese hin wird Nebiim dementsprechend auch gebildet".[12]

Wenn die Entstehung dieses zweiten Kanonteils das Vorhandensein einer kanonischen Größe „Tora" schon voraussetzt, so ist nach der Fixierung der Tora zurückzufragen. Dies ist durch eine Untersuchung der Erzählung vom Tod des Mose geschehen:

„Auf der literarischen Ebene erweist sich folglich, daß durch Dtn 34,1–9 der Pentateuch entsteht: *Der Tod des Mose ist die Geburt des Pentateuch.* Jedoch ist die Todesmitteilung in Dtn 34 nicht verfaßt worden, um den Pentateuch zu bilden, vielmehr ergibt sich dies als Konsequenz aus dem Gedanken, daß die Fortschreibung der Tora – als durch Mose verkündeten und schriftlich fixierten Gotteswillen – zu einem Ende kommen *muß*, weil diese Tora bereits zum theologischen Fixpunkt geworden ist. Die im Deuteronomium zum Ausdruck gebrachte Leitidee, daß die Gesetze Geltung für das Leben im gelobten Land besitzen, also von der narrativen Ebene des Textes her in die Zukunft projiziert sind, bedingt nicht nur deren Verschriftung, sondern auch deren Ausgrenzung aus dem Prozeß einer kontinuierlichen Fortschreibung, damit diese Tora für die betreffenden Generationen der im Land Lebenden Grundlage ihres Lebens sein kann. Fraglos hat auch hier die vom Dekalog her kommende Idee der randscharfen Abgrenzung, welche beim Dekalog durch die direkte Gottesrede zusammen mit der von Gott selbst vorgenommenen Verschriftung erreicht wurde, fortgewirkt bzw. den Weg vom Dekalog auf das Deuteronomium und somit auf die Tora genommen. (. . .) Insofern liegt in Dtn 34,1–9 nicht nur die Geburt des Pentateuch, sondern auch die *Geburt der Kanonidee* im engeren Sinne, d. h., an dieser Stelle ist der Übergang vom *kanonischen Prozeß* zur *Kanonisierung* greifbar, weil unter offenbarungstheologischen Gesichtspunkten die *Mose-Tora* literarisch ausgegrenzt wird".[13]

Den Weg zu einer Kanontheologie versuchen Dohmen / Oeming nicht nur durch die Untersuchung von „Abschlußphänomenen" (paradigmatisch am Ende des Pentateuch und in den Nachworten des Koheletbuches) zu bahnen, sondern auch dadurch, daß sie die grundlegende Differenzierung zwischen kanonischem Prozeß und Kanonisierung von der altorientalisch und biblisch belegten sog. „Kanonformel" verständlich zu machen suchen; denn die Vollform *„du sollst nichts hinzufügen und nichts wegnehmen"* weist auf die Kanonisierung hin, während die schon älter belegte „halbe Formel" (*nichts wegzunehmen*) den kanonischen Prozeß verständlich macht.

Kanon und Glaubensgemeinschaft

Im Anschluß an derartige Beobachtungen in den biblischen Texten ist auch der dritte Kanonteil der Hebräischen Bibel „Schriften" untersucht worden. Ausgehend von einer detaillierten Analyse zur literarischen Eigenart von 1/2 Chronik, die nicht nur die zentralen Verbindungen zu den schon kanonischen Größen „Tora" und „Propheten" aufweisen kann, sondern die These eines sog. Chronistischen Geschichtswerkes (1/2 Chronik, Esra, Nehemia) in Frage zu stellen vermag, gelingt es G. Steins, den Abschluß des dritten Kanonteils der Hebräischen Bibel in frühmakkabäischer Zeit plausibel zu machen.[14] Gerade weil das Material des dritten Kanonteils sehr disparat ist und sich schwer unter einer gemeinsamen Vorstellung sammeln und systematisieren läßt – worauf ja auch die undifferenzierte Bezeichnung „Schriften" hindeutet –, ist der von Steins eingeschlagene Weg, von der vorliegenden Endgestalt her zurückzufragen, der methodisch gebotene. Und so vermag er auch durch seine Beschreibung der inhaltlichen und formalen (Endposition!) Eigenarten der Chronik *einen* Abschluß des dritten Kanonteils (und damit einen Fixpunkt für die Kanonisierung der gesamten Hebräischen Bibel) plausibel zu machen.

„Die schwierige Aufgabe eines Abschlusses des Kanons durch eine Formierung der ‚Schriften'-Sammlung des dritten Teils wird in beeindruckender Weise durch die Chronik gelöst: Die Chronik rekapituliert die Geschichte des Volkes Israel von Adam bis zum Exil, wie sie in den ersten beiden Kanonteilen entfaltet ist; sie verbindet – wie oben dargelegt – fast alle bis dahin im Kanon vorhandenen Traditionen; die literarische Integration von ‚Tora' und ‚Propheten' und entsprechend die theologisch-konzeptionelle Durchdringung von Torafrömmigkeit und Prophetie wird in keinem anderen Buch in diesem Umfang und in dieser Intensität vollzogen. (. . .) Als zeitgeschichtlicher Rahmen für den Abschluß des Kanons bietet sich die Epoche der Restauration nach dem Scheitern des hellenistischen Reformversuchs und (unter, C. D.) Antiochos IV. an. Die radikale Infragestellung jüdischer Identität weckt das ‚Bedürfnis nach Maßstäben für die Bestimmung der Identität'. In der Kanonbildung wird der ‚Rückzug auf die Tradition' als Identität stiftendes Moment auf einen der Tiefe der Krise entsprechenden Höhepunkt geführt. Die These eines Kanonabschlusses durch die Bücher der Chronik impliziert nicht die Behauptung, damit sei die Formierungsphase der Hebräischen Bibel generell abgeschlossen worden; auch wenn *eine* Gruppe in der makkabäischen Restauration *ihren* Kanon zum Abschluß bringt, so findet diese Entwicklung offensichtlich nicht sogleich allgemeine Anerkennung. (. . .) Ohne Angabe einer bestimmten Bezugsgruppe kann nicht über den Kanon gesprochen werden; die Rede von *dem* Kanon *des* Judentums ist allem Anschein nach frühestens ab dem Ende des 1. Jh. n. Chr. möglich".[15]

Mit diesem Hinweis auf *einen* Abschluß des dritten Kanonteils und damit der Hebräischen Bibel und der notwendigen Reflexion auf die „Bezugsgruppe" greift Steins einen wichtigen Aspekt der neueren Kanonforschung auf. Vor allen Dingen durch die verschiedenen Arbeiten von James A. Sanders[16] ist die Glaubensgemeinschaft in ihrer Bedeutung für Entstehung und Tradition der Bibel in den Mittelpunkt des Interesses gerückt worden.[17] Er wendet sich intensiver der Kanonwerdung, dem „kanonischen Prozeß", zu und erkennt bei der Analyse der Bedingungen dieses Prozesses die gewichtige Bedeutung der traditionsbildenden und traditionstragenden Gemeinschaft. Von der Glaubensgemeinschaft her wird der kanonische Prozeß als Auslegungsprozeß erkannt, da gerade für die Bibel Israels deutlich ist, daß Israel als Glaubensgemeinschaft Texte produktiv rezipiert hat, d. h. durch Fortschreibung in je neue Situationen hinein ausgelegt hat. Indem Sanders in dieser Weise konsequent von der Glaubensgemeinschaft her denkt, die Texte hervorbringt, in späteren Generationen neu liest, ständig interpretiert und fortschreibt und so die eigene Identität über konkrete Situationen hinweg in der Schrift zu finden vermag, lenkt er den Blick auf die Grundfragen von Schriftautorität und Inspiration, wobei er damit sehr nahe an die Neukonzeptionen der Inspirationstheologie in der katholischen Theologie nach dem II. Vatikanischen Konzil vor allem im Anschluß an Karl Rahner gelangt.[18]

In bezug auf den dritten Kanonteil der Hebräischen Bibel ist dieser Ansatz von Sanders bereits aufgegriffen und angewendet worden. So geht D. F. Morgan[19] – wie auch Steins – der Frage nach, zu welcher „Glaubensgemeinschaft" das disparate Material der „Schriften" gehören kann. Übereinstimmend mit der Arbeit von Steins erkennt Morgan den starken Bezug zu den Größen „Tora" und „Propheten" ist dann aber anders als Steins der Meinung, daß die Sammlung „Schriften" den Dialog um diese Traditionen in unterschiedlichen jüdischen Gemeinschaften widerspiegelt und reflektiert.

Welch große Rolle die Berücksichtigung der jeweiligen Glaubensgemeinschaft für den Kanon – und seine identitätsstiftende

[11] **Steck**, Odil Hannes: **Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament.** Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1991. 198 S. (Biblisch-Theologische Studien, 17), kart. DM 44,00.

[12] A.a.O. 175.

[13] Ch. Dohmen / M. Oeming: Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie, QD 137, Freiburg 1992, 67.

[14] **Steins**, Georg: **Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen.** Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik. – Weinheim: Beltz Athenäum 1995. 582 S. (Bonner Biblische Beiträge, 93), geb. DM 98,00.

[15] A.a.O. 514–517.

[16] **Sanders**, James A.: **From Sacred Story to Sacred Text.** Canon as Paradigm. – Philadelphia: Fortress Press 1992. XX, 200 S., US-$ 18,00.
Der zitierte Sammelbd enthält eine Auswahl grundlegender Artikel von S., die alle durch instruktive Einführungen aktualisiert worden sind.

[17] Die diesbezüglichen Fragen werden durch die grundlegenden soziologischen und religionswissenschaftlichen Studien aus dem von A. u. J. Assmann hg. Bd (s. o. Anm. 2) bestens ergänzt.

[18] Vgl. dazu H. Gabel: Inspirationsverständnis im Wandel, Mainz 1991, 128ff.

[19] **Morgan**, Donn F.: **Between Text and Community.** The „Writings" in Canonical Interpretation. – Minneapolis: Augsburg Fortress Press 1990. X, 164 S., US-$ 13,00 / £ 8,25.

Funktion – spielt, zeigt sich in besonderer Weise im dritten Teil der Hebräischen Bibel; denn die Divergenzen im Kanonumfang zwischen christlichem AT und Hebräischer Bibel (und damit die schon genannten Unterschiede innerhalb der christlichen Ökumene) gehen ausschließlich aus der Sammlung „Schriften" hervor. Unklarheiten und Defizite bei der Beurteilung der kanonischen Gestalt des dritten Kanonteils der Hebräischen Bibel führen unweigerlich zu Schwierigkeiten und Ungereimtheiten bei der Bestimmung des christlichen AT-Kanons im Gegenüber zum Judentum. Versucht man die gesamte Kanonbildung als Interpretationsprozeß losgelöst von der Frage nach Bezugsgruppen als Träger dieses Prozesses zu erklären, so E. E. Ellis, dann kann man kaum erklären, warum inhaltlich ähnlich gestaltete Bücher – wie z. B. Chronik und Jubiläenbuch – nicht parallel in den Kanon aufgenommen werden. Ellis, der im Anschluß an die Arbeit von R. Beckwith[20] die Existenz eines eigenen Septuaginta-Kanons bestreitet, folgert, „that in first Christian century (Philo, Josephus) and even two centuries earlier (Ben Sira, Qumran) Judaism possessed a defined and identifiable canon, twenty-two books arranged in three (or four) divisions and regarded as an inspired and normative authority for the community."[21] Damit sieht er richtig, daß die entscheidende Differenz zwischen Judentum und Christentum nicht im Kanonumfang – also in speziellen Büchern – liegt, sondern in der Interpretation der vorhandenen Schrift, indem nämlich das Christentum die vorhandenen Schriften im Lichte des Christusereignisses neu interpretiert, was später zur Formierung „als Altes Testament" führt. „The Community of Jesus, then, did not differ from other groups in Judaism in the Old Testament canon that it received, but it continued a hermeneutical process that inevitably brought into being a further supplement to the ancient canon. That hermeneutical process also brought about a radically new perception of the Old Testament itself."[22] Doch die einseitige Beschäftigung mit der „Form" des Kanons (als normative Liste von Schriften) unter Vernachlässigung der „Funktion" des Kanons (als Liste von normativen Schriften) und die damit gegebene Ausblendung der Glaubensgemeinschaft verschiebt die Probleme lediglich, weil die unbestreitbaren Differenzen, die aus der Wirkungsgeschichte eindeutig abzulesen sind, erklärt werden müssen.

Frühe Kirche

Instruktive jüngere historisch orientierte Studien haben aufweisen können, daß sich die Kanonproblematik in die frühe Kirche hinein fortsetzt, so daß sich die vereinfachte Rede von *dem* jüdischen Kanon gegenüber *dem* christlichen Kanon als irreführend erweist. Die Untersuchung des berühmten Briefwechsels zwischen Augustinus und Hieronymus von R. Hennings[23] hat ergeben, daß zwischen griechischer und lateinischer Kirche im Übergang vom 4. zum 5. Jh. die Kanondifferenz als Problem wahrgenommen wurde.

„Vor allem in den Kanonlisten der griechischen Kirche hat es in der Frage des alttestamentlichen Kanons durchgängig eine Orientierung an der Hebräischen Bibel gegeben. Damit verbunden ist die Vorstellung, daß die Kirche das Alte Testament gemeinsam mit den Juden benutzt, die diese Schriften überliefert haben. Das drückt sich darin aus, daß in den Kanonverzeichnissen nur die Schriften der Hebräischen Bibel als kanonisch anerkannt werden. (. . .) Hieronymus übernimmt von seinen griechischen Lehrern die Hochschätzung der Hebräischen Bibel. Er geht über sie hinaus, indem er ihre Übersetzung ins Lateinische direkt aus dem hebräischen Text anfertigt, während sich seine griechischen Vorbilder, allen voran Origenes, mit der Verbesserung des Septuaginta-Textes begnügt hatten. Diese Arbeit geschieht in Zusammenarbeit mit jüdischen Gelehrten, die sich nicht nur auf Sprachunterricht, sondern auch auf exegetische Traditionen erstrecken. In der Kooperation mit den Juden geht Hieronymus soweit, daß er sich ausdrücklich auf die Überlieferung der Hebräischen Bibel durch die Juden beruft, die die Zuverlässigkeit des Textes gewährleistet, den er seiner Arbeit zugrundelegt. Darüber hinaus setzt er die Juden auch zur Kontrollinstanz für seine Übersetzung ein. Im lateinischen Westen, der sich bis dahin mit der Kanonfrage kaum beschäftigt hatte, stieß seine Orientierung an der Hebräischen Bibel auf Widerstand, weil sie die traditionelle Vorrangstellung der Septuaginta erschütterte. Augustinus, der an den Bemühungen der afrikanischen Kirche beteiligt ist, den kirchlichen Gebrauch der Septuaginta als vorbildlicher Form des Kanons des Alten Testamentes festzuschreiben, tritt Hieronymus entgegen, um ihn von seinem Vorhaben abzubringen."[24]

Gerade weil Augustinus sich in dieser Frage durchsetzte, wird es um so dringlicher zurückzufragen, wie es zu diesem weiteren Kanon gekommen ist, da er nicht als Septuaginta-Kanon vorgelegen hat (s. o.). Hier sind weitere historische Forschungen vonnöten, die sich vor allem auch mit der Funktion der einzelnen biblischen Texte in jüdischen und christlichen Liturgien beschäftigen. Gebrauch und Funktion einzelner Schriften in der Glaubensgemeinschaft sind entscheidend für die spätere kanonische Geltung. So faßt auch Origenes den besonderen Stellenwert des Tobit-Büchleins für die kirchliche Katechese kurz in dem Satz zusammen „Die Kirchen lesen Tobit" und deutet damit schon auf die (kanonische) Anerkennung des Buches hin.[25] Hier kann dann auch deutlich werden, daß das, was sich uns später als christlicher Septuaginta-Kanon darstellt, mehr ist als eine sprachnotwendige Übernahme der griechischen Übersetzung der Bibel Israels, sondern auf dem Hintergrund der Gemeinsamkeiten bei allen Unterschieden in der Lebens- und Glaubenssituation mit dem Diasporajudentum zu sehen ist.

Von hierher sind dann auch noch einmal die Fragen nach der Herausbildung des neutestamentlichen Kanons zu stellen. In einem material- und inhaltsreichen Buch geht B. M. Metzger[26] den historischen Fragen des ntl. Kanons ebenso nach wie den theologischen nach dem Wesen des Kanons, d. h. „ob der Kanon für offen oder abgeschlossen gehalten werden soll und ob es vorteilhaft ist, nach einem Kanon im Kanon Ausschau zu halten (. . .) ob der Kanon eine Sammlung autoritativer Bücher ist oder eine autoritative Sammlung von Büchern (. . .) ob die Sammlung als eine angesehen werden kann, die die göttliche Absicht in und mit der Heilsgeschichte widerspiegelt."[27]

Am Ende seiner weitreichenden und vielfältigen Untersuchungen kommt Metzger zu dem Schluß, das Problem des Kanons auf die Relation „Heilige Schrift – Wort Gottes" zurückzuführen. „Die Art, wie Gottes Wort in der Schrift enthalten ist, kann man sich nicht statisch, wie einen materiellen Inhalt vorstellen, sondern dynamisch, wie eine geistige Kraft. Wort und Schrift sind so ineinander verwoben, daß sie eine Einheit darstellen, sie stehen in einer Beziehung wie Geist und Körper. Aber tatsächlich ist keine Analogie aus dem Reich menschlicher Erfahrung geeignet, die Beziehung zwischen Gottes Wort und Bibel darzustellen. Die Beziehung ist einzigartig. Am nächsten kommt ihr noch die Beziehung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus Christus, der das menschgewordene Wort ist."[28]

Hier zeigt sich allerdings, daß gerade mit dieser Verhältnisbestimmung von Wort Gottes und Schrift die Kanonfrage des NTs – sofern sie separat von der Verbindung zum AT behandelt wird – an ihre Grenzen stößt bzw. die Tür zur Frage nach der Besonderheit der christlichen Bibel in ihren zwei Teilen von AT und NT öffnet.

Metzger weist auch als erste Voraussetzung seiner gesamten Analyse auf diesen Punkt hin: „Vom ersten Tag ihrer Existenz an besaß die christliche Kirche einen Kanon heiliger Schriften – die jüdischen Schriften, die ursprünglich in Hebräisch geschrieben waren und weithin in einer griechischer Übersetzung, Septuaginta genannt, gebraucht wurden. Die genauen Abgrenzungen des jüdischen Kanons mögen noch nicht endgültig festgelegt gewesen sein, doch waren seine Bücher schon so ausreichend definiert, daß man sich auf sie kollektiv als ‚Schrift' (*he grafe*) oder ‚die Schriften' (*hai grafai*) beziehen und Zitate aus ihnen mit der Formel ‚es steht geschrieben' (*gegraptai*) einführen konnte. Wie jeder fromme Jude akzeptierte Jesus die Jüdische Bibel als das Wort Gottes und bezog sich in seiner Lehre und in seinen Streitgesprächen häufig darauf. Darin folgten ihm die ersten christlichen Prediger und Lehrer, wenn sie sich auf die Jüdische Bibel beriefen, um die Richtigkeit des christlichen Glaubens zu beweisen. Die Hochachtung der frühen Kirche für das Alte Testament (um die traditionelle christliche Bezeichnung für die Jüdische Bibel zu gebrauchen) hatte ihre Grundlage in der Überzeugung, daß seine Inhalte von Gott inspiriert waren (2 Tim 3,16; 2 Petr 1,20f)."[29]

Gleichwohl kommt Metzger nicht mehr dazu, von dieser grundlegenden Anerkennung her den kanonischen Charakter des NTs zu umschreiben, der sich alleine aus seiner Verbindung mit der autoritativ anerkannten Bibel Israels, dem späteren AT, ergibt.

[20] Roger Beckwith: The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism, Grand Rapids 1985.

[21] **Ellis**, Edward Earle: **The Old Testament in Early Christianity.** Canon and Interpretation in the light of Modern Research. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1991. XIII, 188 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 54), Ln DM 78,00; S. 36.

[22] A.a.O. 50.

[23] **Hennings**, Ralph: **Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11–14.** – Leiden: E. J. Brill 1993. XI, 395 S. (Supplements to Vigiliae Christianae, XXI), geb. DM 175,00.

[24] A.a.O. 294.

[25] Vgl. dazu P. Deselaers: Das Buch Tobit, Düsseldorf 1990, 7ff.

[26] **Metzger**, Bruce M.: **Der Kanon des Neuen Testaments.** Entstehung, Entwicklung, Bedeutung. – Düsseldorf: Patmos 1993. 303 S., kart. DM 54,80. (engl. „The Canon of the New Testament", 1987); s. auch u. Sp. 463.

[27] A.a.O. 11.

[28] A.a.O. 270.

[29] A.a.O. 12.

Die sich gerade vom Kanon her stellende Frage in bezug auf das NT ist also die nach der Herausbildung und Formierung der *zweigeteilten* christlichen Bibel.[30] Schon früh findet sich in der Kirche die Einsicht in die theologische Bedeutung der zweigeteilten Heiligen Schrift. Vor allen Dingen bei Irenäus läßt sich aus seiner Verbindung von Glaubensregel (*regula fidei*) und Bibel die Etablierung der theologischen Eigenart der christlichen Bibel nachweisen.[31] Die Theozentrik seines Ansatzes begründet aber nicht nur seinen Blick auf die Einheit der ganzen Bibel, sondern auch auf die Verbindung von Kirche mit Israel und führt so tatsächlich an die „Wurzeln des christlichen Kanons" zurück. Insofern kann man heute in einem weiteren Sinne Irenäus mit Recht einen biblischen Theologen nennen.

Biblische Theologie

Damit ist im Blick auf die Probleme des biblischen Kanons in der neueren Diskussion ein Zentralpunkt erreicht, weil nämlich ganz entscheidende Impulse für die neuere Beschäftigung mit dem Kanon aus dem Kontext der „Biblischen Theologie" erwachsen sind. Die wissenschaftlichen Bemühungen um Biblische Theologie, im Sinne einer Theologie der zweigeteilten christlichen Bibel (zur Präzisierung oft „gesamtbiblische Theologie" genannt), währen nun schon fast ein halbes Jh. Mit ihrer Suche nach theologischen Verbindungslinien, Gemeinsamkeiten oder die Einheit der zweigeteilten Bibel begründenden Konzeptionen[32] rückt die Frage nach dem Kanon immer mehr in den Mittelpunkt des Interesses. Dies nicht nur, weil die Besonderheiten der unterschiedlichen Kanones (s. o.) zu unterschiedlichen Gewichtungen bei der Ausarbeitung einer die beiden Testamente umgreifenden Theologie führen können, sondern auch weil das Phänomen der Konstituierung eines Kanons selbst vor die schon genannten Fragen nach dem theologischen Rang der Heiligen Schrift stellt. Auch nur ein flüchtiger Überblick über die vielfältigen neueren Entwürfe zur Biblischen Theologie zeigt, daß der Kanon in seiner Bedeutung für die Konzeption einer Biblischen Theologie kaum überschätzt werden kann.[33]

Wenn P. D. Miller in seinem Überblick zum Diskussionsstand der amerikanischen Kanonforschung (s. o. Anm. 8) darauf hinweist, daß eine Konzentration des Interesses im Bereich der alttestamentlichen Wissenschaft zu beobachten ist, während die Beschäftigung mit dem Kanon bei Neutestamentlern eher die Ausnahme bildet, dann ist diese Beobachtung sicherlich auch darin begründet, daß einer der führenden amerikanischen Kanonforscher, der Alttestamentler B. S. Childs, sowohl die Biblische Theologie als auch die Kanonforschung entscheidend vorangetrieben und geprägt hat. Nicht zu unrecht ist jüngst mehrfach festgestellt worden, daß das berühmte Diktum von H. Graf Reventlow „Eine ‚Biblische Theologie' ist noch nicht geschrieben" durch die 1992 von Childs vorgelegte Biblische Theologie überholt ist. Gerade Childs hat die hermeneutische Last, die auch und gerade auf dem AT seitens der Kanonforschung liegt, gespürt und ausgetragen, als er sich nach seinem 1979 erschienenen Buch „Introduction to the Old Testament as Scripture" genötigt sah, als Alttestamentler selbst auch noch das NT in den Blick zu nehmen, was er mit seinem 1985 erschienenen Buch „The New Testament as Canon" dann auch vollzogen hat.[34]

Die Konzentration auf das AT ergibt sich wie selbstverständlich aus dessen Besonderheit, Heilige Schrift von Juden und Christen zu sein. Die Gemeinsamkeiten und Differenzen im Kanon zeigen an, daß die christliche Bibel als eine Schrift in zwei Kanonteilen (AT und NT) die Begegnung von Kirche und Synagoge widerspiegelt und herausfordert, wie es auch Papst Johannes Paul II. am 17. 11. 1980 in seiner Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und an die Rabbinerkonferenz in Mainz zum Ausdruck brachte: „. . . die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel".[35] Das jüdisch-christliche Gespräch ist zweifellos – und insofern sieht sich der christliche Alttestamentler in besonderer Weise gefordert – ein Prüfstein für jede Biblische Theologie und jede Kanontheologie.

Gleichwohl ist zu beachten, daß jüngst gerade im Kontext der Entwürfe zur Biblischen Theologie H. Hübner bei seiner Konzeption einer „Biblischen Theologie des Neuen Testamentes" (Bde 1–3, Göttingen 1990–1995) darauf hingewiesen hat, daß sich Biblische Theologie von der Schrift her nur vom NT entwickeln läßt, weil sich das NT durch seine Zitate und Rückverweise auf die Bibel Israels, das AT bezieht und damit der einzige Ort ist, an dem sich mit Notwendigkeit die Fragen Biblischer Theologie stellen. Doch wird hier unmittelbar deutlich, daß es im Kanon der Bibel selbst begründet liegt, daß er sich einseitigen Zugängen widersetzt und entzieht. Weiter zeigt sich, daß das Phänomen des biblischen Kanons nicht nur interdisziplinärer, sich ergänzender exegetischer, historischer und systematisch-theologischer Studien bedarf, sondern daß bei allem der theologische Rang des Kanons in Anschlag zu bringen ist. Dies wird gerade dort offenkundig, wo die neuere Kanonforschung im deutschsprachigen Raum einsetzte. Die amerikanische Beschäftigung mit dem Kanon wurde bei uns zuerst fast ausschließlich unter (exegetisch)-methodischen Gesichtspunkten betrachtet. Der *canonical approach* wurde in Opposition zur historisch-kritischen Bibelwissenschaft gesehen und bei seiner „ganzheitlichen" Exegese, die an der Form des Endtextes orientiert war, kritisch betrachtet. Erst langsam kam und kommt in den Blick, daß dieser *canonical approach* die theologischen Besonderheiten des biblischen Kanons aus der Tiefe zu heben vermag.[36]

Die theologische Bedeutsamkeit der Reflexion auf den Kanon hat Norbert Lohfink dort aufgewiesen, wo er auf einen „weißen Fleck" im Konzilstext von *Dei Verbum* hingewiesen hat. Er macht darauf aufmerksam, daß zu Beginn von *Dei Verbum* 12 zwei Aussageabsichten unterschieden werden; nämlich die Aussageabsicht der Vf. der biblischen Texte und die Aussageabsicht Gottes: „Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muß der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte". Während im folgenden des Konzilstextes im Rückgriff auf die Schritte der historisch-kritischen Methode die Ermittlung dessen, was die biblischen Schriftsteller sagen wollten, klar und präzise erfaßt und formuliert wird, gerät der Konzilstext in Atemnot, wenn es darum geht, zu erfassen, wie aus diesem Sinn des Textes erhoben werden kann, „was Gott mit ihren Worten kundtun wollte". Diese Ebene kommt erst zum Ende des Abschnitts in den Blick, wenn dort gefordert wird, daß „mit nicht geringerer Sorgfalt Inhalt und Einheit der Schrift als ganzer" zu beachten sind. Damit ist der Übergang vom Sinn der einzelnen biblischen Texte zur dahinterstehenden Aussageintention Gottes vollzogen. Sie läßt sich also nur aus dem ermitteln, was *Heilige* Schrift ausmacht, dem Sinngefüge des Kanons der einen Heiligen Schrift in zwei Teilen. Den Konzilsvätern stand noch kein wissenschaftliches Instrumentarium zur Hand, um das, worum es ihnen ging, genauer zu umschreiben. Heute hat sich hier Grundlegendes geändert, denn im Zuge der sog. „kanonischen Schriftauslegung", die die Gesamtstruktur des Kanons wahr- und ernstnimmt, geht es gerade darum, den Kanon

[30] Vgl. **McDonald**, Lee Martin: **The Formation of the Christian Biblical Canon.** – Nashville: Abingdon Press 1988, ²1989. 205 S., US-$ 14,95.
In der Kombination von historischer Fragestellung und Überlegung zur Funktion des Kanons in der frühen Kirche bringt diese Studie eine Reihe von wichtigen und interessanten Aspekten in die Diskussion ein, wenngleich McDonald die theologische Bedeutung der „Erweiterung" des vorliegenden Kanons im Christentum zu gering ansetzt.

[31] Vgl. **Blanchard**, Yves-Marie: **Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée.** – Paris: Éd. du Cerf 1993. 363 S. (Cogitatio Fidei, 175), kart. FF 170,00.

[32] Vgl. M. Oeming: Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart, Stuttgart ²1987 sowie zur Forschungsgeschichte insgesamt H. Graf Reventlow: Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1983.

[33] Vgl. die über 20 vorgestellten Positionen aus atl. und ntl. Perspektive in dem Bd: Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie, hg. v. Ch. Dohmen / Th. Söding, UTB 1893, Paderborn 1995.

[34] **Childs**, Brevard S.: **Introduction to the Old Testament as Scripture.** – London: SCM 1979. 468 S., £ 12,50.
Childs, Brevard S.: **Die Theologie der einen Bibel.** Bd 1: Grundstrukturen / Bd 2: Hauptthemen. – Freiburg: Herder 1994 / 1996. 411 / 492 S., geb. DM 88,00 / 98,00.
Letzteres ist die Übersetzung von „Biblical Theology of the Old and New Testaments", London 1992.

[35] Zitiert aus: Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, hg. v. R. Rendtorff / H. H. Henrix, Paderborn/München ²1989, 75.

[36] Daß der kanonkritische Ansatz von Childs nicht auf das Methodische beschränkt werden darf, sondern aus dem größeren Horizont seines Bemühens um Biblische Theologie zu verstehen ist, führt die kritische Darlegung seines Ansatzes durch M. G. Brett allzu deutlich vor Augen.
Brett, Mark G.: **Biblical Criticism in Crisis?** The impact of the canonical approach on Old Testament studies. – Cambridge: Cambridge University Press 1991. XIII, 237 S., £ 30,00.

der Bibel als theologische Größe zu erkennen und von ihm her die einzelnen Texte (Bücher) der Bibel auszulegen und zu verstehen.[37] Von hierher bekommt auch – worauf Lohfink selbst hinweist – die frühere „*sensus-plenior*-Diskussion" neue Impulse, weil im kanonischen Horizont auch das Verhältnis von AT und NT in der Auslegung der Schrift präziser bestimmt werden kann.[38]

Dies wird in vielen exegetischen und theologischen Ansätzen der jüngeren Zeit auch breit rezipiert. Exemplarisch sei nur darauf hingewiesen, daß das Bibeldokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 den Ansatz kanonischer Schriftauslegung eingehend würdigt. Nicht nur wenn es den „kanonischen Zugang" im Abschnitt „Auf die Tradition gegründete Zugänge zur Heiligen Schrift" einholt, sondern vor allen Dingen, wenn es in seinem dritten Teil die Einsichten der kanonischen Schriftauslegung wie selbstverständlich anwendet.[39] Sodann finden sich gerade im Bereich der atl. Wissenschaft Bemühungen, die den Kanon sowohl exegetisch als auch hermeneutisch fruchtbar zu machen suchen. Als einer der führenden Alttestamentler auf diesem Gebiet ist exemplarisch R. Rendtorff zu nennen, der unter dem Stichwort „Kanon und Theologie" eine Reihe von diesbezüglich hochinteressanten Aufsätzen vorgelegt hat, die er selbst im Untertitel „Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments" nennt und somit schon in den größeren Rahmen des hier Behandelten einordnet.[40] Die neuere Kanondiskussion drängt also geradezu hin zu einer reflektierten Hermeneutik der beiden Testamente.

„Wie eine entsprechende theoretische Hermeneutik aussehen würde, wäre erst Schritt für Schritt zu erarbeiten. Ich kenne keine vorhandenen Theorien, die diesem Ansatz entsprechen und zugleich auf exegetischer Erfahrung aufruhen würden. Im Endeffekt hatte wohl auch die Theorie vom mehrfachen Schriftsinn nicht genügend Atem. Die Entwicklung einer differenzierteren Theorie wäre sowohl für den ‚systematischen' (an Sachfragen orientierten) als auch für den ‚exegetischen' (Texte entlanggehenden) Teil der Theologie dringend erfordert. Zu Theologie, das heißt reflexer Vermittlung des im Kanon enthaltenen Wortes Gottes, wird der Umgang mit der Bibel auf jeden Fall erst, wenn der kanonische Text synchron unter Berücksichtigung der innerkanonisch gegebenen Strukturen erschlossen wird."[41]

Berücksichtigt man dieses Urteil Lohfinks, dann stellt sich auch die eingangs schon genannte ökumenisch relevante „Apokryphenfrage"[42], denn dann gilt es, die jeweilige *Struktur des Kanons* theologisch zu berücksichtigen. Unter dieser Hinsicht ist dann aber auch ein Fragezeichen hinter die praktische Konsequenz zu setzen, die die eingangs genannte gemeinsame Erklärung des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen formuliert:

> „Als praktische Konsequenz schlagen die ‚Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible', die 1987 vom römischen ‚Sekretariat für die Einheit der Christen' und den Vereinigten Bibelgesellschaften verabschiedet wurden, vor, daß künftig die Vollbibeln alle Bücher des Septuaginta-Kanons enthalten, wobei die deuterokanonischen Bücher (und Buchteile) als gesonderter Block vor dem Neuen Testament stehen sollten. Eine solche Anordnung würde in der Tat beiden Traditionen angemessen Rechnung tragen. Außerdem benutzen diese Richtlinien bevorzugt statt des in unterschiedlichem Sinn gebrauchten und deshalb mißverständlichen Wortes ‚apokryph' die Benennung ‚deuterokanonisch'. Die Bezeichnung ‚deuterokanonisch' kann vermutlich am ehesten in allen Konfessionen die wünschenswerte Eindeutigkeit in der Kennzeichnung derjenigen Schriften gewährleisten, die in der Septuaginta-Fassung zusätzlich zu den Büchern der ‚hebräischen Bibel' überliefert sind" (s. o. Anm. 1, 384f).

Das Fragezeichen ist zu setzen, weil sich nirgends eine Glaubensgemeinschaft auf der Basis einer solchen „Kanonstruktur" findet, auch nicht die Kirchen der Reformation, weil die deuterokanonischen Schriften eben seit Luther unter dem Diktum stehen „Bücher, so der Heiligen Schrift nicht gleichgehalten und doch nützlich und gut zu lesen". Die „versöhnte Verschiedenheit" christlicher Ökumene kommt ebenso wie die Gemeinsamkeit im unterschiedlichen Verstehen derselben Bücher im jüdisch-christlichen Dialog am besten zum Ausdruck, wenn ganz auf der Linie des breiten Spektrums der neueren Kanonforschung die *Funktion* des biblischen Kanons für die jeweilige Glaubensgemeinschaft betrachtet wird. Dies schließt weitere exegetische, historische, systematische und auch praktisch-theologische Studien ein und fordert ein hohes Maß an interdisziplinärer Zusammenarbeit zwischen diesen Disziplinen und vor allem den verschiedenen Konfessionen.

[37] Vgl. hierzu N. Lohfink: Der weiße Fleck in Dei Verbum Art. 12, in: TThZ 101, 1992, 20–35 (= ders.: Studien zur Biblischen Theologie, SBAT 16, Stuttgart 1993, 78–96) sowie in Fortführung dieser Beobachtung Ch. Dohmen: Die gespaltene Seele der Theologie, in: BiLi 68, 1995, 154–162.

[38] Vgl. D. J. Moo: The Problem of Sensus Plenior, in: Carson / Woodbridge, 175–211 (s. o. Anm. 2).

[39] Vgl. zum Text und zur Interpretation: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung v. L. Ruppert und einer Würdigung v. H.-J. Klauck, SBS 161, Stuttgart 1995.

[40] **Rendtorff**, Rolf: **Kanon und Theologie.** Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1991. X, 198 S., kart. DM 49,80.

[41] N. Lohfink: Eine Bibel – zwei Testamente, in: Ch. Dohmen / Th. Söding (s. o. Anm. 33), 71–81, hier 80.

[42] Die Fakten und Perspektiven dieser Frage werden von den verschiedenen Beiträgen in folgendem Bd behandelt:
Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont. Die Stellung der Spätschriften des Alten Testaments im biblischen Schrifttum und ihre Bedeutung in den kirchlichen Traditionen des Ostens und Westens. Hg. v. Siegfried Meurer. – Stuttgart: Dt. Bibelgesellschaft 1989. 167 S. (Die Bibel der Welt, 22), kart. DM 22,00.

Septuaginta und christliche Bibel[1]

~~von~~ Adrian Schenker, ~~Fribourg~~

Dieser Bd. enthält neun Studien zur Septuaginta, die aus einem Oberseminar der Univ. Tübingen hervorgegangen sind.

Besonders gewichtig sind die Beiträge von Robert Hanhart, wohlbekannt als Hg. mehrerer Bde der kritischen Septuagintaedition von Göttingen, unter dem Titel: Textgeschichtliche Probleme der LXX von ihrer Entstehung bis Origenes (1–19), – ferner die reich dokumentierte Studie von Anna Maria Schwemer: Die Verwendung der Septuaginta in den Vitae Prophetarum (62–91), – zwei gelehrte Abhandlungen von Giuseppe Veltri: Der griechische Targum Aquilas. Ein Beitrag zum rabbinischen Übersetzungsverständis (92–115), und: Die Novelle 146 περὶ Ἑβραίων. Das Verbot des Targumvortrags in Justinians Politik (116–130), – Christoph Markschies: Hieronymus und die „Hebraica Veritas" – ein Beitrag zur Archäologie des protestantischen Schriftverständnisses? (131–181), eine informative und materialreiche Untersuchung zu Hieronymus, – und schließlich der umfangreichste, außerordentlich instruktive Beitrag von Martin Hengel (unter Mitarbeit von Roland Deines): Die Septuaginta als ‚christliche Schriftensammlung', ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons (182–284). – Hinzu kommen zwei weitere Studien, die erste über die jüdische Apologetik des Aristeas-Briefes von Reinhard Feldmeier: Weise hinter „eisernen Mauern". Tora und jüdisches Selbstverständnis zwischen Akkulturation im Aristeasbrief (20–37), – die zweite über einige eschatologische Psalmenstellen in der LXX von Joachim Schaper: Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie (38–61). Fünf Register (285–325) erschließen den Zugang zum ganzen Werk.

Es ist sehr erfreulich, daß ein solches wichtiges Werk zur LXX auf deutsch erscheint, nachdem in den letzten Jahren in mehreren anderen Sprachen bedeutende Monographien aus dem gleichen Forschungsbereich vorgelegt worden sind. Inskünftig wird dieser Sammelbd in der weiteren LXX-Forschung unbedingt berücksichtigt werden müssen.

Es würde zu weit führen, in einer Besprechung alle Beiträge einzeln zu würdigen. Es sei mir gestattet, zu einigen von ihnen ein paar Hinweise und Anfragen zu notieren.

In seiner Studie faßt Hanhart das Anliegen Origenes' ausgezeichnet zusammen: es ging diesem größten Exegeten der alten Kirchengeschichte auf der einen Seite um den Vergleich zwischen hebräischem Original und griechischer Übersetzung und auf

[1] **Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum.** Hg. v. Martin Hengel / Anna Maria Schwemer. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XII, 325 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 72), geb. DM 230,00.

der andern Seite um die Heilige Schrift der Kirche. Der Vergleich der LXX mit der hebr. Vorlage war notwendig, weil die LXX ja eine Übersetzung ist. Dieser Vergleich fügt sich in die lange, zur Zeit Origenes' fast dreihundertjährige Geschichte der LXX-Rezensionen bis zu Aquila (2. Jh. n. Chr.) ein. Diese Rezensionen wollten ja nichts anderes als die größtmögliche Übereinstimmung zwischen Original und Übersetzung erreichen. Origenes und die Juden seiner Zeit glaubten gemeinsam, ihnen läge dieses Original in ihrer hebr. Bibel vor. Das andere, nämlich das theologische Anliegen hat Hanhart m. E. nicht gleich klar herausgearbeitet (S. 11, Interpretation des Briefs an Julius Africanus): Wenn die LXX nicht in allen ihren Teilen Heilige Schrift ist, dann war die Kirche in den ersten beiden Jh.en ihres Bestehens bis zur Zeit Origenes' *ohne das wahre Wort Gottes*, weil sie ja dann etwas als Bibel betrachtete, was gar nicht die wahre Bibel war (wie es die Juden den Christen ja auch vorwarfen!). Das aber ist undenkbar! In der Tat, wie hätte die Vorsehung Gottes die Kirche in der Unkenntnis seines wahren Wortes in der Heiligen Schrift belassen können? Origenes' Argument ist ekklesiologisch. Eine Kirche ohne das Wort Gottes in der wahren Bibel stände in einem Widerspruch zur Heilsökonomie, wie er krasser nicht gedacht werden könnte. Diese ekklesiologische Argumentation erklärt, warum sich Origenes nicht etwa auf die Inspiration der LXX beruft. Er erwähnt sie gar nicht, wie Hanhart zu Recht in Erinnerung ruft. Erst Augustinus wird sie später anführen (an der von Hanhart, S. 18, zitierten Stelle, Civ. Dei XV 14), aber nur als Implikation der eigentlichen, ekklesiologischen Unmöglichkeit einer wahren Kirche mit einer falschen Bibel, wie man pointiert formulieren könnte. Die Überlegenheit dieser theologischen Einsicht erlaubte Origenes zwei entscheidende Fortschritte: sie machte das mißliche Argument Justins und anderer von der Verfälschung der Schrift durch die Juden überflüssig und schuf gleichzeitig Raum für eine unverstellte Diskussion mit den Juden über ihre Heilige Schrift, so wie sie selbst dieselbe lasen.

Nur in dieser Perspektive wird überdies die Position des reifen Hieronymus voll verständlich. Dieser unterscheidet bekanntlich in der Schrift zwischen den mit den Juden gemeinsamen biblischen Büchern und anderen, die die Kirche allein anerkennt, die er apokryph nennt. Nur die ersteren sind nach Hieronymus geeignet, die Lehre der Kirche zu begründen (*ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam*, Prol. in libros Salomonis). In dieser Unterscheidung Hieronymus' spiegelt sich genau Origenes' Beschränkung auf die jüdische Bibel in der Diskussion mit den Juden wieder. Nur die gemeinsame Bibel ist Argumentationsgrundlage, um die christliche Lehre vor den Juden zu rechtfertigen. Nur sie hat beweisende Kraft! Entsprechend sucht Hieronymus in dieser mit den Juden gemeinsamen Bibel – ganz im Sinne der früheren LXX-Rezensionen und der Hexapla! – größtmögliche Übereinstimmung zwischen hebr. Original und lateinischer Wiedergabe herzustellen, freilich nicht auf der Ebene der Wörter, sondern des Sinnes. Hieronymus versteht daher seine Übersetzung im Vergleich mit der Vetus Latina *als Rezension*, i. e. als eine genauer der Vorlage entsprechende neue lateinische Wiedergabe. Gleichzeitig hält er aber an der LXX fest. Sie kann nicht aufgegeben werden. Das ist weder ein „Schlingerkurs", wie Markschies meint (177), noch eine Unterwerfung unter die „Autorität des Lehramtes" (178), denn ein solches gab es damals ja noch gar nicht im modernen Sinn dieses Ausdrucks. Vergessen wir nicht: in allen seinen Bibelkommentaren bietet Hieronymus stets zwei Lemmata, zuerst die Übersetzung des hebr. Textes, dann jene der LXX. (Markschies erwähnt diese wichtige Tatsache nicht!) Warum? Weil er auch hierin Origenes folgt: die LXX ist die Bibel der Kirche. Aber weil sie dort, wo sie als Übersetzung mit dem hebr. Original parallel läuft, mit diesem Original verglichen werden muß, kann man sie durch eine genauere Wiedergabe verbessern und ersetzen, um so mehr (und das ist gegenüber Origenes in dieser Betonung neu), als das NT bisweilen nach dem hebr. Original und nicht nach LXX zu zitieren scheint. Hieronymus stellt denn auch seine „Rezension" folgerichtig in eine Reihe mit jenen von Theodotion, Symmachus und Aquila (Markschies, S. 152, 173, gibt Belege). Er verläßt somit nirgends wirklich Origenes' Theologie der christlichen Bibel. M. E. leidet Markschies' Interpretation von Hieronymus darunter, daß er ihn nicht in diesen von Origenes bestimmten Horizont stellt.

Auch Augustinus vertritt im Grunde Origenes' Idee, wenn auch mit anderer Begründung, daß die LXX die Bibel der Kirche ist und daher nicht nur nach ihrer Treue als Übersetzung beurteilt werden darf! Er relativiert dabei Hieronymus' Argument, das NT zitiere das AT nach der hebr. Vorlage, mit dem Hinweis auf andere Zitate des NT, die der LXX entsprechen. Hengel (215f) beurteilt Augustins Lösung als einen Scheinkompromiß („das Problem, um das sich Origenes und auf andere Weise Hieronymus abgemüht hatten, schien auf eleganteste und harmonischste Weise gelöst zu sein"), mit dem sich die Kirche „lange, allzulange Zeit zufrieden gegeben" habe. M. E. hat Augustin Origenes Anliegen aufgenommen, aber einen Schritt über ihn hinaus getan. Denn während dieser als Bibel der Kirche nur die LXX gelten lassen wollte, nahm Augustin – wohl unter dem Eindruck der Argumente Hieronymus'! – nun auch die jüdische Bibel, d. h. das hebr. Original als echtes Wort Gottes ebenfalls ernst. So kam er zur Konzeption einer Textpluralität der Bibel, die dem Sachverhalt der biblischen Überlieferung doch viel eher gerecht wird als die Annahme *eines* Textes, den es auch historisch gesehen, nie gegeben hat (selbst nicht in der Tora). Dies mag gerade der Grund gewesen sein, warum die westliche Kirche eine zweite Übersetzung, jene des Hieronymus, neben der eingebürgerten *Vetus Latina* gelten ließ (was im Osten in der Kirche im Unterschied zum Judentum ja nie der Fall sein sollte!): die Anerkennung der Vielfalt des bibl. Textes machte dieses „kleine Wunder" (Hengel, 211) möglich. – Demgegenüber gingen die Humanisten des vorreformatorischen und reformatorischen Zeitalters (z. B. auch die Schöpfer der Complutensis) ganz selbstverständlich von der Voraussetzung aus, es hätte wie überall sonst auch in der Bibel nur *einen* Originaltext gegeben, von dem die LXX die Übersetzung war. Unter dieser Voraussetzung verschwand für sie das Problem der bibellosen Kirche, das sich Origenes gestellt hatte. Denn durch die LXX habe ja die Kirche *immer* den Zugang zur echten Heiligen Schrift gehabt. Aber Origenes hatte in scharfem Problembewußtsein aus der Diskussion mit den Juden gewußt, daß sich Original und Übersetzung, hebr. Text und LXX *nicht ganz zur Dekkung* bringen ließen, und Augustinus, selbst kein Philologe wie Origenes, aber durch Hieronymus auf die irreduktible Komplementarität zwischen Bibel der Kirche und *veritas hebraica* aufmerksam geworden, hat darauf mit der theologisch und historisch gleich fruchtbaren Annahme einer *Textvielfalt* in der *einen* Bibel geantwortet. Das ist viel mehr als nur ein „salomonischer" Kompromißversuch. Es ist eine großartige theologische Theorie, die einem komplexen Befund besser gerecht zu werden vermag.

Hengel beantwortet mit stupender Gelehrsamkeit die Frage, wie die LXX in Textgestalt und Umfang entstanden, und wie sie zur christlichen Bibel geworden ist. Eine ungeheure Fülle von Material ist in seiner Untersuchung ausgebreitet und interpretiert. Letztlich ist seiner Meinung nach der Grund, der zum umfassenderen Kanon der LXX geführt hat, nicht erkennbar. Vermutlich haben dabei die Kirchen von Rom und Alexandrien eine wichtige Rolle gespielt (279–282). Hengel zeigt, wie der jüdisch-rabbinische Kanon, der mit Flavius Josephus am Ende des 1. Jh. n. Chr. zum ersten Mal klar greifbar wird, stets seinen (störenden) Einfluß auf die Kirche ausgeübt hat. Seit Melito v. Sardes um 170 ist dieser Einfluß nachweisbar.

Die mit dem Osterbrief des hl. Athanasius 367 erstmals auftauchende Einteilung in kanonische und nicht-kanonische, aber dennoch in der Kirche vorzulesende Bücher des AT (225f) erklärt sich m. E. als ein kirchlicherseits unternommener Versuch, zwischen dem als normativ betrachteten jüdisch-rabbinischen Kanon und der von der Kirche festgehaltenen umfangreicheren geheiligten Schriftenreihe zu vermitteln. Der Zwischenkategorie nicht-kanonischer, aber doch in der Kirche (nicht nur zur privaten Erbauung!) zu lesender Bücher steht ja doch der Kompromißcharakter klar auf der Stirne geschrieben. (Hieronymus leitete daraus, von Origenes herkommend, die bes. Erklärung für diese Zwischenkategorie ab, sie sei nicht für die Festlegung der Lehre heranzuziehen.)

Für den Leser überraschend kommt zum Schluß Hengels theologische Folgerung auf der letzten Seite (283), nachdem er zuvor Augustinus für seinen s. E. verunglückten, die griechische und jüdische Bibel nebeneinander geltenlassenden „Kompromißversuch" getadelt (212–216) und immer wieder auf die zweitrangige Stellung der apokryphen oder deuterokanonischen Bücher bes. in den Kirchen des Ostens und in zahlreichen Zeugnissen der patristischen Zeit hingewiesen hat (222–232, 271–279 u. ö.): Er meint in der Tat, der jüdisch-rabbinische Kanon stehe in Widerspruch zum NT (263–270, 283f), wie schon Hartmut Gese gesehen habe. Hengel plädiert daher für ein erst „im messianischen Wirken Jesu von Nazareth" abgeschlossenes AT. In dieser Frage ist aber wohl Origenes recht zu geben, der den unauflöslichen Bezug zwischen

Kanon einerseits und liturgischem Gebrauch von heiligen Büchern in der Kirche anderseits zur Grundlage seiner Bestimmung des christlichen AT machte.

Nun noch einige Bemerkungen zur Charakterisierung von Aquilas Übersetzung bei Veltri.

Nach ihm unterscheidet sich Aquilas Wiedergabe grundsätzlich von der LXX. Aquila schuf ein *Targum*, d. h. eine Übersetzung, die die zu seiner Zeit und in seiner Schule gängige Interpretation der Bibel wiedergibt, während die LXX eine schriftliche Übersetzung des damaligen hebr. Textes war (den man wohl besser nicht mit Veltri „Mt" nennen sollte), die diesen Text *ersetzt* (108–110). Die LXX sei überdies für die Rabbinen „als schriftliche Bibel . . . im Prinzip unveränderbar" gewesen.

Die Aussage dürfte auf Philos Verständnis der LXX in bezug auf den *Pentateuch* zutreffen. Aber ob sie auf alle die vielgestaltigen Übersetzungen der Bibel insgesamt in der LXX anwendbar ist, scheint mir fraglich. Veltri muß konsequenterweise die früh einsetzenden Rezensionen der LXX „als ein(en) Wendepunkt im Übersetzungs- und Vorlesungsverständnis" begreifen (108), da die rezensionelle Tätigkeit die Veränderbarkeit der überlieferten LXX-Texte und die Nicht-Ersetzung des hebr. Originals, mit dem verglichen wird, ja gerade impliziert. Wann müßte also dieser „Wendepunkt" zeitlich angesetzt werden? Verschiedene doppelte Übersetzungen derselben Perikopen in der LXX schon in vorchristlicher Zeit, z. B. 1 Kön 11–14 u. 3 Regn 12,24a–z, 1 (3) Esdras – 2 Esdras (= Esra-Neh), der Tabernakelbericht in Ex in seinen verschiedenen handschriftlichen Zeugen, Ez in Pap. 967 gegenüber den andern Hss usw., lassen es als wahrscheinlich erscheinen, daß schon vom 2. Jh. v. Chr. an ursprüngliche LXX-Übersetzungen durch neue ersetzt wurden, die der hebr. Vorlage besser entsprachen. Das aber bedeutet, daß man schon damals, zur Zeit der Übersetzung großer Teile der LXX, diese an ihrer hebr. Vorlage maß und sie im Interesse größerer Übereinstimmung zwischen Original und Wiedergabe abänderte, genau wie es später der „Rezensent" Aquila im 2. Jh. n. Chr. tat. Die rabbinische Unterscheidung zwischen „Schrift" (=LXX) und Targum (=Aquila) scheint so nicht das geeignete Instrument für die Erfassung der Eigenart der LXX-Übersetzung zu sein.

In den griechischen Zitaten beider Aufsätze sind bei Veltri ziemlich viele Fehler stehen geblieben. Ebenso ist das verstümmelte lateinische Zitat aus Hieronymus' Brief 121 an Algasia (128) unverständlich.

Auch Markschies hat in seinen lateinischen Zitaten manche Fehler übersehen. Einige wenige Stellen sind überdies nicht richtig übersetzt, wobei namentlich eine Fehlübersetzung zu einer falschen Folgerung geführt hat.

Auf S. 160 zitiert er den Prolog des hl. Hieronymus zur Chronik: „Septuaginta non habent, apocrifa nescit Ecclesia; ad Hebraeos igitur revertendum est, unde et Dominus loquitur et discipuli exempla praesumunt", den er so wiedergibt: „Die Septuaginta hat diese Stelle nicht, die Kirche kennt die Apokryphen nicht, also muß die Stelle ins Hebräische zurückübersetzt werden, worin auch der Herr sprach und woher die Jünger seine Beispiele erwarteten". Hieronymus hätte in genialer Vorwegnahme wie Dalman und Joachim Jeremias den „aramäischen Hintergrund der Verkündigung Jesu" (161, 178) erforschen wollen.

Hieronymus spricht hier aber keineswegs von der Rückübersetzung ins Hebräische (*ad Hebraeos*!), sondern von der Rückkehr zu den Hebräern, i. e. zur Bibel der Juden, aus der der Herr zitiert und der die Jünger die Beispiele entnehmen, die das NT anführt, und die sich nur in der jüdischen Bibel, nicht aber in der LXX finden! Damit stehen wir nochmals vor dem für Hieronymus so entscheidenden Argument, das ihn über Origenes' Position hinausgeführt hat. Während dieser nur der griechischen Bibel der Kirche den Rang und die Würde Heiliger Schrift zugestand, schloß Hieronymus dann auch die jüdische Bibel ein, *obwohl diese bisher in der Kirche nicht gelesen worden war*. Der Grund dafür war, daß sie von Jesus und den Aposteln als solche anerkannt wurde. Dem Gewicht dieses Grundes konnte sich auch Augustinus nicht entziehen. Erst Hieronymus hat so den Gebrauch der jüdischen Bibel *in der Kirche* (neben der LXX!) theologisch begründet.

Ein anderes Mißverständnis ist Markschies in seiner Feststellung unterlaufen: „Hieronymus gibt . . . zu, daß das Wort ᶜ*alma* in Jes 7,14 nicht mit ‚Jungfrau', sondern mit ‚erwachsenes Mädchen' zu übersetzen sei" (148), während in Wirklichkeit der Kirchenvater gegen Jovinian (Jov I 32) gerade das Gegenteil sagt: „Et revera virgo proprie bethula appellatur, *adolescentula* autem vel *puella non alma dicitur*, sed naara. Quid est igitur quod significat alma? *Absconditam virginem* . . . Aut certe ostendat mihi ubi hoc verbo appellentur *et nuptae*?" (in Markschies' lateinischem Zitat kommen drei Fehler vor).

Auf S. 265, Z. 4 ist ein sinnstörender Druckfehler: es muß heißen „Einleitungsformel".

Metzger, Bruce: **Der Kanon des Neuen Testaments.** Entstehung, Entwicklung, Bedeutung. – Düsseldorf: Patmos 1993. 304 S., kart. DM 49,80

Das Buch ist die Übersetzung des 1987 erschienenen Originals. Ohne Frage handelt es sich um ein wissenschaftliches Standardwerk. Im deutschsprachigen Raum ist ihm neben Hans von Campenhausens großer Monographie (Die Entstehung der christlichen Bibel, 1968) so leicht nichts an die Seite zu stellen. Deshalb ist die Übertragung zu begrüßen. Das Buch ist nicht nur solide gearbeitet; es ist auch gut und verständlich geschrieben. Im Anhang sind wichtige Quellentexte zur Geschichte der Kanonisierung abgedruckt. Es steht zu hoffen, daß das Buch auf diese Weise einen größeren Leserkreis erreichen kann.

Die Untersuchung besteht aus drei Teilen. Der erste Teil informiert über die Geschichte der Erforschung des Kanons von den Anfängen der historisch-kritischen Exegese bis heute (21–46). Er zeichnet sich durch ein ebenso nüchternes wie klares und überzeugendes Urteil aus. Insbesondere besticht die kühle Sachlichkeit der Darstellung angesichts mancher – kontroverstheologisch infizierter – Aufgeregtheiten der letzten Jahrzehnte. (Nur der *canonical approach* von B. S. Childs kommt zu schlecht weg.)

Der weitaus umfangreichste Hauptteil des Buch behandelt die Bildung des Kanons (47–235). Hier findet sich die eigentliche Forschungsarbeit. M. geht in chronologischer Folge und kirchengeographischer Unterscheidung Schritt für Schritt die Etappen der Kanonbildung nach. Er handelt zunächst von den Apostolischen Vätern, bei denen er wichtige Impulse zur Kanonisierung der christlichen Bibel erkennt (48–80); er diskutiert sodann die Tragweite verschiedener äußerer Einflüsse auf die Kanonisierung (81–115): die Gnosis (81–95), Markion (96–103), den Montanismus (104–110), die Verfolgung der ersten Christen (110–112) und mögliche andere Einflüsse, so die Konkurrenz zur Judenschaft (112–115); im Anschluß daran skizziert M., nach Regionen getrennt, die Entwicklung des Kanons zuerst im Osten (116–141), sodann im Westen (142–162); im Anschluß daran wendet sich sein Interesse den Apokryphen zu: ihrer Anerkennung in bestimmten Gemeinden und ihrer schließlichen Ausgrenzung aus dem Kanon (163–184); es folgen kurze Beschreibungen erster Kanon-Listen (185–200): des Canon Muratori und Besprechung der Bücher bei Eusebius; der Teil schließt mit dem Hinweis auf Versuche im Osten (201–218) und im Westen (219–235), den Kanon abzuschließen.

Der dritte Hauptteil des Buches beschäftigt sich mit einigen kanontheologisch interessanten Fragen. Einerseits werden „Probleme der frühen Kirche" behandelt (238–251), so die Kriterien der Kanonizität, das Verhältnis von Kanonizität und Inspiration, die ersten Belege für die Anerkennung einer normativen Bedeutung ntl. Schriften. Andererseits werden „Fragen von heute" besprochen (252–271): der Zusammenhang zwischen Textkritik und Kanonizität, die Abgeschlossenheit des Kanons, das Problem eines „Kanons im Kanon", das Verhältnis zwischen dem Anspruch der biblischen Bücher selbst und dem Anspruch der Ekklesia, die Grenzen des Kanons verbindlich festzulegen.

Den Abschluß des Bandes bildet ein ausführlicher Anhang. Er enthält Materialien und Ergänzungen: zur Geschichte des Wortes „Kanon" (272–276), zu den Variationen in der Reihenfolge (277–282) und zu den Titeln der ntl. Schriften (283–286); schließlich (z.T. in Auszügen) noch den Wortlaut zwölf alter Kanon-Listen vom Canon Muratori bis zum Kanon der dritten Synode von Karthago.

Die Untersuchung Metzgers überzeugt im Gesamtergebnis und sehr vielen Details. Er sieht sie als Abschluß einer Trilogie, die sich häufig vernachlässigten Einleitungsfragen zuwendet. M. hat 1964 eine Monographie über den Text (dtsch. 1966), 1977 eine über die Handschriften des NT vorgelegt. Die große wissenschaftliche Qualität dieser Arbeiten steht außer Frage. Die vorliegende Studie knüpft an diese Qualitäts-Vorgaben nahtlos an. Der Vf. widerlegt Harnacks alte These, der christliche Kanon sei eine Notlösung der Orthodoxie im Kampf gegen Markion. Zwar relativiert M. in keiner Weise die katalytische Bedeutung, die der Auseinandersetzung mit Gnostikern und anderen Häretikern bei der Kanonisierung zugefallen ist. Aber ebenso arbeitet er heraus, daß sie auch eine theologisch durch-

aus folgerichtige Entwicklung gewesen ist, insofern zumindest sehr viele ntl. Schriften mit einem großen theologischen Anspruch auftreten und dieser Anspruch bei den Apostolischen Vätern, insbesondere den hellenistisch-judenchristlich geprägten, sehr früh wahrgenommen und anerkannt worden ist. Noch einmal wird deutlich, welch kuriose Wege die Kanonisierungs-Geschichte gegangen ist – und wie sicher und sachgerecht doch schließlich das Gesamt-Urteil der Ekklesia ausgefallen ist. Nicht zuletzt arbeitet M. in wünschenswerter Klarheit heraus, wie stark das Faktum eines (im wesentlichen) bereits bestehenden jüdischen resp. atl. Kanons die Entwicklung der ntl. Kanon-Bildung beeinflußt hat. Die theologischen Urteile des Vf.s sind, auch im Schlußkapitel, ausgewogen und gerecht. Sein Plädoyer für die Abgeschlossenheit des Kanons überzeugt (255–259), seine Skepsis gegenüber den Proklamationen eines „Kanons im Kanon" ebenso (260–265). Bei der Darstellung der Kriterien der Kanonizität gefällt, daß er dem theologischen Gehalt der Schriften die größte Bedeutung beimißt (238–241).

Einwände zu äußern, fällt schwer und kann leicht gesucht wirken. Die historische Darstellung ist an Präzision nicht leicht zu überbieten. Die theologische Beurteilung überzeugt. Nur der Abschnitt über die „Apokryphen" hat nicht ganz das Niveau der übrigen Partien. Hier wird man W. Schneemelchers große Sammlung mit mehr Gewinn studieren. Doch leidet darunter nicht der wissenschaftliche Wert der Arbeit.

Leider entspricht die äußere Aufmachung nicht ganz der wissenschaftlichen Bedeutung des Buches: Das Papier ist schlecht; der Einband ist billig; zumal in den Anmerkungen gibt es – anders als im Original – doch einige Druckfehler; griechische Wörter finden sich nur in (häufig unschöner) Umschrift; das Stellenregister ist nicht fehlerfrei. Die Übersetzung von Hans-M. Röttgers freilich ist korrekt und flüssig.

Wuppertal Thomas Söding

Handbuch der Dogmengeschichte. Bd 1, Fasz. 3a (2. Teil): Ziegenaus, Anton: **Kanon von der Väterzeit bis zur Gegenwart**. – Freiburg: Herder 1989. 252 S. (HDG), kart. DM 86,00

Unter der Überschrift „Umfang und Gestalt des neutestamentlichen Kanons bis zur ersten Hälfte des dritten Jh.s" werden behandelt die Vorbereitung des Schriftkanons im Westen während der letzten Hälfte des 2. Jh.s, die Herausbildung des ntl. Kanons im Westen und die Vorstufen zu einem NT im griechischen Osten.

Das 2. Kap., die allgemeine Anerkennung eines einheitlichen Kanons in der alten Kirche, befaßt sich mit dem ntl. Kanon der syrischen Kirche, dem Umfang des AT als Heilige Schrift in der alten Kirche und bemüht sich um eine Klärung des Umfangs des Schriftkanons ebenfalls in der alten Kirche. Schließlich wird die Kanonfrage in systematischer Betrachtungsweise aufgefächert.

Das 3. Kap. bringt das Verhältnis von Kanon und Kirche im Mittelalter und in der Neuzeit unter dem Stichwort „Festigung und Infragestellung". Dieser Abschnitt wird in drei Schritten vorgetragen: Der Schriftkanon im Mittelalter und die Literarkritik der Humanisten. Die abendländische Kirchenspaltung; Erschütterung und Festigung des Kanons. Der Verlust der Grundlagen des Kanons in der Neuzeit mündet in eine Schilderung der Wege aus der Kanonkrise.

Vf. resümiert zum Ende seiner Arbeit (252): „Jeder Schrift eignet so eine Tendenz zur Einheit, die kein pluralistisches Neben- und sogar Gegeneinander von Glaubensauffassungen duldet. Die Interpretation des NT und der gesamten Bibel auf Einheit hin entspricht dem Grundanliegen jeder Schrift, auch wenn keine Schrift den interpretatorischen Schlüssel bietet. Dieser kommt von ‚außen', wie auch der Begriff ‚NT', aber doch so, daß dieses Außen nichts Fremdes ist, sondern einem Grundanliegen jeder Schrift entspricht."

Vf. arbeitet wie ein Archivar, der Regesten der vorhandenen Urkunden anfertigt. Die Testimonien werden ausgezogen, nach chronologischem Prinzip aneinandergereiht und soweit irgend möglich der obengenannten Harmonisierungstendenz untergeordnet. Eine gewisse Vorliebe für das argumentum e silentio ist erkennbar (12, 21, 33 usw.). Ein besonders schönes Beispiel findet sich S. 143: „Hieronymus hat an der römischen Synode von 382 teilgenommen und sicher auch ihre Kanonbeschlüsse gebilligt." Die Sprache des Werkes ist angenehm lesbar, Termini aus dem Griechischen bzw. Lateinischen werden erklärt. Dieser Faszikel eignet sich bestens ad usum delphini.

Augsburg Wilhelm Gessel

Barthélemy, Dominique: **Critique textuelle de l'Ancien Testament.** Tome 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. – Fribourg / Göttingen: Ed. Universitaires / Vandenhoeck & Ruprecht 1992. XXIV + CCXLII + 1150 S. (Orbis biblicus et orientalis, 50/3), geb. DM 350,00

Vom Abschlußbericht des vom Weltbund der Bibelgesellschaften eingesetzten Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu liegt hiermit der dritte von fünf Bänden vor. Sein Aufbau folgt dem Muster der Vorgänger. Von übergreifendem Interesse ist jeweils die umfangreiche „introduction", in der D. Barthélemy Grundfragen der textkritischen Arbeit im Licht der Erfahrungen des Comité erörtert. Bis zum Abschluß des Gesamtprojekts dürften sich diese Einführungen zu einem Grundlagenwerk der atl. Textkritik zusammenfügen (kein Handbuch, denn eine sachliche Abrundung ist nicht angestrebt).

In Bd 3 werden Eigenart und Stellenwert der atl. Textzeugen diskutiert.

Von den 242 S. entfällt naturgemäß mehr als die Hälfte auf den hebräischen Text.

Nach einer Charakteristik der angesehensten mittelalterlichen Handschriften wird ausführlich der Vorrang des Aleppo-Kodex und seine Bedeutung für eine neue kritische Ausgabe der masoretischen Bibel begründet. Der (nur zu drei Vierteln erhaltene) Aleppo-Kodex ist wahrscheinlich jene Handschrift, die Maimonides den Kopisten als Modell empfohlen hat. Sein Text ist in einem ausgezeichneten Zustand; nur für seine Masora sind Abstriche zu machen. Im Vergleich zu einem kleinen Kreis exzellenter Zeugen des tiberischen Textes ist der Beitrag der Massen der übrigen mittelalterlichen Manuskripte gering. Die Varianten aus den riesigen Sammlungen Kennicotts und de Rossis entstammen praktisch immer späterer Verderbnis; wo sie mit vormasoretischen Zeugen (wie *G**) übereinstimmen, handelt es sich um Fehlertypen, die leicht in identischer Form unabhängig voneinander eintreten konnten. Deshalb will es nicht gelingen, die mittelalterlichen Manuskripte in Familien zu ordnen: Kaum eine Handschrift teilt ein charakteristisches Bündel von Sonderlesarten mit einer anderen. Nimmt man hinzu, wie inkonsistent Kennicott und de Rossi ihr Material verwerteten und wie häufig Exegeten ihre Angaben über die Eigenart der Quellen und die Auswahlprinzipien der Dokumentatoren mißachteten, kann man B.s Warnungen vor diesen trügerischen Sammelsurien nur beipflichten. Es erregt Staunen, wie wirkungsvoll die Standardisierung des masoretischen Textes (Konsonantentextes) um 100 n. Chr. gewesen ist. Die mittelalterlichen Handschriften bieten nur extrem selten Varianten, die ernsthaft die Frage aufwerfen, ob hier nichtmasoretische Lesarten der radikalen Vereinheitlichung entgangen sind.

Die Abschnitte über die nichthebräischen Textzeugen greifen weniger weit aus.

Das Kap. über die antike griechische Übersetzung nennt zahlreiche Beispiele, in denen J. Ziegler in seinen Editionen mit Blick auf die heutige Verseinteilung die Satzgliederung des Griechischen verfehlt habe. Selbst seine Voten zum ursprünglichen Wortlaut der Septuaginta (*G**) erscheinen im Urteil des Comité weniger treffsicher, als seine hohe Reputation bislang zu gewährleisten schien. Demnach birgt die Fülle an Varianten, wie sie für die Septuagintaüberlieferung typisch ist, mehr Fußangeln als bisher gedacht. In Ez scheinen der Ziegler noch unbekannte Papyrus 967 sowie die unbeachtet gebliebene Polyglotte von Alcalá (Complutensis) den Ursprüngen erheblich näherzustehen als der Codex Vaticanus, was die Qualitäten auch jenes Zeugen in ein neues Licht rückt.

Der Blick durch die diversen Quellen und Ausgaben der hexaplarischen Rezensionen (Aquila, Theodotion, Symmachus usw.) erhärtet den Eindruck: Auf nichts ist Verlaß.

Schwer zu durchschauen bleibt mir, welchen Erkenntnisgewinn sich B. von dem Kap. über die Vulgata verspricht, das vor allem ihre bisherigen Ausgaben ab der Gutenbergbibel unter die Lupe nimmt.

Die Vorlage der Peschitta stand *MT* sehr nahe, wies aber auch Gemeinsamkeiten mit *G* auf. Ihr textkritischer Wert ist gering.

Was das Targum Jonathan angeht, erweist sich die Ausgabe von Sperber wegen des unglücklich gewählten Hauptzeugen und des mangelhaften Apparats als praktisch unbrauchbar. Doch ohnehin repräsentieren die Abweichungen des Targums eher zeitgenössische Auslegungstraditionen als eine von *MT* differierende Vorlage. Am Beispiel der in BH als „Arab" firmierenden Schimäre kann B. besonders peinvolle Beispiele textkritischen Dilettantismus vorführen: Dahinter verbirgt sich die arabische Spalte der Londoner Polyglotte (1657), faktisch ein Gemisch mehrerer Übersetzungen, die ab dem 14. Jh. aus dem Syrischen, Griechischen und Hebräischen hergestellt wurden. Der Mischmasch aus dem 17. Jh. fand in den Auflagen der BH

sprunghaft schwankende Aufmerksamkeit. Die verschiedenen Versionen sind in die Apparate jener Übersetzungen zu verweisen, deren Töchter sie sind.

Abschließend unterbreitet B. Vorschläge für eine künftige Edition der Biblia Hebraica.

Er plädiert für einen doppelten Apparat, bezogen auf separate Zweige der Textkritik, nämlich die „critique textuelle reconstructrice", die die Idealfassung einer Texttradition erschließt, und die „analyse textuelle génétique", die deren Vorgeschichte erhellt. Für eine Edition des tiberischen Textes empfehle sich weiterhin der Ausgang vom Codex Firkowitsch (früher: Leningradensis) als dem ältesten vollständigen Zeugen, doch mit Korrekturen aus anderen Handschriften. Es soll also kein Hauptzeuge mehr im Verhältnis 1:1 abgedruckt werden, sondern wie auch im NT ein edierter Wortlaut, womit die Bemühungen der Masoreten um einen bis ins letzte Detail definierten Normtext zum Abschluß kämen. In die Apparate soll erheblich mehr Theorie eingehen als bisher. So hätten die Tochterübersetzungen auszuscheiden, und ein System von Kürzeln soll das Verhältnis der Lesarten untereinander bewerten, mit Erläuterungen in einem separaten Kommentar.

Dieses Programm hat eine Probeedition von Hab 1 bereits versuchsweise realisiert[1]. Es wird wohl noch einiger Debatten bedürfen, bis die heiklen Aspekte des Konzepts geklärt sind. Einerseits begünstigt mangelnde Gewichtung des Materials Fehlinterpretationen, andererseits bleiben auch Expertenurteile kontrovers, während die Aufnahme in eine derart zentrale Edition einen hohen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt.

Über die Ziele des biblischen Editionswesens fallen einige Sätze, die zur Auseinandersetzung einladen.

„Le terme ‚Bible' désignant un livre tenu pour canonique par certaines communautés, une édition critique de la Bible en tant que telle doit viser un état canonique du texte, et l'on choisira de préférence celui qui offre les meilleures gages d'authenticité parmi les divers états d'une édition ayant exercé la fonction de Bible pour une communauté historiquement et sociologiquement identifiable."

Gewiß kann man mit dieser Definition die Wahl des „idealen" tiberischen Textes als Gegenstand einer Ausgabe der hebräischen Bibel begründen, weil jene Fassung im jüdischen Schriftgebrauch eine phänomenale Durchsetzungskraft bewiesen hat. Doch man versuche nur, die Maxime auf die Septuaginta zu übertragen. Das griechische AT existierte in diversen Formen, von denen verwässerte hexaplarische Versionen die größte Verbreitung erzielten, während die ursprüngliche Gestalt in Vergessenheit geriet und erst in der Neuzeit wieder zum Objekt wissenschaftlicher Rekonstruktionsversuche wurde. Der Wortlaut, dem Fachleute „les meilleures gages d'authenticité" zusprechen, spielte eher eine Nebenrolle unter den „divers états d'une édition ayant exercé la fonction de Bible". Gleichwohl fordert niemand, in der Göttinger Septuaginta etwa eine hexaplarische Fassung zum Lauftext zu erheben. Die theologische Beschreibung, was Kanonizität bedeutet, und die Rekonstruktion wichtiger Textentwicklungsstufen wird man deshalb besser auseinanderhalten.

Die Schwierigkeiten mehren sich noch, wenn B. die Kanonizität an der Verfestigung des Wortlauts ablesen will.

Literatur sei kanonisch „dans la mesure où elle est imposée comme normative par le pouvoir qui codifie la religion. Les Écritures Canoniques se stabilisent en se diffusant par édition à partir d'exemplaires authentifiés". Sie unterschieden sich darin von der bloßen „Heiligen Schrift", die „peut constituer un patrimoine tenu en dépôt par une école relativement close au sein de laquelle cette Écriture évolue par ajouts, par retouches ou par omissions pour maintenir actuel le message divin qu'elle transmet".

Nach diesem Verständnis verfügt das Judentum spätestens ab der Durchsetzung des masoretischen Textes um 100 n. Chr. über eine kanonische Literatur. Doch schon der Versuch, B.s Definitionen auf das Christentum zu übertragen, führt auf Abwege. Nehmen wir nur den heutigen deutschsprachigen Katholizismus. Es gibt ein Buch, das ihm „le pouvoir qui codifie la religion" amtlich als kanonische Literatur vorgeschrieben hat, nämlich – die Vulgata, die laut Tridentinum (unter allen lateinischen Ausgaben) „pro authentica habeatur". Dies hat jedoch das II. Vaticanum nicht gehindert, zu empfehlen, daß Übersetzungen „mit Vorrang aus dem Urtext der heiligen Bücher" zu erarbeiten seien. Eine Frucht des Beschlusses liegt vor in Gestalt eines weiteren kirchenamtlichen Textes, nämlich der Einheitsübersetzung, deren Fortschritt gegenüber vergleichbaren Vorläufern das bischöfliche Vorwort u. a. wie folgt umreißt: „Bis dahin benutzte die katholische Kirche Übersetzungen, welche entweder die lateinische Übersetzung der Bibel durch den heiligen Hieronymus, die Vulgata, zugrunde legten oder doch in besonderer Weise berücksichtigten." Die Übersetzer ließen also gerade die Vulgata auf sich beruhen und brüteten über Editionen, die von keiner kirchlichen Instanz autorisiert, sondern von protestantischen Fachleuten nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten erarbeitet worden waren. Mehr noch: Amtliche Übersetzungen neigen dazu, in immer schnellerer Folge durch Revisionen ersetzt zu werden, was mit der Einheitsübersetzung über kurz oder lang ebenso geschehen wird. Kanonizität soll aber daran erkennbar sein, daß „les Écritures Canoniques se stabilisent en se diffusant par édition à partir d'exemplaires authentifiés"? Da müßten wir uns fragen, ob wir überhaupt eine kanonische Literatur besitzen.

Offenkundig hat es wenig Zweck, die Textstabilisierung zum Kriterium der Kanonizität zu erheben (ebensowenig wie sie die Reichweite der Textkritik absteckt, vgl. BZ 34, 1990, 16–37). Textverfestigung kennzeichnet ein partikuläres Kanonverständnis, nämlich das des Judentums ab etwa 100 n. Chr. (vorher hat man die Kanonformel Dtn 4,2; 13,1 weitherzig ausgelegt) und zunehmend auch das christlicher Konfessionen, aber erst tief im 2. Jahrtausend und eher aus externen Gründen wie der Erfindung der Druckerkunst und der Fortschritte der Philologie. Im übrigen vertragen sich textliche Vielfalt und Kanonizität ausgezeichnet. Hieronymus fand bekanntlich überhaupt nichts dabei, daß die Septuaginta in einer „trifaria varietas" umlief, und bezeichnenderweise wurde die rigorose Textstabilisierung im Judentum von den Targumim begleitet, wo sich Aktualisierung und Neuformulierung um so freier entfalteten. Kanonizität braucht textliche Flexibilität, um die heiligen Schriften vor dem spirituellen Tod zu bewahren, und wenn es durch unmittelbaren Eingriff nicht mehr geht, entstehen Paraphrase, Kommentar und Bibelmeditation – in anderen Worten: Aktualisierung per separaten Appendix.

Es bleibt nur noch wenig Raum für einen Blick auf die 1038 S., die der Bd für ungefähr ebensoviele textkritische Probleme benötigt, und das bei einer winzigen Schrifttype und 55–60 Zeilen pro S. Die Einleitung macht keinen Hehl daraus, daß das Comité den ursprünglichen Auftrag, eine Arbeitshilfe für Übersetzer zu erstellen, zugunsten einer fundamentalen Methodenkritik hinter sich gelassen hat: „Notre comité s'est proposé de critiquer l'usage fait de la critique textuelle de l'Ancien Testament par cinq traductions influentes des la Bible." Dementsprechend zielt der Rapport nach Umfang und Komplexität nicht auf die Übersetzerkomitees rund um den Globus, sondern auf hochausgebildete Fachleute in der ersten Welt, die neben Hebräisch, Griechisch und Englisch auch Französisch, Aramäisch, Syrisch, Arabisch und Koptisch fließend lesen können. Gewiß hat das Werk unsere textkritischen Kenntnisse vielfach vorangetrieben, doch nachdem nunmehr gerade der halbe Weg zu einem Ziel nahe 5000 S. überschritten ist, stellt sich die Frage, ob das Opus für eine methodenkritische Übung nicht ein bißchen groß geraten ist. Zudem führt die extreme Treue zum tiberischen Text häufig zu Interpretationen, die die Erklärungsbedürftigkeit des AT nur noch weiter in Höhe treiben, so daß liturgische und private Lektüre zusätzlich erschwert werden. Da fragt man sich, ob nach all dem Aufwand nicht die einfache Weisheit herauskommt, daß Übersetzer gut beraten sind, der auch durch das Comité reichlich illustrierten Praxis antiker Übersetzer zu folgen und, pardon, im Zweifelsfall ein bißchen zu glätten – wobei sie sich, unabhängig von der Frage nach der ältesten Lesart, an den Ideen ihrer antiken Vorgänger orientieren können, denn deren Versionen sind schon für viele Christen kanonische heilige Schrift gewesen. Wie verhindert man sonst, daß die Treue zur Vorlage gewisse Passagen unlesbar macht? Weil eben beim Übersetzen die Wahl einer Lesart nicht nur ein textkritisches Problem ist, wartet man gespannt auf die Einführung zum folgenden vierten Bd, die die konkreten Konsequenzen von alldem für die Arbeit der Übersetzer präzisieren soll.

Tübingen Hermann-Josef Stipp

[1] Biblia Hebraica, editio quinta funditus renovata. Habakkuk 1. An Introduction, Sample Text and Commentary offered for reaction and response, ed. by Y. Goldman, A. van der Kooij, G. Norton, S. Pisano, A. Schenker, J. de Waard, R. Weis. – Stuttgart (Deutsche Bibelgesellschaft) o. J. [1992].

Steck, Odil Hannes: **Das apokryphe Baruchbuch.** Studien zu Rezeption und Konzentration „kanonischer" Überlieferung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. XI, 340 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 160), geb. DM 114,00

Die Studien St.s zum apokryphen/deuterokanonischen Baruchbuch gliedern sich in zwei Teile: „Das Buch in seinen Teilen, Übersetzung und Exegese des Baruchbuches" (1–242) und „Das Buch als Ganzes, Entstehung und Absicht des Baruchbuches" (243–313).

Ausgangspunkt, Ziel und leitendes Interesse dieser eingehenden Untersuchung zu Bar werden im Vorwort so angegeben: „Daß der Wortlaut des apokryphen Baruchbuches in hohem Maße aus bereits bestehenden Schriften des Alten Testaments entlehnt ist, weiß man seit langem ... Wo wirklich beabsichtigte Entlehnungen vorliegen, wie und warum sie vorgenommen wurden, um eine Schrift zu formulieren, die schier nur Bekanntes vergewissert, wurde bislang jedoch nicht gefragt. Unsere Untersuchung wendet sich diesem vernachlässigten Sachverhalt zu." Dabei liegt das Schwergewicht auf „textgenetischen Studien", auf der Frage nach dem „literarischen und theologischen Vorgang", der zu dem „Wortlaut des Buches geführt hat", sowie nach der Abfassungszeit und den Aussage- und Handlungszielen (Vorwort S. IX).

Unter dieser Themenstellung bietet der 1. Teil einen Kommentar zu Bar (mit Übersetzung und Exegese des Textes), ausführlich, gründlich, kenntnisreich und mit besonderem Gespür für Beziehungen zu anderen Texten und Büchern.

Er verfährt nach folgender Einteilung, die sich von selbst gemäß dem Aufbau des Baruchbuchs nahelegt: A. Bar 1.1–15aα: Einleitung für das Buch Baruchs; B. 1,15aβ–3,8: Bußgebet Baruchs für Israel; C. 3,9–4,4: Mahnrede Baruchs an Israel; D. 4,5–5,9: Verheißungsrede Baruchs an Israel und Jerusalem.

„Nach der Übersetzung werden Teilfragen erörtert, die das Textstück im ganzen betreffen, dann folgt ein Kommentar in Gestalt einer Einzelexegese und am Ende stehen jeweils Überlegungen zu Eigenart und Datierung des Textstücks" (S. X).

Für Bar 1,1–15aα ist diese Reihenfolge geändert; hier wird die Einzelexegese vorgezogen. In der Tat fallen hier bei der Textinterpretation die wichtigen Entscheidungen über Einheitlichkeit des Buches, Vf. und Ort.

Der 2. Teil der Studien wertet „die Zwischenergebnisse aus der Untersuchung der Teilstücke für die vorliegende Gestalt des Baruchbuches aus" und behandelt im ganzen und abschließend die Probleme, die sich hinsichtlich „Überlieferung, Originalsprache, literarischer Einheitlichkeit, Absicht, Verfasserschaft und Entstehungsraum der Schrift" stellen (S. X).

Unverkennbar sind in den Buchteilen B–D (1,15aβ–5,9) die Bezugnahmen und Anspielungen auf bereits vorliegende biblische Schriften, die St. in eindringendem Textvergleich herausarbeitet (siehe die graphische Tabelle S. 278 und das ausführliche Stellenregister S. 323–340). So wird hier eine Schau entworfen, die „das gesamte Geschehen von den Anfängen Israels über die Katastrophe unter den Babyloniern und die viel spätere Abfassungszeit von Bar bis in eine künftige Heilsrestitution umfaßt. Es ist ein aus der aufgezeichneten Gottesüberlieferung gewonnenes Bild vom Verlauf des Gesamtweges Israels, das diffuse Geschichtserfahrung qualifiziert, sichtet, verdichtet, in Sinnepochen und Phasen eigener Art gliedert und Zusammenhang und Zielrichtung im Zeitablauf stiftet". Damit ist das Buch zutreffend charakterisiert. St. nennt „dieses überlieferungsgespeiste Bild einer Heils-/Unheils-/Heilsgeschichte Israels als Tiefendimension der Ereignisgeschichte ein metahistorisches". Folglich gilt: „Nicht historische Vorgänge, sondern diese Sicht der Späteren in einer fiktiv entworfenen Szenerie muß Gegenstand einer Erklärung sein" (6).

Dieser Sicht kann man nur zustimmen. Sie trifft auch für die vorliegende Einleitung (1,1–15aα) zu. Doch stellen sich hier Probleme, die der Textverlauf bietet.

Unter dem Eindruck der durchgehenden Bezugnahme und Verwendung bereits schriftlich vorliegender Überlieferung Israels werden nicht nur trotz jeweils eigener Thematik, Zielrichtung und Situationsbezogenheit die Buchteile in 1,15aβ–5,9, sondern auch die Einleitung 1,1–15aα als einheitlich und das ganze Baruchbuch als eine Einheit betrachtet. Fragen, die der Textverlauf und -aufbau in der Einleitung aufwirft, werden als zweitrangig angesehen bzw. im Sinn der Einheitlichkeit beantwortet. Dasselbe ist auch bei Textproblemen der Fall. So wird der Fluß Sud, den die Septuaginta-Überlieferung geschlossen bezeugt, in seinem Namen zwar zu Recht symbolisch gedeutet (Bar 1,4), nach Texten aus 4Q aber, unter Hinweis auf die häufige Verlesung von r und *d* im Hebräischen, als Sur gelesen und als eine Anspielung auf *sūrū sūrū* (Jes 52,11) verstanden, wo die Exulanten zur Heimkehr nach Zion aufgefordert werden (EÜ: fort, fort. Zieht weg von dort!). Damit wird ein Hinweis auf den „krönenden Schlußsatz von Bar (5,9)" im Sinne der Einheitlichkeit des ganzen Buches gewonnen (24). Zugleich ergibt sich ein Indiz dafür, daß die Originalsprache des Bar vermutlich hebräisch war. Doch der Name Sud paßt als Transkription von hebräisch *šod* „Mißhandlung, Verheerung" gut in die Situation der Gola, die der Kontext vorgibt. Ob die Qumran-Gemeinde im Sinn ihrer Abspaltung *swr* gelesen hat, steht in unserem Zusammenhang nicht zur Debatte.

Wenn die Einleitung eine zweifache Vorlesung des Buchs verlangt, hat sie nach St. Jer 36, wenn sie eine Kundgabe in Babel und in Jerusalem vorsieht, Jer 29 und 36 im Sinn (56f). Angesichts dieser bewußten Planung verfangen „die stilistischen und sachlichen Begründungen für eine spätere Zufügung von V. 4 und V. 8(f) nicht" (56). Der Einwand aber, daß Spannungen im Text der Einleitung bestehen, ist damit nicht ausgeräumt. Hätte sie ein Verfasser, anders vielleicht ein Redaktor, nicht durch einheitliche Textgestaltung vermieden? Und wenn die verschiedenen Hauptteile des Buchs in ihrer jeweils anders ausgerichteten Zielsetzung auf die wesentlichen Inhalte der Überlieferung Israels anspielen, heißt das noch nicht, daß sie vom selben Autor stammen müssen.

Doch auf jeden Fall hat St. einen ausgezeichneten Kommentar zum überlieferten Endtext des Baruchbuchs vorgelegt, für den man, was die Herausarbeitung der vielfältigen Bezüge zu schon vorliegendem Schrifttum Israels und deren Sinngebung in einer neuen und veränderten Situation des Volkes Jahwes anbelangt, nur dankbar sein kann. Wenn bereits Sirach und Dan 1–9 bekannt sind (64f) – Ps Sal hingegen sind wohl von Bar abhängig (240ff) –, ist Bar „entstanden in der Zeit 163–162 v. Chr." (302), in Jerusalem (306), verfaßt als Produkt professioneller Schriftgelehrsamkeit im Dienst der Religionspolitik durch Theologen, die zur Abfassungszeit auf großen religionspolitischen Einfluß rechnen können und Alkimos kontaktieren. (306f). „Klar ist, daß die Verfasserschaft auf die Seite derer gehört, die die seleukidische Herrschaft noch bis zum Ende ertragen wollen" (308). Doch „schon die Exekution von Frommen, in die Alkimos verwickelt war, die inneren Auseinandersetzungen der Folgejahre und ambivalenten Erfahrungen mit der seleukidischen Macht und erst recht der erfolgreiche Aufstieg der Hasmonäer haben einem seleukidenloyalen, religionspolitischen Konsens- und Einigungskonzept wie Bar den Boden entzogen". Die griechische Fassung hingegen hat in der Diaspora überlebt, wo die Tora als Vorzug Israels und die Rückkehr in die Heimat aktuelle Themen waren (311f). In der Tat gelingt es St., ein überzeugendes Konzept bezüglich Zeit, Verfasserschaft und Bedeutung des Baruchbuchs herauszuarbeiten. Wenn Bar aber, wie St. allem Anschein nach annimmt, ein Teamwork ist, bedarf es eines Redaktors, der die Beiträge oder Entwürfe zu einem Buch verbindet. Damit ist die Frage nach der literarischen Art und einer „diachronen" Entstehung wieder offen.

Bei der Würdigung dieser bedeutenden Monographie darf nicht übersehen werden, daß sie eine wichtige methodische Frage stellt: Darf man, wenn bei einer ersten Durchsicht eines Textes oder Buchs der Eindruck entsteht, der betreffende Text sei durch Übernahmen aus bereits vorhandenem Schrifttum als solcher und ganzer gestaltet, Literarkritik hintanstellen, vernachlässigen oder nicht vornehmen? Genügt es, die Textbezüge herauszuarbeiten? Welchen Stellenwert kann Literarkritik in einem solchen Fall haben? Zweifellos sind viele atl Texte von dieser Problematik betroffen. Es ist zu begrüßen, daß St. dies durch seine Studien zu Bar, die in der Reihe der zahlreichen Arbeiten seines Hauptforschungsgebietes stehen, eindrucksvoll demonstriert hat.

Würzburg Josef Schreiner

Gunneweg, Antonius H. J.: **Biblische Theologie des Alten Testaments.** Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 255 S., kart. DM 34,80

Dem Buch liegt die letzte Vorlesung zugrunde, die A. H. J. Gunneweg im SS 1987 an der Ev.-Theol. Fak. Bonn gehalten hat. Es ist die Durchführung der von G. in seiner „Hermeneutik des AT" (vgl. ATD.E 5, ^{2}1988) skizzierten Programmatik; zugleich werden die in G.s bekannter „Geschichte Israels" (vgl. Theologische Wissenschaft 2, ^{6}1989) vertretenen Positionen integriert.

G. will die seit dem wissenschaftsgeschichtlichen Aufkommen des Projekts „Theologie des Alten Testaments" offene Frage, was denn eigentlich deren Aufgabe sei, wie sie sich zum Projekt „Religionsgeschichte Israels" verhalte und inwiefern ein solches Projekt als Teil der christlichen Theologie zu gestalten sei, einen entscheidenden Schritt voranbringen. Das ist jedenfalls das Pathos der grundlegenden „forschungsgeschichtlichen hermeneutischen Vorüberlegungen", mit denen er die bisherigen „Theologien des AT" kritisiert und seinen eigenen Entwurf legitimieren will: Es ist eine Skizze der Religionsgeschichte Israels von der sog. vorstaatlichen Zeit bis in die griechische Epoche (der letzte Abschnitt ist „Eschatologie und Apokalyptik" überschrieben); die Zeugnisse der einzelnen Epochen werden jeweils aus der Sicht des Neuen Testaments kritisch bewertet – dadurch soll das Projekt zur „Biblischen Theologie des Alten Testaments" werden.

G. selbst formuliert das Programm so: „Theologie des Alten Testaments hat sich . . . auch als christliche Theologie zu bewähren. Das kann gewiß nicht bedeuten, daß das Alte Testament christlich zu interpretieren sei. Was vorchristlich ist, kann nicht christlich ausgelegt werden. Erst recht heißt christliche Theologie des Alten Testaments nicht eine christologische Auslegung . . . Die historische Disziplin der alttestamentlichen Theologie ist darin christliche Theologie, daß sie das historische Faktum des christlichen Kanons Alten und Neuen Testaments berücksichtigt. Sie tut das so, daß sie das alttestamentliche Selbstverständnis . . . wertend mißt an den zentralen Glaubenserkenntnissen und der Daseinshaltung des Neuen Testaments . . . Das Neue Testament war und ist für die Rezeption des Alten Testaments als Buch der christlichen Kirche das Kriterium, und nicht etwa umgekehrt. Wo immer das gläubige Daseinsverständnis des Alten Testaments sich diesem Kriterium gewachsen zeigt, kann das Alte Testament unmittelbar – ohne jegliche christliche und christologische Hineininterpretation – christlich rezipiert und entsprechend verkündigt und gelehrt werden. Diese Verhältnisbestimmung der Testamente entspricht der Rezeption des Alten Testaments durch die christliche Kirche von allem Anfang an. Die Kirche hat . . . das Alte Testament darum immer schon kritisch im Sinne ihres eigenen Kriteriums, und d. h. faktisch in Auswahl benutzt" (35f).

„Biblische Theologie des Alten Testaments" ist damit faktisch „christliche Kritik des Alten Testaments". G. betont zwar immer wieder, seine Position bedeute keine durchgehende Abwertung des Alten Testaments und anders als Bultmann vertrete er nicht die Meinung, das Alte Testament sei ein Buch des Scheiterns, aber was für G. aus dem AT christlich akzeptabel bleibt, ist reichlich wenig. Eigentlich sind es nur die von „J" entworfene Schöpfungstheologie und der Monotheismus mit seinen Implikationen. Die allermeisten „Zeugnisse" des AT sind für G. dann doch Dokumente des Scheiterns („scheitern" ist geradezu ein Lieblingswort G.s) – und darin Ausdruck der fundamentalen Aporie der Religion Israels, die nur durch die christliche Botschaft gelöst werden kann. Daß zu dieser Aporie faktisch beinahe alles gehört, was das Selbstverständnis des biblischen Israel und des nachbiblischen Judentums fundamental bestimmt, erschüttert G. nicht, zumal er den jüngsten Versuch der christlichen Kirchen, ihr Selbstverständnis im Angesicht des Judentums neu zu reflektieren und das „Alte Testament" als jenen Teil der christlichen Bibel zu begreifen, durch den die Kirche mit dem Judentum verbunden ist, mit Unverständnis und Ablehnung gegenübersteht. Dies zeigt sich besonders in G.s Ausführungen über die biblische Bundestheologie. Dabei verkürzt er einerseits die Bundestheologie von Ex 19–34 und überzeichnet andererseits (freilich im Anschluß an seinen Bonner Kollegen E. Gräßer) die semantischen (!) Differenzen in der neutestamentlichen Abendmahlsüberlieferung gegenüber Jer 31,31–34 und Ex 24,8. Beides muß beweisen, daß an diesem Punkt Israels Selbstverständnis zerstört wird:

„Mit Hilfe von einigen dem Alten Testament – der Heiligen Schrift – entnommenen Begriffen wird das Gegenteil des mit ihnen ursprünglich Gemeinten ausgesagt! Wer diese Art des Umgangs mit Texten als heute historisch-methodisch unstatthaft tadelt, sollte sein historisches Bewußtsein erweitern und noch schärfen und auch noch die damalige Auslegungspraxis geschichtlich verstehen: Gängige und im Kontext des Alten Testaments als der Heiligen Schrift wichtige Begriffe werden mit einem gänzlich neuen Inhalt gefüllt, der die ‚alten Schläuche' sprengt und in voller Absicht sprengen soll. Durchbrochen wird die Exklusivität des Gottesbundes mit Israel (und Juda), und an die Stelle des genealogisch und national definierbaren Bundesvolkes tritt die Inklusivität der Vielen, für die Jesu Blut vergossen wird" (73).

Auch die „Bundestheologie" des Hebräerbriefs interpretiert G. umfassend antithetisch. Obwohl es in Hebr um den Gegensatz von kultischer Sühne durch das Opferblut und Sühne durch den Opfertod Jesu geht, macht G. daraus eine „Außerkraftsetzung des Alten Bundes": „Der Alte Bund war . . . ebenso insuffizient wie das tierische Opferblut und – wie der gesamte Kult Israels – ein bloß irdischer Schatten der wahren diatheke" (73). Sogar Röm 9,4 liest G. in seinem Sinn: „. . . beachtenswert ist, daß die Aufzählung von Israels Vorzügen die alten Verheißungsinhalte Land und Nachkommenschaft (Volkwerdung und nationale Existenz) mit Schweigen übergeht und mit keinem Wort von einem exklusiven Bund Gottes mit Israel spricht" (74). Weil G. die biblischen Texte so mit seiner Brille liest, verwundert es nicht, daß G., der seiner Zeit zu den Initiatoren der Bonner Kritik an der entsprechenden Erklärung der Rheinischen Synode von 1980 gehörte, folgert: „Angesichts dieses Befundes erweist sich die gelegentlich auch kirchenamtlich vertretene Auffassung, der Neue Bund beinhalte die Einbeziehung der Heiden in den Israel-Bund als eklatante Häresie. Das Gegenteil der ‚deutsch-christlichen' Ketzerei mit ihrer Ariererklärung für Jesus und der geforderten Abrogation des Alten Testaments ist selbst ebenso offensichtlich Irrlehre – auch vom Standpunkt des authentischen Judentums, für das Proselyten nicht durch das Bundesblut Jesu in Israel integriert werden" (73).

Wie G. „christlich-theologisch" mit dem Israel-Bund umgeht, ist paradigmatisch für die Hermeneutik des ganzen Buchs. Ich frage mich, warum er von *seiner* freilich nirgends reflektierten „christlichen" Option her (er tut so, als ob es *die* neutestamentliche Christologie gäbe!) überhaupt noch die alttestamentliche Schöpfungstheologie und den Monotheismus als „biblisch" relevant festhält, da beides so ja nicht neutestamentlich vorkommt. Wieso darf das AT hier das NT „ergänzen" – und nicht auch sonst? Und überhaupt: Warum hat die Kirche das *ganze* Alte Testament in ihrem Kanon beibehalten? G. behauptet zwar, er sei kein Markionit – aber dieses Buch ist auf weite Strecken voller Unverständnis gegenüber der Religion Israels (vgl. z. B. seine Darstellung der Priesterschrift, der er „eine Stimmung wie . . . in früheren Waisenhäusern, mit kahlen, weißgetünchten Wänden, wo man die Kinder streng, nach starrem Tagesschema erzog" bescheinigt). Und was soll man da noch sagen, wenn G. die Rezeption der Abraham-Sara-Erzählungen durch Paulus in Röm 4 und Gal 3 so kommentiert: „Insgesamt konstatiert man also, daß der alttestamentliche Text faktisch christlich korrigiert wird. Das Recht zu dieser Korrektur nimmt der christliche Interpret aufgrund seines christlichen Glaubens ohne alle Bedenken in Anspruch: der christliche Glaube wagt es, die Textworte besser zu verstehen, als sie sich selbst verstanden – besser auch, als die Juden sie verstanden und immer noch verstehen" (52).

Wenn im Vorwort die Hoffnung ausgesprochen wird, daß dieses Buch als „Lehrbuch" verwendet wird, möchte ich dem energisch widersprechen. Dafür ist es kaum geeignet: Es ist weder eine Religionsgeschichte, die auf dem Stand der derzeitigen Diskussion ist, noch ist es eine Biblische Theologie, die vom Handeln Gottes an Israel und von der authentischen Gott-Suche Israels Zeugnis ablegt (daß z. B. die Psalmen kaum vorkommen, ist signifikant!). Ein fundamentales Defizit sehe ich darüberhinaus darin, daß diese „Theologie" auch nicht im Ansatz die heutige Problematik der Gottesfrage in den Blick nimmt; aber vielleicht ist dies angesichts der Verschärfung der Theodizeeproblematik durch die Scho'a für eine Position, die letzteres ja bestreitet, auch nicht möglich. Das Buch dokumentiert auf seine Weise, daß die Diskussion über die Relevanz des sog. Alten Testaments für die christliche Theologie und über das Verhältnis der beiden Testamente in der einen zweigeteilten christlichen Bibel weitergehen muß. Daß sie nicht länger mit dem Rücken zum Judentum geführt werden darf, ist eine Erkenntnis, die sich durch G.s Buch noch intensiver aufdrängt.

Münster Erich Zenger

Liebers, Reinhold: **„Wie geschrieben steht."** Studien zu einer besonderen Art frühchristlichen Schriftbezuges. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1993. VIII, 445 S., Ln DM 178,00

Reinhold Liebers hat vor einem halben Jahrzehnt seine von Ulrich Luck betreute Diss. „Das Gesetz als Evangelium. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Paulus" (AThANT 75) vorgelegt; ihr läßt er nun seine Habil.-Schrift „Wie geschrieben steht" folgen. Diese zwei Arbeiten stehen insofern in inhaltlichem Zusammenhang, als es bei beiden, wenn auch unter sehr unterschiedlicher Perspektive, um das Verhältnis von AT und NT geht. Und beide Arbeiten erweisen ihren Vf. als einen befähigten Exegeten. Ich sage das auch angesichts nicht geringer inhaltlicher Reserven im Blick auf die Diss., in der sich L. bei theologisch wichtigen Fragen ausdrücklich von meiner Grundauffassung distanziert. In der nun vorliegenden Habil.-Schrift geht es noch zentraler um „das Grundproblem des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament" (1), und zwar unter einer Fragestellung, die in der bisherigen Forschung mehr implizit als explizit beachtet wurde. L. registriert zutreffend, daß bei den Arbeiten über das Verhältnis der beiden Testamente zueinander atl Zitate oder inhaltliche Anspielungen Ausgangspunkt der jeweiligen Untersuchung waren. Sein Bemühen geht nun in Ergänzung dazu um die Frage, wie es mit denjenigen Stellen stehe, in denen ausdrücklich der Bezug auf das AT gemeint ist, ein bestimmter atl Bezugstext aber nicht verifizierbar sei.

Zunächst die Übersicht über die Gliederung des Buches. Aus ihr wird bereits die nähere Fragestellung des Autors in etwa deutlich. Nach einer Einführung in die Problematik bringt L. im 2. Kap. die Sichtung der ntl. Schriften. Das 3. Kap. ist der Untersuchung von Einzeltexten aus Mk, Lk, Apg, Corpus Paulinum und Joh gewidmet. Im 4. Kap.

thematisiert L. den zitatlosen Schriftbezug im AT und im frühjüdischen Schrifttum. Das 5. Kap. ist in der Sequenz der Darlegung das wichtigste, nämlich die Untersuchung der frühchristlichen (= ntl!) Texte mit zitatlosem Schriftbezug (ca. 40 S.). Als diese gelten ihm 1 Kor 15,3–5; Mk 9,11–13; Mk 14,21; Mk 14,48f. Nach einer kurzen Zusammenfassung („Ergebnis") bringt L. im Anhang ausgewählte ntl Texte, und zwar in optisch strukturierter Wiedergabe.

Auffällig ist zunächst folgendes: Die für die entscheidende Enduntersuchung in L.s Augen relevanten Texte sind außer 1 Kor 15,3–5 nur Texte aus Mk. Alle vier Texte werden zweimal unter der Überschrift „Untersuchung" (der Texte/der frühchristlichen Texte mit zitatlosem Schriftbezug) exegetisch behandelt. Schade, daß der Vf. zu Beginn des 5. Kap.s nicht sagt, *inwiefern* sich die nun neue Untersuchung von der zuerst gebrachten unterscheidet.

Es kann nicht Aufgabe des Rez. sein, sich zu jeder einzelnen Exegese in methodischer und inhaltlicher Hinsicht zu äußern. Dies würde zwar zu einem interessanten Dialog mit dem Vf. führen, zuweilen sogar über inhaltlich zentrale Fragen. Wohl aber gestattet der Rahmen einer Rezension, zum Grundsätzlichen Stellung zu nehmen. Und Aussagen zum prinzipiellen Vorgehen des Autors werden diesem auch gerechter.

So ist zunächst mit Nachdruck zu betonen, daß die Fragestellung L.s in *heuristischer* Sicht weiterführt. Es wird nämlich durch ein solches Problembewußtsein deutlich, daß die Frage nach der *Rezeption* des AT durch die ntl Autoren sowohl als Frage nach der Rezeption einzelner atl Aussagen – von ihnen waren einige für das Urchristentum von besonders hoher Relevanz (z. B. Ps. 2,7; Ps 110,1; Jes 53) – verstanden werden muß als auch als die Frage nach der Rezeption der Schrift Israels als ganzer. Bei atl *Einzelaussagen*, die von den ntl Autoren rezipiert wurden, ging es in der Regel um die spezielle *inhaltliche* Aussage, mochte diese auch, weil unter christologischem Vorzeichen gelesen, mit dem atl Literalsinn divergieren. Bei der Rezeption des, anachronistisch gesprochen, AT – im damaligen kirchlichen Bewußtsein: Rezeption der *Schrift*, zuweilen sogar Rezeption der Schrift *Israels* – ging es aber auch um dessen *Gesamtautorität*, nämlich um die Autorität des geschriebenen, weil zuvor gesprochenen Wortes Gottes. Daß es erste Aufgabe einer *Biblischen Theologie* ist, die Rezeption des AT im NT akribisch zu untersuchen, daß also die *Analyse* unbedingt in methodischer Sicht den Primat einnimmt, ehe man in einer, wie auch immer konstruierten *Synthese* einen Gesamtentwurf vorlegt, sollte eigentlich einleuchten. *Ulrich Luck*, der Doktorvater L.s, hat sich mit ernsthaften Beiträgen zum Programm einer Biblischen Theologie zu Wort gemeldet. Und L.s. Publikationen dürften durchaus im Lichte dieser Intention Lucks verstanden werden. Insofern hat L. nun auch mit seiner Habil.-Schrift, auch aufgrund seines zumeist sorgsamen methodischen Vorgehens, eine respektable Leistung vorgelegt, die der gründlichen Diskussion – vielleicht auch zuweilen der kritischen *dis-cussio* – bedarf. Ich gestehe, daß L. mich mit seinem Urteil über die vier genannten Stellen aus 1 Kor und Mk nicht voll überzeugt hat.

Als Beispiel sei 1 Kor 15,3b. 4b ausgewählt. L. geht davon aus, daß die in den *frühjüdischen* Schriften begegnenden Vorstellungen das Interpretationsraster abgaben, in das die *alttestamentlichen* eingeordnet und nach dem sie ausgelegt wurden (366). In dieser Ansicht befindet sich durchaus ein unbestreitbares Wahrheitsmoment. Aber das genannte Interpretationsraster ist doch so unspezifisch, daß es nicht unserem Urteil über das Vorgehen der ntl Autoren bei der Interpretation des AT übergestülpt werden sollte. Im Grunde geht auch L. gar nicht so schematisch vor, im Grunde geht es auch ihm um theologisch inhaltliche Fragen, obwohl seine soeben genannte Auffassung eine gewisse formale Denkweise suggeriert. Denn auch er argumentiert vom Inhalt her, im Falle von 1 Kor 15 von der Vorstellung des leidenden Gerechten her (367). Dieses religionsgeschichtliche Motiv ist in der Tat von enormer Wichtigkeit, wie vor allem *Lothar Ruppert* herausgearbeitet hat.[1] Daß L. nun auf atl *Kontexte* für diese Vorstellung verweist, ist richtig. Aber da sie unter christologischem Vorzeichen rezipiert wird und so das Vetus Testamentum in Novo receptum[2] von der Christusoffenbarung her *neu verstanden* wird, sind frühjüdische Vorstellungen sicherlich von großem Wert, aber doch nur *in sekundärer Weise*. Die Rezeption *religionsgeschichtlicher* Vorstellungen und Begriffe ist im NT, gerade weil sie von einem von Gott selbst gesetzten neuen und endgültigen Heilsereignis aus gedeutet und somit *theologisch* essentiell neu interpretiert werden, eine *substantielle* Uminterpretation. L. aber behauptet (393): „Weil die frühjüdische Vorstellung der *passio (et glorificatio) iusti* dieser Art frühchristlichen Schriftbezuges zugrunde liegt, trifft weiterhin die Interpretation nicht zu, das AT werde *christologisch* verstanden: Nicht Christus wird bereits in den atl Schriften vorgefunden, sondern sein Geschick ... entspricht dem des schon im AT beschriebenen leidenden Gerechten. Von daher erweist sich ebenfalls die Rubrizierung dieser Texte in die Kategorie ‚Verheißung' bzw. ‚Weissagung und Erfüllung' als unzutreffend: Nicht bestimmte, nun erst christlicherseits als ‚Verheißung' bzw. ‚Erfüllung' verstandene Texte finden im Geschick der angesprochenen Personen ihre ‚Erfüllung', sondern deren Ergehen wird im Lichte der die *ganze* ‚Schrift' durchziehenden passio (et glorificatio) iusti verstanden und damit aussagbar." Dieses Urteil L.s halte ich theologisch für nicht ganz unbedenklich. Wieder zurück zu 1 Kor 15 (367)! Aufgrund der letzten Darlegungen versteht sich von selbst, was L. zu dieser Stelle sagt. Eine Kommentierung ist deshalb nicht mehr erforderlich. „Von daher legt es sich nahe, die in 1 Kor 15,3b. 4b vorliegende Aussage des Formelgutes auf dem Hintergrund der Vorstellung vom leidenden Gerechten zu verstehen. Bei Anwendung dieses hermeneutischen Schlüssels wird auch die zweimalige Wendung 'κατὰ τὰς γραφάς' verständlich, die sich eben nicht auf konkrete einzelne atl oder frühjüdische Texte zurückbeziehen ließ: ‚Die Schriften' im ganzen bezeugen nach frühjüdischem und urchristlichem Verständnis diese Vorstellung und legitimieren so nach dem Wortlaut des christlichen Bekenntnisses die Person und das Geschick (Jesu) Christi."

Mit der zuletzt ausgesprochenen Kritik soll und darf nicht bestritten werden, was zu Beginn dieser Rezension gesagt wurde, nämlich daß es sich um ein Buch handelt, daß – ich formuliere jetzt noch einmal etwas anders – aufgrund seines exegetischen Niveaus die Auseinandersetzung lohnt, eine Auseinandersetzung, die vielleicht noch besser verstehen lassen könnte, was die Aufgabe einer Biblischen Theologie für uns bedeutet. Die hier genannten Kritikpunkte wären in einem noch breiteren Diskussionshorizont im exegetischen und vor allem *theologischen* Dialog mit dem Vf. zu diskutieren. Auf jeden Fall gebührt L. Anerkennung für seine Leistung.

Göttingen Hans Hübner

[1] L. Ruppert, Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum (fzb 5), Stuttgart 1972.

[2] Siehe zu diesem Begriff meine dreibändige Biblische Theol. des NT I–III, Göttingen 1990ff, in der ich den Unterschied zwischen *Vetus Testamentum* und *Vetus Testamentum in Novo receptum* sowohl programmatisch dargelegt als auch im Blick auf die einzelnen ntl Schriften aufgewiesen habe (vgl. ThRv 90, 1994, Sp. 279–281).

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

Der bekannte, am Institut Catholique in Toulouse lehrende Franziskanertheologe hat den ersten Bd eines auf einen weiteren berechneten Werks vorgelegt: Eine historische Untersuchung des Prozesses Jesu, dem die Kommentierung der Texte der vier Evangelien folgen soll. L. geht davon aus, daß die Evangelien auf dem Felsgrund der Geschichte aufruhen, und geht gegen den verbreiteten überlieferungskritischen Pessimismus – mit Recht – an, ebenso gegen verbreitete konfessionelle Vorurteile, bei den Theologen unterschiedlicher christlicher Konfessionen wie bei jüdischen Gelehrten. L. selbst steuert den Kurs einer Mischung von Zutrauen und Skepsis gegenüber der Überlieferung.

In den acht Kap.n nach Vorwort, Abkürzungsverzeichnis und Einleitung, denen Auswahlbibliographie und verschiedene Register folgen, erörtert L. zunächst die christlichen und nichtchristlichen Quellen, dann die Verhaftung, den Grund der Verhaftung, den Prozeß vor den jüdischen Autoritäten, den römischen Prozeß, das chronologische Gerüst der Tage und Stunden, die Todesstrafe und schließlich die Grablegung. Sein Zutrauen zu den Quellen – vorab Markus und Johannes – begründet L.: „Le tout dérive en dernière analyse des premières communautés de Palestine, de celle de Jérusalem en particulier, dont certains membres pouvaient parler de ce qui s'était passé de Gethsémani au Golgotha, en ayant été informés par des témoins directs ou indirects (on songe ici à Simon de Cyrène). Reçus avec pété, les souvenirs de ces faits se sont transmis dans les Églises, jamais toutefois à l'état brut, mais, asinsi qu'on l'a dit, déjà englobés dans une lecture interprétative à laquelle les évangélistes ont mis la dernière touche" (33).

Daß in einem schmalen, für breite Kreise geschriebenen Buch nicht die Auseinandersetzung mit anderen Positionen geführt werden kann, ist klar. Deshalb ist das meiste aus dem zu lernen, was L. als eigene Einsichten vorträgt.

Daß er sich auch in der angegebenen Literatur nicht so umgesehen hat, daß Fehlinformationen vermieden worden wären, ist hier und da zu bedau-

ern. Beispiel: Nach Joh 18,3.12 wird für die Verhaftung Jesu eine Kohorte (*speira*) aufgeboten; doch damit bringt der Evangelist nicht die Vorstellung einer römischen Truppe ein, weil auch die Septuaginta das Wort für jüdische Abteilungen kennt (z. B. 2 Makk 8,23) (zu S. 38). Merkwürdig, daß L. bestreitet, Judas sei der Anführer des Verhaftungstrupps gewesen (zu S. 42). L. hält an der Historizität der Paschaamnestie und der Freigabe des Barabbas fest, erkennt aber (trotz Benutzung von R. Pesch, Mk) nicht die damit gegebenen Implikationen für den Prozeß gegen Jesus: daß Barabbas der Amnestiekandidat der zu Pilatus heraufziehenden Menge war!

Das Buch, das zur Pflichtlektüre derer gehören sollte, die über den Prozeß Jesu handeln, bedarf kritischer Lektüre.

Bad Tölz Rudolf Pesch

Myllkowski, 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, Sarga B/272), kart. FIM 140,00

Die literarkritische und historische Arbeit umfaßt vier Kap.: I. Jesus vor Pilatus (9–71); II. Das Ende der Passionsgeschichte (73–136); III. Die Passion Jesu vor Markus und Johannes (135–174); IV. Die Passion Jesu und die Passion der Gemeinde nach Markus (175–225).

Dem Rez., der in Vorstudien und in seinem Markuskommentar eine Langfassung der vormarkinischen Passionsgeschichte nachgewiesen zu haben glaubt, will die neuerliche Zerstückelung der Passionstradition nicht einleuchten.

Vf. glaubt, der alte Passionsbericht habe folgende wenige, zum Teil rekonstruierte (*) Verse umfaßt: Mk 11,11*. 15c. 27b*. 28c*; 14,48*; 14,12*. 10–11*. 17*. 26*. 43*. 45*. 46–47*. 50. 53a. 61ba. 62a. 65ca*; 15,1*. 3*. 2*. 15b. 19a*. 22a. 24a. 26. Und er urteilt: „Es ist selbstverständlich, daß die ersten Christen selbst von einigen wesentlichen Ereignissen, die zur Kreuzigung Jesu führten, nichts Genaues wissen konnten" (139).

Die gewagte Rekonstruktion und die überlieferungskritische Skepsis gehen in der Untersuchung Hand in Hand. Und Skepsis ist der Studie gegenüber sehr angebracht.

Bad Tölz Rudolf Pesch

Müller, Ludolf: **Die Dreifaltigkeitsikone des Andréj Rubljów.** – München: Erich Wewel 1990. 142 S. (Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, 10), kart. DM 14,80

Bunge, Gabriel: **Der andere Paraklet.** Die Ikone der heiligen Dreifaltigkeit des Malermönchs Andrej Rubljow. Mit einem Geleitwort v. Sergej S. Averintsev. – Würzburg: Der Christliche Osten 1994. 127 S., geb. DM 45,80

Diener der Heiligsten Dreifaltigkeit Sergij von Radonesh. Zum 600. Jahrestag seines Heimgangs (25.9.1392). Hg. v. Albert Rauch / Barbara Hallensleben. – Würzburg: Der Christliche Osten 1992. 127 S., kart. DM 29,80

Wenn es eine Ikone der Ostkirche gibt, die auch im Westen bekannt und beliebt ist, so ist es die Dreifaltigkeitsikone Andréj Rubljóws, der im 15. Jh. als frommer und demütiger Mönch in Rußland gelebt hat. Er wurde schon bald nach seinem Tod wie ein Heiliger verehrt und ist am 6. Juni 1988 von dem Landeskonzil der russisch-orthodoxen Kirche kanonisiert worden. Der russische Priester und Märtyrer Pawel Florenskij (1882–1948) hat die Ikone für einen lebendigen Gottesbeweis gehalten, wenn er sagt: „Es gibt die Dreifaltigkeit Rubljows, folglich gibt es Gott." In der feierlichen Liturgie wird der Heilige gepriesen, weil er durch seine Ikone der ganzen Welt die Einheit der heiligen Dreiheit gepredigt hat. Das Bild, das etwa zwischen 1422 und 1427 entstanden ist, gehörte 500 Jahre lang dem Dreifaltigkeitskloster im heutigen Sagorsk. Im Jahr 1929 wurde die Ikone auf staatlichen Befehl aus dem Kloster in die Moskauer Tretjaków-Galerie überführt, wo sie zu den großen Kostbarkeiten des Museums zählt. Von dem Bild, das für die Theologie der orthodoxen Kirche ebenso bedeutsam ist wie für die Volksfrömmigkeit, gibt es viele Interpretationen, darunter auch manchen frommen Traktat, der der Ikone nicht gerecht wird. Bei uns kommt die Ikone auf zahllosen Heiligenbildern, Öldrucken und Meditationskarten vor. In den letzten Jahren sind auch mehrere Arbeiten erschienen, die den theologischen Gehalt und den künstlerischen Rang dieser Ikone zu erschließen versuchen. Zwei bedeutsame Bücher zu der Ikone und zu Rubljów sind hier anzuzeigen. Sie sind schon deshalb von großem Interesse, weil sie in wichtigen Punkten erheblich voneinander abweichen.

Die Schrift von Ludolf Müller, Fachmann auch für Kirchengeschichte und seit 1982 emeritierter Prof. für slawische Philosophie in Tübingen, ist das Resultat einer jahrelangen intensiven Beschäftigung mit der Ikone. Sie zeugt von solider Kompetenz und ist voll Sympathie für den russischen Mönch geschrieben. Mit großem Engagement vertritt er hier allerdings auch manche Positionen, die in der Forschung nicht konsensfähig sind.

Zunächst zeigt M., wie es in der Ostkirche zur Darstellung der heiligen Dreifaltigkeit in Gestalt der drei Engel gekommen ist.

Eine Analogie zum westlichen Dreifaltigkeitstyp des „Gnadenstuhls" hat es in Rußland nur selten gegeben. Erst recht lehnte man hier die Herrschergestalt mit drei Stirnen („Trifons") ab. Wenn man sich auf die Bibel stützen wollte, so konnte man auf Szenen zurückgreifen, die trinitarisch zu verstehen sind, vor allem auf die Verkündigung der Geburt Jesu an Maria und auf die Taufe Jesu am Jordan. Aber der Hauptakzent dieser Perikopen liegt doch im einen Fall eher bei Maria, im anderen eher bei Jesus, nicht bei der Trinität. Die Möglichkeit eines Dreifaltigkeitsbildes bot die seit den Kirchenvätern trinitarisch interpretierte Perikope vom Besuch der drei Engel bei Abraham im Tal Mamre (Gen 18,1–10a), denen Abraham seine Gastfreundschaft schenkte. Auf Grund der merkwürdigen Textgestalt, in der von „einem Herrn" und „drei Männern" die Rede ist, ergaben sich ganz unterschiedliche Deutungen, von denen hier nur drei Grundformen erwähnt seien. Die „angelologische" Deutung sieht in den drei Männern drei Engel oder Boten Gottes. Die „christologische" Deutung glaubt in dem „Herrn" den präexistenten Logos erkennen zu dürfen, der noch vor seiner Inkarnation dem Abraham und der Sara zusammen mit zwei Engeln erschienen ist. Die „trinitarische" Deutung schließlich versteht die drei Gestalten als Vater, Sohn und Geist. Wir erfahren bei M. kurz, wie sich die russischen Theologen im einzelnen mit diesen unterschiedlichen Ansätzen befaßt haben.

In einem weiteren Abschnitt verweist er auf acht alte Bilder der christlichen Kunst mit der Darstellung dieser Abrahamsgeschichte.

Die älteste Darstellung stammt aus der römischen Katakombe an der Via Latina. Sie dürfte am Ende des 4. Jh.s entstanden sein. Andere bekannte Bilder mit dieser Thematik finden sich z. B. auf den Mosaikwänden von Santa Maria Maggiore in Rom (432–440) oder San Vitale in Ravenna (546/47). Auch frühe Ikonen kennen das Thema. Insgesamt unterscheidet M. zwei Grundtypen dieser Thematik. Entweder sind die drei Gestalten gleich bzw. sehr ähnlich oder sie sind insofern unterschiedlich, als die mittlere Gestalt durch Größe oder Heiligenschein hervorragt. Auf diesen drei Bildtypen lassen sich – manchmal mit einigen Schwierigkeiten – die angelologische, christologische und trinitarische Deutung von Gen 18 nachweisen.

Die beiden wichtigsten und umfangreichsten Abschnitte in M.s Buch befassen sich mit der Vita Rubljóws und mit dem dogmatischen Gehalt seiner Dreifaltigkeitsikone.

Er zeigt, daß es nur wenige alte und zuverlässige Quellen über das Leben des Malers gibt. Die vorhandenen schriftlichen Quellen, z. B. eine Moskauer Chronik (1408/1409), die Sophienchronik (1408), die Nikonchronik (16. Jh.), die Akten der Stóglaw-Synode (1551), läßt er selbst sprechen und fragt jeweils nach ihrer historischen Glaubwürdigkeit. Am Ende kann er aufgrund seiner kritischen Beobachtungen nur wenige historisch gesicherte Einzelheiten zu einem Biographiefragment zusammenstellen. Danach war Rubljów wohl schon vor seinem Eintritt ins Kloster ein namhafter Künstler. Das Andrónikow-Kloster in der Nähe von Moskau war sein Stammkloster. Wichtige Bilder in Wladimir und Moskau werden ihm zugeschrieben. Er soll die steinerne Dreifaltigkeitskirche im Sérgij-Kloster, die nach 1422 gebaut wurde, zusammen mit seinem älteren Freund Daniíl ausgemalt und hier seine berühmte Dreifaltigkeitsikone geschaffen haben. Möglicherweise stammt das erste und einzige Zeugnis für die Zuschreibung der Ikone an Rubljów erst aus dem Jahr 1551. Das ist ein Zeitabstand von ca. 125 Jahren nach seinem Tod, wenn wir mit gutem Grund annehmen, daß er um 1427 gestorben ist.

Mehr als die Hälfte des Buches gilt der Erschließung des dogmatischen Gehaltes der Dreifaltigkeitsikone. Mit großem Einfühlungsvermögen wird die Problematik, vor der sich der Malermönch gestellt sah, beschrieben. Wie läßt sich die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit darstellen? Hier können nicht alle Mittel zur Lösung dieser Probleme und auch nicht alle Beobachtungen zum Aufbau des Bildes und zu den Details wiedergegeben werden. Hingewiesen sei nur auf die bis heute umstrittene Zuordnung der drei Engel zu den göttlichen Personen.

Gegen den überwiegenden Trend bemüht sich M. um den Nachweis, daß der Engel der Mitte den Vater, der linke Engel (vom Betrachter aus gesehen) den Geist und der rechte Engel den Sohn meint. Mit größter Akribie versucht er jedes Detail des Bildes für seine Auffassung nutzbar zu machen. Dabei gelingen ihm hervorragende Beobachtungen, so daß man immer wieder unter Zurückstellung mancher Bedenken geneigt ist, ihm zu folgen. Theologisch-inhaltlich setzt M. dabei voraus, daß das Bild die Sendung des Sohnes zu seinem Opfergang beschreibt. Dabei fragt der Vater (Mitte) den Geist (links): „Wen soll ich senden?" Dieser verweist mit Blick und Gestus auf den Sohn (rechts). Aber bei der Diskussion der anderen Zuordnungsmöglichkeiten stellt sich für den Betrachter doch am Ende wieder die Frage, ob die Argumentation M.s nicht zu spekulativ und hypothetisch ist. Spätestens die Lektüre des Buches von Bunge gibt den Ausschlag, M. denn doch nicht zu folgen, so tiefsinnig und originell auch viele Entdeckungen sind, die er auf dem Bild macht.

Das Buch von Bunge kommt in manchen Details zu anderen Ergebnissen als M. Sein Vf., ehemals Mönch in Chevetogne, jetzt Eremit im Tessin, schöpft vor allem aus dem großen geistlichen Reichtum der Bibel, der Liturgie und der Kirchenväter. So kann er hier eine Arbeit vorlegen, die im Vorwort von Sergej S. Averintsev, einem Gläubigen in der Tradition der russischen Orthodoxie, voll Bewunderung für den westlichen Interpreten als „ausführlich und adäquat, begeistert und höchst nüchtern, darum auch ‚orthodox' im wahrsten Sinn des Wortes" bezeichnet wird. B.s Buch ist ein spiritueller Impuls für die Ökumene zwischen West und Ost.

Vieles, was bei M. zu lesen ist, findet sich auch bei B. Hier sei nur auf ein paar wichtige Differenzen hingewiesen. B. geht viel ausführlicher und genauer auf die ikonographische Tradition ein. Insgesamt zieht er 22 Bilder aus der östlichen und westlichen Christenheit heran, die zum Vorverständnis der Ikone von Rubljów nützlich sind. Während die acht Bilder, auf die sich M. bezieht, nur in einem unzureichenden Schwarz-Weiß wiedergegeben sind, ist die Druckqualität der Bilder in B.s Buch gut bis ausgezeichnet. Schon deshalb blättert man hier sehr gern und findet viele Anregungen allein schon bei der Betrachtung der hervorragend ausgesuchten und kommentierten Bilder. Erst recht führt B.s theologische Deutung schon deshalb weiter, weil er sehr viel intensiver auf den heiligen Abt Sergij von Radonesh (1314–1392) eingeht, den man als einen der großen Trinitätsmystiker Rußlands ansehen darf. Er hat das Dreifaltigkeitskloster gegründet, für das Rubljów später seine Ikone schuf. Rubljów hat mit Sicherheit die Geschichte der Abrahamsthematik in der christlichen Kunst nicht so genau gekannt, wie sie hier ausgebreitet wird. Aber in dem Kloster traf er auf die Trinitätsspiritualität Sergijs, ohne die sein Bild nicht so geworden wäre, wie es geworden ist. Seine Ikone ist ohne diesen großen Mönchsvater nicht zu verstehen. Im historischen Teil, der nach den biographischen Quellen fragt, bleibt B. etwas hinter M. zurück, da er sich im ganzen eher nur auf die Vita des Nikon von Radonesh aus der Feder des serbischen Mönchs Pachomij Logofet stützt. Im Endeffekt kommt er dabei zu ähnlich kargen Ergebnissen wie M.

Die eigentliche Stärke des Buches liegt in der biblischen Deutung der Ikone. Hier gelingen B. großartige Beobachtungen, in denen heilige Texte der Liturgie und die geistige Gestalt der Ikone zu einer Dreifaltigkeitstheologie zusammenwachsen, die auch den Betrachter noch bewegen, der den westlichen Trinitätsspekulationen eher reserviert und skeptisch gegenüber steht. B. vertritt wieder die eher traditionelle Zuordnung der drei Engel zu den drei göttlichen Personen.

Für ihn symbolisiert der linke Engel den Vater, der mittlere den Sohn und der rechte den Heiligen Geist. Es ist faszinierend und erstaunlich zugleich, wie das gleiche Bild zu so unterschiedlichen bis gegensätzlichen Interpretationen Anlaß gibt. In keinem Fall gibt es bei der Deutung der drei Engel bzw. Personen eine Übereinstimmung zwischen M. und B. Eine Entscheidung zugunsten von B. kann wohl kaum aus rein werkimmanenten Gesichtspunkten erfolgen. Ausschlaggebend kann m. E. nur der Hinweis auf die ikonographische Tradition sein, die so oft die Gestalt der zweiten Person in der Mitte sieht. Warum sollte Rubljów diese Tradition verlassen haben? Die Personenzuordnung beruht bei B. auch auf einem anderen Grundverständnis des Bildes. Für ihn ist es klar, daß hier nicht die innertrinitarischen Beziehungen zwischen den drei göttlichen Personen dargestellt sind, weil diese sich allen Bildmöglichkeiten entziehen. Auch die Auffassung M.s, hier gehe es um die Sendung des Sohnes, d. h. um die ökonomische Trinität, wird nicht akzeptiert. Für B. ist hier die Sendung des Heiligen Geistes thematisiert, der vom Vater kommt und dessen Sendung durch den Opfertod des Sohnes möglich geworden ist. So haben wir hier ein ostkirchliches Pfingstbild vor uns. Rubljów hat nach seiner Auffassung hier auf neue Art eine Festikone für Pfingsten geschaffen, die in der Liturgie des Kirchenjahres ihren Platz haben sollte. Darum ist der rechte Engel, der den Heiligen Geist repräsentiert, auf dem Bild in traditionsgeschichtlicher Hinsicht besonders originell. Eindringlich legt B. dar, daß hier vor allem die Geist-Theologie des Johannesevangeliums ihren Niederschlag gefunden hat, in dem von dem „anderen Paraklet" (Joh 14,16) die Rede ist, der dem Buch B.s auch den Titel geliefert hat.

Zusammenfassung: Beide Bücher bieten wichtige historische, ikonographische und theologische Hinweise zum Verständnis der Dreifaltigkeitsikone. Sie machen in einer Zeit, in der Ikonen mehr und mehr zu bloßen Kunst- und Sammelgegenständen verkommen, deutlich, daß Ikonen ohne ihren Standort in der Liturgie und Theologie nicht zu verstehen sind. Sie sind „Theologie in Farbe", die oft einer „Theologie in Worten" überlegen ist. Dies gilt sicher für so sensible Themen wie die Trinität. Beide hochkarätigen Bücher zeigen aber auch, welche enormen Schwierigkeiten sich für eine verläßliche Interpretation dieser nur scheinbar wohlbekannten Ikone ergeben und wie wenig eindeutig alle Hinweise auf künstlerische und theologische Vorbilder, auf Form und Farbe, auf Gestalten und Symbole sind.

Was man in beiden Büchern vermißt, ist auch nur der kleinste Hinweis darauf, wie die alttestamentliche Perikope von Abrahams Gastfreundschaft in der jüdischen Tradition verstanden wird. Sie kommt ja selbst in unserem Jh. noch auf vielen Chagallbildern vor. Auch findet man keine Reflexion über die Problematik der typologischen Auslegung des ATs, von der das Bild lebt. Diese Interpretationsmethode ist zu den belastenden Faktoren im christlich-jüdischen Verhältnis zu zählen. Zu Rubljóws Zeiten konnte man von dieser Problematik mit Sicherheit noch nichts ahnen. Sie sollte aber bei einer heutigen theologischen Deutung des altehrwürdigen und kostbaren Bildes nicht völlig verschwiegen werden.

Die Schrift über Sergij von Radonesh (hg. v. Rauch / Hallensleben) ist eine gute Ergänzung zu den beiden besprochenen Büchern. Dieser Heilige hat Rubljów wichtige Anregungen zum theologischen Verständnis der göttlichen Dreifaltigkeit gegeben. In dem von ihm gegründeten Kloster hat Rubljów nach alter Überlieferung sein heiliges Bild geschaffen.

Die vorliegende Publikation enthält zwei Fassungen seiner Vita, die wir dem Mönch Epifanij († um 1420) verdanken, der ein Schüler des Sergij war. Die kürzere nüchterne Fassung ist in die Nikonchronik (16. Jh.) eingegangen. Die längere Fassung ist mit vielen frommen Legenden angereichert. Den Text beider Fassungen finden wir hier in deutscher und russischer Sprache. Beide Fassungen zeigen, wie tief in dem Heiligen die Trinitätsfrömmigkeit von den Lebensanfängen an bis zu seinem Tod verwurzelt war.

Dem Büchlein sind viele wenig bekannte Ikonen beigegeben, die in guter Farbqualität Szenen aus dem Leben des Heiligen zeigen.

So erschließt die Arbeit anschaulich und lebendig ein gutes Stück russisch-orthodoxer Frömmigkeit.

Bonn Werner Trutwin

Chow, Simon: **The Sign of Jonah Reconsidered**. A Study of its Meaning in the Gospel Traditions. – Stockholm: Almqvist und Wiksell International 1995. 224 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series 27), kart SEK 182,00

Steffen, Uwe: **Die Jona-Geschichte**. Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1994. X, 146 S., kart DM 29,80

Biblia Pauperum. Kings MS 5. British Library. London. Kommentar von Janet Backhouse, James H. Marrow und Gerhard Schmidt. Übersetzung ins Deutsche: Bodo Brinkmann. – Luzern: Faksimile Verlag 1994. 277 S.

Biblia Pauperum. Armenbibel. Die Bilderhandschrift des Codex Palatinus latinus 871 im Besitz der Biblioteca Apostolica Vaticana. Einführung und Kommentar von Christoph Wetzel. Transkription und Übersetzung von Heike Drechsler. – Stuttgart / Zürich: Belser 1995. 112 S. (Belser Kunstbuchedition berühmter Handschriften) geb. DM 98,00

Die Zusammenordnung der vier Titel mag auf den ersten Blick verwundern. Ihre Verbindung liegt in der Frage nach der typologischen Schriftauslegung, der zentralen Frage zum Verständnis der Biblia Pauperum, in der die Jona-Geschichte ihren festen Platz hat. Deren Auslegung im Judentum und Christentum gehen die Arbeiten von Chow und Steffen nach, die so auch für das Verständnis der Hermeneutik der Biblia Pauperum von nicht geringer Bedeutung sind.

Chow, aus Hongkong, z. Z. dort am Lutheran Theological Seminary tätig, untersucht in seiner an der Univ. Uppsala angenommenen Diss. die Bedeutung des Zeichens des Jona bei Mt, Lk und in Q.

Er notiert zunächst fünf in der Forschung vertretene Interpretationen des Zeichens des Jona: 1. als Zeichen Johannes des Täufers aufgrund der Verwechslung von יונא und יונה, 2. als Zeichen der Taube und so Israels aufgrund der aramäischen Bedeutung von יונה, 3. als Zeichen des eschatologischen Gerichts (vgl. Lk 11,30), 4. als Zeichen eines vom Tode Auferstandenen (vgl. Mt 12,40) und 5. als Zeichen des Bußpredigers Jona. Im Unterschied zur bisherigen Forschung will er umfassender vorgehen: In einem ersten Schritt untersucht Ch. die Auslegung von Jona in jüdischen Quellen bis zum 1. Jh. und erhofft sich von daher auch ein Licht für das Verständnis des Zeichens des Jona in Q, Mt und Lk. Es folgt eine synchrone und diachrone Analyse von Mt 12,15–50 und Lk 11,14–36, eine Rekonstruktion des entsprechenden Textes in Q und eine Interpretation desselben unter Berücksichtigung des Gesamtkontextes von Q. Danach setzt Ch. die Interpretation des Zeichen des Jona in Q, Mt und Lk in Beziehung zur jüdischen Auslegung. Abschließend verfolgt er die Bedeutung des Zeichens des Jona in der frühchristlichen Literatur und Kunst der vorkonstantinischen Zeit. Als Ergebnis konstatiert Ch., daß das Zeichen des Jona in Q als Zeichen des in der Parusie kommenden Menschensohns verstanden werde, in Mt hingegen als Hinweiszeichen auf Tod und Auferstehung Christi, während Lk das Zeichen des Jona mit der Verkündigung der Kirche verknüpfe. Für die frühe Kirche stellt Ch. eine Dominanz der matthäischen Interpretation fest, die dann in der frühchristlichen Kunst weiterentwickelt werde: Jona wird so zum Zeichen der Errettung aus dem Tod und der Rückkehr in den Garten Eden.

Steffen, für den ‚die Jona-Geschichte zum Thema seines Lebens wurde, nachdem ihn der große Krieg wieder ans Ufer gespien hatte'

(S. VII), intendiert mit seinem für einen breiteren Leserkreis geschriebenen Werk – es ist sein fünftes Buch über Jona und die Frucht einer mehr als vierzigjährigen Beschäftigung mit der Thematik – einen religionsgeschichtlichen Vergleich.

Die Untersuchung der Auslegung der Jona-Geschichte im Judentum (S. 11–56), im Christentum (S. 57–117) und im Islam (S. 119–140) mündet in ein „Nachwort – Bemerkungen zur Schriftauslegung", in der St. die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammenfaßt.

Die Arbeiten von Chow und Steffen sind unabhängig voneinander entstanden. Chow kennt auch Steffens wissenschaftliche Monographie „Das Mysterium von Tod und Auferstehung. Formen und Wandlungen des Jona-Motivs" (Göttingen 1963) nicht. Wenngleich der Schwerpunkt von Chow in der ntl. exegetischen Analyse liegt, so geht auch er auf die jüdische und frühchristliche Auslegungstradition ein.

Für erstere berücksichtigt er dabei neben dem Buch Jona: 3 Makk, 6,28; Prophetarum vitae 29 (ohne Erörterung der Frage einer christlichen Bearbeitung); Josephus Antiquitates 9.205–214; die hellenistisch-jüdische Predigt De Jona; das Fragment Targum und Neofiti (Deut 30,12f); Dura Europos und m. Ta'an (weitere Quellen der jüdischen Tradition erörtert Chow im Rahmen der ntl. Exegese, vgl. die Übersicht S. 239f). – Steffen verweist auf den Sitz im Leben, die Jona-Geschichte als Prophetenlesung am großen Versöhnungstag, dem Jom Kippur, gibt ebenfalls (unter der Überschrift „Eine jüdische Jona-Predigt am Versöhnungstag") eine Inhaltsübersicht über De Jona (Nr. 95: Jona als Zeichen der Wiedergeburt – vgl. Chow S. 36 – übergeht Steffen) und zieht dann die Linie weiter aus über die Rabbinische Schriftauslegung, insbesondere den Midrasch Jona, und die jüdische Mystik (Kabbala) bis zur Gegenwart: die Auslegung der Jona-Geschichte durch Friedrich Weinreb, Nathan Birnbaum (1864–1937), Moishe Yaakow Ben-gavriêl (1891–1969) und Schalom Ben-Chorim (* 1913).

Auch bei der Skizzierung der christlichen Auslegungstradition in Literatur und Kunst verfolgt Steffen die weitere Entwicklung von der nachkonstantinischen Zeit (Cyrill von Jerusalem, Hieronymus, Augustinus, Ephraem der Syrer, byzantinische Kunst) über das Mittelalter (mit Schwerpunkt auf Jona in der mittelalterlichen Kunst) weiter bis zur Gegenwart in Literatur (Luther, spanische Mystik, Johann Kaspar Lavater, Ernst Lange) und Kunst.

Bezüglich der Sichtung der frühchristlichen Literatur vertreten Chow und Steffen unterschiedliche Positionen. Nach Steffen, der sich hier auf E. Dassmann stützt, knüpft die frühchristliche Verkündigung „nicht in erster Linie an das Zeichen des Jona als Vorzeichen von Tod und Auferstehung Christi an (Mt 12,40), sondern an das Zeichen des Bußpredigers Jona, wie es das Lukasevangelium (11,29f.32) versteht" (S. 76). Abgesehen davon, daß Chow zu Recht gezeigt hat, daß es im Lukas-Ev. um die Verkündigung der Kirche geht, deren Inhalt der auferstandene Herr ist, verweist Steffen selbst in der Einzelinterpretation nicht nur auf den Zusammenhang von Auferstehung Christi und Buße (S. 77), sondern notiert bei Irenäus „Jona als Bild für die Errettung aus dem Tod" (S. 78), bei Tertullian, den Paulusakten und den Apostolischen Konstitutionen „die Unversehrtheit des ausgespienen Jona" als „Garantie für die Auferstehung der Leiber allgemein", wobei Jonas gelitten habe „als Vorbild für das Leiden des Herrn", und bei Origenes (nicht Origines), daß hier erstmals die Verschlingung des Jona zu dem Abstieg Christi ins Totenreich in Beziehung gesetzt" werde (S. 79).

Hinsichtlich der Deutung der Jonas-Darstellungen in der frühchristlichen Kunst – dem bei weitem häufigsten Motiv in der vorkonstantinischen Zeit (vgl. Chow, S. 195ff: Jona insgesamt 108, die Arche Noah 8, Daniel in der Löwengrube 6, Taufe Jesu 6, die Opferung bzw. Errettung Isaaks 5, Moses schlägt an den Felsen 5 Abbildungen) – kommen Steffen und Chow unabhängig voneinander zum gleichen Ergebnis: Jona ist Symbol der Errettung aus dem Tod (gegen Dassmann, für den dabei Buße und Sündenvergebung primär sind; vgl. Chow S. 204f; 179f). Beide betonen den Zusammenhang mit dem frühchristlichen Sterbegebet und die Verbindung zur jüdischen Tradition, in der Jona zusammen mit Daniel und den Drei Jünglingen im Feuerofen als Zeichen des gnädigen Gottes, der die Macht zum Retten habe, verstanden werde (vgl. Chow S. 193; Steffen 62f). Die Nennung dieser Gestalten im christlichen Gebet sei eine Reminiszenz jüdischer Gebete und ihre verbreitete Darstellung in der frühchristlichen Sepulkral-Kunst sei Teil des Erbes, das das Christentum von der jüdischen Tradition übernommen habe (Chow S. 209, vgl. Steffen S. 75). Auch im Judentum gebe es eine Bildtradition, die unmittelbar an eine aus der Antike überlieferte ikonographische Tradition anknüpfe und bis ins Mittelalter hinein lebendig war (Steffen S. 54). Die biblische Ikonographie habe von daher „mindestens eine ihrer stärksten Anregungen" erhalten (Steffen S. 56 mit Verweis auf G. Sed-Rajna, Die hebräische Bibel in Bilderhandschriften des Mittelalters, Freiburg/Schweiz-Frankfurt-Berlin 1987; vgl. auch S. 97f: Die seit der Mitte des 12. Jh.s erstmals nachweisbare Darstellung, daß Jona nackt und kahlköpfig aus dem Rachen des Fisches herauskomme, gehe wahrscheinlich auf den jüdischen Midrasch zurück). St. erinnert daran, daß auch in der jüdischen Tradition die rabbinische Schriftauslegung den vielfältigen Sinn eines Textes betone, Philo die allegorische Schriftauslegung bei der Auslegung des Alten Testaments angewandt habe und im Sohar, dem Hauptwerk der Kabbala, die Auffassung vom vierfachen Schriftsinn ausgeführt werde: peschat – einfacher Wortsinn, remez (Hinweis) – allegorischer Sinn, derasch – Midrasch, sod – mystische Bedeutung (S. 37). „Im Sohar (II,198–199) werden die beiden ersten Kapitel des Jona-Buches allegorisch gedeutet ... Die Geschichte des Jona wird hier allegorisch als Schicksal der menschlichen Seele interpretiert ... Der Fisch, der ihn verschlingt, ist das Grab. Der Bauch des Fisches ist die Unterwelt. Die drei Tage und Nächte sind die Zeit, in der sich der Mensch im Grab befindet" (S. 37f). Als Ergebnis seiner Untersuchung hält St. fest: „Die Jona-Geschichte ist in allen drei Weltreligionen auf mehrdimensionale Weise ausgelegt worden" (S. 142). „Das Gegensätzliche und Trennende der Auslegung der Jona-Geschichte in den drei monotheistischen Weltreligionen ergibt sich aus dem, was sie als ihre geistliche Mitte ansehen, von der her sie ihre heiligen Schriften auslegen" (S. 145).

In der Biblia Pauperum begegnet Jona im Zusammenhang der Grablegung und der Auferstehung Christi. Steffen geht im Kontext eines Überblickes über die Herausbildung des typologischen Bilderkreises in der mittelalterlichen Kunst vom 12. bis zum 15. Jh. kurz auf sie ein unter der Überschrift „Die typologische Gegenüberstellung von Jona und Christus" (S. 95). Wie weit dies der Hermeneutik der Biblia Pauperum gerecht wird, sei anhand der Vorstellung der beiden folgenden Titel weiter verfolgt.

Der erste aus dem Faksimile Verlag Luzern ist der wissenschaftliche Kommentarband zur Faksimile-Ausgabe der „Goldenen Bilderbibel", entstanden um 1400 in Den Haag am Hof des Grafen Albrecht von Bayern-Holland, aufbewahrt in der British Library in London unter der Bezeichnung Kings Ms 5.

Nach einer Einführung von Janet Backhouse zur Geschichte der Handschrift (S. 9–19) ordnet Gerhard Schmidt diese in die Geschichte der Armenbibel ein (S. 21–121), zu deren Erforschung er mehrere gewichtige Beiträge, u. a. schon 1959 über die Armenbibeln des 14. Jh.s, vorgelegt hat. James H. Marrow gibt eine Beschreibung der Handschrift und beleuchtet deren Umfeld in Kunst und Geschichte (S. 123–201). Es folgen eine Wiedergabe der Texte durch Gerhard Schmidt, ein Index der zitierten Namen und Werke und ein Bildnachweis.

Der Belser Verlag, der sich in letzter Zeit in herausragender Weise um die Erschließung mittelalterlicher christlicher Kunst und Kultur verdient gemacht hat[1], präsentiert auf 44 Farbtafeln in einer Kunstbuchedition – eine Faksimile-Edition erschien 1982 im gleichen Verlag – die 22 Pergamentblätter der in der 2. Hälfte des 15. Jh.s entstandenen Bilderhandschrift des Codex Palatinus latinus 871 aus der Vatikanischen Bibliothek.

Vorausgehen Einführung und Kommentar von Christoph Wetzel (S. 6–24), eine Transkription und Übersetzung des lateinischen und frühneuhochdeutschen Textes gibt Heike Drechsler, Erläuterungen zum Anhang, eine Übersicht über die Bildgruppen der Armenbibel und ein ikonographisches Personenregister bilden den Abschluß.

Was die Bezeichnung Biblia Pauperum, Armenbibel betrifft, so stimmen Wetzel und Schmidt darin überein, daß man „nie im Mittelalter von größeren Bilderzyklen als von Bibeln der Armen gesprochen hat" (Schmidt S. 22; vgl. Wetzel S. 9) und daß diese irrige Bezeichnung erst 1769 in die Literatur eingeführt wurde (Schmidt S. 28f; Wetzel S. 9). Die heute üblicherweise so bezeichneten Bilderhandschriften und Blockbücher des 14. und 15. Jh.s besaßen ursprünglich entweder keinen Namen oder man sprach von „Übereinstimmungen zwischen Altem und Neuem Testament" oder von einem „Speculum" (Schmidt S. 23). Schmidt charakterisiert den Typus der Armenbibel wie folgt:

„Eine solche Biblia Pauperum enthält mindestens 34 Bildgruppen ... Im Zentrum steht eine neutestamentliche Szene (der Antitypus), die in den meisten Fällen ein Ereignis aus dem Leben Christi schildert, flankiert wird sie von zwei Szenen aus dem Alten Testament (den Typen), die als Praefigurationen des Antitypus verstanden werden; auf diese weisen auch vier als Halbfiguren gegebene Propheten hin. Diese Bilder werden von Texten begleitet: Drei Tituli in Versform fungieren als Überschriften für den Antitypus und die beiden Typen; zwei längere Lektionen in Prosa erläutern die Typen und ihren allegorischen Zusammenhang mit dem Antitypus; die Schriftbänder der vier Propheten enthalten Prophetensprüche, die das im Antitypus dargestellte Ereignis vorausgesagt haben" (S. 24).

[1] Abgesehen von den Belser Faksimile Editionen aus der Bibliotheca Vaticana wurden 1993 „Die Weihnachtsgeschichte", 1995 „Die Schöpfungsgeschichte", „Das Marienleben" und „Das Leben Jesu" publiziert, jeweils „nacherzählt in Bildern aus der Bibliotheca Apostolica Vaticana". Vorausging 1992 der Ausstellungskatalog „Bibliotheca Vaticana. Liturgie und Andacht im Mittelalter". 1994 erschien das Kompendium von Claudia List und Wilhelm Blum zur „Buchkunst des Mittelalters". Im selben Jahr wurde das große Werk von Émile Mâle über „Die Gotik, Die französische Kathedrale als Gesamtkunstwerk" (verdeutlicht auf dem Hintergrund der mittelalterlichen theologischen Quellen) neu aufgelegt und 1995 „Die Kultur der Klöster" von Réginald Grégoire, Léo Moulin und Raymund Oursel. Vgl. auch die über den Belser-Verlag ausgelieferten Titel aus dem St. Ulrich Verlag, Augsburg: Rummel, Peter: Ulrich von Augsburg. Bischof, Reichsfürst, Heiliger, [2]1993; Schad, Martha: Afra. Bilder einer Heiligen, 1995.

Was die Auslegungsmethode der Biblia Pauperum betrifft, so spricht Schmidt wie Steffen und Wetzel (und fast die gesamte neuere Forschung) ganz selbstverständlich von typologischer Schriftauslegung. Dabei verweist er selbst auf „markante Ausnahmen von dieser Regel" (S. 87) und „typologisch irreguläre Szenen" (S. 89.92):

Auch der Verräter Judas und Maria Magdalena fungieren als ntl. Antitypus, Absolon ist sowohl Typus für Judas wie für Christus, auch eine ntl. Szene wie die Geschichte vom verlorenen Sohn begegnet als Typus, die Verfluchung der Schlange ist keine Präfiguration, zwischen der Witwe von Sarepta und dem kreuztragenden Christus bestehen „keine Übereinstimmungen" (S. 90). Die Reihe könnte weiter fortgesetzt werden: In der Armenbibel der vatikanischen Bibliothek werden der Versuchung Christi der Verkauf des Erstgeburtsrechtes durch Esau an Jakob und die Versuchung im Paradies zugeordnet. Wetzel (S. 16) spricht auch hier von erstem und zweiten Typus, der Versus der Armenbibel betont jedoch die Gemeinsamkeit (ohne Abhebung auf eine Steigerung oder einen Unterschied), daß in allen drei Fällen der Teufel als Versucher am Werk ist. Der „bereuende David", der „Gnade und Barmherzigkeit" von Gott erlangte, ist nicht undeutlicher oder geringer als die bereuende Maria Magdalena, die er „bezeichnet" (fol. 10r) und die „der born der mildekeit" von Sünden erlöste, vielmehr geht es in den drei Szenen (David vor Natan, Heilung der aussätzigen Mirjam und Maria Magdalena) um das eine biblische Thema der Vergebung der Sünden, wie auch die vier zugeordneten Schriftworte Ez 18,22; Joel 2,12; Ps 50,19 und Mich 7,18 deutlich machen.

Wenn Schmidt, obwohl er selbst darauf verweist, daß man im Mittelalter von Allegorese spricht und „Typologie" erst eine sprachliche Neuschöpfung des 18. bzw. 19. Jh.s ist (ebd. S. 26. 100f), die Biblia pauperum trotz der vielen Ausnahmen und Irregularitäten dennoch in das Prokrustesbett der Typologie zwängen will, so läßt sich dies m. E. nur theologiegeschichtlich erklären, insofern in der modernen Theologie die Allegorie in Mißkredit geraten ist – noch heute, obwohl inzwischen eine Reihe von Spezialuntersuchungen dem Verständnis der Allegorie bei den Kirchenvätern und in der mittelalterlichen Theologie gerechter wird, dient sie der Selbstbelustigung zünftiger Exegese (vgl. ThRv 91, 1995, 124f) – und an deren Stelle die Typologie als noch einigermaßen akzeptable Interpretationsmethode getreten ist. Doch dieser Ersatz ist mit einem hohen Preis erkauft: Die Konkordanz der beiden Testamente wird zur Einbahnstraße, insofern damit gesagt wird, daß „sich das im Typus bloß angedeutete im Antitypus in voller Klarheit darstellt" (Schmidt S. 25). Nach dem Verständnis der Schrift, der Kirchenväter und der mittelalterlichen Theologie handelt es sich hier aber um ein gegenseitiges Verhältnis: Historisch vieldeutige Ereignisse des NT wie der Einzug Jesu nach Jerusalem, den die Apostel als Augenzeugen zunächst nicht verstanden, oder der Tod Jesu, unverständlich für die Emmausjünger, werden im Lichte der Schrift (= AT) als Heilsereignisse gedeutet (vgl. Joh 12,16; Lk 24,25–27; 1 Kor 15,3f). So wird das historisch vieldeutige Ereignis der Öffnung der Seite Jesu, Erweis seines Todes, in der Biblia Pauperum durch die Zuordnung zweier atl. Szenen, der Erschaffung Evas und Moses, der Wasser aus dem Felsen schlägt, als Quelle des Lebens gedeutet. Vorausgesetzt ist dabei, daß die Erschaffung der Eva nicht dualistisch als Werk des atl. Demiurgen gesehen wird, sondern positiv als Werk ein und desselben trinitarischen Gottes, der hier in der Armenbibel der vatikan. Bibliothek ausdrücklich als Salvator bezeichnet und mit dem dreistrahligen Kreuznimbus dargestellt wird (fol.14r; vgl. die Darstellung derselben Szene im Zusammenhang der Erschaffung des Menschen: fol.2r). „*Adam dormiens significat Christum in cruce iam mortuum*" ist nicht so zu interpretieren, daß Adam nur ein undeutliches Vorbild des eindeutig toten Christus ist, sondern daß der schlafende Adam den toten Christus bezeichnet, signifikant macht, als einen, aus dem Leben hervorgeht. Die gleiche Funktion hat die Zuordnung des wasserspendenden Felsen.

So ist es bedauerlich, daß beide Ausgaben die Bezeichnungen *Typus* und *Antitypus* eintragen, obwohl sie im Text an keiner Stelle vorkommen. Sogar in allen im CChr edierten lateinischen Texten (einschließlich der mittelalterlichen) begegnet das Wort *antitypus* nicht, in den 221 Bden der PL von Migne zwar 15mal im Text und 6mal in den Anmerkungen (vgl. allegori* 4822mal), aber – abgesehen von einer Stelle bei Anastasius Bibliothecarius – bei keinem mittelalterlichen Autor. Die Vg übersetzt das griechische ἀντίτυπος von 1 Petr 3,21 mit *similis formae*. Auch die mittelalterliche Bezeichnung *concordantiae* besagt nicht einfach typologische Gegenüberstellung (gegen S. Schrenk, Typos und Antitypos in der frühchristlichen Kunst, Münster 1995, S. 143f), sondern eine Zusammenstellung von Stellen, an denen dieselben Worte und Sachthemen vorkommen (vgl. Bibelkonkordanz) und die im gegenseitigen Bezug zu interpretieren sind. Damit verbunden ist eine ähnliche Schriftauslegungsmethode, wie ich sie selbst während meines Studiums in Bonn Anfang der sechziger Jahre in Seminaren bei dem bekannten jüdischen Gelehrten Charles Horowitz kennenlernte: Unbeeindruckt von den Lehrsätzen historisch-kritischer Exegese sah er, geprägt von Jugend auf in der tradierten Frömmigkeit des osteuropäischen Judentums, die Schrift als Einheit, in der nichts zufällig sei. Ein Wort, das an einer Stelle der Bibel unklar ist, wird von anderen Stellen her, an denen es vorkommt, klarer. Von einer solchen Methode her, nicht von der Typologie, ist etwa die Zuordnung der beiden Hölzer, die die Witwe von Sarepta auflas, zum Kreuz zu verstehen. Bereits im NT ist ξύλον Schlüsselwort für das Kreuz (Apg 5,30; 10,39; 13,29; Gal 3,13; 1 Petr 2,24; vgl. Offb 2,7; 22,2.14.19), wobei schon in der Wortbedeutung von ξύλον bzw. lignum die Doppeldeutigkeit von totem Holz und Lebensbaum gegeben ist. Schon früh kommt es dann zu einer Testimonienliste von atl. Stellen, an denen ξύλον vorkommt, und von denen her das Kreuz als Heilsereignis gedeutet wird, auffälliger Weise in Lesarten, die sich im Masoretentext nicht finden, z. B. Dtn 21,23 = Gal 3,13: *qui pendet in ligno*; Ps 95,10: *Dominus regnavit a ligno* (vgl. Tertullian, Aduersus Marcionem, lib. 3, p 408,1.12; 412,24; Tertullian, Aduersus Iudaeos, c.10, l. 82.92 c.13, l.58 – Biblia Pauperum zur Kreuzabnahme); Jer 11,19: *mittamus lignum in panem eius* (vgl. Tertullian, Aduersus Iudaeos, c. 10, l. 96; Cyprian, Ad Quirinum, lib. 2, c.15, l. 14 c.; c.20, l.4 – Biblia Pauperum zu Christus, der die Kreuzeshölzer, *ligna crucis*, trägt).

Gleiche Worte, Bilder, Szenen und Themen bilden für die Biblia Pauperum die Brücke der Zusammenordnung. Der durch die allegorische Deutung ausgesagte Zusammenhang ist für den, der nur auf den Buchstaben und die Bildebene schaut, willkürlich. Wer etwa einen Spiegel nur als Gerät der Optik versteht und nicht als Verweis auf Selbsterkenntnis, für den ist die allegorische Deutung auf die Gebote Gottes (vgl. Beichtspiegel) schwer nachzuvollziehen. Wer dagegen mit dem Spiegel auch die Frage nach dem, was rechte Erkenntnis des Menschen ermöglicht, verbindet, für den ist die Deutung auf die Gebote Gottes keineswegs willkürlich. Wenn mit Jona auch die Frage nach der Errettung aus dem Tod gestellt ist, dann ist die Verknüpfung mit dem Tod Christi nicht willkürlich. Sie besagt dann einerseits, daß die Grablegung Christi nicht das Ende ist (vgl. Biblia Pauperum: „Jona wurde verschlungen und blieb dennoch unverletzt"), und anderseits, daß die Jona-Geschichte keine leere Vertröstung ist. Durch die Verknüpfung mit dem Sieg Davids über Goliat wird einerseits der Tod Jesu als Sieg über das Böse interpretiert, umgekehrt verwehrt das Modell dieses Sieges im Kreuzestod die Konsequenz, wie David dem Feind den Kopf abzuschlagen. Was Steffen für die Auslegung der Jona-Geschichte in den drei monotheistischen Weltreligionen feststellte, gilt auch für die Wertung der Hermeneutik der Biblia Pauperum: Das Unterscheidende liegt nicht in der Auslegungsmethode, sondern in der geistlichen Mitte, von der her die Schrift ausgelegt wird. Wenn in der Biblia Pauperum Christus, Kreuz und Auferstehung im Zentrum stehen, so ist dies nur dann als Engführung zu werten, wenn der Bezug zur Trinität nicht mehr gesehen wird:

„Der menschgewordene Sohn offenbart, daß in Gottes ewiger Herrlichkeit, vor aller Zeit und Geschichte, sein göttliches Leben gegenseitige Selbsthingabe und Gemeinschaft ist, daß ‚Gott die Liebe ist'" (1 Joh 4,8). Diese ewige Liebe und Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn wird am Kreuz Christi und in seiner Auferstehung durch die Kraft des Geistes offenbart. Kreuz und Auferstehung können nicht losgelöst von der trinitarischen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist verstanden werden, noch läßt sich die Trinität losgelöst von Kreuz und Auferstehung verstehen. Das Kreuz ist die Bestätigung einer Liebe, die stärker ist als Sünde und Tod, und die Auferstehung bekräftigt, daß diese göttliche Liebe siegreich ist und sein wird." (Gemeinsam den einen Glauben bekennen, Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt a. M. / Paderborn 1991, Nr. 17.)

Die Transskription und Übersetzung der Texte zeugt von hohem Sachverstand. Im einzelnen sind jedoch einige Corrigenda anzumerken:

Schmidt (S. 240) übernimmt für Jer 11,19 entgegen dem lateinischen Wortlaut die Einheitsübersetzung, obwohl diese von einer anderen Textbasis ausgeht. Bei Drechsler fielen mir folgende Versehen auf: S. 89: *Deo* im Zitat von Sap 16,20 ist falsch aufgelöst; bereits im Text selbst steht *in eo* (fol. 11r). Im Zitat von Ex 16,2–4 (ebd.) muß es *die* statt *de* heißen. S. 94 ist die im Frühneuhochdeutschen falsche Übersetzung des lat. Textes nicht korrigiert: Nicht der Vater sondern das Kind bezeichnet Christus. Ebd. *radios* nicht *ratios* (vgl. fol 14r); S. 95 ist im Zitat von Jes 53,6 *Dominus* nicht *Deus* aufzulösen. S. 100 sind die Überschriften für die Spalten 2 und 3 in der ersten Zeile vertauscht. S. 105 „zwei Tafeln des Beweises" ist keine gute Übersetzung, besser Tafeln des Bundes (vgl. Schmidt 263); S. 106 statt „Marienkönig" muß es „Marienkrönung" heißen.

Den Verlagen und wissenschaftlichen Bearbeitern ist zu danken, daß sie mit der Publikation dieser mittelalterlichen Texte auf eine Form der Schriftauslegung aufmerksam gemacht haben, deren Herausforderung sich die gegenwärtige Theologie zunehmend bewußt wird.

Münster Vinzenz Pfnür

Trombley, Frank R.: **Hellenic Religion and Christianization c. 370–529.** Vol. 1/2. – Leiden, New York, Köln: E. J. Brill 1993 / 1994. XV, 344 S. / XV, 430 S. (Religions in the Graeco-Roman World, 115,1/2)

Im Hinblick auf das Thema vermittelt das 2bändige Werk zunächst den Eindruck einer Fortsetzung der 1992 erschienenen Publikation von P. Thrams, Christianisierung des Römerreiches und heidnischer Widerstand, der die religiöse Entwicklung und die Religionspolitik von Konstantin bis Theodosius in den Mittelpunkt stellt.

Der Vf. der vorliegenden Veröffentlichung setzt jedoch andere inhaltliche Akzente und konzentriert sich auf einen bestimmten geographischen Bereich. Es geht ihm um das Aufzeigen des Prozeßcharakters der Christianisierung des östlichen Teils des Römischen Reiches, wobei er mit dem Tod Julians und der Gesetzgebung Justinians von 529 den zeitlichen Rahmen absteckt. Gerade diese Periode ist gekennzeichnet durch den Wandel von der zu ihrem Beginn größtenteils heidnisch geprägten Gesellschaft zu einer christlichen, in der die Anhänger der paganen Religion nur noch eine Minderheit darstellen.

Um die Gründe für eine solche Entwicklung darzulegen, widmet sich der Vf. zunächst der kaiserlichen Gesetzgebung mit ihren restriktiven Maßnahmen gegen das Heidentum, einsetzend mit dem Codex Theodosianus bis hin zu Justinian (1–97).

Dabei gelingt es ihm, überzeugend aufzuzeigen, daß die Gesetze gegen den paganen Kult die jeweilige Situation widerspiegeln und eine durchaus realistische Einschätzung der Lage erkennen lassen, wie z. B. die sichtbare Christianisierung der Städte und das Fortleben des Heidentums auf dem Land.

Die geringe Effizienz dieser Gesetze, sowie deren lasche Handhabung belegt der Vf. mit zahlreichen monumentalen und epigraphischen Zeugnissen, die das Weiterbestehen der Kultpraxis griechischer und semitischer Religionen bis spät in das 5., teilweise in das 6. Jh. hinein demonstrieren (35–59).

Die Gesetzgebung gegen Zauberei und Divination von Konstantin bis hin zum Codex Iustinianus zielt nach der von ihm vertretenen und von der Forschung allgemein geteilten Meinung weniger auf die Vernichtung der alten Kulte ab, als auf die Regulierung der mit ihnen verbundenen moralischen und sozialen Gefahren (59–72).

Zum Abschluß dieses Komplexes diskutiert der Vf. die Gesetze Zenons von 481 und 484, die jedoch Hand in Hand gehen mit dem Niedergang der paganen Religion und nicht mehr als Zwangsmaßnahme interpretiert werden können, da zu dieser Zeit die griechische Paideia soweit als möglich in das christliche kulturelle Leben integriert und der paganen ländlichen Religion durch die Ritenchristianisierung der Boden entzogen worden war (72–97).

Diese Ausführungen widerlegen eindeutig die immer wieder vorgetragene These, die Christen seien seit Konstantin von dereinst Verfolgten zu Verfolgern der alten Religion geworden.

Die durch Gesetze nicht erreichbare und auch nicht intendierte Christianisierung läßt sich für den Vf. eher an bestimmten Phänomenen ablesen, die auf die Bevölkerung großen Einfluß ausübten, wie z. B. die Erklärung der Götter zu Dämonen im Rückgriff auf Ps 96,4–5, sowie die teilweise erfolgte Übertragung ihrer Aretalogien auf christliche Märtyrer, die Umwandlung von Tempeln in christliche Kirchen bzw. deren Zerstörung ohne Strafgericht seitens der Gottheiten und nicht zuletzt der allmähliche Übertritt der Decurionen, der kommunalen Oberschicht, zum christlichen Glauben (98–186).

Um den Weg der sich über Jh.e erstreckenden Christianisierung nachzuzeichnen, geht der Vf. bewußt nicht von der sog. hohen Literatur aus, sondern zieht aussagekräftige hagiographische Texte und Inschriften heran, die in einem lokal begrenzten Kontext den schrittweisen Wandel in der Einstellung der Bevölkerung schlaglichtartig beleuchten.

Den Ausgangspunkt bildet die Stadt Gaza, da sich durch die Biographie des dortigen Bischofs Porphyrios (395–420) die Phase des Übergangs, die in der Zerstörung des Marneions gipfelt, besonders detailliert darstellen läßt (187–245). Demgegenüber ist die Situation in Athen und Attika nach Ausweis des inschriftlichen Materials von einem zähen Festhalten an den alten Kulten bis weit über 529 hinaus gekennzeichnet (283–332).

Die Christianisierung bedeutender Städte wie Alexandrien und Aphrodisias vollzieht sich auf kultureller Ebene, wobei das Ziel in Aphrodisias erst um 529 erreicht zu sein scheint (Bd 2, 1–73); nicht anders ist es um die ländlichen Gebiete Kleinasiens und Nordsyriens bestellt, in denen der Prozeß erst im 6. Jh. abgeschlossen ist (74–204).

Für den Übergang zum Christentum im Niltal von Canopus bis Philae übt die Zerstörung des Serapeums in Alexandrien 391 eine Signalwirkung aus, so daß die christliche Religion in diesem Gebiet im Laufe des 5. Jh.s dominant wird (205–240).

Die Christianisierung in der Region von Antiochien und Apamea in Syrien gestaltet sich auch bedingt durch die geographischen Gegebenheiten äußerst schwierig, ist aber durch das große Bemühen der Patriarchen von Antiochien, der Periodeuten und insbesondere des Mönchtums gekennzeichnet, als dessen exemplarische Gestalt Symeon Stylites vorgestellt wird. Nicht nur seine persönliche Anziehungskraft, auch seine über den Tod hinaus währende Ausstrahlung an seiner Wirkungsstätte Kal'at Sim'ān begründen seinen herausragenden Rang bei der Missionierung des syrischen Raumes (247–312).

Ebenfalls spät ist die Hinwendung zum Christentum in der römischen Provinz Arabia mit der Hauptstadt Bostra nachzuweisen. Obwohl ein Bischof dieser Stadt bereits am Konzil von Nizäa teilnimmt, gelingt die Christianisierung des Gebiets von Hauran und Ledjā mit seiner vorwiegend arabischen Bevölkerung nur langsam, so das christliche Inschriften erst im späten 5. bzw. 6. Jh. auftreten (316–376).

Der Wert der Publikation, die eine große Materialfülle geschickt verarbeitet, liegt einmal darin, daß der Leser mit dem breiten Spektrum durchaus noch lebendiger paganer Religiosität in der Spätantike konfrontiert wird. Zum anderen führt der Vf. den Leser durch die Erörterung der Inschriften ein in das tägliche Leben kommunaler Einheiten, die die schwierige Phase des sich nur schrittweise vollziehenden Übergangs zum Christentum durchlaufen. Gerade die konsequente Auswertung der epigraphischen Zeugnisse zeigt eine Entwicklung auf, die Pauschalurteilen über die christliche Mission während dieser Epoche den Boden entzieht.

Außerdem öffnet der Vf. durch die Einbeziehung der östlichen Randgebiete des Imperiums in seine Arbeit den Blick des Lesers für eine wahrhaft multikulturelle Gesellschaft, die auch unter christlichen Vorzeichen ihre Eigenheiten wahren kann.

Leider hat es der Vf. versäumt, seiner Publikation das entsprechende Kartenmaterial beizufügen, so daß einem Nichtorientalisten die Lokalisierung syrischer und arabischer Ortsnamen unnötig erschwert wird.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Siems, Harald: **Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen.** – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1992. CXVI, 915 S. (Monumenta Germaniae Historica, Schriften, 35), geb. DM 198,00

Siems untersucht in seiner umfangreichen Münchner Habil.-Schrift die frühmittelalterlichen Rechtsquellen. Es handelt sich also weniger um eine Wirtschaftsgeschichte des Handels und Wuchers im Frühmittelalter, wie dies der Titel nahelegen könnte, sondern in erster Linie um eine Darstellung und inhaltliche Auswertung der unterschiedlichen Rechtsquellen des frühen Mittelalters. Dabei geht es dem Vf. allerdings nicht darum, eine Geschichte der frühmittelalterlichen Rechtsquellen zu schreiben. Zwar fehlt es für das frühe Mittelalter an einem umfassenden Werk, das alle Quellenbereiche berücksichtigt und ungehindert durch die traditionelle Aufteilung in die rechtsgeschichtlichen Teilbereiche der Romanistik, Kanonistik und Germanistik eine Gesamtschau auf die ganze Fülle der verschiedensten Rechtsquellen ermöglicht. S. geht aber zu Recht davon aus, daß einer solchen umfassenden Geschichte der frühmittelalterlichen Rechtsquellen zu viele grundsätzliche Schwierigkeiten entgegenstehen, eine solche Arbeit also gegenwärtig von einem einzelnen kaum zu leisten ist. Der Vf. hat sich daher sein Ziel niedriger gesteckt und nur einen „Überblick über die frühmittelalterlichen Rechtsquellen" angestrebt. Dabei hat er sich auf die exemplarische Untersuchung eines Regelungsbereichs konzentriert, und zwar des Handels in seiner weiten Bedeutung als „gewinnorientierter Güteraustausch". S.' Arbeit stellt also eine auf den Handel konzentrierte exemplarische Geschichte der frühmittelalterlichen Rechtsquellen dar. Dabei profitiert die Arbeit insbesondere davon, daß S. die frühmittelalterlichen Rechtsquellen in ihrer Gesamtheit auf Aussagen zu Handel und Wucher hin abklopft, ohne sich an die die deutsche rechtshistorische Forschung noch immer bestimmende Aufteilung in Germanisten, Romanisten und Kanonisten gebunden zu fühlen.

Herausgekommen ist ein Werk, das schon allein durch seinen Umfang beweist, wie richtig die Entscheidung des Vf. für eine selektive Untersuchung dieses Rechtsquellenbereichs war. Es zeichnet sich durch die beeindruckende Materialfülle, die Souveränität der

Quelleninterpretation und die gründliche Auseinandersetzung mit dem bisherigen Forschungsstand aus. Hervorzuheben ist bereits das Quellen- und Literaturverzeichnis, das allein 105 S. umfaßt. Diese Zusammenstellung der reichhaltigen frühmittelalterlichen Rechtsquellen und der kaum noch überschaubaren Sekundärliteratur kann nicht hoch genug gelobt werden, erleichtert sie doch weitere Forschungen zum Recht in der Zeit vom 6. bis zum 9. Jh. wesentlich.

In den ersten vier Teilen seiner Untersuchung durchkämmt S. die einzelnen Quellengruppen der Leges (11–157), der römischrechtlichen Texte (158–344), der Formulae (345–430) und der Kapitularien (431–499) nacheinander hinsichtlich des Handels im weitesten Sinne.

Dabei überrascht es nicht, daß die Leges barbarorum, die germanischen Stammesrechte, nur spärliche Aussagen zum Handel enthalten. Es finden sich nur einzelne, eher zufällige Äußerungen, die deutlich zeigen, daß die Leges in dem Sinne unvollständig waren, daß sie keine Regelungen zu allen auftretenden Rechtsproblemen enthielten. Sie waren wohl nicht als vollständige Aufzeichnung des damals geltenden Rechts gedacht. Die Frage, warum einzelne Regelungen in den Leges aufgezeichnet wurden, andere aber nicht, kann auch S. nicht beantworten. Er unterstreicht lediglich noch einmal zutreffend, „wie wenig wir hinsichtlich einzelner Stellen und erst recht einer ganzen Lex über die Zielsetzungen wissen, die mit ihrer Aufzeichnung verbunden waren" (157).

Ein gänzlich anderes Bild bieten die frühmittelalterlichen Quellen des römischen Rechts, wobei sich S. auf das römische Recht in den westlichen Gebieten des ausgehenden römischen Reiches beschränkt. Hier finden sich reichhaltige Aussagen zum Bereich des Handels. Dabei hebt S. zu Recht die erstaunliche Vielfalt dieser Aussagen, die Unterschiedlichkeit und Widersprüchlichkeit der Texte, selbst soweit sie in einem Gesamtwerk nebeneinander stehen, hervor. Angesichts der heterogenen und widersprüchlichen Aussagen läßt sich mit S. kaum von *dem* römischen Recht des frühen Mittelalters sprechen. Ebenso wie die einzelnen Leges der Germanenreiche sind auch die einzelnen frühmittelalterlichen Quellen des römischen Rechts und erst recht ihre inhaltlichen Aussagen jeweils für sich in ihrem sozialen und wirtschaftlichen Umfeld zu würdigen. Verallgemeinerungen im Sinne *des* Kaufs nach *dem* frühmittelalterlichen römischen Recht gegenüber ist angesichts dieser augenfälligen Vielfalt der römischrechtlichen Quellen erhebliche Zurückhaltung geboten.

Im dritten Teil behandelt S. die Formulae, Formularsammlungen, die im Hinblick auf die zukünftige Abfassung von Urkunden und Briefen Muster enthielten und häufig auf aus der Urkundenpraxis stammenden Formularen beruhten. Die Formulare scheinen wenig auf die typischen Bedürfnisse des Handels zugeschnitten, insbesondere für den Abschluß von Handelsgeschäften selbst wenig geeignet. Allerdings können die wenigen Formulare zu Handelsgeschäften nach S. nicht ohne weiteres als Belege für die geübte Praxis dienen. Dabei dürfte insbesondere der Umstand eine Rolle spielen, daß im Geschäftsleben der Kaufleute deren Gewohnheiten und Handelsbräuche eine beachtliche Rolle gespielt haben und ein regelndes Eingreifen mit Hilfe des Rechts weitgehend erübrigten.

Im vierten Teil behandelt S. die Kapitularien, also die Erlasse und Anordnungen vor allem der Karolinger auf allen Gebieten ihrer Regierungs- und Verwaltungstätigkeit. Dabei gelangt er zu dem keineswegs überraschenden Ergebnis, daß der privatrechtliche Bereich nicht der eigentliche Regelungsgegenstand der Kapitularien war. Nicht der Handel selbst, nicht die Handelsgeschäfte wurden rechtlich gestaltet, sondern ausschließlich der rechtliche Rahmen, in dem der Handel stattfand. Hier findet sich ein weites Spektrum administrativer Eingriffe, die das Umfeld des Handels betrafen und seine Möglichkeiten begrenzten. Die rechtliche Gestaltung der Handelsgeschäfte selbst blieb hingegen weitgehend ausgespart.

Insgesamt präsentiert der Vf. in diesen ersten vier Teilen seines Werks eine beeindruckende Materialfülle, die er unter dem Gesichtspunkt des Handels durchgesehen hat. Seine gut begründeten Ergebnisse betreffen allerdings weniger den Handel selbst, als vielmehr die unterschiedlichen Funktionen der einzelnen Bereiche frühmittelalterlicher Rechtsquellen. Überhaupt stellt sich insgesamt das Problem, inwieweit der Schluß aus den von S. untersuchten Rechtsquellen auf die Wirklichkeit des frühmittelalterlichen Handels und seiner rechtlichen Gestaltung möglich ist. Dieses kann man dem Vf. allerdings nicht zum Vorwurf machen, geht es ihm doch in erster Linie um eine exemplarische Geschichte der frühmittelalterlichen Rechtsquellen und nicht um eine allein auf der Grundlage dieser Rechtsquellen auch kaum zu leistende Universalgeschichte des Handels im Frühmittelalter. S. ist sich auch des Umstandes durchaus bewußt, daß er nur bestimmte Quellenbereiche untersucht hat und daß nur mit gewisser Zurückhaltung von den Aussagen der Quellen auf die Realität des Handels in dieser Zeit geschlossen werden kann.

Der dann folgende fünfte Teil der Arbeit (500–848) hebt sich methodisch von den vorangegangenen Teilen deutlich ab. Hier untersucht der Vf. ausführlich das frühmittelalterliche Wucherverbot. Es werden sowohl kirchenrechtliche Texte als auch weltliche Normen herangezogen, also unter dem Gesichtspunkt des Wucherverbotes noch einmal die ganze Breite und Vielfalt frühmittelalterlicher Rechtsquellen untersucht. Hier stellt der Vf. mit beeindruckender Fertigkeit und überwältigendem Quellenaufwand dar, in welch unterschiedlicher Weise die Normgeber des Frühmittelalters mit dem Begriff *usura* arbeiteten.

S. beginnt mit dem vorkarolingischen Kirchenrecht, wobei er insbesondere die frühen Kanonessammlungen auf das *usura*-Verbot hin durchkämmt. Dabei hebt er hervor, daß der *usura*-Begriff eine Tendenz zur Erweiterung in Richtung auf *turpe lucrum*, den Schmutzgewinn, zeigt. Zugleich stellt er die Verbindung der *usura*-Verbote mit der Untersagung weltlicher Geschäfte von Klerikern heraus. Teilweise regelten die Kanones beides zugleich.

Sodann erweitert der Vf. seinen Blick in Richtung der Zinsbestimmungen im weltlichen Recht und in der frühmittelalterlichen Rechtspraxis. Er stellt anschaulich dar, wie das strenge Zinsverbot der Kirchenväter, früherer Konzilien und Papst Leos sowie die intensive Verbreitung der frühen Zinsverbote in den Kanonessammlungen einerseits und die Übernahme römischrechtlicher Zinsregelungen selbst durch Sammlungen für den kirchlichen Gebrauch sowie in die Lex Visigothorum und die im kirchlichen Bereich entstandenen Formularsammlungen andererseits im weltlichen Recht des frühen Mittelalters und in der frühmittelalterlichen Praxis nebeneinander standen. Es überrascht nicht, daß gerade Gregor der Große aus praktischen Gründen das Zinsverbot selbst gegenüber zinsnehmenden Klerikern sehr zurückhaltend handhabte. Im Gegensatz zu diesem eher uneinheitlichen Bild stehen die Bußbücher, die während des Ausbleibens von Konzilien im 8. Jh. immer wieder das strenge Zinsverbot aussprachen. S. konstatiert hier zutreffend eine Verlagerung von den Konzilien in einen anderen Bereich kirchenrechtlicher Aktivität.

Sodann geht der Vf. auf das allgemeinere Problem des Handels der Kleriker ein. Hier wandten sich insbesondere die Kanones in Fragen des Handels allein an die Kleriker, deren Handelstätigkeit ausschließlich behandelt wurde. Die Konzilien sprachen sich zunächst nicht gezielt gegen den Handel, sondern allgemein gegen weltliche Geschäfte der Kleriker aus, die diese von ihren eigentlichen Aufgaben abhielten. Erst später kam es zu einer gezielten Untersagung des Handels, die sich dann auf das Verbot von *turpe lucrum* zuspitzte. Dabei stand das Schmutzgeschäft keineswegs am Anfang und auch nicht im Mittelpunkt der Konzilien, sondern entwickelte sich erst im Zuge der allgemeinen Ablehnung weltlicher Geschäfte für Kleriker. Der Inhalt des *turpe lucrum* wurde jedoch nicht exakt beschrieben. Es handelte sich vielmehr um eine Leerformel, die nach dem Verständnis und Vorverständnis des jeweiligen Rezipienten beliebig inhaltlich angefüllt werden konnte.

Abschließend sieht S. die karolingischen Rechtsquellen bis zur Mitte des 9. Jh.s auf die Begriffe *usura* und *turpe lucrum* sowie die Beurteilung weltlicher Geschäfte der Kleriker hin durch. Insbesondere im Kampf gegen den Wucher hob sich die karolingische Epoche deutlich von den vorangegangenen Zeiten ab. Niemals gab es so zahlreiche Verbote gegen *usura* und *turpe lucrum*. Nun wurde das ursprünglich nur für Kleriker geltende Zinsverbot auch allgemein an die Allgemeinheit gerichtet. Dies war bis dahin allein in den Bußbüchern der Fall gewesen. Insbesondere die Kapitularien und Konzilien erscheinen nun in dieser Hinsicht dynamisch. In diesen Quellengattungen fand die karolingische Reform ihre eigentliche rechtliche Ausgestaltung. Bis etwa 806 ging die Initiative von den Kapitularien aus, seit den Reformsynoden des Jahres 813 dagegen von den Konzilien. Auffällig ist dabei, daß die weltliche Normsetzung in den Kapitularien und die kirchliche auf den Konzilien sich nunmehr ergänzten und ineinandergriffen. Gerade das Ineinandergreifen weltlicher und kirchlicher Normengebung war für die karolingische Zeit typisch. Weltliche und kirchliche Macht gingen nun gemeinsam und gleichgerichtet gegen *usura* und *turpe lucrum* vor. Diese im grundsätzlichen einheitliche Linie läßt sich aber nur für den dynamischen Teil der Rechtsquellen, die Kapitularien und Konzilsbeschlüsse, feststellen. Nur sie waren in der Frage des Zinswuchers eindeutiger und bestimmter als vorangegangene Zeiten. Demgegenüber waren die eher statischen Quellenbereiche des römischen Rechts, der Leges und der Formulae deutlich zurückhaltender. Sie ließen, soweit sie sich überhaupt mit dieser Frage beschäftigten, selbstverständlich Zinsen zu. Auch für diese Zeit ist also eine gewisse Uneinheitlichkeit der Regelungen und Wertungen zu konstatieren. Auch fällt auf, daß die Bedeutung der Begriffe *usura* und *turpe lucrum* genauso schwankten wie die Beurteilung des Handels im allgemeinen.

Insgesamt liefert S. mit seinem Werk ein vielfältiges und plastisches Bild der frühmittelalterlichen Rechtsquellen. Dieses wird durch den Eindruck der Vielfalt, und zwar in jeder Hinsicht, bestimmt. Überraschend ist einerseits der Reichtum der Erscheinungsformen, verbunden mit einer ungeheuren Fülle des Materials, die bei Zugrundelegung moderner Hand- und Lehrbücher kaum erwartet werden konnte. Die Breite des Spektrums wie auch das Ineinandergreifen ursprünglich unterschiedlicher Rechtsmassen überrascht. Es ist das Verdienst des Vf., durch Überwindung der in der deutschen rechtshistorischen Forschung verfestigten sektoralen Betrachtungsweise nach deutsch-, römisch- und kirchenrechtlichen Quellen den Blick auf das Frühmittelalter wesentlich erweitert zu haben. Auffällig ist weiter, daß das von S. herangezogene reichhal-

tige Material kaum übergreifenden Zielsetzungen folgt. Gegensätze und Widersprüche, sogar innerhalb der einzelnen Texte prägen das Bild.

Eine gewisse Schwäche dieses Werks liegt dagegen in der Vernachlässigung religiös-kultureller Zusammenhänge, deren Untersuchung gerade im Zusammenhang mit dem *usura*-Verbot nahegelegen hätte. So wird der *usura*-Begriff von S. mit dem heutigen Wucherbegriff des § 138 Abs. 2 BGB gleichgesetzt und damit von vornherein auf eine rechtliche Kategorie verengt. Gerade die kirchenrechtliche Beschäftigung mit dem Zinsverbot dürfte aber entgegen S. weniger aus dem Zusammenhang mit dem Handel als vielmehr aus dem Bemühen um eine Christianisierung des Rechts und der Suche nach dem Seelenheil zu erklären sein. Auf diese Fragen geht S. nicht ein. Demgegenüber kann man dem Vf. nicht vorwerfen, daß er eine eventuelle frühmittelalterliche Diskussion der Theologen zu diesem Thema nicht berücksichtigt habe (vgl. in diesem Sinne aber die Rezension von Bettina Emmerrich, in: Rechtshistorisches Journal 13, 1994, 107.113). S. hat sich aus guten Gründen auf die Behandlung des Handels und Wuchers in den frühmittelalterlichen Rechtsquellen beschränkt und die theologische Diskussion, deren Erforschung spannend, aber für einen Rechtshistoriker kaum zu leisten ist, bewußt ausgeblendet. Zu kritisieren ist allein, daß die Verknüpfung religiöser und kommerzieller Zielsetzungen, die dem damaligen Verständnis sicher näher lag als unserem modernen, bei S. zu kurz kommt. Hier hat das Werk Schwächen, die aber auf der anderen Seite durch seine überzeugende Quellenbehandlung, die klare Gliederung und den Reichtum an Ideen und neuen Gesichtspunkten bei weitem wettgemacht werden. Es handelt sich um eine gekonnte Darstellung der frühmittelalterlichen Rechtsquellen, die manche Akzente deutlich anders setzt, als man es bislang gewohnt ist. In der Behandlung rechtsgeschichtlicher Quellen erreicht dieses Werk ein beispielgebendes Niveau. Insgesamt hat man es mit einer großartigen Leistung aus dem Bereich der Rechtsquellengeschichte des frühen Mittelalters zu tun.

Potsdam Jörn Eckert

Matthiae de Janov dicti Magistri Parisiensis Regularum Veteris et Novi Testamenti Liber V: De Corpore Cristi (editionis volumen VI), ed. by Jana Nechutová ad fidem codicum iterum retractavit Helena Krmíčková in anniversariis Magistri defuncti (30. XI. 1393). – München: R. Oldenbourg Verlag 1994. XLIV, 290 S. (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, 69), geb. DM 128,00

Mit dem Erscheinen des 5. Buches konnte nun endlich nach 85 Jahren die Arbeit der ersten Hg. von Matthias' v. Janov Werk zum Abschluß gebracht werden: Liber I–III (= Bd 1–4) von V. Kybal, Innsbruck 1908–1913; Liber IV (= Bd 5) von V. Kybal u. O. Odložilík, Prag 1926. Mit dem 5. und letzten Buch der Reformschrift des Prager Theologen und Pariser Magisters artium liegt ein für die Geistesgeschichte der böhmischen Reform (vor der revolutionären Reform des Jan Hus) wichtiges Werk in (kritischer) Edition vor. Auch das 5. Buch widmet sich mit Schwerpunkt der Praxis des Kommunionempfanges der Laien in der Kirche ebenso wie das 4. Buch und im 3. Buch tract. 3 (ed. Bd 2. 68–134). Diese Themenfolge, die das ganze Werk des Matthias beherrscht, ist durch die Zeitgeschichte bedingt.

Matthias v. Janov († 1393), Landsmann und Schüler des Adalbert Rankonis de Ericinio, in der Reformarbeit Nachfolger des Johannes Milič v. Kremsier, begann seine Studien in Prag, gehörte von 1373–1381 der Pariser Artistenfakultät an und kehrte (nach einem Romaufenthalt) 1381 zum Theologiestudium nach Prag zurück. Seine Lehrer in Prag waren die berühmten Theologen Adalbert Rankonis, Matthaeus v. Krakau und Johannes Milič. Er macht uns aber auch mit dem Theologen Johannes Horleaan (v. Polen?), dem Kanonisten Franciscus de Vratislavia und Nikolaus Wendlar bekannt, die wir anderweitig nicht kennen (vgl. Liber III tr.3, ed. II, 92–96; Liber V dist.2, c.13, ed. VI, 43). Deren aller Meinung über den Kommunionempfang hat er bereits im 3. Buch seines Werkes eingeholt. Während seiner Prager Studienzeit war er 12 Jahre Pönitentiar des Prager Erzbischofs Johannes Jenstein am Veitsdom. Täglich predigte er, hörte die Beichte und ermahnte zum häufigen Empfang der hl. Kommunion (Liber V prol. c.7, ed. VI, 29). Letzteres entsprach aber nicht der Praxis der Prager Kirche. Auf der Herbstsynode 1388 bestimmte der Erzbischof mit seinen Ratgebern und Synodalen, daß die Laien nicht öfters als einmal im Monat die Eucharistie empfangen sollten. 1389 mußte Matthias v. Janov seine These von der häufigen Kommunion widerrufen; gleichzeitig wurde er wegen seiner ausfälligen Kritik an der Bilder*anbetung* gemaßregelt. Aber bereits im Juni 1391 gab der Erzbischof dem Drängen und Aufbegehren der Laien nach und gestattete auf der Synode, „daß die wahrhaft Bußfertigen, sofern sie gut gebeichtet und bereut hätten und würdig wären, kommunizieren könnten, so oft sie danach verlangten". 1393 schrieb Matthias v. Janov auf Drängen eines Freundes noch einmal „*De corpore Cristi*" über den häufigen, täglichen Empfang der Kommunion und vollendete seine Reformschrift.

Das 5. Buch der vorliegenden Edition ist in 3 Handschriften vollständig und in 2 anderen teil- oder auszugsweise überliefert. Als Leit- und Führungshandschrift wählten die gelehrten Editorinnen den Codex der Bibliothek des Metropolitankapitels zu Olmütz CO 211 (heute: Troppau, Landesarchiv Zweigstelle Olmütz), der erst 1913 entdeckt wurde und erstmals bei der Edition des 4. Buches verwendet werden konnte. Diese Hs. bietet den vollständigen und endgültigen Text des gesamten Werkes. Ergänzungen des 5. Buches, welche die Olmützer Hs. allein bezeugt (vgl. 95, 2527 – 111, 3138), deuten darauf hin, daß der Vf. auch dieses Buch wie das ganze Werk abschließend überarbeitet hat. An der erwähnten Stelle trägt er eine Rechtfertigung seiner kritischen Ausführungen über die Bilder- und Reliquienverehrung nach. Möglicherweise sind also zwei Rezensionen zu unterscheiden.

Während der Variantenapparat ausführlich, übersichtlich und vollständig ist, ist der Anmerkungsapparat mitunter sehr dürftig. Abgesehen davon, daß sämtliche Vätersentenzen nur nach der Patrologia latina (von P. Migne) verifiziert werden, – die neueren kritischen Ausgaben des CCh oder des CSEL standen offensichtlich nicht zur Verfügung! – werden für die Schriftglossen des Nikolaus de Gorran und des Nikolaus de Lyra keine Textausgaben notiert. Die Zitate aus der Summa Aurea des Wilhelm v. Auxerre werden nicht verifiziert. Zu Dist.12 c.16, ed. VI, 273,7871–274,7887 vgl. Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea III tr.16 c.7 q.5 a.1, ed. Spic. Bonav. 18A 342,43–343,53 (in Z. 7877 fehlt im Vergleich zum authent. Text ein ‚non'). Praepositinus, Summa theologiae III, Cod.lat.95, Bibl. com. in Todi, fol.116ra–b: „Utrum aliquis sciat se habere caritatem." Dieser Mangel entspringt aber ganz offensichtlich einer Notlage und darf darum nicht zum Vorwurf gemacht werden; er könnte (bei einer Neuauflage) durch einen Anhang behoben werden. Dann müßten auch die Querverweise zu den vorgängigen Büchern des Werkes deutlicher ausgeführt werden (z. B. Dist.2, c.13, ed. 43).

Die 5 Bücher „der Regeln, d. h. der ‚regulativen Doktrin' der Heiligen Schrift" ist eine theologische Reformschrift des endenden 14. Jh.s, die alle Aufmerksamkeit der Theologen und der Historiker verdient.

1.) Sie betrifft allererst die religiös-kirchliche Praxis des täglichen Kommunionempfangs, die im 13. u. 14. Jh. von den Spiritualen (David v. Augsburg OM, Meister Eckhart OP) angemahnt wurde, aber nicht einmal in den Orden Eingang fand. Selbst bei den Kartäusern wagten die einfachen Mönche nur einmal im Monat zu kommunizieren (Dist.10, c.1, ed. 193). Es sind die „simplices", die „plebes", die „begardhi", welche seit der Mitte des 14 Jh.s in der böhmischen Kirche diese Reform tragen (vgl. J. Kadlec, Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Rankonis de Ericinio. BGPhThMA NF 4, 1971, 25–27; 199–230).

2.) Die tägliche hl. Kommunion, und zwar unter beiden Gestalten war ein Privileg des Klerus, der Priester, das allerdings nicht von diesen allen geschätzt und wahrgenommen wurde. Mit der Forderung nach der täglichen Kommunion für alle Gläubigen wurde zugleich ein „sozialer" Unterschied abgebaut. Die zusätzliche Forderung der Kelchkommunion, die Matthias v. Janov nicht ausdrücklich stellte, liegt in der Konsequenz seines Denkens. Er spricht auch immer vom Empfang des Leibes und Blutes Christi!

3.) In Dist.6, ed. 81–111 polemisiert er scharf gegen eine überzogene Verehrung, „Anbetung" der Bilder und Statuen an bestimmten Orten und Kirchen (c.l, ed.81). Er erhebt den Vorwurf des Aberglaubens, des dämonischen Zaubers und der täuflischen Täuschung. Auch sollten nach seiner Meinung bestimmte Reliquien, die Glauben und Gläubigkeit zur Gefahr werden, entfernt werden. In diesem Zusammenhang spricht er von einem Christusbild, das kaum 30 Jahre alt ist, und dem „virtus" und „numen" zuerkannt werden (ebd. c.4, ed. 104).

Im Kontext dieser Polemik kam es zu einer Auseinandersetzung über Thomas v. Aquin, der in seiner Christologie (S.th. III q.25 a.3–4) die „adoratio Crucis", wie sie in der Karfreitagsliturgie gefeiert wird, theologisch begründete. Thomas lehrte keineswegs eine „Anbetung der Bilder", wie Matthias v. Janov behauptet (ebd. c.4, ed. 103–106) und unterscheidet kritisch Anbetung und Verehrung. Auf der Synode 1389 wurde Matthias v. Janov wegen seiner „Bilderstürmerei" gemaßregelt. Die (apologetische) Erwiderung des Matthias im Nachtrag zu Dist. 6 ist ein wenig hilflos. Was Thomas in der Schule disputiert habe, könne man nicht ohne weiteres in der Predigt verkünden, meint Matthias. Und nicht alles, was Thomas gelehrt hat, schreibt er weiter, fand in der „Parysiensis sancta universitas" Zustimmung (ebd. c.4, ed. 106).

4.) Das Schriftprinzip, das Matthias im Titel des Werkes und auch in den Einzelausführungen geltend machte, von dem er

nicht nach links und rechts abzuweichen bereit war (Dist.l, ed.18), bleibt in seinem Denken eingebunden in die Lehre der Väter und der Kirche, deren Urteil und Korrektur er sich unterwirft. Dieses Prinzip ist aber letztlich kein Satz und keine Satzfolge, sondern eine Person, Jesus Christus selbst (Lib. III tr.1, prooem. c.1, ed. Bd 2, 2), dem er folgsam und gehorsam sein muß, auch wenn er fürchten muß, in Banden und Ketten zu den „ypocriti" (den „Falschspielern") gezählt zu werden (Lib V prol. c.7, ed. 19). Matthias v. Janov wurde nicht Magister der Theologie in Prag. Er predigte und schrieb für die Laien. Er schrieb für die Gemeindepfarrer, aber er meinte die Gemeinde, die Laien. Vf. und Werk sind Marksteine in der Geschichte der Reformation der Kirche.

Den Editorinnen und dem selbstlosen Einsatz des Präsidenten des „Collegium Carolinum", Herrn Prof. Dr. F. Seibt, der die deutsch-böhmische Geschichte zu seiner Lebensarbeit gemacht hat, gebührt dankbare Hochachtung.

Bochum Ludwig Hödl

Zschoch, Hellmut: **Reformatorische Existenz und konfessionelle Identität.** Urbanus Rhegius als evangelischer Theologe in den Jahren 1520 bis 1530. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. X, 390 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 88), Ln DM 160,00

Der Inhalt dieser an der Münchener Ev.-Theol. Fak. als Habil.schrift verfaßten Studie wird durch den Untertitel: „Urbanus Rhegius als evangelischer Theologe in den Jahren 1520 bis 1530" angegeben. Der Haupttitel charakterisiert das Grundproblem der damaligen Reformationstheologen, die von der röm.-kath. Kirche (Papstkirche, alten Kirche) kamen, sich von dieser sukzessiv lösten, um sich der Reformation bzw. der Reformationstheologie zu verschreiben; Urbanus Rhegius war einer von diesen.

Auf das Leben und Wirken Urbanus Rhegius' von seiner Geburt in Langenargen am Bodensee im Mai 1489 bis zu seiner Bestellung als Dompredigter von Augsburg im Juli 1520 geht Z. nur kursorisch ein und verweist (7) auf meine Studie (Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation, Münster 1980).

Z. widmet sein erstes Kap. der *„Grundlegung des Reformatorischen"* bei Rhegius und begrenzt sie mit den Jahren 1520–1523, im zweiten wird für die Zeit von 1524–1527 die *„evangelische Orientierung in sozialen und theologischen Konflikten"* behandelt, dem folgt *„die Auseinandersetzung mit der Täuferbewegung 1527/28"*. Das vierte Kap. ist für die Jahre 1528 bis 1530 mit *„Sicherung der reformatorischen Grundeinsicht"* überschrieben.

Im Anhang ist die Predigt von Rhegius aus dem Jahr 1529 abgedruckt: *„... warum Christus den Glauben ein Werk Gottes genannt habe, was der rechte christliche Glaube sei, und warum man sage, allein der Glaube mache fromm."*

Z. hatte gut gewählt, dieser Traktat faßt Rhegius' reformatorische Grundeinsicht gegen Ende der 20er Jahre ebensogut zusammen wie er sie darstellt.

Überhaupt kann festgehalten werden, daß Z. anhand meiner Bibliographie Schrift für Schrift dieses bis in den Süden der Steiermark gern gelesenen Reformators sorgfältig durchgearbeitet und dargelegt hat. Vorliegender Studie gelang hiermit eine faszinierende Darlegung reformatorischer Theologiegeschichte in ihrer schöpferischsten Phase der Neuzeit. Sie ist primär eine Rezeptionsgeschichte lutherischer Theologie und weniger eine Auseinandersetzung mit den divergierenden theologischen Strömungen des Untersuchungsdezenniums. Anders ausgedrückt geht es dem Vf. weniger darum, das theologische Beziehungsgeflecht, das jenes Dezennium gewoben hat, anhand von Urbanus Rhegius darzulegen als vielmehr seinen lutherischen Faden aufzuzeigen. Wer wissen möchte, was Reformationstheologie, speziell lutherischer Ausformung, in ihrer Entstehung, ihrem Angenommenwerden und ihrem Gehalt nach ist, findet hier die Auskunft wie kaum sonst.

Die konfessionelle Identität am tief ringenden und verunsicherten Urbanus Rhegius festzumachen, wie Z. es mit seiner Titelkombination vornimmt, erscheint nicht überzeugend gelungen.

Die Verkündigung der Bannandrohungsbulle „Exsurge Domine" auf der Domkanzel zu Augsburg mit praktisch zeitgleicher Verfassung des Siegesliedes auf Luthers Verbrennung eben dieser Bulle zeigt mehr Bruchlinien als konfessionelle Identität. Dies um so mehr, wenn die Publikation des Rhegius als „durch kirchlichen Gehorsam" erzwungen markiert wird, die erst seine Entscheidung für Luther ausgelöst habe (13). Diese Entscheidung muß der Verkündigung doch wohl vorangegangen sein, andernfalls müßte sie nicht erst kirchlich erzwungen werden.

Daß Rhegius im Spätsommer 1522 die gut dotierte Heiltumkaplanei von Hall in Tirol übernimmt und sich eidlich zur Einhaltung der damit verbundenen Obliegenheiten zur Reliquienverehrung und Ablaßgewinnung etc. verpflichtet, ist noch schwieriger als konfessionelle Identität glaubhaft zu machen, zumal Rhegius Wochen davor „sich selbst ohne Einschränkung als Anhänger Luthers bekannt hat" (46). Hier liegt mehr eine Bruchlinie als bloße „theologische Inkonsequenz" vor, die man nicht zu hoch veranschlagen dürfe (47).

Wenn „Rhegius Luther nicht nur ausgiebig zitiert, sondern sich seine theologischen Hauptgedanken mit sicherem Verständnis zu eigen gemacht hat" und „Rhegius als ein ganz von Luther geprägter Theologe in den innerreformatorischen Abendmahlsstreit gegangen ist" (167), dann harren auf nachfolgende Feststellungen: „Auf der Vorstellung von der leiblichen Präsenz Christi liegt bei Rhegius kein Ton; ... Eine gewisse Disposition zur Aufgabe des Gedankens der ‚Realpräsenz' läßt sich bei Rhegius kaum leugnen" (180) zwei Antwort heischende Fragen: 1. Gehört Luthers Eintreten für die *leibliche* Präsenz Christi nicht zu seinen theologischen Hauptgedanken; hat Luther die leibliche Präsenz nicht mindestens so leidenschaftlich verteidigt, wie er die Lehre von der Transsubstantiation verworfen hat? 2. Läßt sich hier die These von Rhegius' konfessioneller Identität ohne Einschränkungen und Abstriche halten?

Daß Rhegius „als Theologe weitgehend unbeachtet geblieben ist", ausgenommen seine Position in der Abendmahlsfrage (166), ist doch wohl eine irritable Feststellung.

Der These: „Melanchthons Verhandlungen um eine Konkordie mit den Altgläubigen und Rhegius' Identifikation mit ihm ... können am besten mit Verhandlungen um die Restauration der episkopalen Jurisdiktion und deren Bedingungen umschrieben werden", die um Laienkelch, Meßfeier, Zölibat kreisten, sei unter den Prätext „Ringen um die Ökumene mit den Altgläubigen" zu stellen (Liebmann, Urbanus Rhegius, S. 265), widerspricht Z. geradezu leidenschaftlich (350f). Darum sei „es bei der von Melanchthon vertretenen Minimalforderung, der sich nach einem späteren Zeugnis auch Rhegius anschloß" aber gerade *nicht* gegangen, meint Z. (ebd.). Doch gerade darum ist es aber gegangen, Philipp Melanchthon und Urbanus Rhegius haben diese Art von Konkordie mit den Altgläubigen angestrebt. Rhegius hat dies in einem Brief über jene berühmten Verhandlungen in Augsburg im Sommer 1530 der Nachwelt mitgeteilt, quasi sich entschuldigend, daß er vor acht Jahren diese Position vertreten hat. Als Begründung für diese seine damalige Haltung führt er an, daß damals die Altgläubigen (Papistae) um vieles versöhnlicher gewesen seien als jetzt acht Jahre später.

Urbanus Rhegius wörtlich: „In comitiis Augustanis, anno Domini 1530 cum de partium concordia ageretur, Dominus Philippus & ego ad hunc modum arbitrabamur sarciri posse concordiam aliquo modo tolerabilem, Si pontificij nobis concederent genus doctrinae in Propheticis & Apostolicis scriptis traditum, à qua recedere est negare Christum atque agnitam ueritatem, Et in externis, coniugium Sacerdotum & Monachorum, Missam more nostro, & usum utriusque Speciei in coena Dominica, iuxta Christi filij Dei institutionem & primitiuae Ecclesiae praxin. De aliis mediis obseruationibus non erat futura inter nos magna contentio. Hac Episcopi potuissent recuperare obedientiam, pro qua tam strenue decertant. Hanc obedientiam putabamus profuturam ad compescendas Sectas Sacramentariorum & Catabaptistarum. Sed de Missa fuerat dubitatio, quae est basis totius papatus. Sperabamus tamen aliquam rationem iniri potuisse, quam aduersarij pacis studio tolerarent. Nam quod ad externas ceremonias attinet, non multum dissimiles sunt inter nos. In numero uero ex intentione dissimilitudo ingens est. Eratque tunc quaedam concordiae spes: Si pontificij permitterent nobis nostrum numerum Missarum, nos non eramus impedituri ipsorum numerum, idque libentius, quod satis constat, ceremonias nunquam per omnia similes fuisse in Catholica Ecclesia, ut satis liquet ex Eusebiana & Ecclesiastica historia. Haec de concordia restituenda erat nostra meditatio ante annos octo Augustae, quando Papistae aliquanto placabiliores erant, quam nunc sunt."

Was hatte Melanchthon dem päpstlichen Legaten am 4. Juli 1530 geschrieben (CR 2, 170)? Daß die „concordia facile possit constitui", wenn Rom nur „paucis in rebus" die Augen zudrückt, dann „et nos bona fide obedientiam reddamus". Sofern, läßt er den Legaten wissen, die römische Kirche bereit ist, ihre gewohnte Milde walten zu lassen, und die vorgenommenen Änderungen akzeptiert oder die bestehenden Vorschriften lockert: „Parati sumus obedire Ecclesiae Romanae, ...". Dezidiert stellt Melanchthon fest: „Romani Pontificis auctoritatem et universam politiam ecclesiasticam reverenter colimus, modo nos non abiiciat Romanus Pontifex." Was die Glaubenslehre betrifft, konstatiert er: „Dogma nullum habemus diversum ab Ecclesia Romana", ja, seine reformatorische Richtung erleide in Deutschland wegen keiner anderen Sache mehr Haß, als deshalb, weil sie „Ecclesiae Romanae dogmata summa constantia" verteidigt. In den Riten bestehe zwar ein gewisser geringer Unterschied, der einer Einigung (gemeint zwischen seiner und der römischen Partei) entgegenzustehen scheine, aber selbst die Canones gäben zu erkennen, daß die Einheit („concordia") der Kirche in der Verschiedenheit der Riten dieser Art beibehalten werden könne.

Es sei nicht bestritten, daß Melanchthons und Rhegius' Annahme bzw. Verhandlungsposition, die sie als Konkordie mit den Altgläubigen verstanden („de partium concordia"), trügerisch war (Z., 351), daß diese aber von beiden vertreten wurde, kann ebensowenig bestritten werden. Wieweit diese Konkordienverhandlungen des Melanchthon-Rhegius-Flügels im Kreis der Reformationstheologen in Augsburg mehr als bloßes Streben nach einem „modus vivendi" mit Rom (Z., 351) waren, hängt davon ab, was man unter „concordia" bzw. unter „modus vivendi" versteht. Die Jurisdiktion der (röm.-kath.) Bischöfe über die Reformationstheologen und reformatorischen Kirchentümer als bloßen „modus vivendi" zu werten, dieser Ansicht wird man schwer zustimmen können, denn diese Jurisdiktion wäre Ökumene in einem Maße, die heute jedenfalls nicht einmal denkbar erscheint. Ob Melanchthon und Rhegius den Vertretern der Altgläubigen (röm.-kath. Kirche) mehr angeboten haben, als sie legitim bieten konnten, steht auf einem anderen Blatt; flexibel waren beide, Anhänger und Vertreter des Evangeliumsverständnisses lutherischer Provenienz waren auch beide.

Ohne beckmessern zu wollen, muß doch annotiert werden, daß Z.s wirklich akribische Studie auch nicht frei von Quisquilien ist. Z. B. erschien Rhegius' „Nova Doctrina" nicht erst im Folgejahr ihrer Erstauflage 1526 in deutscher Übersetzung, sondern noch im selben Jahr (150f). Wenn Wilhelm Bau als Hg. für die FS von Ferdinand Maaß fungiert, in der ich meine Abhandlung über den himmlischen Ablaßbrief Rhegius' erscheinen ließ, wird ein Druckfehler prolongiert und nicht auf *Baum* korrigiert.

Trotz allem: Z. hat mit einer informativen, faszinierenden und fundierten, wenngleich nicht uneingeschränkt überzeugenden Studie die Reformationsgeschichtsschreibung bereichert.

Graz Maximilian Liebmann

Zillenbiller, Anette: **Die Einheit der katholischen Kirche.** Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften. – Mainz: Philipp von Zabern 1993. X, 182 S. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, 151), Ln DM 58,00

Der Reformator Johannes Calvin († 1564) verfügte über eine breite Kenntnis der altkirchlichen Literatur. In der vorliegenden Würzburger Diss. (Alexandre Ganoczy, Irena Backus) wird gezeigt, welche Bedeutung Calvin dem Kirchenvater Cyprian († 258) beimaß, und zwar in seiner Ekklesiologie. Dabei dient die Einheit der Kirche als Leitlinie der Arbeit.

Die Untersuchung gliedert sich in drei Teile.

Im ersten Teil werden Person, Zeit, Schrifttum, Theologie (Buße, Taufe, Kirche) und Wirkungsgeschichte (bis ins 16. Jh.) des Bischofs von Karthago behandelt.

Im zweiten und umfangreichsten Teil wird untersucht, wie Calvin die Schriften Cyprians in seiner Theologie der Kirche rezipierte. Zunächst wird verdeutlicht, wie sein Aufenthalt in Straßburg (1538–1541) und damit seine Bekanntschaft mit Martin Bucer († 1551) und seine Teilnahme an den Religionsgesprächen in Frankfurt, Hagenau, Worms und Regensburg Calvin prägten. Sodann werden aus der Zeit von 1543 (dritte lateinische Ausgabe der Institutio) bis 1550 sowie aus den Jahren 1535 bzw. 1536 und 1555 Werke Calvins vorgestellt, die erkennen lassen, wie der Reformator seine ekklesiologischen Vorstellungen entwickelte und dabei Gedanken Cyprians aufnahm. Danach werden Calvins Quellen der Cypriantexte genannt: die Gesamtausgabe der Werke Cyprians durch Erasmus 1520, das Decretum Gratiani und (sehr wahrscheinlich) auch das Florilegium Patristicum Bucers. Daß Calvin sich ein eigenes Florilegium Patristicum anlegte, wird nicht für unmöglich gehalten. Schließlich werden die Rolle der Cypriantexte und der Einfluß cyprianischen Denkens auf den Kirchenbegriff (Amt, Bischof-Pastor, Papst) Calvins dargestellt. Der Reformator interpretierte und akzentuierte die Texte Cyprians gemäß seinen eigenen ekklesiologischen Auffassungen und seinen kontroverstheologischen Intentionen.

Im dritten, ökumenisch ausgerichteten Teil steht die Einheit der Kirche im Mittelpunkt: bei Cyprian, bei Calvin und in der Kirchenkonstitution (die S. 154 einmal unrichtig als „Dekret" gekennzeichnet wird) des II. Vatikanischen Konzils. Vf.in vermerkt zu Recht, daß es gut wäre, die Verwendung der Wörter *communio, communicatio* und *societas* in der Kirchenlehre Calvins genau zu untersuchen (vgl. S. 153, Anm. 69).

Im Anhang des Werkes findet man eine Synopse der Briefe Cyprians nach Erasmus und CSEL, ein Abkürzungsverzeichnis, ein Literaturverzeichnis und einen Index.

Mit ihrer Abhandlung, die sich durch Klarheit, Sorgfalt und Scharfsinn auszeichnet, hat Vf.in ein zweifaches Verdienst erworben. Einmal hat sie einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Väterkenntnis Calvins geleistet. Vielleicht werden dadurch weitere derartige Forschungsarbeiten angeregt, z. B. die Darstellung der Bedeutung des Irenäus von Lyon in der Theologie des Genfer Reformators. Sodann hat Vf.in den interkonfessionellen wissenschaftlichen Dialog über die Einheit der Kirche gefördert.

Zu den Ausführungen über Cyprian hätte man noch folgende Veröffentlichungen notieren können: Karl Delahaye, Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles (Unam sanctam 46), Paris 1964; Hermann Josef Vogt, Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte einer Sonderkirche, Bonn 1968. Zu Calvins Kritik am Amt des Papstes sei hingewiesen auf den Aufsatz des Rez.: Das altkirchliche Papsttum in der Sicht Calvins, in: Catholica 43 (1989), 31–53.

Trier Heribert Schützeichel

Chadwick, Owen: **The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century.** – Cambridge: Cambridge University Press 1991 (first published 1975). 286 S. (Canto. Cambridge Paperbacks: History), kart. £ 6,95 / $ 10.95

Seit längerem wird über den grassierenden Rückgang von Kirchenmitgliederzahlen, die kontinuierliche Abnahme der Kirchenbindung, den kirchliche Amtsträger und Geistliche alarmierenden Rückgang des Gottesdienstbesuchs, das Verdunsten des christlichen Glaubens wie über den zunehmenden, signifikanten Funktions- und Bedeutungsverlust der Religion sowohl im privaten als auch im gesellschaftlichen Bereich diskutiert. Je nach Standort bewerten die einen diesen Vorgang als verwerflichen Abfall, die anderen hingegen begrüßen ihn als längst überfällige Emanzipation. Wird nach den Gründen, Faktoren und Motiven gefragt, die den tiefgreifenden Wandel der Sozialgestalt der Kirchen, die Auflösung der konfessionellen Sonderwelten, die Krise der religiösen und kirchlichen Sozialisierung, kurz den Verfall von Religion und Kirchlichkeit einsichtig machen, so werden u. a. Transzendenzverlust, Individualismus, Subjektivismus, Indifferentismus, Materialismus, Hedonismus, Konsumismus dafür namhaft gemacht. Diese Sachverhalte subsumiert man dann unter dem Terminus Säkularisierung, der im 20. Jh. zu einem kulturdiagnostischen Schlüsselbegriff avancierte, anhand dessen Kontinuität und Diskontinuität von Christentum und Neuzeit reflektiert werden. Ihn verwenden vor allem Theologen, Soziologen und Politologen, um die neuzeitlichen Autonomieprozesse als Abkehr von der von Gott gesetzten Ordnung und die dominante Diesseitskultur zu charakterisieren.

Vorliegende Studie widmet sich der erwähnten Thematik. In einer weitausholenden Einführung (1–18), worin Ch. sich zunächst mit der Ambiguität des Begriffs Säkularisierung auseinandersetzt (2f; 17f), methodologische Überlegungen anstellt und die Relevanz der Religion innerhalb der Gesellschaft hervorhebt (5), rekapituliert er des weiteren die Ursachen, Ideen und Einflüsse, die die Krise des Gottesglaubens wie überhaupt die Krise der Religion in der westlichen Welt ausgelöst haben. Die wichtigsten Stichworte in diesem Zusammenhang lauten: Verweltlichung, Emanzipation und Entzauberung der Welt. Die mit ihnen in Konnotation stehenden Inhalte finden sich bereits in Renaissance und Humanismus. Diese Prozesse gingen einher mit Verselbständigung bestimmter gesellschaftlicher Lebensbereiche und Ausdifferenzierungen, etwa aus der Theologie, beispielsweise Philosophie, Naturwissenschaften, Ökonomie, Politik, Recht, Erziehung und Kultur. Weltbejahung widerspricht keineswegs dem christlichen Glauben, sie findet ihre Legitimation im biblischen „Kulturauftrag" (Gen 1, 28). An einzelnen Personen weist Ch. nach, wie deren Ansichten und Theorien insbesondere seit dem 18. Jh., dem Zeitalter der Aufklärung, den Entwicklungsgang der westlichen Industrienationen beeinflußt haben. Mehr und mehr setzte sich eine wenig christentumsfreundliche, rationalistisch-humanistische Weltanschauung durch, derzufolge die Geschichte der Menschen in stetem Aufstieg begriffen sei. Aufgrund eines fast naiv anmutenden Optimismus zeigte man sich überzeugt, daß dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt der moralische entspreche.

Für nicht wenige Wissenschaftler, hauptsächlich für viele Soziologen, angefangen von Auguste Comte („Dreistadiengesetz") bis zu Max Weber („Kapitalismusthese") im gegenwärtigen Jh. (5–7), galt als ausgemacht, daß Religion durch die Dominanz des Rationalisierungs- und Entzauberungsprozesses beseitigt werde. Im Anschluß an Karl Marx (11; 13), für den Religion „Opium des Volkes" ist, bewerten andere die Religion als Entfremdung des Menschen von sich selbst, weshalb alles Religiöse intellektuell und politisch zu bekämpfen sei. Mit der Französischen Revolution brach sich zum ersten Mal in Europas Geschichte eine aggressiv-antikirchliche, ja antireligiöse Weltanschauung Bahn. Blieb, wie Ch. unterstreicht, die Kirchen- und Religionskritik während der Aufklärungsepoche auf einen kleinen Kreis von Intellektuellen beschränkt, so wurde sie seitdem zunehmend zu einem Massenphänomen (9). Gleichwohl

bleibt angesichts des Scheiterns dezidiert atheistischer sozialistischer Regime zu konstatieren, daß vom Verschwinden des Religiösen keineswegs gesprochen werden kann. Auch in den kapitalistischen Ländern läßt sich infolge von Individualisierung und Pluralisierung eine Transformation der Religion ausmachen. Man denke etwa an die New Age-Bewegung, an den Boom, den Esoterik, Gnosis, Okkultismus, theosophische Mystik und Astrologie als Lebens- und Weltdeutung, als Orientierungs- und Lebenshilfen zu verzeichnen haben.

Besagten geistes-, gesellschafts-, kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Transformationsprozeß untersucht Ch. exemplarisch in den nach seiner Meinung für das Ausbilden der spezifischen Begriffsbedeutung von Säkularisierung – ein stark emotional besetztes Wort, dessen Entstehen der Vf. im Umfeld des „Antiklerikalismus" situiert (264) – charakteristischen Ländern Frankreich, Deutschland und England. Dabei beschränkt er sich auf den Zeitraum von der Mitte des 19. Jh.s an bis 1914, innerhalb dessen dies erfolgt sei.

Die Darstellung gliedert sich in zwei Blöcke. Der erste Block behandelt die soziale Problematik (21–139). Hier finden sich grundlegende Ausführungen zum Liberalismus, eine breite Würdigung von K. Marxens Werk, Hinweise zu Einstellungen der Arbeiter und zum Aufkommen des typischen Antiklerikalismus. Im zweiten Block wird die intellektuelle Problematik erörtert (143–266).

Folgende Sachverhalte kommen zur Sprache: Voltaires Einfluß im 19. Jh., das Verhältnis von Wissenschaft und Religion, von Geschichte und Weltlichkeit, die sittliche Natur des Menschen und der tiefere Sinn der göttlichen Vorsehung, wobei ausdrücklich Bezug auf das Buch der Weisheit 3,1–6 genommen wird. Aufschlußreich ist die Darstellung des elementaren Wissens der Menschen um die Evidenz des Todes und der Hoffnung auf ein Weiterleben danach (257).

Wer sich mit der vielfältigen Problematik der Säkularisierung, ihren Implikationen und Auswirkungen näher beschäftigen möchte, dem sei dieses anregende und lesenswerte Buch zur Lektüre empfohlen.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

Ludwig Windthorst. Briefe 1834–1880. Bearb. von Hans-Georg Aschoff und Heinz-Jörg Heinrich. – Paderborn: F. Schöningh 1995. LVIII, 589 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, 45), geb. DM 98,00

Über Ludwig Windthorst (1812–1891), einen der bedeutendsten deutschen Parlamentarier des 19. Jh.s, den großen Gegenspieler Bismarcks und nicht zuletzt den eigentlichen Führer des politischen Katholizismus in den Jahren des Kulturkampfes bis zu seinem Tode, gab es lange Jahre nur die von Hüsgen (1907/1911) und Reumont (1912) im Sinne der Identitätsstiftung des katholischen Volkes verfaßten biographischen Darstellungen. Erst ein Menschenalter später erschienen die Biographien von Anderson (engl. 1981, dt. 1988), Colonge (frz. 1983) und Aschoff (1991), die modernen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen und insofern frei sind von politischen oder weltanschaulichen Nebenabsichten. Die besonderen Probleme, vor die sich die Biographen gestellt sahen, ergaben sich aus der Tatsache, daß ein Nachlaß nicht (mehr) existiert. Nach der Aussage von Karl Bachem soll er auf Anordnung Windthorsts verbrannt worden sein.

Vor diesem Hintergrund ist es unschwer vorstellbar, welche außerordentliche Forschungsleistung in der Publikation der Windthorstbriefe steckt; eine Kärrnerarbeit, ohne die Geschichtsschreibung auf wissenschaftlicher Grundlage nicht möglich ist. Die beiden Bearbeiter, Hans-Georg Aschoff und Heinz-Jörg Heinrich, haben ihr Material außer aus bereits gedruckten Vorlagen – hier besonders bei Pfülf, Aus Windthorsts Korrespondenz [in: Stimmen aus Maria Laach 82 (1912)] – 37 Staats-, Stadt-, Kirchen- und Privatarchiven entnommen. Sie reichen geographisch von Niedersachsen, über Westfalen, das Rheinland, Baden-Württemberg, Bayern, Schlesien, Berlin bis nach Rom. Eine zusätzliche Schwierigkeit bot die Lesbarkeit der Windthorstschen Handschrift; sie forderte die Geduld, die Ausdauer, den Scharfsinn und die Kombinationsgabe der beiden Bearbeiter in besonderem Maße heraus. Aschoff und Heinrich haben diese Aufgabe ausgezeichnet gelöst; nur wenige Stellen mußten als unleserlich bezeichnet werden.

Der Aufbau des Werkes ist übersichtlich gegliedert. Dem Verzeichnis der benutzten Archive schließt sich eine umfangreiche Bibliographie an, die die gesamte relevante, Windthorst betreffende Literatur umfaßt. Wer in Zukunft die Geschichte Hannovers in den 1850er und 1860er Jahren oder die Geschichte des Zentrums in der Kulturkampfära analysieren will, der findet hier eine vorzügliche Grundlage für seine Arbeit.

Die Einleitung (XXVII–XLVI) enthält vier Abschnitte:

1) einen knappen, jedoch fundierten Überblick über Leben und Persönlichkeit Windthorsts, 2) eine ausgewogene Würdigung der politischen Leistung, die vor allem auf das hohe Rechtsbewußtsein Windthorsts abhebt; 3) eine annotierte Bibliographie der wichtigsten Windthorstliteratur und 4) eine tour d'horizon über solche Archive, deren Windthorstdeposita an Quantität herausragen. Das der Einleitung beigegebene Briefverzeichnis (XLVIff) vereinfacht dem Benutzer nicht nur das Auffinden einzelner Briefe, sondern macht auch überblicksartig deutlich, wie groß der Personenkreis war, mit dem Windthorst korrespondierte.

Hauptgegenstand der Edition sind die 456 Briefe und, in der Anlage abgedruckt, drei Denkschriften und ein Zeitungsartikel aus der Feder Windthorsts. Zu Recht, weil damit den historischen Kontext wahrend, haben sich die Bearbeiter für die chronologische Anordnung der Briefe entschieden.

Die inhaltlichen Schwerpunkte umgreifen 1) die Politik im Königreich Hannover (1850–1866), 2) die juristische Vertretung der Vermögensansprüche des welfischen Königshauses gegenüber Preußen nach der Annexion, 3) das Ringen um die Rechte der Kirche (1868–1880) – interessant die Distanz Windthorsts gegenüber der päpstlichen Infallibilität, 4) die Vertretung einzelstaatlicher Rechte gegenüber der Gefahr eines von Preußen dominierten „Einheitsstaates" – hier u. a. den Minderheitenschutz betreffend (all dies in der Korrespondenz mit Onno Klopp und Edmund Jörg), 5) Fragen seiner Wahl und Wiederwahl in den Reichstag und das preußische Abgeordnetenhaus durch den Wahlkreis Meppen, 6) Berichte und Empfehlungen an Rom hinsichtlich der Beendigung des Kulturkampfs über den Trierer Theologen Reuß und schließlich 7) private Angelegenheiten, darunter eine Erbschaftssache mit seinem Schwager Ferdinand Engelen; sie zeigt den starken Gerechtigkeitssinn und hohen Grad der Sachlichkeit Windthorsts zur Lösung auch schwieriger privater Probleme.

Die editorische Bearbeitung der Texte ist einwandfrei und entspricht dem strengsten wissenschaftlichen Standard:

Nach Nennung des Adressaten und des Fundortes folgen Belege, ob der Brief von eigener oder wegen der zunehmenden Augenschwäche Windthorsts von fremder Hand geschrieben (oder ob nur die Unterschrift von Windthorst stammt), ob der Brieftext übersetzt wurde oder eine frühere Veröffentlichung, dann mit genauen bibliographischen Angaben, vorlag. Die Angaben über Absendeort und -datum beschließen die formalen Hinweise.

Die unter die Texte gesetzten Anmerkungen klären den historisch-politischen Zusammenhang – häufig auch durch Verweise auf andere Briefstücke in der Edition – und enthalten zu den Adressaten bzw. den in den Texten genannten Persönlichkeiten die wichtigsten biographischen Daten, so weit sie von den Bearbeitern ermittelt werden konnten.

Das Verzeichnis der Biogramme (561–567) dient nicht nur der Erleichterung für den Benutzer, sondern macht auch auf einen Blick die große Arbeitsleistung deutlich, die gemeinhin bei der Suche nach exakten biographischen Angaben zu bewältigen ist. Als besonders benutzerfreundlich ist das jedem Brief vorangestellte Regest zu bewerten, das in notwendiger Kürze den Inhalt des jeweiligen Schriftstückes wiedergibt. Das Gleiche gilt für das am Schluß des Werkes beigefügte Personen-, Orts- und Sachregister (569–589).

Mit der akribisch und zuverlässig bearbeiteten Edition der Windthorstbriefe haben Aschoff und Heinrich ein mustergültiges Arbeitsinstrument sowohl für die Windthorstforschung wie auch für die der Geschichte Hannovers in dem letzten anderthalb Jahrzehnt als selbständiges Königreich und des Zentrums in den Jahren der Führerschaft dieses glänzenden katholischen Parlamentariers geschaffen. Im Interesse der Sache wäre es wünschenswert, wenn der zweite, abschließende Bd bald erscheinen könnte.

Köln Ernst Heinen

Schwalbach, Bruno: **Erzbischof Conrad Gröber und die deutsche Katastrophe.** Sein Ringen um eine menschliche Neuordnung. – Karlsruhe: Badenia 1994. 344 S., kart. DM 48,00

Die von Ernst-Wolfgang Böckenförde im Jahre 1961 ausgelöste Diskussion[1] über die Rolle des katholischen Episkopats im „Dritten Reich" und damit die Auseinandersetzung mit einem Geschichtsbild, das bis dahin „weitgehend von der Überzeugung einer ungebrochenen Widerstandslinie der Kirche"[2] bestimmt war, ist noch immer im Gange. Böckenförde beschuldigte damals den Episkopat,

[1] Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung, in: Hochland 53 (1960/61), 215–239.

[2] Ulrich von Hehl: Kirche im Nationalsozialismus – und danach. Ein Forschungsbericht, in: Erzbistum Freiburg, Informationen – Berichte, Kommentare, Anregungen, April–Juni 1985, Nr. 4–6, 91–102.

er habe sich im Jahre 1933 viel zu schnell auf den Boden der neuen Tatsachen gestellt, und belegte diese Behauptung mit einer eindrucksvollen Faktensammlung. Als Grund für den vorschnellen Wechsel von erklärter Gegnerschaft zum Nationalsozialismus – vor 1933 – zu wohlwollender Tolerierung, in vielen Fällen Sympathie mit der vorher an den Pranger gestellten NSDAP vermutete Böckenförde eine „Affinität der Kirche zu totalitären Regimen". Dies stieß auf den Widerspruch mehrerer Forscher, unter ihnen Hans Buchheim,[3] Konrad Repgen[4] und Ernst Deuerlein.[5] Die Gegenargumentation, die hier nicht im einzelnen dargelegt werden kann, läßt sich dahin zusammenfassen, daß eine solche „Affinität" nicht pauschal behauptet werden könne, sondern von Fall zu Fall nachgewiesen werden müsse.

Im Laufe dieser Auseinandersetzung machte sich immer mehr bemerkbar, daß die unentbehrliche Grundlage für eine erfolgversprechende Diskussion fehlte: die Edition der für die Streitfrage relevanten Quellen. Es ist sicher eines der wichtigsten Ergebnisse des Böckenförde-Artikels, daß seinerzeit Bemühungen einsetzten, die Quellen des Kirchenkampfes zu sichern und zu erschließen. In diesem Zusammenhang sind die vielbändigen Dokumentationen der im Jahre 1962 gegründeten Kommission für Zeitgeschichte in München zu nennen, besonders die von Bernhard Stasiewski und Ludwig Volk hg. „Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945" (Mainz 1968–1985) oder Volks umfangreiche Edition des Nachlasses des Kardinals Faulhaber (Mainz 1975–1978). In diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung ist die von Peter Löffler besorgte Herausgabe der Akten, Briefe und Predigten des Kardinals von Galen,[6] da sie erstmals eine wohl lückenlose Dokumentation der Lebenszeugnisse des prominentesten Widerstandsbischofs bringt und damit, nach vielen mehr hagiographischen Veröffentlichungen über Galen, der Forschung eine sichere Grundlage für die Erstellung eines Lebensbildes des großen Bischofs böte.

Das Bild von der „ungebrochenen Widerstandslinie der Kirche" entpuppte sich nach diesen Quellenveröffentlichungen, die stellvertretend für eine große Reihe von Editionen genannt seien, als ein Wunschbild, das besonders in der unmittelbaren Nachkriegszeit gehegt und gepflegt wurde. Die Reaktion der deutschen katholischen Bischöfe auf die „nationale Revolution" des Jahres 1933 war keineswegs einheitlich; sie reichte von der schroffen Ablehnung des Berliner Bischofs Preysing bis zur offenen Unterstützung durch den Freiburger Erzbischof Gröber. Bruno Schwalbach, Oberstudiendirektor i. R., publizierte im Jahre 1985 eine erste umfangreiche Studie über diesen auch heute noch umstrittenen Kirchenmann.[7] Dessen Verhalten gegenüber den legal an die Regierung gelangten neuen Machthabern läßt sich an seiner Forderung deutlich machen, „wir dürfen und wir können den neuen Staat nicht ablehnen, sondern müssen ihn bejahen ‚mit unbeirrbarer Mitarbeit'". Später, als Gröber die verbrecherische Lügenhaftigkeit des Gestapo-Staates erkannt hatte, wurde er zum scharfen Gegner des Nationalsozialismus. Der Wert der von Sch. 1985 veröffentlichten Studie liegt vor allem in der Edition bisher unbekannten Quellenmaterials, und dies gilt in noch höherem Maße von der zweiten Schrift des Autors über den Erzbischof und die deutsche Katastrophe. Wieder handelt es sich nicht um eine Biographie, sondern um eine Publikation schwer zugänglicher oder bisher unbekannter Quellen.[8]

Im ersten Teil des Buches, dessen Vf. wie bei der ersten Studie um eine sachgemäße Gliederung des Stoffs, nicht um die korrekte chronologische Abfolge bemüht ist, wird anhand der vier Hirtenbriefe Gröbers aus dem Jahre 1945 und eines Berichts des Rektors des Collegium Germanicum in Rom, Ivo Zeiger (1898–1952), die hoffnungs- und trostlose Situation in Deutschland in der unmittelbaren Nachkriegszeit beschrieben.

Der Bischof greift hier die brennenden Zeitprobleme auf: er stellt mit der ihm eigenen Beredsamkeit und Überzeugungskraft die Gründe für die Katastrophe des Jahres 1945 dar, beschreibt die heute unfaßbare Not jener Zeit, analysiert das Problem „Kollektivschuld" und wendet sich schließlich der damals für viele zum Existenzproblem gewordenen Frage der Entnazifizierung zu (Anhang 185–264). Besonderes Interesse unter diesen Hirtenbriefen darf jener über den „Irrweg der deutschen Jugend und ihre Heimkehr" beanspruchen. Man wird lange suchen müssen, um eine ähnlich detailgenaue und in jedem Aspekt zutreffende Beschreibung dieses Irrwegs zu finden. Die Vertreibung von Millionen Deutschen aus Polen, der damaligen Tschechoslowakei usw. greift Gröber in seinem Fastenhirtenbrief vom 22. 2. 1946 auf (Anhang 265–285); die ungeschminkte Darstellung des mit der Vertreibung verbundenen Unrechts rief besonders in Polen erregte Reaktionen hervor. Die französische Besatzungsmacht erwog das Verbot der Verlesung des Briefs von den Kanzeln, sah aber schließlich davon ab (Gröber: „Sie können mich ja verhaften!").

Auf besonderes Interesse wird die Stellungnahme Gröbers zu dem „Brief über die Kirche" von Ida Friederike Görres stoßen.

Das Thema des in den Frankfurter Heften im Jahre 1946 veröffentlichten Briefs, die Schwierigkeit vieler Katholiken, das „freudige bewußte Verständnis mit ihrer Kirche" zu finden, ist heute so aktuell wie damals. „Das autoritäre und zugleich monolithische Kirchenbild des Bischofs" (44) ließ Gröber die Kritik von I. F. Görres völlig mißverstehen (40–68).

In einem weiteren Abschnitt des Buches (69–78, 107–184) geht es um das Reichskonkordat, vor allem um Gröbers persönlichen Anteil am Zustandekommen, und im Zusammenhang damit um das Verhältnis des Erzbischofs zu Pius XII.

Gröbers 1945 geschriebener Bericht (Anhang 120–185) wird erstmals ganz veröffentlicht. Wie weit auch in der Frage Konkordat die Meinungen der deutschen Bischöfe differierten, ergibt sich aus einer Bemerkung des Kölner Kardinals Schulte – „Die Regierung ist eine Revolutionsregierung. Gesetz und Recht existieren zur Zeit nicht. Mit einer solchen Regierung kann man kein Konkordat schließen" – und der Äußerung des Freiburger Erzbischofs, daß „der Konkordatsabschluß im Jahre 1933 eine providentielle göttliche Fügung" (69) gewesen sei. Dem entsprach die Veranstaltung von Festgottesdiensten im Freiburger Münster anläßlich des Konkordatsabschlusses. Die Schilderung des Verhältnisses des Erzbischofs zu Papst Pius XII., den er beim Katholikentag in Freiburg im Jahre 1929 kennengelernt hatte, ist insofern von Bedeutung, als sich daraus die vorbehaltlose Romtreue Gröbers ergibt: auf Grund eines „heiligen Gelöbnisses", das er als Germaniker abgelegt habe, „fällt es mir nicht schwer, meinen eigenen Willen und meine persönliche Meinung in allen Dingen dem Wunsch und Willen des Heiligen Vaters zu unterwerfen, der Christi Stellvertreter auf Erden ist" (74–75).

Wieder sehr aufschlußreich ist die Darstellung der Beziehungen Gröbers zu Bernhard Welte (1906–1983), Martin Heidegger (1889–1976) und den KZ-Priestern des Erzbistums (79–88).

Welte war 1934–1948 Sekretär Gröbers und legte als Prof. für theologische Grenzfragen (1952) und für Christliche Religionsphilosophie (1954–1983) an der Univ. Freiburg eine bedeutende wissenschaftliche Laufbahn zurück.[9] In der Vergangenheit wurde mehrfach bedauert, daß Welte, der in erster Linie dazu legitimiert gewesen wäre, keine Biographie Gröbers geschrieben habe. Dies muß insofern revidiert werden, als Sch. zwei ausführliche Aufzeichnungen Weltes über den Bischof publizieren konnte,[10] die beide eine Art Kurzbiographie darstellen, jedoch über die existentiellen Wurzeln der „Führer- und Herrschernatur" (A. Beer), die ihn so handeln ließen, wie er es von 1933 an tat, wenig Aufschluß geben. Immerhin findet sich in dem zweiten Text „Großes Herz – voll Temperament und Liebe" eine bewegende Schilderung des Charakters Gröbers: „die Neuaufbrüche der Theologie hat er freilich nicht mehr mitgemacht. Dazu wurzelte er viel zu fest und zu fraglos in der theologischen Bildung seiner Jugend, und dazu war er auch viel zu wenig reflektiert" (332).

Gröber, Heidegger und Welte stammten aus Meßkirch. Sch. berichtet (81), daß Heidegger – 1903 Alumnus des von dem Rektor Gröber geleiteten Konradi-Hauses in Konstanz – bei seiner Habilitation im Jahre 1915 Gröber als den genannt habe, dem er „entscheidenden geistigen Einfluß verdanke", und 1957 habe er dies so formuliert: „Im Jahre 1907 gab mir ein väterlicher Freund aus meiner Heimat, der spätere Erzbischof von Freiburg, Dr. Conrad Gröber, Franz Brentanos Dissertation in die Hand: ‚Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (1862).'" Dies sei der „unablässige" Anlaß für die spätere Entstehung des Heideggerschen Hauptwerks „Sein und Zeit" gewesen. Sch. weist nach (85–86), daß die Behauptung Robert Minders (in: Hölderlin unter den Deutschen und andere Aufsätze zur deutschen Literatur, Frankfurt 1968), Gröber habe versucht, den „Häretiker" Heidegger nach dem Krieg von der Univ. Freiburg fernzuhalten, nicht zutrifft.

Eine besonders prekäre Frage behandelt der Abschnitt über den Erzbischof und die badischen KZ-Priester (87–88). An einem Treffen der

[3] Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine Auseinandersetzung mit Ernst-Wolfgang Böckenförde, in: Hochland 53 (1960/61), 497–515.

[4] Hitlers Machtergreifung und der deutsche Katholizismus. Versuch einer Bilanz, in: Dieter Albrecht (Hg.): Kirche, Katholizismus und das nationalsozialistische Deutschland, Mainz 1976, 1–34.

[5] Der deutsche Katholizismus 1933, Osnabrück 1963.

[6] 1933–1946, Mainz 1988 (vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 208–216).

[7] Erzbischof Conrad Gröber und die nationalsozialistische Diktatur. Eine Studie zum Episkopat des Metropoliten der Oberrheinischen Kirchenprovinz während des Dritten Reiches, Karlsruhe 1985 (vgl. ThRv 86, 1990, Sp. 27–29).

[8] Etwa über Gröbers Mitarbeit am Zustandekommen des Reichskonkordats (Anhang 120–184).

[9] Klaus Hemmerle: Bernhard Welte, in: Baden-Württembergische Biographien I, hg. v. Bernd Ottnad, Stuttgart 1994, 378–380.

[10] Conrad Gröber, Bischofsweihe vor 25 Jahren 1931–1956, in: Konradsblatt Nr. 6/1956, 109; Großes Herz – voll Temperament und Liebe. Erinnerungen an Erzbischof Conrad Gröber. Zu seinem 30. Todestag am 14. Februar 1948, in: Konradskalender 1978, 33–39.

Überlebenden im November 1946 in Offenburg nahm Gröber nicht teil. Sch. legt dar, daß die gegenüber dem Erzbischof erhobenen Vorwürfe, er habe sich nicht genügend für seine im KZ eingesperrten Priester eingesetzt, in dieser Pauschalität nicht erhoben werden können. „Allerdings muß auch darauf hingewiesen werden, daß der furchtlose Bischof Klugheit und Vorsicht für angemessen hielt gegenüber der staatlichen Gewalt und daß er der Meinung war, man sollte die staatliche Gewalt nicht unnötig reizen" (329). Gröber verlangte von seinen Priestern während der NS-Zeit Zurückhaltung: „Offenbar war er der Auffassung, seine Priester sollten es ihm überlassen, mit offenem Visier zu kämpfen" (88). In seiner Skepsis gegenüber Einzelaktionen unterschied sich Gröber kaum von den meisten deutschen Bischöfen während des „Dritten Reiches". Otto B. Roegele, Vf. eines warmherzigen Gedenkblatts an den Erzbischof (Anhang 333–340), schilderte jüngst die Problematik dieser kirchenamtlichen Zurückhaltung anhand des Schicksals einer Neudeutschland-Gruppe: „Gestapo gegen Schüler. Die Gruppe ‚Christopher' in Bruchsal", Konstanz 1994. Der geistliche Leiter der Gruppe, Kaplan Franz Schmitt, hatte, wie auch eines der jugendlichen Mitglieder, Gestapo- und KZ-Haft zu ertragen; Gröber wahrte auch hier wie in anderen Fällen Distanz.[11]

Ausführlich setzt sich Gröber in seinem Hirtenbrief vom 21. 9. 1945 mit den gegenüber den deutschen Bischöfen in der Nachkriegszeit erhobenen Vorwürfen auseinander, sie hätten sich „noch heftiger, noch öffentlicher, noch selbstvergessener und opferwilliger des vergangenen Systems erwehren müssen".

Ein weiteres Mal wird hier das Kirchenverständnis des „Kirchenfürsten" Gröber sichtbar: „Wie klein, wie furchtsam, wie zersprengt wäre dann (im Falle des Martyriums eines oder mehrerer Bischöfe) die katholische Herde geworden" (258)! Dieser Satz des Bischofs, dessen persönlicher Mut vielfach bezeugt ist, wirkt in Anbetracht dessen, daß sich viele Katholiken, Priester und Laien, mannhaft gegen das „Dritte Reich" zur Wehr gesetzt haben und dabei nicht immer die volle Unterstützung ihrer Bischöfe, auch Gröbers, fanden, anmaßend. Auf dieser Linie liegt auch das von Gröber in nachgerade absolutistischer Manier gebrauchte Possessivpronomen: „Meine" Kathedrale – das Freiburger Münster –, „meine" Diözese etc. Mit Recht hebt Hugo Ott[12] hervor, daß sich Gröber in den Bedrängnissen der Nachkriegszeit als ein „entschieden opponierender Oberhirte" profiliert habe – und, fügen wir hinzu, als ein wahrhafter Caritasbischof, der, wie Sch. nachweist, voll und ganz auf die Seelsorge und die Hilfe für seine leidenden Mitmenschen in den damaligen Notzeiten ausgerichtet war –, „ohne daß es ihm gelungen wäre, innerkirchlich, vor allem im Episkopat, die Vorbehalte auszuräumen, die aus den Anfangsjahren des Dritten Reiches gegen ihn erwachsen waren".

Leider verdunkeln solche Vorbehalte den in den Jahren von 1935 an tatsächlich geleisteten energischen Widerstand gegen das NS-Regime, und im Auschwitz-Gedenkjahr 1995 darf darauf hingewiesen werden, daß sich Gröber besonders in der Judenfrage des öfteren exponierte. Dies ist im ersten Gröber-Bd Sch.s ausführlich dargestellt (114–121). So sprach er sich etwa im Gegensatz zu Kardinal Bertram, dem damaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, für eine an den Reichspräsidenten gerichtete Intervention der deutschen Bischöfe aus, um den Boykott jüdischer Geschäfte am 1. April 1933 zu verhindern.[13] Gröber blieb mit dieser Meinung in der Minderheit. Desgleichen trat er im Jahre 1943 gegen die Ausmerzung jüdischer Namen in der Liturgie ein (wie Anm. 12, 348), im Gegensatz zu den Bischöfen von Mainz und Passau, in deren Stellungnahme zu dieser Frage sich der unglaubliche Satz findet: „Viele gute Katholiken, auch Priester tragen schwer am starken jüdischen Einschlag im Gebetsleben der Kirche." Anläßlich der Vertreibung der Juden aus Baden im Oktober 1940 bat er den Berliner Nuntius, „sein Möglichstes zu tun, damit das Los der katholischen Juden erträglich gestaltet wird" – wobei Heinz Hürten mit Recht danach fragt (wie Anm. 12, 503), „ob sich die Sorge der Bischöfe auf die beschränken mußte, die ihnen als Gläubige anvertraut waren, oder ob es der Kirche nicht aufgegeben war, die weltliche Herrschaft an die Grenzen ihrer Vollmacht zu erinnern, Recht und Moral als Grundnormen der Gesellschaft gegen jeden Angriff zu verteidigen". Die katholische deutsche Bischofskonferenz erklärte im Jahre 1988:[14] „Es bedrückt uns heute schwer, daß es nur zu Einzelinitiativen für verfolgte Juden gekommen ist und daß es selbst bei den Pogromen vom November 1938 keinen öffentlichen und ausdrücklichen Protest gegeben hat." Eine solche Einzelinitiative war der im ersten Gröber-Bd (114–121) beschriebene Auftrag des Erzbischofs an Frau Gertrud Luckner zur Fürsorge für Juden und Judenchristen. Die bewundernswerten Aktionen Frau Luckners zugunsten verfolgter Juden führten sie schließlich im Jahre 1943 ins KZ. Sie überlebte.

Wie weit Gröber beim Opponieren gegen die Besatzungsmacht nach 1945 ging, zeigt seine an den französischen Gouverneur Pène gerichtete Stellungnahme gegen das Entnazifizierungsgesetz von 1947.

Er scheute nicht vor Drohungen zurück: die in diesem Gesetz enthaltenen injustices werde „das deutsche Volk nicht schnell vergessen".[15] Die Behauptung von Susanne Kampmann,[16] daß jene „Katholiken nämlich, die den politischen Ratschlägen und Anweisungen ihrer Bischöfe zur ‚positiven Mitarbeit' gefolgt waren, nach dem Krieg die Folgen dieses Handelns weitgehend allein zu tragen hatten, ohne dabei von ihren Bischöfen Unterstützung erwarten zu können", trifft in dieser allgemeinen Form auf Gröber nicht zu. Er hatte zwar 1933 zur „unbeirrbaren Mitarbeit" aufgerufen, Sch. berichtet aber (25), daß der Erzbischof Hunderte von Bittgesuchen solcher Katholiken im Zusammenhang mit deren Entnazifizierungsverfahren erhalten und auch beantwortet habe. Noch wenige Tage vor seinem Tod habe er sich vom Krankenbett aus für die Hilfesuchenden eingesetzt. Zu denen, für die er eintrat, gehörten prominente badische Nationalsozialisten wie der Obergebietsführer der badischen Hitlerjugend Friedhelm Kemper und der Ministerialrat im badischen Kultusministerium Herbert Kraft.[17] Daß sich Gröber für den letzteren einsetzte, bleibt erstaunlich, war Kraft doch während der „Kampfzeit" einer der radikalsten Vertreter der Nationalsozialisten in Baden, der vor tätlichen Angriffen auf seine politischen Gegner im Landtag nicht zurückschreckte und ihnen dort zurief, „sich mal (zu) entscheiden, ob Sie erschossen, gehängt oder – geschächtet werden wollen" (nach der „Machtergreifung"). Die „sympathischeren Seiten" – über die auch Sch. berichtet –, „die K. zuletzt in einer einflußreichen Stellung an den Tag legte, (können) seinen aktiven Beitrag zur Errichtung und Stabilisierung einer totalitären Diktatur nicht ungeschehen machen" (Hans-Georg Merz). Es spricht für die menschliche Größe des Erzbischofs, daß er selbst diesem Mann, der während des „Dritten Reiches" aus der katholischen Kirche ausgetreten war und sich danach als „gottgläubig" bezeichnet hatte, seine Hilfe nicht versagte.

In einem Kap. „Der Papst und die Diktatur", das von Sch.s akademischem Lehrer Walter Bussmann (1914–1993) stammt, wird eine wichtige Facette des zeitgeschichtlichen Hintergrunds von Gröbers Wirken als Freiburger Erzbischof geschildert.

Die durch Rolf Hochhuths „Stellvertreter" entfachte Diskussion über die Rolle Pius XII. in der Judenverfolgung, warum der Papst „seine Macht nicht eingesetzt habe, um der Menschlichkeit den Weg zu ebnen", und die Verzerrung des Papstbildes durch Hochhuth und deren schlüssige Widerlegung durch Bußmann gehören, so aufschlußreich die Kontroverse auch ist, nicht unbedingt in den Rahmen einer Gröber-Studie.

Das Buch liefert mit den im Anhang (107–340) wiedergegebenen Zeitzeugnissen einen weiteren wichtigen Beitrag zur Erschließung der Quellen des Kirchenkampfes in der NS-Zeit. Daher ist ihm weite Verbreitung zu wünschen. Der kritische Leser möge sich anhand des reichen Materials „sein eigenes Urteil bilden", wünscht sich der Vf. In Anbetracht dessen, daß die Generation, die die Kriegs- und unmittelbare Nachkriegszeit miterlebt hat, bald abtreten wird, kann nichts sinnvoller sein, als diese aus dem unmittelbaren Erleben gespeisten Berichte vor dem Vergessen zu bewahren. Wenn auch mit diesem zweiten Gröber-Bd Sch.s der zeitgeschichtliche Rahmen für das Verhalten des Erzbischofs weiter aufgehellt worden ist, bleibt die geschichtliche Hypothek, die mit seinem Namen verbunden ist, bestehen; sie läßt sich aber jetzt besser bewerten, und der kritische Leser kann sich in der Tat ein zutreffenderes Bild von den Vorgängen der Jahre 1933–1948 bilden. Das schon in der Besprechung des ersten Gröber-Bdes in dieser Zeitschrift vor fünf Jahren geäußerte Desiderat einer umfassenden Biographie des Freiburger Erzbischofs ist mit dieser Veröffentlichung noch dringlicher geworden.

Sankt Augustin Horst Ferdinand

Sitek, Alois: **Das Problem der Übernahme evangelischer Gotteshäuser durch die Katholiken in der Diözese Opole (Oppeln) nach dem II. Weltkrieg.** Bearb. v. Georg Kosiol. – Paderborn: Bonifatius 1995. 137 S., kart. DM 58,00

Diese Lizentiatsarbeit ist bereits 1985 in polnischer Sprache in Oppeln (Oberschlesien) erschienen. Zehn Jahre später liegt nun, hg. mit Unterstützung des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökume-

[11] Vgl. auch: Hugo Ott: Franz Josef Metzger, in: Badische Biographien IV, hg. v. Bernd Ottnad (in Vorbereitung).

[12] Hugo Ott: Conrad Gröber, in: Badische Biographien I, hg. v. Bernd Ottnad, Stuttgart 1982, 144–148.

[13] Heinz Hürten: Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn u. a. 1992, 195–196.

[14] Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25. 1. 1995.

[15] Reinhard Grohnert: Die Entnazifizierung in Baden 1945–1949, Stuttgart 1991, 503.

[16] Katholischer Widerstand: ein Mythos? Die katholische Kirche Badens in der Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit in den ersten Nachkriegsjahren, in: Erzbistum Freiburg (wie Anm. 2), 86–90.

[17] Hans-Georg Merz: Herbert Kraft, in: Badische Biographien III, hg. v. Bernd Ottnad, Stuttgart 1990, 157–159.

nik in Paderborn, bearbeitet von G. Kosiol, empfohlen von den Bischöfen A. Nossol (Oppeln) und U. Wilckens (Emeritus in Nordelbien) ihre deutsche Ausgabe vor. Sie kommt durchaus nicht zu spät. Denn das Problem der Überführung evangelischer Kirchen in Nutzung und Besitz der Katholiken in Schlesien ab 1945 ist bisher zusammenhängend in Deutschland nicht bearbeitet worden; konnte auch von Deutschland aus kaum bearbeitet werden, weil es bis zur Wende, ganz abgesehen von der Sprachbarriere, nicht möglich war, an die notwendigen Unterlagen, Gesetze, Verfügungen u. a. heranzukommen, und ist von evangelisch-polnischer Seite nicht bearbeitet worden, weil diese sehr kleinen Gemeinden vor allem personell dazu gar nicht in der Lage waren. So ist diese Arbeit von Sitek sehr zu begrüßen. Zum ersten Mal wird hier versucht, die Hintergründe und Umstände aufzuzeigen, die bei der Übernahme evangelischer Kirchen durch die Katholiken eine Rolle gespielt haben. Darüber hinaus ist sie, wie Bischof Nossol deutlich macht, auch ein „Beitrag zu der Geschichte unserer immer noch jungen Lokalkirche" (9). Denn das Bistum Opole ist ja erst nach dem II. Weltkrieg gegründet worden.

Der Vf. teilt seine Arbeit in drei Kap. Im I. beschreibt er die konfessionellen Veränderungen in Oberschlesien nach dem II. Weltkrieg. Er zeigt, daß es in den Jahren 1927/29 in Oberschlesien 80 evangelische Hauptkirchen, 17 Filialkirchen und 17 Kapellen gegeben hat. Von diesen sind nach dem deutschen Zusammenbruch insgesamt 29 Gotteshäuser und Kapellen, also weniger als ein Viertel, für dauernd in die katholische Kirche eingegliedert worden. Von den übrigen wird ein Teil von evangelischen Gemeinden genutzt, ein Teil wird auch gar nicht mehr kirchlich genutzt oder verfällt.

Im II. Kap. geht es um die zivilrechtlichen und ethischen Aspekte bei der Übernahme. Hier vertritt Vf. die mit der evangelisch-polnischen nicht identische staatlich-polnische Rechtsauffassung, „daß man die evangelischen Gotteshäuser in Oberschlesien als der deutschen Rechtsperson zugehörig ansah und als ehemaliges deutsches Eigentum betrachtete, das der staatlichen Verwaltung unterstand . . . (so) konnte die polnische Evangelisch-Augsburgische Kirche keinen Anspruch auf dieses Gut als Rechtsnachfolger erheben" (23). Die staatlichen Behörden regelten die Übergabe nach S. im allgemeinen „nicht willkürlich" (24). Sie übergaben Kirchen auch an Evangelische, vor allem aber an Katholiken, auch um die Fürsorgepflicht für diese Gebäude loszuwerden, zum Teil unter Eigentumsvorbehalt. Die Katholiken brauchten diese Kirchen für ihre neuzugezogenen Kirchenmitglieder: „Die Übernahme der evangelischen Kirchen und Gotteshäuser bestimmten grundsätzlich dringende seelsorgerliche Bedürfnisse" (41).

Im III. Kap. geht es um die Gestaltung des katholisch-evangelischen Verhältnisses in der Diözese Oppeln. Vf. unterscheidet hier drei Phasen: Einmal die Zeit der weitgehend konfliktlosen Übernahme verlassener evangelischer Gotteshäuser durch die Katholiken in der unmittelbaren Nachkriegszeit. Dann die Zeit steigender Spannungen zwischen 1952 und 1972, die zugleich Zeit der Neuorganisation der evangelischen polnischen Kirche ist. Schließlich die Jahre ab 1971 mit den Versuchen vermögensrechtlicher Einigungen, die – so wird hier weiterführend anzumerken sein – im Augenblick in eine neue Phase der Verhandlungen mit dem polnischen Staat getreten sind. Für die Zukunft der Evangelischen in Polen sind sie von großer Bedeutung. Man darf gespannt sein, zu welchem Ergebnis sie schließlich führen werden.

Bemerkenswert an dieser Untersuchung von S. ist neben ihrer Gründlichkeit der ökumenische Geist, in dem sie geschrieben ist. S. möchte auf der einen Seite die katholische Kirche von dem Vorwurf des Kirchenraubes reinigen. Das ist ein legitimes Anliegen. Er möchte auf der anderen Seite aber auch den Evangelischen zeigen, daß ein anderes Vorgehen der Katholiken unter den gegebenen Umständen nicht möglich war. Er möchte sie für ein ökumenisch freundliches Miteinander gewinnen. Denn „anders zu glauben, bedeutet nicht, an einen Anderen zu glauben . . . Deshalb sollten wir . . . miteinander als Freunde leben" (70). Auch das kann man nur unterstützen. Hinzuzufügen wäre aber wohl, daß sich dieses Miteinander natürlich vor allem im täglichen Umgang vor Ort, aber auch in der Öffentlichkeit zwischen der großen katholischen und der sehr kleinen evangelischen Kirche in Polen zeigen muß. Ein Zeichen dafür könnte das Anbringen von Hinweistafeln in diesen übernommenen Kirchen sein, auf denen festgehalten wird, daß hier einmal durch Jh.e hindurch evangelischer Gottesdienst in deutscher Sprache gehalten worden ist.

Mainz Christian-Erdmann Schott

Walther, Christian: **Eschatologie als Theorie der Freiheit.** Einführung in neuzeitliche Gestalten eschatologischen Denkens. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1991. XII, 307 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann 48), Ln DM 128,00

Die Geschichte des eschatologischen Denkens in der Neuzeit ist bislang noch nicht geschrieben worden. Das dürfte damit zusammenhängen, daß Eschatologie in der Neuzeit als „Theorie der Freiheit" verstanden wurde. So lautet jedenfalls der Titel des hier anzuzeigenden Buches, der zugleich seine Grundthese ist. Das würde bedeuten: das Thema der Eschatologie ist mit dem Fundamentalthema der neuzeitlichen Theologie (und Philosophie) so eng verflochten, daß eine Rekonstruktion ihrer Geschichte nur im Medium einer Theologiegeschichte der Neuzeit insgesamt zu leisten wäre.

Angesichts dessen stellt die als „Einführung in neuzeitliche Gestalten eschatologischen Denkens" betitelte Untersuchung mit ihrer vorsichtig formulierten Reichweite ein forschungsstrategisch einleuchtendes Unternehmen dar.

Gemessen am Inhalt des Buches ist der Untertitel freilich zu bescheiden. Es stellt nicht nur einzelne Positionen eschatologischen Denkens der Neuzeit vor, sondern diese Vorstellung geschieht im Medium eines systematischen Rahmens, der Kritik und Konstruktion in einem ist. Den Aufhängepunkt dieses Rahmens bildet die These, Eschatologie in der Neuzeit sei als „Theorie einer Freiheit . . .", zu verstehen, „. . . die selbst zum Grund für ein Streben nach einem gelingenden Leben in der vergehenden Welt um des Gottesreiches willen wird" (30).

Die eigentliche Absicht des Buches ist mithin eine genuin systematische: die Durchsicht relevanter Positionen erfolgt zu dem Zweck, die systematischen Konstruktionsprobleme einer solchen Theorie der Freiheit kenntlich zu machen, um daraufhin einen eigenen Ansatz vorzulegen, der Anspruch auf stringente Durchführung jener Theorie erheben kann. Kritik und Konstruktion sollen zugleich im Rahmen einer Betrachtungsweise erfolgen, die theorieimmanente Zusammenhänge übergreifend nach den Wechselwirkungen zwischen eschatologischen Theorien und modernem Selbstverständnis fragt (vgl. 4). Damit ist der Gang der Untersuchung im wesentlichen vorgezeichnet.

In einem ersten Kapitel – „Vorerwägungen" (1ff) – wird die genannte These etabliert und an Albrecht Ritschl exemplarisch vorgeführt. Dabei wird mit Hinweis auf exegetische Einsichten eine systematische Bestimmung eingeführt, die die „Unverfügbarkeit des Reiches Gottes" (26) zum Inhalt hat. Diese Bestimmung gewinnt im folgenden normative Bedeutung gegenüber einer der neuzeitlichen Eschatologie überwiegend unterstellten „Tendenz, das Gottesreich zu einem Gegenstand menschlicher Anstrengung zu machen" (9f). Das Insistieren auf der „Unverfügbarkeit des Reiches Gottes" hat primär den methodischen Sinn, die Augen zu öffnen für den Konstruktions- (und Projektions-)Charakter neuzeitlicher Eschatologie, die dazu neige, aus dogmatischen Füllungen des Reich-Gottes-Begriffs „weitreichende() ethische() Konsequenzen" (25) in legitimatorischer Absicht zu ziehen. Demgegenüber gelte: „In der Perspektive der Unverfügbarkeit erhält die Eschatologie eher den Charakter einer Lehre von der letzten Grenze." (26)

Im zweiten Kapitel – „Rezeptionsgeschichtliche Stadien und Aspekte" (46ff) – wird die so instrumentierte Leitthese an klassischen Gestalten neuzeitlicher Theologie und Philosophie, namentlich an Luther, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel und Schleiermacher ausprobiert. Bei Luther sieht Vf. das zukunftsweisende Thema der Eschatologie vorgegeben, insofern sie hier als „Reflexionsgestalt eines Subjektwerdungsprozesses . . ." gedeutet werde, „. . . dessen wesentlicher Gehalt ein Bewußtwerden des Herausgenommenseins aus den Bindungen der Welt ist" (51). Leibniz und die nachfolgenden deutschen Idealisten hätten dann jedoch den kategorialen Fehler begangen, den Menschen selbst als Subjekt dieses Subjektwerdungsprozesses einzusetzen. Insbesondere bei Kant und Fichte werde aber zugleich auch deutlich, daß die solchermaßen verabsolutierte Subjektivität nur zur Überforderung des tatsächlichen menschlichen Vermögens (vgl. 69, 81, 176) führen könne. Positiv zu wertende Konsequenzen aus dieser Einsicht ziehe die Eschatologie Schleiermachers, die nicht mehr „direkt zur Begründung absoluter Ziele menschlichen Handelns" (101) diene, sondern – bescheidener – als „Theorie christlicher Lebensführung im Horizont des Gottesreiches" (106).

Im dritten Kapitel – „der Erwartungshorizont und die Probleme der Selbsterlösung" (118ff) – wird die systematische These, die neuzeitliche Eschatologie sei tendenziell auf die Selbstverabsolutierung des Subjekts ausgerichtet, differenziert. Als die der neuzeitlichen Eschatologie zugrundeliegenden erkenntnisleitenden Interessen werden das „Suchen nach dem Glück als gelingendem Leben" (144) und das „Streben nach der Einheit des Menschen mit seinem Wesen" (144), also die „Aufhebung von Entfremdung" (118) identifiziert. – Die auf das erste Interesse gestimmte Linie sieht Vf. überall dort präsent, wo sich die Eschatologie der aristotelischen Lehre vom höchsten Gut (120) bediene, namentlich bei Leibniz, Hegel und Albrecht Ritschl. – Die zweite Linie, die Eschatologie in der Perspektive von „Aufhebung von Entfremdung" betreibe, sieht Vf. insbesondere bei Paul Tillich (vgl. 149ff) gegeben. Hierher werden aber auch Barth (!, 156ff) und in seiner Nachfolge die Linksbarthianer Jürgen Moltmann (158) und Helmut Gollwitzer gerechnet. – In beiden Linien werde die Eschatologie zum Mittel einer Kulturdiagnose funktionali-

siert. In der ersten Linie überwiege ein kulturaffirmativer, fortschrittsgläubiger Zug (vgl. 128ff), der aber in der „Kulturkritik des frühen 20. Jh.s" (131) in eine ausgesprochen kulturkritische und kulturpessimistische Deutung der Eschatologie umschlage. Das lasse sich namentlich an Albert Schweitzer festmachen (vgl. 132ff). – In der zweiten Linie der Eschatologie, die auf Überwindung von Entfremdung ziele, sei diese kulturkritische, näherhin gegenwartskritische Tendenz ebenfalls bestimmend. Zugleich sei hier die „eigentümliche theologische Legitimierung einer auf politische und gesellschaftliche Veränderungen drängenden Bewegung" (151) auffällig. – In beiden Linien meint Vf. ein „Gefälle" (145) entdecken zu können: „Es besteht in einer Zurückdrängung der für die Überwindung der Entfremdung für notwendig erachteten religiös-transzendentalen Voraussetzungen zugunsten von solchen Aktivitäten, als deren unbedingtes Subjekt der Mensch selber angesehen wird" (ebd.). In der Konsequenz einer neuzeitlichen Theologie, so ist diese These zu verstehen, die den Menschen als Agenten der Realisierung des Eschaton aufbaut, müsse es liegen, daß Theorien plausibel werden, die die theologischen Rückbindungen vollends kappten. Vf. denkt hier im Hinblick auf die erste Linie insbesondere an Adam Smith (125), bezüglich der zweiten etwa an Ernst Bloch (165).

Unter der Überschrift „Die Unverfügbarkeit der Zukunft und das Problem der Freiheit" (183ff) vollzieht das vierte Kap. den Übergang von der historischen Kritik zur systematischen Konstruktion. Mit Verweis auf die exegetischen Ergebnisse von Johannes Weiß wird als Grundvorgabe jeder zu konstruierenden Eschatologie festgestellt: „die absolute Transzendenz des Gottesreiches, seine reine Zukünftigkeit und schließlich die Unmöglichkeit seiner Verwirklichung durch menschliche Anstrengungen." (188) Dieser Vorgabe werde die theologische Eschatologie bei G. Ebeling gerecht, die darum eine „Kehre in der eschatologischen Fragestellung" (195) bedeute. Im Unterschied insbesondere zu jenen Ansätzen, die Eschatologie als politische Theorie zur Überwindung entfremdender Verhältnisse benützten, werde sie bei Ebeling als Lehre von einem „Existential" (ebd.) entwickelt, welche die „Frage nach dem, was das eigentlich Menschliche in allem Tun und Handeln ist" (ebd.), stelle und beantworte. Dieses eigentliche Menschliche sei die Wahrnehmung der Begrenztheit menschlicher Existenz und die Unverfügbarkeit der Zukunft. Die Eschatologie tritt in einen engen „Verein" (211) mit der Rechtfertigungslehre, die ihrerseits zum rechten Umgang mit dem Unverfügbaren anleite, „das sich selber als wirksam und mächtig erweist" (208). – Ein solcher Ansatz der Eschatologie widersetze sich allen Versuchen einer Funktionalisierung der Eschatologie im Sinne einer politischen Theologie. Gleichwohl sei diese Eschatologie ethisch relevant. Als Grundbegriff der Ethik bedient sich Vf. in Anlehnung an M. Weber, T. Rendtorff, H. Jonas und H. Lenk des Verantwortungsbegriffs (vgl. 247ff). Als Kriterien einer solchen Verantwortungsethik kämen nicht dogmatisch postulierte Inhalte eines Begriffs des Reiches Gottes in Frage, sondern lediglich das Kriterium der „Lebensdienlichkeit" (239), dessen konkrete Füllung sich jeweils „nur aus der Prüfung der sich in einer geschichtlichen Situation ergebenden Notwendigkeiten" (203) ergeben könne.

Dem klassischen eschatologischen Topos der „Vollendung" der Welt und des Menschen widmet Vf. sein Schlußkapitel (268ff). Vollendung lasse sich nicht mehr universalgeschichtlich, für die Menschheit insgesamt und als definitive denken, sondern „als relative nur im Nahbereich des Überschaubaren, sicher damit aber auch im prinzipiellen Bereich des geschichtlich immer wieder Überholbaren." (275)

Das vorgelegte Werk beeindruckt durch die Geradlinigkeit, mit der sein Vf. durch das Gestrüpp der Entwürfe neuzeitlicher Eschatologie seine Breschen schlägt. Vor dem Hintergrund der Tendenz der gegenwärtigen Theologiegeschichtsschreibung zu immer größerer Detailgenauigkeit und der daraus resultierenden zunehmenden Unübersichtlichkeit der Forschungslage im Bereich der neuzeitlichen Theologiegeschichte könnte ein Unternehmen wie das hier getätigte hilfreiche Orientierungsdienste leisten. Das dürfte auch im Hinblick auf den Inhalt seiner systematischen These gelten.

Die Grundthese, daß die Eschatologie unter neuzeitlichen Bedingungen in den Dienst einer Theorie der Freiheit gestellt worden ist, ist sicherlich sachgemäß. Ebenso sachgemäß ist es, danach zu fragen, welche Funktion die Eschatologie im Rahmen der jeweiligen Freiheitstheorie konkret auszufüllen hat. So leuchtet insbesondere die Kritik an den Versuchen ein, „materiale Zielvorstellungen für das menschliche Handeln aus dem Reich-Gottes-Begriff abzuleiten" (282). Diese Kritik erscheint zumindest Positionen gegenüber sinnvoll, die ihre systematischen Interessen durch unmittelbare Rückgriffe auf einen aus dem Neuen Testament aufgelesenen Reich-Gottes-Begriff begründen wollen. Allerdings ist die systematische Figur, mit der Vf. seinerseits das Verhältnis von Reich Gottes und menschlichem Handeln strukturiert, von dieser Kritik ebenfalls betroffen.

Abgesehen davon, daß die einfache Entgegensetzung von menschlicher Selbsttätigkeit und der Unverfügbarkeit des Gottesreiches über den durch Joh. Weiß markierten Diskussionsstand nicht hinauskommt, ist diese Figur allzu holzschnittartig, als daß mit ihrer Hilfe erhellende Analyseleistungen in bezug auf die untersuchten Entwürfe neuzeitlicher Eschatologie erbracht werden könnten. Der u. a. gegenüber Kant erhobene Vorwurf, seine praktische Philosophie postuliere eine „absolute() Subjektivität" (69), die das „menschliche Vermögen bei weitem überfordert" (ebd.), wirkt gegenüber dem vielleicht differenziertesten Kritiker schrankenloser Selbstverabsolutierung und eines ungebremsten Fortschrittsoptimismus so wenig überzeugend wie etwa die Kritik an Fichte, dem von ihm konstruierten Begriff des Selbstbewußtseins bleibe „eine letzte gewißmachende Gewißheit versagt" (81). Dem Problembewußtsein dieser Denker und den in ihren Ansätzen enthaltenen Lösungspotentialen werden die hier vorgelegten Analysen kaum gerecht. Schon darum können auch die eingestreuten Überlegungen zum Wechselverhältnis von eschatologischer Theoriebildung und neuzeitlichem Selbstbewußtsein nicht befriedigen.

Auch die im Anschluß an Gerhard Ebeling vorgetragene eschatologische Konzeption des Vf.s wirft letztlich mehr Fragen auf als sie zu beantworten vermag. Zwar ist es sicherlich unstrittig, daß die Eschatologie in der Rechtfertigungslehre zu verankern ist, aber es bleibt im Grunde offen, wie der „Verein" der Rechtfertigungslehre und der Eschatologie näherhin zu denken ist und worin genau der Gewinn einer eschatologischen Begründung der Ethik besteht. Sowenig die in der Rede vom Reich Gottes angelegte Gottunmittelbarkeit des Menschen zum intentionalen Inhalt menschlichen Handelns erhoben werden darf, sosehr dürfte die Aufgabe einer eschatologischen Theorie darin bestehen zu zeigen, inwiefern dieser Sachverhalt allem zukunftsorientierten menschlichen Handeln als Bedingung seiner Möglichkeit immer schon zugrundeliegt und von ihm in der Logik seines Vollzugs faktisch in Anspruch genommen wird. Die Ausarbeitung dieses Grundgedankens dürfte nur in produktiver Anknüpfung an die Entwürfe einer Theorie der Freiheit möglich sein, die die theologische und philosophische Eschatologie der Neuzeit seit Kant hervorgebracht hat.

London Georg Pfleiderer

Baldanza, Giuseppe: **La grazia del sacramento del matrimonio.** Contributo per la riflessione teologica. – Roma: Centro Liturgico Vincenziano 1993. 320 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae" „Subsidia", 74), kart. Lit 40.000

Der Subsekretär der vatikanischen Kongregation für das Bildungswesen legt hier, mit einem Vorwort des Liturgikers A. M. Triacca, eine historische und systematische Untersuchung zur spezifischen Gnade des Ehesakraments vor. Msgr. Baldanza hatte dem Thema bereits mehrere gewichtige Studien gewidmet.

Die 8 Kap. dieses Werks folgen einem historischen Ablauf.

Die kenntnisreichen Ausführungen zur Ehelehre des Tridentinums präsentieren zunächst die Auffassungen zeitgenössischer Theologen über die Ehegnade: G. Biel, K. Schatzgeyer, Cajetan, J. Eck, D. de Soto und vor allem J. Gropper. Es folgen entsprechende Aussagen von Diözesan- und Provinzialsynoden des 16. Jh.s vor dem Tridentinum. Der Vf. dokumentiert sodann die Diskussionen in der Bologneser und Trienter Konzilsperiode unter Hinweis auf den Einfluß der Kölner Diözesansynode 1536 und Groppers sowie auf den Fortschritt des Gedankens vom Heilmittel der Konkupiszenz (Bologna) zur Erhebung und Vervollkommnung der naturhaften Ehewirklichkeit (Trient). Die Reflexion über den „klassischen" Ehetext Eph 5,32 ist dabei besonders relevant.

Danach gilt die Aufmerksamkeit „Casti Connubii" 1930 unter Einbeziehung zeitgenössischer Anthropologien bei Scheler, Hildebrand und Guardini sowie der ekklesiologischen Zusammenhänge. Der Vf. konstatiert in der Enzyklika eine ganzheitlichere Gnadenkonzeption, ein Verständnis der sakramentalen Ehe als „Dauersakrament" und eine bemerkenswerte sakramentale Spiritualität.

Die folgende Darstellung ist der Entwicklung zwischen der Enzyklika und dem II. Vaticanum gewidmet. In einer erstaunlichen Sachkenntnis zeigt der Vf. das Nachdenken über das Verhältnis von ganzheitlicher Anthropologie, Ehegnade und traditionellen „Ehezwecken" bei H. Doms, N. Rocholl und B. Krempel auf. Er wendet sich den rein traditionsgebundenen wie den neue Perspektiven aufzeigenden Ausführungen zur Spiritualität der Ehe, den Dogmatiken und ausgewählten Handbüchern des französischen, deutschen, spanischen und belgischen Sprachraums zu. (116 wird Schillebeeckx' Ehewerk mit unterschiedlichem Titel genannt: mistero di salvezza und mistero di alleanza.) Im Kontext der neueren Sakramententheologie werden besonders das Symboldenken und die Ekklesiologie gewürdigt.

Ein eigenes Kap. ist der Vorbereitungsphase des II. Vaticanums zugewandt. Der Vf. weist hier akribisch die Bischofsstimmen, die Inhalte der ersten Schemata und den Verlauf der Diskussion in der Zentralkommission nach.

Ebenso auf genaue Details bedacht registriert er den Perspektivenwechsel im Konzil. Er zitiert nicht nur aus den einzelnen Stadien der Schemata; er bringt in jeweiligen Annexen (nicht nur zu diesem Kap.) sehr ausführliche Texte im Zusammenhang. So werden die Umrisse der Ehelehre

von „Gaudium et spes" in ihrer christologisch-ekklesiologischen Sichtweise (mit den Schwerpunkten auf Bund und Brautverhältnis Christus-Kirche) allmählich sichtbar.

Die abschließenden Kap. sind der endgültigen Konzilsaussage mit ihrer weiteren Vertiefung der Auffassung einer spezifischen Ehegnade, den vom Konzil aus eröffneten neuen Orientierungen und Perspektiven gewidmet.

Dem Vf. liegt die Kontinuität der kath. Ehelehre sehr am Herzen, daher weist er die Zugehörigkeit von „Gaudium et spes" zu einer von Trient und „Casti Connubii" geprägten Traditionslinie nach. Die gnadentheologische Weiterentwicklung sieht er in der Erhebung der ehelichen Liebe in die göttliche Liebe, in der Teilhabe der Eheleute am Liebesbund Christi mit der Kirche und überhaupt in der Verbindung der Ehegnade mit dem Geheimnis der Kirche und in der Erneuerung der Sicht auf das Verhältnis von Natur und Gnade, aus dem eine extrinsezistische Auffassung ferngehalten ist (238). Der letztere Aspekt wäre nach Meinung des Vf.s ebenso zu vertiefen wie eine spezifisch christliche Auffassung der Familie; weitere Aufgaben wären die stärkere Einbeziehung der Pneumatologie und die Weiterentwicklung der Ehespiritualität.

Das Werk imponiert durch seine historische Sachkunde und durch die mit größter Gewissenhaftigkeit zusammengestellte und z.T. systematisierte Dokumentation. Kritische Anfragen betreffen nicht die theologiegeschichtliche Leistung des Vf.s, sondern die noch immer von Triumphalismus nicht befreite Ekklesiologie des II. Vaticanums, deren Metaphern (Braut, Bräutigam, Leib Christi usw.) und Hypostasierungen der Kirche als zu ideologisch abgehoben über der konkret empirischen Realität der Kirche erscheinen. Die Frage, wie „dennoch" und „trotz allem" an die wirksame Gegenwart Gottes geglaubt werden kann, betrifft gleichermaßen die Kirche wie die sakramentale Ehe.

Münster Herbert Vorgrimler

Marienlexikon. Bd 4: Lajtha – Orangenbaum / Bd 5: Orante – Scherer, hg. v. Remigius Bäumer / Leo Scheffczyk. – St. Ottilien: EOS 1993. 703 / 704 S., geb. je DM 148,00

In erfreulich kurzer Abfolge sind die Bände IV und V des „Marienlexikons" erschienen. Auch bei ihnen überwiegen der positive Eindruck und die Dankbarkeit für das überreich dargebotene Informationsmaterial.

Aus Bd IV seien folgende Einzelheiten hervorgehoben:

Generell von optimaler Qualität sind die biographischen Artikel, insbesondere zu den Musikern sowie die zu den neueren Künstlern, etwa *G. von Le Fort, F. Léger, G. Manzù, F. Marc, E. Mataré, H. Matisse, F. Mauriac, H. Moore, E. Munch.* Eigens genannt seien auch die Papstartikel von R. Bäumer und die Biographie *M. J. Metzgers* von F. Courth. Umfangreich und sehr solid sind, von jeweils mehreren Vf.n, die Artikel „*Legenden*", „*Lyrik*" und „*Mystik*". Unter den mehr systematischen Beiträgen ragt derjenige von A. Bodem über „*Mutter der Kirche*" mit detaillierter Diskussion hervor; von den exegetischen Artikeln gilt dasselbe von A. Vögtles „*Menschensohn*". Kritische Akzente setzt J. Stern bei „*La Salette*". Bei den Kunstartikeln erscheinen als besonders wertvoll „*Lotos*" von A. Rzepkowski, „*Lukasbild*" von F. Trenner und „*Nelke*" von G. Nitz. Ein Beitrag ist einer lebenden Persönlichkeit gewidmet: *Chiara Lubich.*

Naturgemäß stehen neben hervorragenden Beiträgen auch andere, und auch die lexikalische Verarbeitung bietet weiterhin zu kritischen Fragen Anlaß. Die (deutschen und romanischen) Marienleben erscheinen unter „Leben". Unkritisch-verstiegen handelt E. H. Ritter über *Ludwig III. von Bayern*; unkritisch und parteiisch verbreitet sich R. Laurentin über *Medjugorje.* Exzessiv ist der Beitrag über *Mistra.* Geradezu hymnisch äußert sich F. Huemer-Erbler über *Oberösterreich.* Der Beitrag über *Michelangelo* ist zu kurz geraten. A. Ziegenaus schweigt unter „*Menschwerdung II. Dogmatik*" über die Problematik des Begriffs und über die vieldiskutierten Grenzen der Begrifflichkeit von Chalkedon. Den Hebräerbrief rechnet er zu den frühen Schriften des NT.

In der gleichen Weise sei auf Eigentümlichkeiten des Bd V aufmerksam gemacht:

Zu den Artikeln auf einem wissenschaftlichen Höchststand ist der sehr umfangreiche, von mehreren Autoren verfaßte über Predigten zu rechnen. Beeindruckend sind auch die Beiträge von W. Hahn über *Paris*, von mehreren Autoren über *Kirchen und Klöster in Konstantinopel*, von A. Winter über *Pistoia*, von A. Ducay über *Rom* sowie von W. Kreutzer über „*Renouveau catholique*". Wiederum sind die Papstartikel R. Bäumers einer eigenen Hervorhebung wert. Und auch in diesem Bd sind die Beiträge über Künstler sehr gut gelungen: *C. Orff, Ch. Péguy, P. Picasso, F. Poulenc, E. Schaper, R. Schaumann.* Von Lebenden wurden der estnische Komponist *A. Pärt* sowie *K. Penderecki* aufgenommen.

Zur lexikalisch-redaktionellen Betreuung sei kritisch festgehalten: *Ottersweier* wird viel zu ausführlich behandelt, desgleichen *Osnabrück* und *Paderborn*, während für *Sardinien* ganze 35 Zeilen zur Verfügung standen. Über *Lk, Mt und Petrus* wird geschrieben, über *Paulus* dagegen nicht! Bei manchen *Orden und Gemeinschaften* wird auf den aktuellen Stand eingegangen, bei anderen, so den *Prämonstratensern* und *Redemptoristen*, dagegen nicht. Die *Prozessionen in Konstantinopel* werden exzessiv behandelt. Lexikalisch und sachlich problematisch ist, daß riesiges Traditionsmaterial verschiedener Landesteile in einem großen Artikel „*Rottenburg-Stuttgart*" zusammengefaßt werden. Wer wird sie dort suchen?

Zur inhaltlichen Problematik: Was rechtfertigt die Behauptung, daß das „neue Rußland wieder zum alten ‚Hl. Rußland' wird, das die russischen Dichter und Schriftsteller vor der Revolution so gern beschrieben haben" (603)? M. Hauke weiß mit Gewißheit, daß Maria die Eucharistie empfangen hat. Man wäre hier (632) für eine Quellenangabe dankbar gewesen.

Münster Herbert Vorgrimler

Kunzler, Michael: **Wir haben das wahre Licht gesehen.** Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie. – Trier: Paulinus 1991. 336 S. (Sophia, Quellen östlicher Theologie, 27), kart. DM 39,00

Nicht nur eine leicht und gut lesbare Einführung in die byzantinische Liturgie bietet der Liturgiewissenschaftler der Theol. Fak. Paderborn, sondern zugleich eine allgemeine Einführung in das, was Liturgie überhaupt sein kann. Grundphänomene, Grundhaltungen, Grundbedeutungen und Grundzüge christlicher Liturgie zeigt K. auf und nimmt dafür die byzantinische Liturgie als Ansatz und Zielpunkt. Diese Liturgieform, die mittlerweile viele Menschen durch Kontakte mit östlichen Ländern, in Griechenland, bei Unierten und in Gemeinden in Deutschland erlebt haben, kann ein Anlaß sein, auf grundlegende Strukturen liturgischen Betens und Handelns aufmerksam zu werden. Einerseits führt die byzantinische Liturgie diese Strukturen unverstellter und deutlicher vor Augen, und andererseits kann das Erlebnis des Fremden durch die veränderte Perspektive den Blick leichter öffnen für das, was in der eigenen gewohnten Form liturgischen Betens vom Vergessen bedroht ist. Tatsächlich gewinnt man den Eindruck, daß bei der Erklärung der eucharistischen Liturgie im byzantinischen Ritus schrittweise ganz allgemein in alle liturgischen Handlungen eingeführt und deren Sinn ausgelegt wird – zwar anläßlich, aber letztlich sogar auch unabhängig von der Ordnung der byzantinischen Liturgie. Insofern ist dieses Buch auch eine anschauliche und grundlegende Hinführung zur Liturgie schlechthin.

Der Ritus der byzantinischen Liturgie der Orthodoxen wie insbesondere der ukrainischen Unierten ist der eigentliche Inhalt des Buches.

Nach einer Erklärung dessen, was Liturgie generell und was die Göttliche Liturgie als Vergegenwärtigung der göttlichen Heilstaten ist, beschreibt und deutet K. die Einzelheiten des Raumes, in dem dieses Geschehen der Kirche statt hat. Liturgische Körperhaltungen und Gebetsformen sowie die Frage nach dem Sinn liturgischer Kleidung und die Aufführung der verschiedenen Gewänder folgen in den nächsten beiden Abschnitten, bevor im 5. Kap. die liturgischen Geräte beschrieben werden.

Wenn auch manche Einzelheiten speziell den byzantinischen Ritus betreffen, enthalten gerade diese Kap. doch so zentrale liturgische Grundkategorien, daß sie auch unabhängig vom byzantinischen Ritus mit großem Gewinn gelesen werden können. Überhaupt ist der Ausgangspunkt K.s meist das normale Verständnis eines westlichen Gläubigen, der mit Überraschung und Verwunderung einer ihm zunächst fremden Liturgie begegnet und allmählich lernt, daß in diesem Fremden fundamentale Elemente enthalten sind, welche er auch im gewohnten lateinischen Ritus entdecken kann, die aber im östlichen deutlicher und leichter erkennbar und im westlichen teilweise in Vergessenheit geraten und verschüttet worden sind.

In dieser Weise entfaltet das Buch weiter die Eucharistiefeier des byzantinischen Ritus in ihren drei Abschnitten.

Die Verwunderung oder das Fragen eines unbedarften Besuchers aufgreifend oder unter Verweis auf unverständlich gewordene Haltungen und Gebete im Abendland vor oder nach der Liturgiereform beleuchtet es Momente und Elemente der byzantinischen Liturgie. Dabei gehen die Bezüge in beide Richtungen: teilweise hilft das Beten des Ostens verschüttete Formen des Westens neu zu verstehen oder Verschiebungen zu kritisieren, teilweise erhellen gewohnte Weisen westlichen Betens manche auf den ersten Blick überraschende und fremde Formen des Ostens.

Es fragt sich allerdings, ob diese Analogien immer so einfach zu ziehen und unterschiedlich gewachsene Traditionen und gar kontrovers zugespitzte Unterschiede so einfach harmonisierbar sind. In dieser Hinsicht wirkt K. bisweilen leichtfertig. So würde wohl manches, was für westliches Verständnis sehr einleuchtend ist, für

orthodoxe Ohren befremdlich klingen, weil deren Weise, Liturgie zu erfahren, davon doch deutlich unterschieden ist. Für sie mag das Buch so wirken wie das eigentümliche Einbandbild (darauf ein Priester mit Nimbus) und die Schwarz-weiß-Photographien im Text, die Szenen aus der kleinen byzantinischen Kapelle in Altenbeken-Buke darstellen: richtig, aber in ihrer wiedergegebenen Stimmung doch nicht richtig authentisch. Dem Vf. allerdings merkt man die Liebe zur byzantinischen Liturgie deutlich an, und sie scheint auch seine Liebe zur Liturgie überhaupt zu prägen. Streckenweise wirkt das Buch sehr fromm im guten Sinne des Wortes, denn vieles an Glaubenswahrheiten, von denen heute oft nur skeptisch gesprochen wird, nennt K. mit einer Unbefangenheit und in einer sehr direkten Weise und tendiert zuweilen gar zu einem paränetischen Stil. – Obwohl der Vf. über ein breites Wissen verfügt und aus vielen unterschiedlichen Quellen zu schöpfen vermag, ist manches eher assoziativ und auf Plausibilität ausgelegt. Er spart, obwohl sich etliches in bedeutenden Liturgiekommentaren, Kirchenväterpredigten und historischen Zeugnissen belegen ließe, meist die Verweise oder gibt sie eher vage an. Fußnoten und Stellenangaben unterläßt er völlig.

Anschließend an die Erklärung der Eucharistiefeier wird das Kirchenjahr mit seinen liturgischen Höhepunkten der Hochfeste knapp skizziert.

Hier ist anzumerken, daß es nicht sinnvoll war, *Apolytikia* zusammen mit den *Kontakia* wie einen einzigen Hymnus abzudrucken, da beide nichts miteinander zu tun haben. Die Hymnik überhaupt steht, obwohl sie ein wichtiger Hermeneut liturgischen Geschehens ist, im Vergleich zu den Priestergebeten ziemlich am Rande. Zudem bleibt durch den doppelten Druckfehler des Wortes *Oktoichos* an früherer Stelle (154, 158) die damit gemeinte Sache ziemlich im Dunkeln.

Die vorangegangenen Liturgieerklärungen werden in sehr konkreten Vorschlägen (incl. Adressen) zur Durchführung „ostkirchlicher Tage" in Pfarrgemeinden praktisch. Ein „dies orientalis" kann helfen, den Reichtum des christlichen Ostens kennenzulernen und vergessene Traditionen im Westen wieder mit neuen Augen zu sehen. Da es aber auch längst in den meisten Städten Deutschlands regelmäßige orthodoxe Gottesdienste gibt, liegen Möglichkeiten des Kennenlernens oft näher, als man annimmt.

Der immerhin 50 S. umfassende Anhang schließlich enthält den Text der Göttlichen Liturgie nach dem slawisch-byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Ukrainer zweisprachig mit kurzen Rubriken.

Mittlerweile ist es üblich geworden, daß die Autoren ihre Druckvorlagen selbst herstellen. Doch auch wenn komfortable Computerprogramme vieles erleichtern, kann man den Maschinen das Layout nicht ganz alleine überlassen. Vor allem sollte man das Korrekturlesen nicht sparen, um Fehler in der Typographie und den Seitenumbrüchen und vor allem sinnentstellende Worttrennungen zu vermeiden.

K.s Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie ist ein lesenswertes liturgiewissenschaftliches Werk, welches überkommene liturgische Formen in ihrer geschichtlich gewachsenen Fülle neu erschließt und die byzantinische Liturgie nachvollziehbar erklärt, so daß die Feier der Eucharistie wirklich dazu führen kann, was der pfingstliche Hymnus nach der Kommunion singt: „Wir haben das wahre Licht gesehen, Geist vom Himmel empfangen, den rechten Glauben gefunden. Die unteilbare Dreiheit beten wir an, denn sie hat uns erlöst."

Würzburg Martin Petzolt

Palazzo, Eric: **Les sacramentaires de Fulda.** Étude sur l'iconographie et la liturgie à l'époque ottonienne. – Münster: Aschendorff 1994. XIX, 260 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Studien 77), kart. DM 118,00

Dieses Buch ist die von Eric Palazzo überarbeitete Fassung seiner These zur Erlangung des Doktorats an der Univ. von Paris X-Nanterre vom 16. Februar 1990.

Die Einführung (XVII–XIX) gibt uns den Schlüssel zum Verständnis des Werkes, das dem Studium der Sakramentare von Fulda, ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und ihrer Herkunft gewidmet und in 4 Teile gegliedert ist.

Im 1. Teil „Chronologie" (1–31) untersucht P. durch paläographische Studien (A) die gegenseitigen Beziehungen der Fuldaer Sakramentare und durch stilistische Analysen der Sakramentar-Dekorationen (B) weist er die Bedeutung und den Einfluß der karolingischen künstlerischen Tradition auf die Stile der fuldischen Maler am Ende des 10. Jh.s nach.

Im 2. Teil „Le programme iconographique" (33–108) bietet P. nach einer Hinführung zur sonst meist vernachlässigten Ikonographie (A) eine ikonographische Darstellung der Sakramentar-Bilder gemäß fünf Themen: Christologischer Zyklus (B); Illustration des Kanons und die „Majestas Domini" (C); Ikonographie der Heiligenfeste (D); Liturgische Szenen (E) und Illustration des Kalenders (F).

B) Christologischer Zyklus (39–67): Nach einer übersichtlichen Themen-Tafel zum christologischen Zyklus in den fuldischen Sakramentaren von Gö (Göttingen), Ud (Udine), Ba (Bamberg), Ve (Vercelli), Lu (Lucca) und Mü (München) folgt die Analyse eines jeden Festes in folgenden Schritten: Angabe der betreffenden Sakramentarien mit Verweis auf die Bildtafel (hinten im Buch), Beschreibung und Ikonographie, wobei sich bedeutende Unterschiede zwischen der Sakramentargruppe Gö-Ba und Mü und Lu ergeben. Die meisten Bildtafeln gehen auf Fuldaer Maler (Gö und Ba) zurück, die einem alten, oft gebrauchten Schema treu geblieben sind (67).

C) Illustration des Kanons und die „Majestas Domini" (68–80): Zu Beginn von Gö und Ba stehen die Porträts des Papstes Gelasius und Gregors, die „Autoren" des Sakramentars. Dann folgt die Illustration des Opfers Isaaks, Abels und Melchisedeks sowie die Anbetung des Lammes. Sie haben ihren privilegierten Platz zu Beginn des Meßkanons als eucharistische Symbolfiguren erhalten, um dadurch die Eucharistie darzustellen. Die Bildtafel der „Majestas Domini" am Fest des hl. Martin in Gö, Ud und Ba und vor dem Sanctus des Meßkanons in Mü zeigen die Gemeinsamkeiten zwischen Gö, Ba und Ud und die Differenzen zwischen diesen drei Handschriften und derjenigen von Mü auf (80).

D) Die Ikonographie der Heiligenfeste (81–96): Sie umfaßt die Steinigung des hl. Stephanus und Szenen aus dem Leben des hl. Evangelisten Johannes und des hl. Martin. Die Analyse der beiden Miniaturen von Gö bestätigt die Ergebnisse des christologischen Zyklus und der Kanon-Illustrationen (84). Von besonderem Interesse ist die Illustration des Lebens des hl. Bonifatius, die am Kopf jedes Festformulars des Heiligen zu finden ist, der als Gründer der Abtei Fulda natürlich von besonderer Bedeutung war, nicht zuletzt auch für die schwierige Interpretation der ikonographischen Motive (86). Ist in Gö, Ud und Ba Taufe und Martyrium dargestellt, so findet sich in Lu nur das Martyrium, was auf eine je sehr verschiedene Behandlung dieses Themas hinweist (87).

E) Illustration liturgischer Szenen (97–102): Gö ist das einzige Sakramentar, dessen Bilder liturgische Akte illustrieren. Die erste Szene stellt den Besuch bei Kranken dar, der dann die ‚oratio in introitu visitationis infirmorum' folgt. Eine zweite Szene stellt die Salbung der Kranken im ‚Ordo ad visitandum et unguendum infirmum' dar. Eine dritte Szene zeigt das Bekenntnis der Sünder vor dem Bischof. Die letzte Illustration einer liturgischen Szene beinhaltet die Absage beim Skrutinium am 3. Sonntag der Fastenzeit. – P. weist darauf hin, daß die Zahl und der thematische Reichtum der liturgischen Darstellungen im Sakramentar von Gö für das Ende des 10. Jh.s außerordentlich sind. „Seules certaines oeuvres de l'époque carolingienne ont développée une iconographie liturgique aussi riche et variée que les peintures de Fulda ..." (101). Die sakramentalen Darstellungen von Gö zeugen von einer spirituellen Botschaft dieses Sakramentars – was ich von den liturgischen Texten her nur bestätigen kann –, „essentiellement axée sur l'action pastorale et missionnaire ... par le fondateur du monastère, saint Boniface" (102).

F) Illustration des Kalenders (103–108): Es handelt sich hier um die Illustration des Jahres, der Darstellung der Monate (1), der Tierkreiszeichen und Planetenmedaillons (2).

Zusammenfassend (106–108) hält P. fest, daß das ikonographische Programm in drei Punkten „éclaircissements" bringt: 1. in bezug auf die Beziehungen zwischen den Manuskripten; 2. in bezug auf die Traditionen und die ikonographischen Eigentümlichkeiten, die den Zyklus von Fulda charakterisieren; 3. in bezug auf den Ursprung des ikonographischen Zyklus, der in karolingischen Wurzeln zu finden sein dürfte.

Im 3. Teil „Etude liturgique" stellt der Vf. die wichtigsten Sakramentar-Typen, die den Sakramentaren von Fulda als Basis dienten, vor. Das Sakramentar ist das liturgische Buch des Zelebranten (109–112).

Man unterscheidet bei den römischen Sakramentaren: das leonische Sakramentar, die gelasianischen und die gregorianischen Sakramentare (112–117). Dann untersucht P. die Typologie der Sakramentargruppe von Fulda durch eine vergleichende Studie des Inhalts der Fuldaer-Sakramentare (119–138) in bezug auf die Bezeichnungen der Orationen in den verschiedenen Formularen, den Meßkanon, das Temporale, das Sanctorale, die Votivmessen, die Ritualien, die Benediktionen und den Kalender, um dann zusammenfassend den liturgischen Sakramentartyp von Fulda zu definieren: Die Manuskripte der Fuldaer-Gruppe sind alle gemischte Sakramentare („sacramentaires mixtes"), charakterisiert durch eine mehr oder weniger starke Mischung zwischen verschiedenen Quellen (gregorianische, gelasianische und fränkische) (137). Unter ihnen ragt das Göttinger-Sakramentar als das älteste und wichtigste der Fuldaer-Gruppe durch sein überbordendes euchologisches Material hervor, „une sacramentaire d'une nature très particulière et atypique" (136). Es handelt sich um eine liturgische Kompilation,

die die wichtigsten Schöpfungen der früheren 200 Jahre im Bereich der Sakramentare umfaßt (ebd.).

Aufgrund der Typologie der Fuldaer Sakramentare geht der Vf. ihren wichtigsten Quellen nach (139–157): 1) Die fuldischen Quellen des 8. und 9. Jh.s: angelsächsischer Einfluß, besonders durch den hl. Bonifatius; der hypothetische Beitrag des Rabanus Maurus; 2) die externen Quellen: das Sakramentar Alkuins und die Abtei von Tours; das Sakramentar von Saint-Amand (realisiert auf Initiative Karls des Kahlen in der 2. Hälfte des 9. Jh.s) als die reichste Quelle für die Texte der Handschrift von Fulda, besonders Gö (151). Fuldische Quellen haben direkt ein Sakramentar von Mainz beeinflußt und zwar zu einer Zeit, wo das neue liturgische Buch der Ottonen, der PRG sich durchzusetzen (aufzudrängen) versuchte (156). Die genannten Quellen – so das Fazit P.s aus den Studien des 3. Teils – dienten als Modell für das in der zweiten Hälfte des 10. Jh.s zu konstituierende neue Sakramentar von Fulda: Gö (157).

Im 4. Teil „Iconographie et liturgie: L'exemple des sacramentaires du haut moyen age" (159–172) soll die interdisziplinäre Arbeit des Vf.s und damit sein zentrales Anliegen die erhofften Früchte hervorbringen.

In einem ersten Abschnitt führt er in die gegenseitige Beziehung von Liturgie, Kunstgeschichte und Archäologie ein. U. a. zeigt er am Beispiel der Eucharistie auf, wie damaliges liturgisches Verständnis (der „Privatmesse") sich auf Kunst und Architektur ausgewirkt hat, wie aber auch umgekehrt Bilder von der Eucharistiefeier (z. B. die Elevatio) unsere Kenntnis der liturgischen Praxis der Messe und ihrer Theologie bereichern (163).

Im zweiten Abschnitt geht es um die Illustrationen der liturgischen Bücher in der Geschichte der Illuminierkunst. Der christologische Zyklus (der Hochfeste und Feste) bildet die Basis für die Bilder der Sakramentare (166).

Im dritten Abschnitt zeigt P. auf, daß in den Sakramentaren zum ersten Mal (in der Karolingerzeit) Versuche von Illustrationen liturgischer Bücher verwirklicht wurden. Die Sakramentare von Fulda, insbesondere Gö, zeigen die Bedeutung der ikonographischen Zyklen auf. Dabei erhebt sich die nicht gänzlich beantwortbare Frage, ob zwischen dem Text und den Bildern ein direkter Bezug besteht (169). Auf jeden Fall wollen die Bilder der Sakramentare auch zur Schönheit der sakralen Bücher beitragen, „afin d'honorer dignement la parole de Dieu" (171).

In einem eigenen Kap. innerhalb des 4. Teils: „La place des sacramentaires de Fulda dans l'histoire politique et liturgique de l'epoque ottonienne" (173–182) stellt P. 1) durch die Abgrenzung der Sakramentar-Gruppe und durch die Bestimmung der ikonographischen und liturgischen Quellen den „Ort" der Sakramentare innerhalb der politischen und liturgischen Geschichte der ottonischen Epoche fest, um dann 2) „Die Abtei Fulda im Spiel der Mächte im Hochmittelalter" gleichsam als das „Herz der religiösen Reichspolitik" der Ottonen zu charakterisieren (177). 3) hebt der Vf. die spirituelle und pastorale Botschaft der Fuldaer Sakramentare hervor, wobei die liturgie-kompilatorische Natur von Gö zwar eine politische Bestimmung hatte, nämlich das Sakramentar von Fulda auf dasselbe Niveau zu heben wie den PRG (181), durch die Vielzahl von Votivmessen (für Lebende und Verstorbene), Meßformularen im Sanctorale und der Sakramente aber in der Lage war, „d'assurer un service pastoral et spirituel complet" (181), nicht zuletzt durch die Illustrationen der liturgischen Riten in der Feier der Messe und der Sakramente.

Der 4. Teil wird abgeschlossen mit einer Auflistung sämtlicher Handschriften-Kataloge (183–231), die je gegliedert sind in: A) Description du manuscrit B) Codicologie C) Histoire du manuscrit D) Analyse paléographique E) Contenu liturgique et iconographique F) Etat des questions und G) Bibliographie.

Der Auflistung schließt sich eine Skizzierung der Ausmaße der Handschriften, eine Liste der Bilder, ein Namens-, Personen- , Orts- und Handschriftenverzeichnis an. Im Anhang finden wir die Sakramentar-Bilder abgedruckt.

P. hat in dieser fächerübergreifenden Arbeit vielfältige Aspekte der Ikonographie einerseits und der Liturgie andererseits behandelt und zu einer gelungenen Synthese gebracht. Sein Werk zeugt von einer profunden Kenntnis der fuldischen Handschriften. Die Arbeit ist klar gegliedert und logisch aufgebaut. Dennoch fallen bei näherem Studium zwei Dinge auf:

1) Die Liturgie an den Hochfesten ist in ihren Texten zu wenig berücksichtigt worden. Bei genaueren Untersuchungen derselben wäre der Vf. z. B. auf die oft vorhandene zweite Präfation an Festtagen gestoßen, deren Herkunft nach wie vor unklar ist. Es verhält sich auch nicht so, daß die Orationen im allgemeinen nichts Narratives und Historisches enthalten würden (169). Zahlreiche Orationen an Hochfesten und Heiligenfesten sind sehr narrativ und voll von „historischen" bzw. heilsgeschichtlichen Daten. Beispiele: Präfation am Fest des Evangelisten Johannes (Nr. 85), Präfation am Fest von Epiphanie (Nr. 122); besonders typisch die Präfation bei der Messe zum Abendmahl des Herrn (Nr. 673), wo der dramatische Verlauf vom Abendmahl bis zum Verrat durch Judas erzählt und typologisch interpretiert wird. Sehr ausgeprägt ist das Narrative am Fest des hl. Benedikt. In diversen „Alia"-Gebeten wird stets auf eine Legende aus dem Leben des Heiligen angespielt (Nr. 258–260). Die zweite Präfation am Fest des hl. Bonifatius geht ganz auf sein Leben und Wirken ein (Nr. 1034).

2) P. sieht keinen direkten Bezug zwischen dem liturgischen Text und den Bildern, ausgenommen bei den liturgischen Szenen (170). Wenn auch im allgemeinen die Miniaturen nur auf das Fest als ganzes hinweisen, so gibt es doch auch den direkten Bezug vom Bild zum Text. Einige Beispiele: Fest des Evangelisten Johannes: Bezug von Bild (Gö, fol. 15v) zur Präfation (Nr. 85); Fest der unschuldigen Kinder: Bezug von Bild (Gö fol. 19r) zur Präfation (Nr. 122): alles Dinge, die wohl ein intensives Studium der Textinhalte nötig gemacht hätten, was aber nicht eigentlicher Gegenstand dieser Arbeit war.

Im formalen Bereich vermißt man ein Sachregister, das das Studium des Buches sehr erleichtern würde. Cod. theol. 54 Kassel ist falsch wiedergegeben worden (223). Es gibt keinen „Liber Sapientiae" von Origenes und beim Text des Hildebrandsliedes wurde die S. verwechselt: Der Beginn des Textes war „recto" geschrieben und auf der „verso"-S. fand man den Anfang eines liturgischen Formulars (223 u. 141, vgl. hingegen 3). Der Inhalt des Cod. theol. 54 Kassel soll im folgenden zur Berichtigung vollständig wiedergegeben werden:

1^{r}. 76^{v}	*Hildebrandslied*
1^{v}	*Sakramentar*; Ausz.; Formular zur Messe „contra obloquentes: Sacramentarium Fuldense, hg. von G. Richter, Fulda 1912, Nr. 350/1978, 1979, 1981–1983
2^{rv}	*Prologus in libros Salomonis*; Stegmüller: RB 457 Hieronymus PL 28,1305–1308
2^{v}	*Prologus in libros Salomonis*; Stegmüller: RB 455 Hieronymus PL 29,425–428 (Praefatio Hieronymi in translatione graeca)
2^{v} – 3^{r}	*Prologus in Sir*; Stegmüller: RB 26 PL 29,445f (Vorrede des Enkels von Jesus Sirach zum Ecclesiasticus)
3^{v} – 4^{r}	*Capitula in Sap*; Reihe Aa der Biblia sacra. 12, Rom 1964
4^{v} – 8^{v}	*Origenes: Homilae in Numeros*, lat.; Ausz.; Homilie 23,1–6
9^{r} – 23^{v}	*Sapientia Salomonis*
23^{v} – 24^{v}	*Capitula in Sir*; Reihe Aa der Biblia sacra, s. o.
25^{r} – 76^{r}	*Sirach, Jesus.*

Diese kleinen Mängel mindern aber nicht den Wert dieser Arbeit, die wichtige Einsichten in den historischen, ikonographischen und vor allem liturgiewissenschaftlichen Stand der Fuldaer Sakramentarforschung bringt und durch den unverzichtbaren Bezug von Ikonographie und Liturgie neue Möglichkeiten der Forschung erschließt.

Fulda Anton Thaler

Campenhausen, Axel Freiherr von / **Wießner**, Gernot: **Kirchenrecht – Religionswissenschaft.** – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1994. 178 S. (Urban-Taschenbücher: Grundkurs Theologie, 10/1), kart. DM 32,00

Eine Gesamtdarstellung des evangelischen Kirchenrechts der Gegenwart steht nicht zur Verfügung. Von diesem Mangel sind auch gelegentliche Interessenten an diesem Fach aus dem Bereich der evangelischen Theologie betroffen. Von Campenhausen möchte mit einer taschenbuchgerechten Darstellung eine gewisse Abhilfe schaffen.

In einem solchen Rahmen können die problembeladenen Ausgangsfragen des Kirchenrechts in der Gegenwart nicht voll zur Darstellung kommen, insbesondere die dem kirchlichen Recht zugrundeliegende Rechtsvorstellung und sein Verhältnis zur staatlichen Rechtsordnung. Der Vf. hat sich insoweit mit Hinweisen auf die Diskussion in der Phase nach dem zweiten Weltkrieg begnügt.

Auch die Institutionen der Kirchenverfassung können nur eine äußerst knappe Berücksichtigung finden, was dazu führt, daß ein typisch lutherisches Verfassungselement, die kollegiale Kirchenleitung mit dem Bischofsamt und Synode, keine besondere Erwähnung findet und offenbar ohne weiteres der „Kirchenverwaltung" zugeordnet wird.

Der Vf. verweist auf die Fragen des kirchlichen Amtsrechts, die bei jüngeren Theologen stets auf Interesse stoßen, wobei die Besonderheit des lutherischen Amtsverständnisses als Ausgangspunkt deutlich gemacht wird.

Die rechtliche Einordnung der Diakonie und der Beschäftigungsverhältnisse der neben den Geistlichen noch sonst im Dienst der Kirche und ihrer Einrichtungen tätigen Personen wird knapp, aber übersichtlich dargelegt.

Die Rechtsfragen im Zusammenhang mit Gottesdienst und kirchlicher Amtshandlung werden angedeutet, lassen sich aber in dem gegebenen Rahmen nicht recht verständlich machen.

Dasselbe gilt für das ebenfalls angeschnittene Staatskirchenrecht.

Der Verlag hat offenbar für das Kirchenrecht nur ein halbes Taschenbuch zur Verfügung gestellt; die andere Hälfte ist der thematisch jedenfalls nicht nahe benachbarten Religionswissenschaft gewidmet.

Wiessner beschränkt sich im wesentlichen darauf, Hinweise zur Geschichte religionswissenschaftlichen Denkens und Forschens zu geben, wobei er das griechische Denken von Homer und Hesiod und die Behandlung der Religion in der europäischen Aufklärung herausgreift.

Diese Beschränkung erweist sich als vorteilhaft, weil der Vf. dadurch die Möglichkeit gewinnt, Relevantes über die Denkweise jener Epochen und die für die Religionswissenschaft interessanten Autoren zu sagen. Beide Epochen haben besondere Bedeutung für die Religionswissenschaft, weil sie von der Kritik an traditionellen religiösen Vorstellungen geprägt sind und somit die Religion als abstraktes Phänomen in das Blickfeld nehmen.

Abschließend vermittelt der Vf. ein gutes Bild von der Auffächerung der Religionswissenschaft und der Religionsforschung in Sonderdisziplinen wie Religionsgeschichte, Religionspsychologie, Religionssoziologie und Religionsphänomenologie.

München Dietrich Pirson

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

Der Vf. des vorliegenden Buches (ein anerkannter römischer Kirchenrechtler) setzt es sich zum Ziel, die Wurzeln des Ordenslebens freizulegen. Er will den Fluß des heutigen Ordenslebens gegen die Strömung zurückverfolgen bis zur Quelle. Da er zudem eine Art (nach rückwärts gewandte) Begriffsgeschichte betreibt, ist von vornherein zu erwarten, daß das Vorhaben von B. nicht nur schwierig ist, sondern zum Teil auch etwas quergeschrieben wirkt. Aber das ist nun mal die Intention des Vf.: „A nostro parere, per l'elaborazione di una vera teologia della vita religiosa si impone di ripercorrere a ritroso tutto il cammino concettuale realizzato della vita religiosa attraverso i secoli, fino a conseguire nei testi della Rivelazione il dato istituzionale della vita religiosa" (8). Nach seiner Untersuchung, die bis auf 1 Tim 5,11–12 und Mt 19,21 stößt – Zwischenruf des Rezensenten: Warum werden eigentlich nur diese beiden Texte herangezogen? In der Geschichte des Ordenslebens haben doch auch andere Texte (z. B. Mt 10,5–16 par; Apg 2,42–44; 4,32–34) eine große Rolle gespielt –, meint B. schließen zu dürfen, das Ordensleben sei göttlichen (nicht nur kirchlichen) Rechts: „Contro l'opinione comune attuale abbiamo sostenuto che la vita religiosa è di istituzione divina (non ecclesiastica)" (8).

Das vorliegende Buch hat 6 Kap. Das erste (*Istituzione ed esplicitazione evangelica della professione religiosa*, 15–82) befragt u. a. die Apostolischen Väter (Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Cyprian, Origenes). Für diese haben die Gelübde eine christologisch-trinitarische und zugleich eine christologisch-kirchliche Dimension. Im zweiten Kap. (*La professione religiosa nei suoi contenuti d'ordine teologico-giuridico*, 83–154) wird nach dem Inhalt der Profeß gefragt. B. antwortet mit dem Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „Perfectae caritatis" Art. 5: „Die Mitglieder aller Institute sollen sich bewußt bleiben, daß sie durch ihr Gelöbnis der evangelischen Räte vor allem einem göttlichen Ruf geantwortet haben und dadurch nicht nur der Sünde gestorben sind (vgl. Röm 6,1), sondern auch der Welt entsagt haben, um Gott allein zu leben; denn sie haben ihr ganzes Leben seinem Dienst überantwortet. Das begründet gleichsam eine besondere Weihe, die zutiefst in der Taufweihe wurzelt und diese voller zum Ausdruck bringt."

Im dritten Kap. (*La professione religiosa nelle implicazioni strutturali della vita comunitaria*, 155–206) geht es um den Zusammenhang der Berufung des einzelnen Ordensmannes (bzw. der einzelnen Ordensfrau) mit den kommunitären Strukturen. Hier meint B. ein Mißverhältnis entdekken zu müssen: Die evangelische Berufung, die an erster Stelle stehen sollte, ist gleichsam verdunkelt worden durch die kommunitären Strukturen. Daran leidet das Ordensleben einen schweren Schaden. Im vierten Kap. (*La professione religiosa nell' evolversi delle „istituzioni di religione"*, 207–283) läßt B. die verschiedenen Arten des Ordenslebens (Orden, Kongregationen, Eremiten, Jungfrauen, Säkularinstitute, Gesellschaften des apostolischen Lebens) Revue passieren und fragt nach dem Zusammenhang von Ziel und Struktur der einzelnen Gruppen.

Das fünfte Kap. (*La professione religiosa apostolica nei suoi contenuti di ordine istituzionale*, 285–341) ist den apostolischen Gemeinschaften gewidmet. Von Bedeutung ist besonders deren prophetische Dimension. Wenn bei deren Tätigkeit gleichsam Kranke geheilt, Tote auferweckt, Aussätzige rein gemacht und Dämonen ausgetrieben werden, dann ist das Himmelreich nahe. Das sechste Kap. (*La professione religiosa nell' evolversi della legislazione della Chiesa*, 343–405) geht dem nach, was man das „konsoziative" Element in der Kirche genannt hat. Die kirchliche Autorität hat die Aufgabe, die göttliche Berufung, die an die einzelnen Ordensleute ergeht, zu regeln. Damit umgibt sie den göttlichen Kern mit einer äußeren und rechtlichen Schale.

Eine Zusammenfassung (407–421), ein Literaturverzeichnis (423–437), ein Namensregister (439–442) und das Inhaltsverzeichnis (443–444) schließen den Bd ab.

Insgesamt ein wertvolles Buch, das mit immensem Fleiß und außerordentlich großer Quellenkenntnis angefertigt ist.

Zum Schluß eine kleine anregende Bemerkung: Vielleicht lag es nicht im Interesse des Vf.s, aber vom Haupttitel (Evangelium und Ordensleben) her hätte es nahe gelegen, die Heilige Schrift (also hier: das NT) nach ihren Aussagen über das Ordensleben zu befragen. B. treibt aber nicht wirklich Exegese, sondern Theologie- und Rechtsgeschichte; zum Teil auch scholastisch anmutende Begriffsgeschichte – was die Lektüre des vorliegenden Buches recht schwierig macht. Insofern bleibt die (für eine Kanonistik fruchtbare) Auslegung der für das Ordensleben grundlegenden Texte des NT weiterhin ein Desiderat. Gegen seinen erklärten Willen beweist so das vorliegende Buch erneut, daß die Fäden zwischen der Exegese und der Kanonistik abgerissen sind und sich offenbar nur mit Mühe wieder anknüpfen lassen.

Frankfurt Reinhold Sebott

Steigleder, Klaus: **Die Begründung des moralischen Sollens.** Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik. – Tübingen: Attempto 1992. 332 S. (Ethik in den Wissenschaften, 3), kart. DM 49,80

Die Arbeit prüft die Probleme der Begründung des moralischen Sollens am Beispiel zweier angelsächsischer Autoren, H. Tristram Engelhardt und Alan Gewirth. Nach Meinung des Autors ist diese Aufgabe im Fall von Engelhardt mißlungen, während er sich der Lösung von Gewirth anschließt.

Engelhardt hat seinen Versuch im Rahmen einer Arbeit zur Bioethik vorgelegt (The Foundations of Bioethics, New York 1986). Seine Thesen erscheinen recht kühn und gewagt, wobei St. allerdings mit Recht E.s primäres Anliegen herausstellt, nämlich einen extremen Relativismus zu vermeiden. Bezüglich der Möglichkeit von Wert- und Verpflichtungsurteilen ist E. extrem skeptisch; nach seiner Meinung (hier folgt er A. McIntyre) ist jede Moral von einer Gemeinschaft abhängig (community). Nur im Rahmen einer solchen community gibt es die gemeinsamen Überzeugungen, die eine Basis für gemeinsame moralische Anschauungen darstellen.

Wie können nun die Menschen aus verschiedenen Gemeinschaften dennoch zu einer gewissen gemeinsamen Koordinierung kommen? Hier ist grundlegend E.s Aussage, mit jedem ethischen Bemühen, also jedem Bemühen um eine rationale Lösung von Kontroversen, sei zumindest nackte Gewalt nicht vereinbar. Auf diese Weise gewinnt E. einen Minimalbegriff von Ethik. Grundlegende ethische Forderung ist der Respekt vor der Freiheit des anderen. Eingriffe in diese Freiheit sind nur erlaubt für den Fall, daß alle den entsprechenden Richtlinien zu einer limitierten Anwendung von Gewalt zugestimmt haben.

Dies erste Prinzip wird von E. auch als Autonomieprinzip bezeichnet. Es ist zu ergänzen durch das Prinzip der Wohltätigkeit. Letzteres gilt allerdings nicht unbedingt, da die Menschen verschiedene Vorstellungen haben über das, was ihr Wohl ausmacht. Die Pflicht zur Wohltätigkeit ist deswegen in zweifacher Weise limitiert: 1. Es darf kein Eingriff in die Autonomie des einzelnen geschehen. 2. Wohltätigkeit darf nicht durch Sanktionen erzwungen werden.

Während das Autonomieprinzip nur Personen umgreift, betrifft das Prinzip der Wohltätigkeit alle empfindenden Wesen. Man kann schon vermuten, daß das Autonomieprinzip nur solche Wesen umfaßt, die ihre Autonomie geltend machen können. Ein Fötus, ein Säugling gehören nicht zum Kreis derer, die nach E. die genannte Autonomie beanspruchen dürfen.

St. referiert, das sei hier schon herausgestellt, die „Grundzüge der Engelhardtschen Ethikkonzeption" (18–63) sachlich und zutreffend, sine ira et studio. Er zeigt anschließend aber auch überzeugend die Schwachpunkte dieser Konzeption auf (64–114). Unterscheidet man mit St. gelebte *Moral* von theoretischer *Ethik*, wird man E. sofort zugestehen müssen, daß sich ethische Kontroversen nicht mit Gewalt lösen lassen. Erkenntnis läßt sich schließlich nicht durch Gewalt vermitteln. Das gilt aber für theoretische Kontroversen jeder Art. Eine solche Aussage wäre demnach trivial (87ff). Aus dieser trivialen Wahrheit ergibt sich jedoch noch nicht die Konsequenz, bei konkreten moralischen Meinungsunterschieden etwa zum Thema Abtreibung sei Gewaltanwendung unerlaubt bzw. dürfe niemals gegen den Willen von Betroffenen entschieden werden. St. betont auch mit Recht, daß eine einverständliche Lösung noch nicht automatisch die richtige Lösung sein muß (91). Gewalt sei zwar kein Mittel, die Fragen der Legitimität eines

bestimmten Handelns zu entscheiden, daraus folge aber nicht die prinzipielle Illegitimität von Gewaltanwendung. Zwar will E. nur nackte Gewalt (brute force) ausgeschaltet wissen. Zur Möglichkeit legitimer Gewaltanwendung drückt sich E. allerdings nicht sehr klar aus (90). Außerdem ist zu fragen, wieso durch den ethischen Minimalbegriff nur handgreifliche Formen von Gewalt ausgeschlossen werden und nicht andere Beeinträchtigungen (112f).

Treffend scheinen mir die Beobachtungen „Zur ‚Dramaturgie' des Engelhardtschen Begründungsversuchs" zu sein (104–110). Aus der von E. behaupteten Unmöglichkeit einer „Hierarchisierung von Werten", damit universal gültiger ethischer Grundsätze scheint sich zunächst ein ethischer Nihilismus zu ergeben. E. bewahrt durch seine Theorie die Menschheit vor dieser Konsequenz; deshalb mag mancher ihm gerne folgen. Ich möchte hinzufügen, daß sich diese „Dramaturgie" auch bei anderen Autoren findet.

St. stellt auch im Prinzip mit Recht die Frage nach der „kriterialen Stellung des ‚agreement'" (96). Woher aber bezieht dieses seine Verbindlichkeit? Kann nicht auch jeder aus diesem agreement wieder aussteigen? Wenn es keine verbindlichen sittlichen Einsichten gibt, wie kann man dann den Verzicht auf Gewalt universal vorschreiben (95)? Diese Frage ist berechtigt; St. beachtet hier aber m. E. zu wenig den nonkognitivistischen Ansatz E.s, den er freilich selbst andeutet: nach E. sei kein vorfindbarer Anspruch gegeben, er sei zu *schaffen* (100). Die Forderung nach dem Verzicht auf nackte Gewalt beruht bei E. in der Tat nicht auf einer vorgegebenen Erkenntnis; sie erhält ihre Gültigkeit also aus dem *Wollen* aller Beteiligten. (Vgl. The Foundations of Bioethics 42: „The moral world can be fashioned through free will even if not on the basis of sound rational arguments with moral content.") Demjenigen, der nicht will, ist kein moralischer Vorwurf zu machen; er darf sich nur nicht beklagen, wenn die anderen gegen ihn Gewalt anwenden. St. betont der Sache nach mit Recht, es gebe keine Selbstverpflichtung (im Fall eines agreement, eines Versprechens). Es müsse im voraus eine Verbindlichkeit bestehen, Versprechen zu halten. (Das engl. „authority" sollte man hier übrigens im Deutschen eher mit ‚Verbindlichkeit' oder ‚Geltung' übersetzen; es hat eine weitere Bedeutung als das deutsche ‚Autorität'.) E. müßte freilich als Nonkognitivist darauf erwidern, für ihn gebe es Verpflichtung nur als Selbstverpflichtung. St. hat also hier von einem kognitivistischen Standpunkt recht, dürfte aber mit seiner Kritik z.T. bei E. offene Türen einrennen. Freilich ist mit Recht zu fragen, ob E.s Formulierungen immer zu dieser Position passen. Wie ist die Behauptung einer „fundamentalen Gleichheit zwischen allen Personen" zu verstehen (97)? Wieso wird die Forderung nach Gewaltverzicht auch formuliert als Forderung des „mutual respect"? Klingt das nicht sehr nach Selbstzwecklichkeit im Sinne Kants?

Kritisch zu E. möchte ich selber noch hinzufügen, daß er sich offenbar keinerlei Gedanken macht bezüglich der Frage, wie denn moralische Urteilsbildung in den „moral communities" vor sich geht, wie hier etwa eine Revision von Überzeugungen möglich ist. Hätte er sich darüber Gedanken gemacht, wäre er vielleicht etwas vorsichtiger mit der Behauptung der „Unausweisbarkeit einer verbindlichen Hierarchisierung von Gütern und Werten".

Der zweite längere Teil der Arbeit (115–322) befaßt sich mit A. Gewirth. Nach St. hat dieser das Problem der Begründung des moralischen Sollens gelöst. An einer Stelle (222) gibt er darüber hinaus zu erkennen, daß es nach seiner Meinung keinen anderen Weg zur Lösung dieses Problems gibt. Da er diesen seinen Gewährsmann verständlicherweise ausführlicher zu Wort kommen läßt als E., kann die Darstellung des Ansatzes von G. natürlich hier nicht ausgiebig referiert werden.

G. versucht nachzuweisen (119), daß in der Perspektive jedes Handelnden bzw. Handlungsfähigen die Brücke zwischen Tatsachen und Werten immer schon geschlagen ist. G.s Hauptthese lautet, „daß jeder Handelnde auf Grund der Tatsache, daß er handelt, logisch genötigt ist, ein in seinem Gehalt fest umrissenes oberstes moralisches Prinzip anzuerkennen. Da jeder Handelnde, der dieses Prinzip in Abrede stellt oder verletzt, sich in einen Selbstwiderspruch verwickelt, stellt das Prinzip unbestreitbar das Kriterium moralischer Richtigkeit dar, und ist es kategorisch verpflichtend, ihm zu entsprechen."

G. geht dabei aus von zwei konstitutiven Kennzeichen des Handelns, Zielgerichtetheit oder Intentionalität und Freiheit. G.s Argumentationsmethode besteht nun darin (125), „eine Sequenz notwendiger Urteile des Handelnden zu entfalten, indem er auszulegen versucht, welche notwendigen Urteile durch das notwendige Urteil (1) ‚ich tue H. um (eines) Z willen' ‚impliziert' sind". Diese Methode der Argumentation wird von G. ‚dialektisch' genannt: er fragt, welche anderen Urteile des Handelnden in dem obigen Urteil impliziert sind. Diese dialektischen Urteile sind von assertorischen Urteilen streng zu unterscheiden.

G. zeigt zunächst, daß Handeln notwendig eine evaluative Struktur besitzt: Handeln impliziert notwendig Wertungen von Seiten des Handelnden. Nicht nur das, es impliziert auch notwendige Wertungen, die kein Handelnder ohne Selbstwiderspruch bestreiten kann (127), nämlich wenn es um notwendige Güter geht. Diese notwendigen Güter, ohne die ein zielgerichtetes Handeln nicht möglich ist, sind Freiheit und Wohlergehen.

Der zweite Schritt besteht in dem Nachweis, daß das Handeln auch eine deontische Struktur besitzt: jeder Handelnde ist rational zu bestimmten Rechtsansprüchen gegenüber allen Handlungsfähigen genötigt. Auf Grund des logischen Prinzips der Universalisierung muß der Handelnde auch anderen entsprechende Rechtsansprüche zugestehen. Solche Rechtsansprüche beinhalten zumindest, daß der Handelnde negative Rechte, das heißt Rechte auf Nicht-Beeinträchtigung beanspruchen muß, denen die entsprechenden strikten negativen Pflichten seitens aller andern Handlungsfähigen korrespondieren. Gleichwohl kann der Handelnde nach G. auch strikte positive moralische Pflichten anerkennen und sich selbst positive moralische Rechte zuschreiben.

In den hier angedeuteten Gedankenschritten erläutert St. die Theorie G.s. Dabei kommen schließlich auch die „Applikationen des obersten moralischen Prinzips" zur Sprache. In einem dritten Teil (289–322) zieht St. Konsequenzen für die heutige moraltheologische Diskussion, auf die noch zurückzukommen ist.

Im Gegensatz zu St. habe ich einige Schwierigkeiten mit der „Begründung" der Ethik durch G. Diese können natürlich im Rahmen dieser Rezension nur angedeutet werden. Zunächst hat man sich, auch wenn das auf den ersten Blick überflüssig erscheinen mag, zu vergewissern, was denn mit einer „Begründung" hier gemeint ist. Im Rahmen normativer Ethik geht es um die Frage nach dem Kriterium des sittlich Richtigen. Unterscheidet man im Sinne einer vollständigen Disjunktion zwischen teleologischer und deontologischer Normierungstheorie, ergibt sich die Frage, ob die Folgen die einzige „right (wrong) making property" sind. G. versteht die Frage aber zunächst grundsätzlicher; er fragt (Reason and Morality (= RM), Chicago 1978, IX), „wether a substantial moral principle can be rationally justified". Die im Vergleich zur zeitgenössischen Diskussion spezifische Pointe von G. wird nun bei St. nicht recht deutlich; deshalb sei sie hier angedeutet.

Die von G. gestellte Frage kann man zunächst verneinen, und zwar aus verschiedenen Gründen. Zum einen vom Standpunkt eines Nonkognitivisten (wie Hare, Mackie oder Engelhardt), für den ein oberstes moralisches Prinzip auf einer souveränen subjektiven Entscheidung beruht. Für einen Intuitionisten (im metaethischen Sinn) würde dagegen Inhalt und Geltung dieses obersten Grundsatzes (etwa der Goldenen Regel, des kategorischen Imperativs) auf einer unmittelbaren Erkenntnis beruhen. Der Grundsatz wäre einer weiteren Begründung weder fähig noch bedürftig. G. ist nun zwar Kognitivist, aber nicht auf die genannte intuitionistische Weise. Er unternimmt eine Rechtfertigung des obersten Grundsatzes. Er ist sich dabei einer fundamentalen Schwierigkeit bewußt. Wenn man fragt „Why should one be moral?" darf dieses ‚should', wenn die Aussage nicht zirkulär sein soll, nicht selbst moralische Bedeutung haben. Müßte aber ein anderes ‚should' dann nicht notwendig egoistischen Sinn haben, was auf eine egoistische Motivation der Moral hinausliefe? Das würde etwa gelten für einen Eudämonismus, wie Kant ihn versteht, für den die sittliche Forderung ein bloß hypothetischer Imperativ wäre. Aber auch diesen Weg beschreitet G. nicht. Er verdeutlicht seinen Versuch mit einer Analogie zur Naturwissenschaft. Naturwissenschaftliche Theorien lassen sich an empirischen Fakten überprüfen. G. entwickelt nun ein oberstes ethisches Prinzip aus der Analyse der menschlichen Handlung als willentlich und zielgerichtet, also aus einem Faktum besonderer Art. Da dies Faktum bereits eine valutative und deontische Struktur hat, ergibt sich aus ihm für G. ein Sollen, und zwar kategorischer Art.

Eine metaethische Theorie, die ein ‚Ought' aus einem ‚Is' folgern zu können glaubt, pflegt man seit G. E. Moore „naturalistisch" zu nennen. G.s Theorie ist nur ein interessanter Versuch, das vielfach für unmöglich Gehaltene als möglich zu erweisen. Ein entsprechender Hinweis fehlt leider bei St.

Ich kann im Rahmen dieser Rez. nur andeuten, weshalb dieser Versuch m. E. nicht gelingt. Ich habe mich von Anfang an gefragt, warum G. sagt, der Handelnde müsse ein *Recht* auf Freiheit und Wohlergehen beanspruchen. Warum sagt er nicht einfach, der Handelnde müsse einen *Anspruch* auf Freiheit und Wohlergehen erheben? Das wäre jedenfalls wohl nicht zu bezweifeln. Indem G. den Handelnden ein *Recht* beanspruchen läßt, unterstellt er ihn sofort

der Notwendigkeit zur Universalisierung: Wer als Handelnder ein Recht beansprucht, muß dies jedem Handelnden als solchen zugestehen. Der Handelnde könnte aber, solange er nur seinen Standpunkt vertritt, die „language of rights" vermeiden. Wie ich nachträglich finde, wird dieser Punkt auch von zwei andern Autoren herausgestellt. Der eine ist R. M. Hare in dem Aufsatzband über G. „Gewirth's Ethical Rationalism" (ed. E. Regis Jr., Chicago 1984, 53). Hare äußert über die notwendige Beanspruchung eines Rechts auf Freiheit und Wohlergehen durch den Handelnden, sie sei „only valid in a somewhat weak sense or ‚rights', if such a sense exists, in which a right-claim is not necessarily universalizable". Der andere Autor ist W. D. Hudson (der auch im o. g. Aufsatzband vertreten ist). Er schreibt in seinem Buch „Modern Moral Philosophy" (Houndmills ^{2}1988, 283): „It is one thing to say that one *insists* upon having something; another, to say that one is *justified* in doing so."

Von einem Recht kann man hier nur reden, wenn man dem Menschen als Handelnden bereits einen Wert zuerkennt, wenn man also bereits die Idee der Menschenwürde impliziert. Es ist aufschlußreich, daß G. (wie auch St. S. 230) auf diesen Terminus eher beiläufig zu sprechen kommt (RM 103): diese Rede sei oft „another way of saying that human persons are right bearing entities". (Vgl. RM 186: „Such normative characterizations, however, reduplicate the doctrine to be iustified, that all humans have basic equal rights.") Die Menschenwürde ist aber die Grundlage für die Zuerkennung von Rechten. Dann enthält aber die Ableitung von G. eine unausgesprochene Prämisse, nämlich ein Werturteil über die Menschenwürde. Der Schluß vom Is zum Ought entpuppt sich damit auch bei G. als ein Enthymem im Sinne des Aristoteles.

Im übrigen halte ich auch das Konzept eines „prudential right" für fragwürdig. G. weist zwar mit Recht darauf hin, daß es nicht nur moralische Rechte gibt, sondern etwa auch das (intellektuelle) Recht, eine bestimmte These zu vertreten. Nur beruht auch dieses Recht (wie das moralische) auf einem überindividuellen Standpunkt; das gilt aber, wie G. selbst betont (RM 73.80), für das „prudential right".

Trotz dieser Kritik ist festzuhalten: Steiglеders Arbeit weist hohes Niveau auf; die Sprache ist von mustergültiger Präzision. In der Diskussion um G. weist er manche falsche Einwände gegen G.s Position überzeugend zurück und verhilft dem möglichen Leser G.s von vornherein zu einem besseren Verständnis.

Im letzten Kap. bringt St. einen Exkurs „Zur Unhaltbarkeit teleologischer Ethikkonzeptionen" (302ff). Dieser bietet sich an, da G. mit seinem „principle of generic consistency" auch einen Ansatz für die normative Ethik bietet. In dem genannten Prinzip ist die Universalisierungsforderung nicht mehr rein formal, da ja bereits Freiheit und Wohlergehen als notwendige Güter feststehen. Hier möchte ich mir aber nur zu St.s Kritik einen (sehr fragmentarischen) Kommentar erlauben. Zunächst hätte ich Hemmungen, G. unter die Deontologen einzuordnen, wie St. das tut. Die Schwierigkeit wird deutlich, wenn St. (mit G.) von einem „Deontologischen Konsequentialismus" spricht. Die ethische Grundkategorie ist für G. die des Wertes (nicht des Rechtes). Er gehört also nicht zu den Vertretern einer „right-based moral theory". Freilich hat die Kategorie des Rechtes für ihn Vorrang gegenüber der der Pflicht. Auf diese Weise, so meint St. (310) sei die „Unverrechenbarkeit" der Einzelperson gewahrt, während vom teleologischen Standpunkt aus nicht auszuschließen sei, „daß der einzelne (in tragischen Ausnahmefällen) dem Gemeinwohl oder dem Wohl einer Mehrzahl geopfert werden darf und ggf. muß". So ähnlich sieht auch G. die Sache. Aber warum nennt er dann seine Theorie nicht eine Variante einer teleologischen Theorie bzw. des Utilitarismus? Dieser biete, so G. keine Kriterien der Distribution. Man hat den Eindruck, daß dieser Mangel inzwischen nicht mehr ein konsekutives, sondern ein konstitutives Merkmal des Utilitarismus darstellt: Jede normative Theorie, die Distributionskriterien bietet, ist dann ipso facto nicht teleologisch. Nur so kann man erklären, daß dieser alte Ladenhüter immer wieder als „dernier crie" präsentiert wird. Aber wann wird eigentlich der einzelne „geopfert"? Ein Beispiel: Das Deutsche Aussätzigenhilfswerk steht vor der Frage, ob es alle sein Ressourcen für die Therapie von Erkrankten ausgibt oder einen Teil für Vorbeugemaßnahmen. Im letzteren Fall nimmt man in Kauf, daß einige Aussätzige an ihrer Krankheit sterben; sie werden damit dem Wohl der anderen „geopfert". Vermutlich hätten St. und G. dagegen im Prinzip nichts einzuwenden. Das Beispiel zeigt, daß das Problem der „Opferung" sich nur im Fall der aktiven Tötung stellt. Hier wäre dann allerdings die Frage, ob sich mit der Theorie G.s die ethischen Probleme betreffs des Unterschieds zwischen Töten und Sterbenlassen besser erklären lassen; dann hätte seine Theorie ein großes Verdienst. Ich sehe hier aber keine neuen Lösungen. Die Problematik des bekannten Sheriffbeispiels (308f) ergibt sich, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe (Vom Nutzen der Gerechtigkeit, Kap. 6), aus der Forderung, ein Lebensopfer müsse freiwillig sein. Andererseits sehe ich (mindestens prima facie) gewisse Schwierigkeiten, innerhalb des Ansatzes von G. ein freiwilliges Lebensopfer zu rechtfertigen. Könnte der prospektiv Handelnde auf sein Leben als fundamentales Gut vorzeitig verzichten? G. äußert sich dazu in RM 187ff. Hier verliere der Handelnde Leben und Freiheit nicht ohne seine Zustimmung. Er verzichte auf sein Recht, was ein Werk der Übergebühr bedeute. Dazu ist zweierlei zu bemerken: 1. Wenn aus der Struktur des Handelns nur folgen sollte, daß der Mensch Freiheit und Wohlergehen beanspruchen muß (nicht wie G.: ein Recht beanspruchen muß), ist nicht klar, wieso er auf solchen Anspruch verzichtet. 2. Da für G. die Kategorie des Rechts grundlegender ist als die der Pflicht, erscheint als übergebührlich eine Handlung, auf die andere kein Recht haben. Es gibt aber Pflichten, denen kein Recht entspricht. Die entsprechenden Handlungen sind aber noch nicht übergebührlich. Diese (mißverständliche) Kategorie hat ihren Sitz im Leben dort, wo einer etwas tun sollte, aber unklar ist, wer es tun sollte; oder wo eine Handlung wünschenswert ist unter der Voraussetzung, daß nicht alle so handeln (z. B. Ehelosigkeit). Das Problem der übergebührlichen Werke scheint mir also im Ansatz von G. keine überzeugende Lösung zu finden. Problematisch scheint mir auch die Stellung von Kindern und Föten in G.s Ansatz zu sein, insofern diese noch nicht (im vollen Sinn) prospektiv Handelnde sind. Es fragt sich, ob Kindern die volle Menschenwürde noch fehlt. St. deutet S. 278–288 diese Schwierigkeit an.

Salzburg Werner Wolbert

Korff, Wilhelm: **Die Energiefrage**. Entdeckung ihrer ethischen Dimension. Unter Mitarbeit von Stephan Feldhaus, Otto Gremm, Max Hillerbrand. Redaktionelle Gesamtbearbeitung: Stephan Feldhaus. – Trier: Paulinus-Verlag 1992. 379 S. Paperback DM 24,00

13 Jahre nach seiner im Zusammenhang der öffentlichen Auseinandersetzung um das Kernkraftwerksprojekt Wyhl am Oberrhein entstandenen Studie „Kernenergie und Moraltheologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse" (Frankfurt 1979) legt der Münchener Sozialethiker Wilhelm Korff eine weitere, diesmal interdisziplinär angelegte Untersuchung zur ethischen Dimension der Energiefrage als einer gesellschaftlich und politisch brisanten und deshalb die Stellungnahme auch der theologischen Ethik herausfordernden Thematik vor. Angesichts einer vielfach von Emotionen und Ängsten bestimmten Diskussion geht es K. und seinen Mitautoren – seinem Mitarbeiter Stephan Feldhaus sowie den (leider ohne nähere Angaben) als Energiewissenschaftler vorgestellten Otto Gremm und Max Hillerbrand – um einen Beitrag zur Versachlichung der Auseinandersetzung mittels der Bereitstellung von Information einerseits und einer ethischen Kriteriologie zur Klärung der Entscheidungsfragen andererseits.

Die Untersuchung setzt mit einer dreifachen ethischen Problemanzeige in Gestalt von Rechtfertigungsfragen ein (9–26):

Die Frage der Legitimationsfähigkeit des „ungeheuren Energieverbrauchs" (10) beantwortet K. positiv mit dem Verweis auf die neuzeitliche Kultur- und Technikentwicklung, welche ihrerseits in der anthropologischen Grundoption für den Menschen als ein „der Selbsttranszendenz fähiges offenes Bedürfnissystem" gründe (14) und der – von K. vertretenen – Grundannahme der grundsätzlichen Beherrschbarkeit und Verantwortbarkeit der technischen Hervorbringungen durch den Menschen entspreche. Diese von K. wiederholt und entschieden vorgetragene technikfreundliche und – allen in den vergangenen Jahrzehnten vorgebrachten Einsprüchen widerstehende – fortschrittsoptimistische Grundeinstellung ist die Basis der folgenden Untersuchung zur ethischen Legitimationsfähigkeit der eingeschlagenen Wege zur Energieversorgung. K. stellt sie unter die Kriterien von Sozial- und Umweltverträglichkeit (23ff) und formuliert einige Vorzugsregeln der Güter- und Übelabschätzung, an denen die Schlußfolgerungen aus den im folgenden dargebotenen Experteninformationen zur Energieproblematik im allgemeinen und zur Kernenergie-Nutzung im besonderen orientiert sind.

Die Handlungsmaximen lauten: „Ein Tun, das einem sittlich guten Ziel dienen soll, ... ist ethisch nur dann gerechtfertigt, wenn die mit ihm verknüpften negativen Nebenwirkungen jeweils auf das geringstmögliche Maß gebracht werden." Und: „Ein Tun, das einem sittlich guten Ziel dienen soll, ... ist ethisch nur gerechtfertigt, wenn die als Nebenfolge eintretenden Übel geringer sind als die Übel, die aus einem Handlungsverzicht erwachsen würden." (25)

Entscheidungsfindung unter der Vorgabe dieser Maximen bedarf also zunächst der Sachinformation durch Experten. Diesem Ziel dienen daher die folgenden Kap.:

Unter dem Titel „Energieszenarien: Optimierung des Möglichen" (27–146) skizziert Max Hillerbrand einen geschichtlichen Überblick über den Weltenergieverbrauch im Horizont der menschheits- und kulturgeschichtlichen Entwicklung.

Der Bedarfskurve stellt er eine Zusammenschau über die Energievorräte (nicht erneuerbare Energieträger) und Energieströme (erneuerbare Energieträger) gegenüber. Ein dritter Abschnitt erörtert wirtschaftliche Gesichtspunkte der Energieversorgung, denen abschließend eine vergleichende Risikoanalyse folgt.

Der besonderen Problematik der friedlichen Nutzung der Kernenergie gelten die Ausführungen von Otto Gremm „Kernenergie: Testfall der Verantwortungsethik" (147–217).

Hier werden zunächst die Funktionsweise von Kernreaktoren verschiedener Bauarten erläutert und das Gefährdungspotential durch Radioaktivität diskutiert. Sodann werden die entsprechenden Sicherheitsvorkehrungen vorgestellt, wie sie insbesondere in Kernkraftwerkstypen, die nach deutschen Richtlinien gebaut werden, beachtet werden müssen. Schließlich werden die Fragen der Eintrittswahrscheinlichkeit und der Schadenshöhe anhand der Ergebnisse verschiedener Risikoanalysen diskutiert.

Negative Folie ist dabei durchgängig der Reaktorunfall von Tschernobyl, wobei dem Vf. deutlich an dem Nachweis gelegen ist, daß der Fall des sowjetischen Atomunfalls nicht für eine generelle Argumentation gegen die Nutzung von Atomenergie tauglich ist – einerseits wegen des einem internationalen Vergleich nicht standhaltenden technischen Niveaus der Anlage, andererseits aber wegen der grob fahrlässigen Bedienung des Reaktors im unmittelbaren Umfeld der Katastrophe.

„Handlungskonsequenzen für die Energieversorgung der Zukunft" skizziert Stephan Feldhaus auf der Grundlage der energiewissenschaftlichen Erörterungen (218–227).

Sie kulminieren in der Feststellung, aufgrund der Vergleiche von Risikoanalysen für die Nutzung fossiler Energieträger einerseits und Kernenergie (unter Zugrundelegung westlicher Sicherheitsstandards) andererseits, die nach Meinung der Autoren zugunsten der friedlichen Nutzung der Kernenergie ausfallen, „verbiete sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt eine prinzipielle Ablehnung der friedlichen Nutzung der Kernenergie als ethisch nicht rechtfertigungsfähig." (222) Dem „bedingten Ja" zur Kernenergie steht die Forderung nach „sofortige(r) Reduzierung des weltweiten CO_2-Ausstoßes" gegenüber.

Für deren Verwirklichung wird ein im Zusammenspiel aller gesellschaftlichen Kräfte zu realisierendes Maßnahmenset vorgeschlagen, das aus den Komponenten „Vermeiden", „Rationalisieren" (die Grenze zwischen diesen beiden Komponenten erscheint jedoch als nicht ganz eindeutig), „Umstellen" (verstärkte Nutzung weniger CO_2 freisetzender fossiler Energieträger), „Substituieren", einerseits durch erneuerbare Energieträger, andererseits durch Kernenergie (unter Voraussetzung der westeuropäischen Sicherheitsstandards und bei einem „momentanen Verzicht" auf Einsatz der Brütertechnik) sowie „Kompensieren" durch verstärkte waldbauliche Maßnahmen bestehen soll (222–227).

Gemäß den eingangs genannten Legitimationsfragen folgt auf die von den vier Autoren recht einmütig vorgenommene Güterabwägung die Klärung der Akzeptanzproblematik – eines Schlüsselproblems in der Kernenergiediskussion der vergangenen Jahre. Ihm widmet K. unter dem von J. H. Newman entlehnten Titel „Grammatik der Zustimmung" ein umfangreiches Kap. (229–285).

Vor dem Hintergrund der Erfahrung, daß sich kollektive Überzeugungskonflikte nicht durch Toleranzforderungen oder Kompromißformeln lösen lassen, plädiert K. für die Notwendigkeit einer Verständigung in der Sache, gemäß dem Satz: „Technik muß konsensfähig sein, weil alle mit ihr leben müssen, letztlich die ganze Menschheit" (20, 234). – Von diesem Interesse geleitet, bietet er eine Analyse der „Baugesetzlichkeiten individueller und sozialer Überzeugungsbildung", die durch endogene wie exogene Faktoren bestimmt ist. Die Erörterung der endogenen Faktoren dreht sich im wesentlichen um Fragen der Entscheidungssicherheit als Herausforderung des „prospektiven Gewissens" (etwa angesichts der Entscheidungszumutung, die durch Handlungen mit Doppelwirkung gegeben ist), wobei in K.s Argumentation der Diskussion „neurotischer Irritationen" bzw. Verhinderungen der reifen Gewissensentscheidung erhebliche Bedeutung zukommt: Die vier von K. dargestellten Typen solcher Irritationen: „Legalismus" (in scharfem Ton anhand der Position R. Spaemanns zur Kernenergie vorgestellt), „Fatalismus", „Utopismus" und „Machiavellismus" seien den vier von der Psychoanalyse herausgearbeiteten Neurosenstrukturen – zwanghaft, depressiv, hysterisch, schizoid – zuzuordnen (vgl. 248–255). – Die Hervorhebung der moralpsychologischen Komponenten der Akzeptanzproblematik scheint tatsächlich von erheblicher Bedeutung zu sein. Hingegen bleibt die Frage zu stellen, ob die hier insinuierte Konnotation der nicht-rationalen Faktoren von Überzeugungsbildung mit Krankheit/Neurose der psychischen Struktur des Menschen wirklich voll gerecht wird.

In einem zweiten Gang werden exogene Faktoren erörtert: zum einen das Vertrauen (resp. die Angewiesenheit) auf Expertenwissen und damit die Forderung nach wissenschaftlicher Redlichkeit der Fachleute als „Achillesferse der gesamten Akzeptanzproblematik" (260); sodann die Aufgabe der Medien als „Experten der Vermittlung" mit der entsprechenden Forderung nach „Diskurs statt Demagogie" (vgl. 263); schließlich die Rolle der politischen Verantwortungsträger, die – ihrerseits wiederum auf Expertenwissen angewiesen – den Prozeß der Güterabwägung zu vollziehen, öffentlich zu vertreten und die zu fällenden Entscheidungen argumentativ transparent zu machen haben.

Im Schlußabschnitt dieses Kap.s skizziert K. noch einmal die „Bedeutung des theologischen Menschenbildes", das er vor allem vom Gedanken der (mit)schöpferischen Tätigkeit des Menschen her auslegt (demgegenüber spielt die Perspektive der Geschöpflichkeit als Beziehungsgröße und als Grenze eine untergeordnete Rolle). Damit schließt sich der Kreis der Argumentation, die von einer grundlegenden Bejahung der Technik als Medium der Selbstverwirklichung des Menschen ausgegangen war.

Das abschließende Kap. des Buches – aus der Feder von Stephan Feldhaus – bietet unter dem Titel „Der Fall Kernenergie – ein Glaubensstreit? Kirche und Energieversorgung" (287–347) eine informative Übersicht über Stellungnahmen offizieller Vertreter der beiden großen Kirchen zur Energie- und insbesondere zur Kernenergieproblematik.

Die Gegenüberstellung katholischer und protestantischer Positionen bestätigt dabei, trotz markanter Ausnahmen auf beiden Seiten, Differenzen, die in ähnlicher Weise in der ganzen Bandbreite der öko-ethischen Diskussion beobachtet werden können: Während katholischerseits mehrheitlich ein bedingtes Ja oder – mit Verweis auf die den Experten vorbehaltene Sachkompetenz – eine Urteilsenthaltung zu beobachten ist, plädiert die Mehrheit evangelischer Stellungnahmen eindeutig gegen die friedliche Nutzung der Kernenergie, und zwar meist ohne die Kompetenzfrage zu thematisieren.

In einer theologischen Reflexion geht Feldhaus auf die tieferliegenden Ursachen des dargestellten Befundes ein: Dabei geht es noch einmal um die Frage der ethischen Legitimation des Verfahrens der von bestimmten Kriterien geleiteten Güter- und Übelabschätzung und damit um die Frage nach der Beurteilung des ethischen Kompromisses – als zentraler Achse nicht nur der K.'schen Argumentation, sondern einer breiten Strömung katholisch-theologischer Moraltheologie und Sozialethik, sofern sie sich einer teleologischen Argumentation und damit einer Ethik der Folgenbewertung nicht grundsätzlich verschließt.

Feldhaus verdeutlicht das darin liegende Problem für die ökumenische Verständigung anhand einer Darstellung von drei „klassischen" Positionen der evangelischen Ethik zum Thema des Kompromisses: Thielicke, Barth und Bonhoeffer gelangen in jeweils unterschiedlichen Entwürfen zu einer kategorischen Ablehnung des Kompromisses als Möglichkeit ethischen Handelns, während die Positionen der katholischen Ethiker Schöllgen, Demmer und K. für die Notwendigkeit des ethischen Kompromisses als Weg der „Verantwortungsethik" zitiert werden. Insbesondere Klaus Demmer hat dabei die reformatorische Position auch als Herausforderung an die katholische Moraltheologie aufgenommen – ein Aspekt, der im Sinne der theologischen Verständigung wie im Hinblick auf die Entwicklung ethischer Konsenspositionen in Fragen wie der hier diskutierten Energieproblematik verstärkt zu werden verdient.

Das Problem der Güterabwägung, das als Kern der ethischen Diskussion am Anfang und am Ende der Studie steht, verdeutlicht den das Energieproblem bei weitem überschreitenden Relevanzrahmen der vorliegenden Untersuchung: Es geht generell um die Bereitstellung ethisch begründeter Entscheidungskriterien und um die Herstellung von Transparenz politischer Entscheidungsprozesse als Voraussetzung gesellschaftlicher Akzeptanz. Hier leisten die Autoren einen für die Weiterentwicklung der theologischen Sozialethik – und insbesondere ihrer Teilgebiete politische Ethik, Technikethik und ökologische Ethik – einen wichtigen Diskussionsbeitrag, der nicht zuletzt durch die bisher eher seltene Form eines interdisziplinär angelegten Buches, das sich gleichwohl von seiner Gesamtanlage her nicht als „Sammelband" präsentiert, richtungweisend für künftige sozialethische Arbeit sein kann. Die von K. dezidiert vorgetragenen optimistischen Grundoptionen zur Bewertung der Technik und des Fortschritts, seine Akzentuierung des „theologischen Menschenbildes", die in toto ein stark „ratiozentrisches" Ideal von Mensch und Welt erkennen lassen, werden nicht unwidersprochen bleiben angesichts der gegenwärtigen Infragestellungen der „modernen Vernunftkonzeption" in Philosophie und Theologie. Wenn sich die Diskussion dabei dem Niveau der hier vorgelegten Argumentation stellt, können die Provokationen, die das Buch zweifellos enthält, der theologischen Sozialethik nur nutzen.

Münster Marianne Heimbach-Steins

Hengsbach, Friedhelm SJ / **Möhring-Hesse**, Matthias / **Schroeder**, Wolfgang: **Ein unbekannter Bekannter.** Eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Oswald von Nell-Breuning SJ. – Köln: Ketteler Verlag 1990. 166 S. (Dokumentationen 2), pb. DM 19,80

O. von Nell-Breuning, langjähriger Lehrstuhlinhaber für christliche Gesellschaftslehre und Ethik an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen sowie lange Zeit Nestor der Kath. Soziallehre, ist am 21. August 1991 im Alter von 101 Jahren verstorben. Die ihn auszeichnenden Charakteristika waren persönliche Integrität, unentwegt wissenschaftliches Forschen und kompromißlose Unbestechlichkeit. Als bisweilen unbequemer Mahner und parteiübergreifend geschätzter Ratgeber hat er stets seine Vorstellungen von einer gerechten, menschenwürdigen Gesellschaftsordnung vertreten und sich unablässig um den sozialen Frieden bemüht. Zeitlebens war er sorgsam darauf bedacht, sich von niemandem vereinnahmen zu lassen. Im über 1800 Titel umfassenden Werkverzeichnis, das die zeitgeschichtlichen Strömungen der sozio-politischen und sozio-ökonomischen Entwicklung in Deutschland widerspiegelt, entwarf er gültige und wegweisende Modelle der Mitbestimmung, äußerte er sich engagiert zu Währungsfragen, zur Vermögensbildung, zum Steuerrecht sowie zur Familien- und Lohnpolitik. Er gilt als maßgeblicher Mitautor der unter Pius XI. veröffentlichten Sozialenzyklika „Quadragesimo anno", in der unter anderem die Sozialverpflichtung des Eigentums reklamiert wird. Nachhaltigen Einfluß übte er, der hochdekorierte Jesuit, aus auf das Erarbeiten der heftig umstrittenen Beschlußvorlage „Kirche und Arbeiterschaft" der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der alten Bundesrepublik Mitte der siebziger Jahre; darin werden der Kirche und ihren Amtsträgern unentschuldbare Versäumnisse im Umgang mit den Arbeitern eingeräumt und ihr „Verlust" als ein „fortwährender Skandal" bezeichnet.

Aus Anlaß des hundertsten Geburtstags von P. Nell-Breuning führte die Kath. Arbeitnehmerbewegung (KAB) ein an verschiedenen Tagungsorten abgehaltenes gemeinsames Seminar durch, das sich mit seinem Denken und Wirken, mit ihm als Politiker, Wissenschaftler und kath. Intellektuellen befaßte, um eine seriöse und kritische Auseinandersetzung mit seiner Bedeutung und Aktualität zu ermöglichen. Im vorliegenden Buch sind die Ergebnisse der ersten diesbezüglichen Veranstaltung wiedergegeben.

Der dialektisch formulierte Titel deutet bereits die ihr zugrundeliegende Intention an, die P. Hengsbach, Nachfolger von Nell-Breuning auf dem Lehrstuhl für Gesellschaftswissenschaften, in der Einleitung expliziert: Man kenne den alten Jesuitenpater aus Frankfurt. Mit seinem Namen verbänden „viele sozial und politisch Interessierte feste Vorstellungen: progressiver Kirchenmann, Gewerkschaftsfreund, sozialpolitischer Reformer . . ., also für viele ein Bekannter" (9). Andererseits sei er „ein recht unbekannter Bekannter", was um so mehr erstaune, als fast sämtliche gesellschaftlichen Kräfte sich in irgendeiner Weise auf sein Werk bezögen. Bei politischen Auseinandersetzungen rücke man sich jedoch oftmals „seinen" Nell-Breuning zurecht. Überdies bleibe der „Eigensinn" seiner Positionen häufig verborgen, ja werde vielleicht bewußt verdeckt, wie auch die Geschichte und Logik seines Denkens und Wirkens merkwürdig unbekannt seien (14).

Hengsbach gibt im ersten Beitrag – er basiert auf einem Vortrag, den er während der Thomas-Akademie 1990 in St. Georgen gehalten hat – einen weitgespannten Überblick über das vielfältige und umfassende Schaffen seines bedeutenden Mitbruders (18–61). Das breite Themenspektrum ordnet er verschiedenen Wirkphasen Nell-Breunings zu. und er versucht, darauf eine plausible Antwort zu geben. In den abschließenden Erwägungen weist Hengsbach nach, daß jener letztlich keinem zugehörig war, weder der Kirche, für die er „eine Art kirchlicher Dissident" gewesen sei (52), weder den Gewerkschaften, die ihn als ihren Freund bezeichneten (54), noch gehörte er der SPD an, deren parteipolitische Programmatik er beeinflußt hatte (54f), noch der KAB, die ihn „ihren Professor" nannte (55). Man ist kaum erstaunt festzustellen, daß die gutbürgerliche „Frankfurter Allgemeine Zeitung" Nell-Breuning just in dem Augenblick entdeckte, als seine Beziehung zu den Gewerkschaften sich zu trüben begann (55f). Fazit: Er war eben „vielen zugänglich" (56f).

Schroeder durchleuchtet Nell-Breunings politische Tätigkeit an einem konkreten, äußerst aufschlußreichen Fall: an der innerkath. Kontroverse um die Einheitsgewerkschaft in den fünfziger Jahren (63–75), durch die er, wie überhaupt durch seine Gewerkschaftspolitik, einer größeren Öffentlichkeit bekannt wurde (63). Die negative Einschätzung der ökonomischen, politischen und ideologischen Auswirkungen der im Katholizismus beheimateten Einheitsgewerkschaft bestimmte die Diskussion über ihre Gefahren und Chancen. Von der KAB als einer der wichtigsten Akteure in der innerkath. Debatte versprach er sich zunächst eine nachhaltige Wirkung „in den gewerkschaftlichen und politischen Raum, jedoch ohne Anlehnung an eine politische Partei" (66). Wenngleich er sich damals gegenüber der Mehrheit im Sozialkatholizismus nicht durchzusetzen vermochte, so ist nach des Vf.s Ansicht inzwischen die Einheitsgewerkschaft in Kirche und Katholizismus als Selbstverständlichkeit akzeptiert (16).

Im Mittelpunkt der Überlegungen von Möhring-Hesse steht die Bedeutung von Nell-Breunings Lebenswerk im Hinblick auf die Vermittlung von pluraler Demokratie und „politischem Katholizismus" (77–107); diesen beurteilt der Vf. in seinem Beitrag ausschließlich aus der Perspektive des kirchlichen Lehramts vorkonziliarer Prägung, nämlich „als Formierung der politischen Praxis katholischer Christen im Interesse der und unter Führung durch die kirchlichen Institutionen" (105). Man habe es wesentlich Nell-Breuning zu verdanken – so das Resümee –, daß die traditionelle Soziallehre der Kirche aus einer integralistischen, eng „katholisch" fixierten Politik behutsam befreit worden sei (92). In seiner „katholischen Soziallehre" vermittle er „traditionelle Orientierungen kirchlicher Soziallehre mit den gesellschaftlichen Verhältnissen und politischen Bewegungen der westdeutschen Republik" (100).

Die beiden das Buch abschließenden öffentlichen Gesprächsveranstaltungen widmen sich der Frage nach der Geltung von Nell-Breuning für Kirche und Katholizismus. Während die Teilnehmer des ersten Gesprächs einmütig darin übereinstimmten, daß die von diesem unterstützte und vorangetriebene Politik weniger auf seiner scholastischen Theorie als vielmehr auf seinen Erfahrungen und seinem Sachwissen beruhte (108–131), verlief die zweite Gesprächsrunde über das politische Wirken Nell-Breunings in den Nachkriegsjahren dagegen kontrovers (132–157). Die recht unterschiedlichen Stellungnahmen der Disputanten dokumentieren einerseits die zahlreichen Facetten der Wirksamkeit von Nell-Breuning, andererseits aber auch dessen kontroverse Bewertungen. Gerade die Wortbeiträge der zweiten Podiumsdiskussion verdeutlichen, daß Nell-Breuning vielfach „uns noch recht unbekannt und unerschlossen bleibt" (17).

Alles in allem ein informatives und anregendes Buch – ihm sind wichtige Daten zu seinem Werk und Wirken (158f) sowie ein Literaturverzeichnis (160–165) angefügt –, das den Leser mit dem „unbekannten Bekannten" ein gutes Stück bekannter macht.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

Zsifkovits, Valentin: **Asylpolitik mit Herz und Vernunft.** Zu einer aktuellen Problematik. – Regensburg: F. Pustet 1993. 110 S. (Soziale Perspektiven 8), kart. DM 24,80

Z. geht in seinem Beitrag zur Asyldiskussion in drei Schritten vor, die mit gewissen Abstrichen dem Dreischritt Sehen-Urteilen-Handeln J. Cardijns (CAJ) entsprechen.

Er beschreibt zunächst die Fakten, die er seiner ethischen Betrachtung zugrundelegt (11–42) und stellt die verschiedenen Kategorien von Flüchtlingen bzw. Fremden vor. Dabei schreibt er ihnen unterschiedliche „Prioritäten der Bedürftigkeit" zu (14–16). „Wenn in einem Land die Toleranz gegenüber den Fremden eine begrenzte ist und die Toleranzgrenze nicht beliebig erweitert werden kann, dann muß man eben mit dem vorhandenen Toleranzspielraum haushalten, indem bei Wirtschaftsflüchtlingen im engeren Sinn und bei Gastarbeitern zugunsten von Kriegsflüchtlingen, politischen Flüchtlingen und Armutsflüchtlingen sozusagen ‚gespart' wird, d. h. Wirtschaftsflüchtlingen im engeren Sinn und Gastarbeitern der Zugang erschwert oder sogar verwehrt wird." (15)

Wodurch die Einstellung zu Fremden und Flüchtlingen in Geschichte und Gegenwart geprägt und beeinflußt werden kann, diskutiert er unter den psychologischen, sozialpsychologischen und ethologischen Stichworten „angeborene Xenophobie" (18–20), „genetischer Egoismus" (20–22), „Revierverhalten" (22–29), „Angst" (29–41) und „Neid" (41–42). Manche ethische Wertungen und Forderungen werden schon in diesem Zusammenhang formuliert, wobei ihm die „Goldene Regel" als Ausgangspunkt zur Formulierung einer humanen Asylpolitik dient (22, 28, aufgegriffen: 43). Im Vatikandokument „Flüchtlinge – eine Herausforderung zur Solidarität" von 1992 mit seiner Betonung der gleichen Würde einer jeden menschlichen Person sieht er eine Bestätigung seiner Position (28f).

In den „ethischen Grundorientierungen" (43–54) greift er diese Argumentationsstränge auf und stellt sie in den Zusammenhang einer christlichen Sozialethik, die sich auf Bibel und gelebte kirchliche Traditionen mitmenschlichen Handelns und sozialer Politik gründet. Wichtig erscheint ihm eine „reale Politik angesichts des Gesetzes der Grenzmoral" (51f), die (nach J. Messner) mit der Möglichkeit rechnet, daß es geboten sein kann, „das Unvollkommenere zu tun, um das Vollkommenere nicht unmöglich zu machen, also das unter den gegebenen Umständen für das Gemeinwohl Zweckdienlichste zu tun. Die Staatsräson gebietet daher die Realpolitik, d. h. eine Politik des Möglichen" (51).

Für die Entwicklung von Strategien einer humanen Flüchtlingspolitik (55–97) baut er auf Bewußtseinswandel durch objektive Information, durch die Vermittlung des Grundwertes der Toleranz sowie durch die „Notwendigkeit emotionaler Arbeit" (56) im Sinne der Motivierung zu einer „Leidenschaft für Humanität" (56). Er sieht ergänzend dazu die friedenstiftende Bedeutung der Institution des innerstaatlichen Rechts und des Völkerrechts und unterstützt die jahrelange Forderung von Völkerrechtlern wie O. Kimminich nach der völkerrechtlichen Einführung eines subjektiven Asylrechts, das als Menschenrecht Anerkennung verdient (57–73).

Zu einer umfassenden Asylpolitik gehören für ihn des weiteren Rückkehrhilfen für Flüchtlinge, Integrationskonzepte, die nicht nur (wie seiner Meinung nach die Idee der „multikulturellen Gesellschaft") ein Nebeneinander von Kulturen wollen, sowie die entschiedene Bekämpfung der Fluchtursachen (78–91).

Er fordert zusammenfassend, daß der politische Einsatz für die Menschenwürde „nicht nur leeres Gerede bleibt ... Es müssen auf breiter Basis und auf vielen Ebenen, auf der Ebene der einzelnen, der Gruppen, einschließlich der politischen Parteien und diverser anderer Institutionen, der Staaten, Staatengruppen und internationaler Organisationen und Institutionen die Voraussetzungen für eine humane Politik auch in der Asylfrage geschaffen werden." (98)

Der Beitrag von Z. stellt eine hilfreiche Zusammenfassung verschiedener Bereiche der Asyldiskussion dar. Humanwissenschaften, Politik und Sozialethik werden ins Gespräch miteinander gebracht. Die völkerrechtliche Seite des Diskurses wird in ihrem historischen Kontext (Francisco de Vitoria u. a.) behandelt. Das Buch ist keine „neutrale" Darstellung, sondern ergreift, wenn auch vorsichtig und nach vielen Seiten kompromißbereit, Partei. Anders als parteinehmend kann christliche Sozialethik auch nicht betrieben werden (präferentielle Option für die Armen). Da Z. sein Werk als „bescheidenen Beitrag" zur Diskussion über die Asylfrage versteht (98), darf ihm natürlich auch widersprochen werden. Reizthemen sind ausreichend vorhanden: multikulturelle Gesellschaft, subjektives Asylrecht, Verhältnis von Ethologie und Ethik (hier K. Lorenz, I. Eibl-Eibesfeld), Identitätswahrung und Überfremdungsangst u. a. m.

Obwohl manche Wortwahl wie der Gebrauch des unseligen Begriffs „Scheinasylant" und die seitenfüllende Zitierung des dem rechten CDU-Flügel Berlins angehörenden Politikers H. Lummer (67f) als nicht ganz angemessen erscheinen, ist die Aussage zu unterstreichen, die der Gesamtausrichtung des Buches von Z. nahekommt: „Ein Asylmißbrauch wird nie ganz auszuschließen sein, wenn überhaupt geholfen werden soll; besser ein Scheinasylant, also ein Asylant, der einen unbegründeten Asylantrag stellt, mehr als ein wirklich Bedürftiger, der zurückgewiesen wird." (71)

Münster Albert-Peter Rethmann

Steinkamp, Hermann: **Solidarität und Parteilichkeit.** Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde. – Mainz: M. Grünewald 1994. 317 S., kart. DM 48,00

Um es vorweg zu sagen: Es war eine gute Idee des Grünewald-Verlages, die beiden bei Lambertus 1985 und 1991 erschienenen Werke Steinkamps „Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde" und „Sozialpastoral" zu einem Bd zu vereinigen und neu herauszugeben. Denn nun rückt – so der Eindruck des Rez. – die Sozialpastoral, die von der Zunft der Pastoraltheologen keineswegs nur mit Beifall bedacht worden war, der „Gemeinde am Ort" näher auf den Leib. War St. früher eher für die These bekannt, daß von der „Gemeinde am Ort" im Grunde kein wirklicher am Evangelium und an der Praxis Jesu orientierter Erneuerungsprozeß zu erwarten sei, so relativiert er in dieser Publikation seine Bedenken gegen die „Gemeinde am Ort" und ihre Erneuerungsfähigkeit, indem er einräumt, daß es nicht darum gehen kann, einer Sozialpastoral an der „Gemeinde am Ort" vorbei nachzutrauern und „die je konkrete örtliche Praxis der Kirche gänzlich aufzugeben oder zu vernachlässigen" (157). Bindet St. also auf diese Weise Sozialpastoral und „Gemeinde am Ort" stärker zusammen, was unter Kollegen viel Zustimmung finden wird, so dürfte er auch nach der Seite Zustimmung finden, daß er im Untertitel nicht mehr von einem „Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie" spricht, sondern – dem dargebotenen Stoff angemessener – der Formulierung „Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde" den Vorzug gibt. Denn was St. bietet, ist weniger eine konsistente elaborierte Theorie als ein biographisch geprägtes – aber als solches in jeder Phase überzeugendes – Konzept der Sozialpastoral.

In Teil I geht es um die Grundlegung der Sozialpastoral (23–154). Am Beispiel der „Pastoral da terra" in Brasilien – man darf beim Begriff der „Landpastoral" auch nicht im entferntesten an frühere Formen der „Landpastoral" hierzulande denken, weil man sich sonst eine Verstehensblokkade auferlegen würde, die einem den Zugang zur Sozialpastoral gründlich versperren müßte – werden fünf Wesensmerkmale der Sozialpastoral aufgezeigt: Sie gehe von konkreten Notsituationen aus, reflektiere diese „im Licht des Evangeliums", nehme Partei für Unterdrückte und Entrechtete, leiste Hilfe zur Selbstorganisation der Betroffenen und vergewissere sich an den christlichen Symbolen der Befreiung (44f). In den Schritten *Sehen, Urteilen, Handeln* breitet St. das Projekt der Sozialpastoral näher aus. Mit den Phänomenen der Individualisierung, der „Kolonialisierung der Lebenswelt" (nach Habermas), der Spannung zwischen Disziplinierung und Hedonismus und des Sicherheitsbedürfnisses erhebt St. die wichtigsten gesellschaftlichen Befunde – „Schlaglichter" nennt er sie; ein Hinweis darauf, daß er die Analyse mehr exemplarisch als systematisch versteht –, auf die die Sozialpastoral bei uns trifft. Binnenkirchlich treffe sie auf die volkskirchliche Praxis der „Mitgliedschafts-Pastoral", eine pastorale Praxis, die sich – wie das Wort sagt – auf die Mitglieder und deren Betreuung beschränkt; ein Wort, das St. eine gewisse Schelte eingetragen hat, ein Wort aber, das in seiner markanten Schärfe durchaus „trifft" und für das man St. dankbar sein muß. Im Bereich des Urteilens macht St. deutlich, daß für ihn die „Option für die Armen" und die Option für eine diakonische Kirche für andere den „normativen Kern der Sozialpastoral" (96) darstellen. Als Orientierungshilfen, wie diese Optionen hierzulande in die Tat umzusetzen seien, nennt St. die (komplementäre) Betroffenheit, die Selbstorganisation, die Verbindlichkeit (die aus der Betroffenheit resultiert), die soziale Kreativität und ein neues Verständnis von Bekehrung, wonach sie auf die Bereitschaft zur Bewußtseins- und Verhaltensänderung hinausläuft (98–106). Wie Sozialpastoral im Bereich des Handelns aussehen kann, zeigt St. an der Arbeitslosigkeit, der Jugendarbeit und der Telefonseelsorge auf (110–154).

In Teil II wird auf die diakonische Gemeinde als Ort sozialpastoraler Praxis reflektiert (155–270). Was ursprünglich eine selbständige Publikation war (1985), erhält nun unter der Hermeneutik der vorausgegangenen Darstellung der Sozialpastoral eine gegenüber 1985 neue Qualität. Es steht jetzt unter der neuen Frage, „wie im Rahmen der Sozialpastoral ‚Gemeinde am Ort' ... zu konzipieren ist" (157). Diese Frage schärft sozusagen die gegenüber 1985 nicht weiter umformulierte These an, daß die Diakonie eine Grundfunktion von Kirche und Gemeinde darzustellen habe. Seine ältere Gemeindetypologie aufgreifend (vgl. Gemeindestruktur und Gemeindeprozeß. Versuch einer Typologie, in: N. Greinacher, N. Mette, W. Möhler (Hg.): Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben, München, Mainz 1979, 77–89) bietet St. eine exemplarische und typologisierende Analyse empirischer Formen der Diakonie: Diakonie in einer Pfarrei als kirchlicher Verwaltungseinheit, Diakonie in einer Gemeinde als Organisation, Diakonie in einer Gemeinde als Gemeinwesen. Mit einer Skizze der Elemente einer Theorie gemeindebezogener Diakonie schließt Teil II ab. An ihnen sind besonders die Konkretisierungen hervorzuheben, daß die Diakonie „*integrativ*" und nicht „additiv" zu gestalten, die *komplementäre Betroffenheit* für sie unverzichtbar und das *Teilen* an die Stelle des Helfens zu stellen sei.

In Teil III – Konkretionen und aktuelle Handlungsfelder (273–303) – versucht der Vf. anhand aktueller Gesellschaftsprobleme – anhand der Fremdenfeindlichkeit, der Wohnungsnot und Obdachlosigkeit – aufzuzeigen, wie angesichts solcher Probleme die „Gemeinde am Ort" zu so etwas werden könne wie einer „Gemeinde als Asyl".

St. hat ein sehr anregendes, inspirierendes Werk vorgelegt, das der der Praktischen Theologie aufgetragenen doppelten Funktion der Kritik realer (gesellschaftlicher wie kirchlicher) Verhältnisse und der Konstruktion neuer, menschen- und evangeliumsgerechterer Verhältnisse in hervorragender Weise gerecht wird. Es bleibt dabei freilich nicht verborgen, daß die Sozialpastoral bei uns nicht einfach harmonisch ins bisherige pastorale Gefüge einzupassen ist, woraus sich erklärt, daß St. nicht den Anspruch einlösen konnte und wollte, eine konsistente elaborierte Theorie diakonischen Handelns zu entwerfen (157). Ja, er räumt sogar ein, gegenüber dem Konzept und den Chancen der Sozialpastoral hierzulande nicht frei von Zweifeln zu sein (19).

Man tut sich einigermaßen schwer, auf Stellen zu stoßen, die im Duktus der engagierten Gedankenführung innere Reibungsflächen und Widersprüchlichkeiten aufweisen. An zwei Stellen scheint das aber der Fall zu sein. Zum einen: Es bleibt nach meinem Eindruck eine deutlich spürbare und offensichtlich von St. nicht genügend aufgearbeitete und reflektierte Spannung zwischen der mit Verve getexteten Pathologie der „Mitglieder-Pastoral" auf der einen und der gleichzeitigen positiven Inanspruchnahme der „Gemeinde am Ort" als Ort sozialpastoraler Praxis auf der anderen Seite bestehen. Denn mit „Gemeinde" bezeichnet der Vf. ja nicht nur Formen der Selbstorganisation Betroffener, sondern eben auch die „konkrete örtliche Praxis der Kirche". Mir stellt sich die Frage, ob aus dem positiven engagierten Interesse an der Sozialpastoral bei der Analyse der Gemeindeverhältnisse nicht eher nur – ohne Frage – zu beklagende Phänomene erhoben werden, darüber aber die auch anzutreffenden, vielleicht bisweilen eher versteckten Formen von Solidarität in der Volkskirche nicht hinreichend erfaßt werden. Zum anderen: Im Blick auf die für die Sozialpastoral fundamentale „Option für die Armen" fordert St. aus theologischen Gründen den „Primat der Glaubensentscheidung vor der ethischen" (95). Mir stellt sich wiederum die Frage, ob hier nicht, kontraproduktiv zu des Vf.s Anliegen, ein obsoleter Glaubensbegriff ins Spiel gebracht wird, indem hier vom Glaubensbegriff der (ethische) Handlungsaspekt abgesprengt wird.

Ungeachtet solcher Einzelfragen legt St. eine Arbeit vor, die man sich in die Hände vieler Leser, aus der pastoraltheologischen Zunft ebenso wie aus dem Bereich der pastoral Hauptamtlichen, wünscht. Denn St. zeigt in seiner Sozialpastoral in der Tat eine Fährte auf, auf der eine neue Praxis für Kirche und Gemeinde entstehen kann.

Mainz Stefan Knobloch

Heine, Ina / **Heine**, Peter: **O ihr Musliminnen** ... Frauen in islamischen Gesellschaften. – Freiburg i. Br.: Herder 1993, 218 S., DM 18,80

Schleier, Polygamie und Unterdrückung – wenn vom Verhältnis des Islams zu „den Frauen" die Rede ist, herrschen meist diese Charakterisierungen vor. Daß diese zwar nicht völlig falsch sind, für eine angemessene Beurteilung jedoch nicht ausreichen, zeigt das vorliegende Buch in ansprechender und verständlicher Weise auf. Die Islamwissenschaftler Ina und Peter Heine, erstere zugleich Ethnologin, legen mit ihrem Buch eine „Momentaufnahme" (12) vor, die nicht den – in diesem Rahmen auch kaum zu realisierenden – Anspruch stellt, das Leben von Frauen in islamischen Gesellschaften *aller* Epochen, Regionen und sozialen Schichten darzustellen. Vielmehr werden diverse Lichter auf entscheidende Bereiche fraulichen Lebens geworfen, die dem „abendländischen" Leser Einblicke in sonst verborgene Lebensformen gewähren. Dabei liegt der Schwerpunkt auf „islamischen *Gesellschaften*", was nicht gleichbedeutend mit dem Islam selbst ist, denn oft entspricht die Alltagspraxis nur wenig der „reinen Lehre", oft hat das Gewohnheitsrecht einen höheren Stellenwert als der Koran (nicht selten zum Nachteil von Frauen: s. S. 36f). Deswegen werden auch Aspekte beschrieben, „über die muslimische Gelehrte nur ungern etwas sagen" (186). Es ist somit verständlich, daß der ethnologische Blickwinkel, geschult durch Forschungsaufenthalte, Literaturauswertung und Berichte von Frauen, wesentlich stärker vertreten ist als der islamisch-theologische und daß vor allem ländliche Gegenden betrachtet werden, die in dieser Hinsicht typischer sind, zumal die „traditionellen Segmente der Gesellschaft eine Mehrheit bilden" (11).

Das Werk behandelt zunächst die religiösen Grundlagen der Stellung der Frau, gibt anschließend einen Überblick über geschichtliche Entwicklungen und Verhältnisse und schildert schließlich ausgiebig die heutige Lage.

Zum besseren Verständnis der koranischen Normen wird im ersten Kap. (13–26) die vorislamische arabische Zeit geschildert, wodurch der – historisch gesehen – Fortschritt deutlich wird, den der Islam für Frauen brachte.

Ob und inwiefern dieser Fortschritt in der Vergangenheit auch Impulse für eine Aufwertung der Frau heute geben kann, bleibt ebenso abzuwarten wie die Konsequenzen aus gesellschaftlichen Umbrüchen in den Städten (die gerade für Frauen nicht immer konfliktfrei verlaufen).

Die beiden folgenden Kap. handeln von der religiösen (27–34) und der rechtlichen Stellung (35–52) der Frauen, wie sie Koran und Sunna vorgeben. Auch bei diesen beiden Grundlagen des Islams gab es weibliche Mitwirkung, namentlich von Mohammeds Gattin A'ischa durch ihre Kritik einzelner Offenbarungen sowie die Sammlung von Prophetenaussprüchen (33).

Sehr wichtig ist der Hinweis (46ff), daß die Verschleierung – oftmals Inbegriff westlicher Islam-Ängste ebenso wie von Re-Islamisierungsbestrebungen – nur unter größten Anstrengungen auf eine koranische Basis gestellt werden kann und somit eher eine Frage des Brauchtums darstellt (vgl. kopftuchtragende Frauen in traditionellen christlichen Gesellschaften). Warum allerdings als sekundäre Rechtsquellen ausschließlich Analogie und Konsens angeführt werden (35), bleibt unklar.

Etwas unglücklich ist die Aussage, Gott werde „auch im Islam als männlich vorgestellt" (29) – waren sich doch zumindest christlicherseits auch frühe Schriftsteller, wie Klemens von Alexandrien, Gregor von Nazianz, Irenäus oder Augustinus, bewußt, daß der Titel „Vater" bildlich zu verstehen ist und nichts über das „Geschlecht Gottes" aussagt; eine Sichtweise, der auch islamische Theologie zustimmt (vgl. Sure 112).

Der Rückgriff in die Geschichte beginnt im – auf Grund der Faktenlage kurzen – vierten Kap. über die traditionelle politische Stellung von Musliminnen (53–57) und zeigt im folgenden (58–82) ihre wirtschaftlichen Tätigkeiten.

Daß dabei das Thema „Harem" fast gar nicht angesprochen wird, ist zu bedauern; verbinden sich doch gerade damit oft merkwürdige und häufig unklare Vorstellungen.

Ansonsten erfährt der Leser viel über Frauenberufe, zu denen zeitweise auch Theologinnen und Juristinnen gehörten (66), wohingegen die Institution der Klageweiber keinerlei religiöse Legitimation besitzt. Daß „Sängerinnen" (74ff) unter der Überschrift „Prostituierte" abgehandelt werden, dürfte auf einem Versehen beruhen. Wenig hilfreich ist die Angabe „1500 Dinar" als Lohnsumme für das Küchenpersonal (65) ohne jeden Vergleichswert. Die Begründung der von Frauen (unkoranischerweise) geforderten Abgabe zwecks Erlangung ihres Erbes (79) macht nicht deutlich, warum nur Frauen dazu verpflichtet wurden: Denn daß kein privater Landbesitz möglich war und daher nur ein Nutzungsanspruch geerbt werden konnte, erklärt doch noch nicht, weswegen Männer „gratis" erben konnten.

Die Beschreibung der heutigen Situation erfolgt in vier Kap.n:

Zunächst (83–139) wird auf die einzelnen Lebensphasen eingegangen. Daß dabei das Thema „Heirat" einen breiten Platz einnimmt, macht schon deutlich, daß das Leben größtenteils hierum kreist. Die Heirat ist quasi notwendig, sie beschäftigt Frauen aller Altersstufen (auch als Thema von Klatsch, als Heiratsvermittlerinnen, Mütter etc.), begründet den Eintritt in eine neue Familie, in der sich die junge Frau ihren Platz erkämpfen muß (Konflikte mit der Schwiegermutter sind – wie in den meisten Kulturen – nicht selten), um schließlich als Mutter vieler Kinder in ihrem Alter eine Machtposition ausüben zu können und ihrem Mann „nun heim(zu)zahlen, was sie im Verlauf eines langen Lebens ... erfahren und klaglos ertragen" mußte (126). Bei alldem gilt: „Kinder sind in der Regel der eigentliche Sinn des Lebens" (216) – wobei männliche eindeutig bevorzugt werden, was sich besonders kraß zeigt am Beispiel eines Irakers, der 1990 als Vater bereits vieler Töchter seinem Kind, das schon wieder „nur" ein Mädchen war, den Namen „Khalas – Jetzt reicht es" gab (86).

Das folgende Kap. beleuchtet die „Welt der Frauen" (140–163), die – auf Grund der Trennung der Gesellschaft in eine männliche und eine weibliche Sphäre – zumeist im Verborgenen existiert und dennoch ihre (stark ritualisierten) Besuchsformen kennt sowie Freundschaften, die vielmals Ersatz bieten „für die häufig wenig entwickelten emotionalen Beziehungen zwischen Ehepartnern" (154). Besuche dienen oft als einzige Quelle für Nachrichten und Klatsch, sind daher auch für den Informationsstand der Männer von Bedeutung und führen dazu, daß in der Frauenwelt kaum eine Privatsphäre existiert.

Ein weiteres Kap. behandelt die weibliche religiöse Praxis (164–188), die sehr stark eigene Formen entwickelt hat, in denen nicht selten „die Grenzen zwischen Religion und Magie fließend" sind (182). Eine bessere religiöse Bildung von Frauen – die gerade von islamistischen Kreisen befürwortet wird – könnte hier Änderungen bewirken. Festzuhalten bleibt, daß der heute gelebte Islam „das Ergebnis der ... religiösen Bemühungen von Männern *und* Frauen ist" (188), zumal die Kinder beiderlei Geschlechts bei Frauen aufwachsen. – Daß der Islam dabei als „Händlerreligion" (175) bezeichnet wird, mag dem volkstümlichen Verständnis entsprechen – dem Islam als Religion wird dies jedoch wenig gerecht, setzt er doch an erste Stelle die Barmherzigkeit Gottes und nicht das menschliche Streben. Korrekturbedürftig ist die Bemerkung S. 171, denn am Ashura-Tag erinnern sich nicht „vor allem", sondern nur die Schiiten an den Tod des Prophetenenkels Husain.

Schließlich werden die wirtschaftlichen Möglichkeiten von Frauen thematisiert (189–212), die von traditionellen Tätigkeiten im Haushalt und der ländlichen Produktion, in der Frauen weniger eingeschränkt sind als im städtischen Leben, über spezielle Märkte von und für Frauen bis hin zu Arbeiten in der modernen Wirtschaft reichen.

Frauen in islamischen Gesellschaften haben Männern gegenüber insgesamt ein „Geschick entwickelt, diesen groß gewordenen Kindern aus dem Weg zu gehen" (217). Das Urteil der Autoren, Frauen seien im Islam durch die Entwicklung einer eigenen (aber oft nicht unproblematischen) Religionspraxis „weiter" (218) und die Trennung der Gesellschaft in geschlechtsspezifische Sphären werde „auch weiterhin den Wünschen und Erwartungen der einzelnen gerecht, solange nicht neue Ideen, z. B. westliche Denkweisen, unverändert in die islamischen Strukturen eindringen" (162), wird nicht jeden überzeugen; denn Gleichberechtigung und Partnerschaft – statt Absonderung und statt eigener, der Glaubenslehre oft wenig entsprechender Religionsformen – dürften nicht zu verachtende Werte sein, die auch anderen Kulturen nicht nur schaden müssen. Nichtsdestoweniger wird man das Buch mit Bereicherung lesen und das eigene, möglicherweise zu einseitige Frauenbild korrigieren können.

Mannheim Oliver Lellek

Stein, Edith: **Der Aufbau der menschlichen Person.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 200 S. (Edith Steins Werke, XVI), geb. DM 48,00

Daß sich das merklich gestiegene Interesse für E. Stein über eine zeitweilig fast ausschließlich biographisch-hagiographische Perspektive hinaus wieder ihren theologischen und philosophischen Arbeiten zuwendet, ist spätestens seit der Eichstätter Tagung anläßlich ihres 100. Geburtstages überdeutlich.[1] Bei der jetzt als Bd XVI der Werke veröffentlichten Untersuchung über den „Aufbau der menschlichen Person" handelt es sich um den rekonstruierten Text einer Vorlesung, die St. im WS 1932/33 in Münster gehalten hat und die eine Wiederaufnahme der für sie seit ihrer Diss. bestimmenden und wohl auf den Einfluß W. Sterns zurückgehenden Person-Problematik darstellt.

Tatsächlich fallen auch in den unmittelbaren Umkreis dieser Vorlesung nicht nur die Arbeiten zu ihrer großen Ontologie „Endliches und ewiges

[1] Die Beiträge u. a. von E. W. Orth, K. Schuhmann, K.-H. Lembeck, A. Ales Belo und K. Hedwig sind jetzt veröffentlicht in: Studien zur Philosophie Edith Steins [Phän. Forsch. 26/27] (Freiburg/München 1993); vgl. ferner etwa B. W. Imhof: Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk (Basel/Boston 1987); Ph. Secretan: Erkenntnis und Aufstieg. Eine Einführung in die Philosophie von E. Stein (Innsbruck 1991); U. Müller: Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins (Freiburg/München 1993).

Sein",[2] in diesen Zusammenhang gehört auch ein Werk, das wohl zwischen 1930 und 1932 entstand und unter dem Titel „Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung" im Bd VI der Werke[3] ediert ist.

Die Konstanz des Themas – von St. selbst hervorgehoben[4] – schließt indessen keine Identität der Methode ein. Obwohl sich auch noch die vorgelegten Untersuchungen – anders als etwa in der ‚mystischen' „Kreuzeswissenschaft" (1939–42)[5] – im Rahmen systematischen Philosophierens halten wollen, das sich der Husserlschen Wesensphänomenologie verpflichtet weiß (49ff), so ist doch schon hier zu beobachten, wie die philosophische Betrachtung von einer theologischen abgelöst wird.

Das Zueinander beider Wissenschaften wird zweifach bestimmt (194. 196): philosophische Ergebnisse empfangen in Glaubenswahrheiten ihre kritische Norm: jene werden an diesen „geprüft" – nicht etwa umgekehrt (vgl. auch 34.164); andererseits (und der Beziehung zwischen Regionalontologien und den ihnen zuzuordnenden Einzelwissenschaften analog) verhalten sich beide wie offene Möglichkeit und definitive Wirklichkeit zueinander: Philosophie verharrt im Raum ontologischer Reflexion, die in ihrer Einschränkung auf Wesensmöglichkeiten zwar das Denkbare vom Undenkbaren (vgl. etwa 98f) isoliert, darüberhinaus jedoch über so elementare Fragen wie nach der Entstehung der Welt, des Menschengeschlechtes sowie des einzelnen Menschen keine definitive Entscheidung zu fällen vermag; im Hinblick z. B. auf die Frage nach dem Ursprung der Arten (82–100) ist jedoch auch ein einzelwissenschaftlicher „Tatsachenbeweis" (für die Richtigkeit etwa der Deszendenztheorie) nicht zu erwarten, weil Probleme dieser Art – St. nennt sie „Ursprungsfragen" – für den menschlichen Geist von sich aus nicht auflösbar sind, so daß allein die Offenbarung, noch ganz instruktionstheoretisch verstanden als „Enthüllung von Tatsachen durch Gott" (194), hier Aufklärung verspricht: „nur ein Sprung ins Transzendente ‹macht› das Unbegreifliche begreiflich" (165).

Demgegenüber wirkt der Eingangsteil über „Die Idee des Menschen als Grundlage der Erziehungswissenschaft und Erziehungsarbeit" wie eine notwendige Konzession an das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik, an das St. erst kurz zuvor – nach den gescheiterten Bewerbungsversuchen in Göttingen bzw. Kiel (1919) sowie Freiburg bzw. Breslau (1931) – berufen worden war. Tatsächlich werden aber Fragen der Erziehung sofort auf eine zunächst philosophische, dann aber – das Ganze vollendend – theologische Anthropologie hin verlängert.

Aus ihrer Perspektive erscheint das Menschenbild des Deutschen Idealismus sowie der Psychoanalyse nur als eine (allerdings verkürzte) Variation der Lehre vom Urstand und Fall des Menschen; demgegenüber figuriert Heideggers daseinsanalytisch ansetzende Seinsfrage – einmal mehr als Philosophie der „Tragischen Existenz" (A. Delp) aufgefaßt – als pädagogischer, weil metaphysischer Nihilismus, dem eine positive, christliche Metaphysik und als deren Konsequenz eine christliche Pädagogik gegenübergestellt werden soll. Deren Legitimation wird weniger begründet als vorausgesetzt; sie gewährt freilich allererst die Einheit und Ganzheit pädagogischen Tuns, das eines letzten Zieles (34) bedarf, so daß Erziehung letzten Endes Erziehung durch Gott heißt. Daß sie zugleich als „Erziehung zur Selbsterziehung" (37) interpretiert werden kann und nicht automatisch den Charakter eines Selbstmißverständnisses besitzt, resultiert aus der offenbar nicht weiter hinterfragten Tatsache, daß, wie Sein überhaupt als endliches, d. h. geschaffenes Sein immer schon auf Gott zurückweist und nur von ihm her begreiflich wird (193), so auch der Mensch wesentlich als ein durch die Frage nach Gott gekennzeichnetes Wesen erscheint (55). Eine Pädagogik, die den *ganzen* Menschen im Blick behalten will, bedarf daher einer durch die theologische Lehre vom Menschen *ergänzten* philosophischen Anthropologie als Grundlage.

Deren regionalontologisch angesetzte Untersuchung nun betrifft die Frage nach dem Aufbau des Menschen und seiner Eingliederung in die Seinsgebilde und Seinsgebiete, denen er angehört (48f).

Dieses Problem wird zunächst als Frage nach den mannigfaltigen Gegebenheitsweisen präzisiert, in denen er in „lebendiger Erfahrung" vor Augen steht. Der Mensch erscheint dabei als „Mikrokosmos", in dem sich alle Stufen des Seienden vereinigen, so daß die Frage nach dem Aufbau der Person zugleich einen Einblick gewährt in den Aufbau des Kosmos (52ff). Die in der Vorlesung selbst nicht weiter reflektierte Vorgehensweise hat durchaus intentionalanalytischen Charakter, d. h. die alltägliche Erfahrung wird aufgefaßt als ein mehrstufiger Komplex einander fundierender und sich miteinander verwebender Akte, die jeder für sich eine besondere intentionale Beziehung und damit einen besonderen intentionalen Gegenstand besitzen und eben darin Thema einer konstitutiven Forschung werden können (vgl. auch 193).

Zu ihren Aufgaben gehört über die bloße Zerlegung in Partialakte hinaus die Frage nach der Weise und den unterschiedlichen Synthesen, durch die sich die Einheit der vorstelligen Gegenständlichkeit („Mensch") nicht „neben", sondern „in" den Teilakten konstituiert. Diese Fragestellung, die auf Husserls frühen Überlegungen zu zusammengesetzten Akten aufbaut, hier jedoch einseitig noematisch-ontisch behandelt wird, setzt voraus, was weniger durch Scheler als vielmehr durch Heideggers Lehre von der Vorhandenheit als einer abgeleiteten Weise der Welterfahrung Berühmtheit erlangen sollte: die Auffassung, daß ein solcher einheitlicher Gesamtakt (zwar nicht notwendig, aber doch im Normalfall) durch den höchststufigen Akt, d. h. durch den sog. *archontischen*, alle anderen Thesen in sich vereinigenden Aktcharakter bestimmt wird. Die Prävalenz, die dadurch innerhalb lebensweltlicher Vollzüge den sog. axiologischen bzw. praktischen Erlebnissen zukommt, wird durch eine besondere Form der *epoché* zurückgenommen, durch welche alle Gemütsintentionen und -apperzeptionen zugunsten einer rein theoretischen Einstellung auf bloße Sachen eingeklammert werden. St. selbst spricht von einer besonderen „Blickwendung" (52), von einer abstrakten Betrachtung (56) und macht gerade so deutlich, daß ihre Frage nach dem Aufbau der Person durchaus noch aus dem Horizont Husserlschen Denkens, genauer: aus der Idee der Einstellung heraus verstanden werden kann. In einem solchen mehrstufigen Aktgefüge aber „kann das dieses Aktgefüge vollziehende reine Ich seinen Blick hierhin und dorthin senden und dadurch die Gegenstände der aufeinander fundierten Akte nacheinander wechselweise erfassen",[6] wobei die konstitutive Ordnung gegenüber der Blickwendung, d. h. gegenüber dem Wechsel des jeweils herrschenden „Themas" invariant bleibt. In der so verstandenen Reflexion[7] zeigt sich der Mensch als materieller Körper, als Lebewesen, Seelenwesen und schließlich als Geist.

Damit ist der Gang der weiteren Untersuchung zumindest grob vorgezeichnet. So wird hier – wie schon in der Diss., aber z. B. auch im Manuskript „Einführung in die Philosophie"[8] – die ontische Struktur der Person ausführlich nach ihrer materiellen, organischen und animalischen Seite hin untersucht (56ff. 68ff), die durch die schon angesprochene Diskussion der Entstehung der Arten durchkreuzt und ergänzt wird. Der Übergang zum spezifisch Menschlichen, d. h. zu dem von unteren Schichten des menschlichen Seins her nicht ableitbaren personalen Charakter, geschieht durch Reflexion auf die besondere leib-seelische Einheit, die der Mensch bildet. Denn deren fortwährende Entwicklung, Umbildung und Gestaltung ist anders als die des Tieres durch das allerdings nicht interpersonal gedeutete Moment der (Selbst-)Verantwortlichkeit gekennzeichnet: der Mensch „kann und soll sich selbst formen" (105). Der Nachweis, daß Leib und Seele im Menschen personale Gestalt haben (120) vollzieht sich durch Analyse dieses grundlegenden Satzes nach seinen einzelnen Bestandteilen („Ich", „Selbst", „Formung", „Können" und „Sollen") (105–121). Demnach gilt: im Menschen wohnt ein Ich, „das seiner selbst bewußt ist und in eine Welt hineinschaut, das frei ist und kraft seiner Freiheit Leib und Seele gestalten kann; das aus seiner Seele heraus lebt und durch die Wesensstruktur der Seele, vor und neben der willentlichen Selbstgestaltung, aktuelles Leben und dauerndes leiblich-seelisches Sein geistig formt" (121).

Das führt zu Fragen nach der Einheit und Einfachheit der Menschenseele sowie nach der Einheit der substantialen Form, die in Auseinandersetzung mit Thomas erörtert werden (122ff); ferner gilt es, das Wesen des Geistes ebenso näher zu präzisieren (129ff) wie das alte Problem der Einheit von Leib und Seele aufzuklären (133ff). Ihr Verhältnis wird zunächst als das der vollständigen Durchdringung des Leibes durch die Seele bestimmt, so daß einerseits Materie als durchgeistigter Leib, Geist andererseits als materialisierter und organisierter Geist begriffen werden kann. Das wird durch eine durchaus eigenständige und originelle Interpretation des Zusammenhanges von physischer und geistiger Kraft deutlich gemacht (137ff).

Der Stufen- bzw. Schichtungsgedanke hat es möglich werden lassen, die bisherige Betrachtung der durch Freiheit und Bewußtheit konstituierten Person (132) abstraktiv, d. h. unter Vernachlässigung ihres sozialen Seins vorzunehmen, das wesensmäßig mit zum Aufbau des Menschen gehört und dem der vorletzte Teil der Vorlesung gewidmet ist (166–192). Andererseits ist das Sein in Gemeinschaft nichts, was als bloße Schicht, als ‚Überbau' den Menschen über sein individuelles Sein hinaus charakterisiert, vielmehr durchdringt es die gesamte Gestaltung des leiblich-seelischen Menschseins und konnte darum auch schon in den vorangegangenen Analysen nie vollständig ausgeblendet werden. Das soziale Sein des

[2] Endliches und ewiges Sein [ESW II] (Louvain/Freiburg i. Br. 1950), 328ff.
[3] Welt und Person [ESW VI] (Louvain/Freiburg i. Br. 1962), 138–197.
[4] Vgl. ESW VII, 359; VIII, 30.32.
[5] Kreuzeswissenschaft [ESW I] (Louvain/Freiburg i. Br. 1950); zu den drei „Phasen" in St.s Denken vgl. K.-H. Lembeck: Zwischen Wissenschaft und Glauben. Die Philosophie E. Steins, ZKTh 112 (1990), 271–287.
[6] B. Rang: Husserls Phänomenologie der materiellen Natur (Frankfurt 1990), 39.
[7] Zu diesem weiten Reflexionsbegriff vgl. E. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie 2 [Ges. Werke 4] (Den Haag 1952), 5.
[8] Einführung in die Philosophie [ESW XIII] (Freiburg/Basel/Wien 1991), bes. 135ff (vgl. ThRv 89 [1993], Sp. 281–283).

Menschen zeigt sich darin, daß er soziale, d. h. kommunikative Akte (wie Frage, Bitte, Befehl) vollzieht, in sozialen Beziehungen steht, als Glied sozialer Gebilde erscheint und schließlich ein sozialer Typus ist.

St. nimmt damit nicht nur ein Problem auf, das für den Pädagogen brennend ist und an dem eine naturwissenschaftliche Anthropologie wegen der notwendig damit verbundenen Wertfrage scheitern muß (42.46f), sie führt gleichzeitig auch Untersuchungen weiter, die sie schon im zweiten Teil ihrer „Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften" (1922) unter dem Titel „Individuum und Gemeinschaft" begonnen und in den „Untersuchungen über den Staat" (1925) ausgearbeitet hatte. Spätestens seit K. Schuhmanns Arbeit über „Husserls Staatsphilosophie"[9] wissen wir dabei, wie sehr sich diese Arbeiten mit denen ihres ehemaligen akademischen Lehrers auch späterhin noch berühren sollten.

Gleichzeitig entfaltet sich hier – bei der Frage nach dem Verhältnis des Einzelnen zum Staat – auch das kritische Potential der die gesamte Vorlesung latent durchziehenden Theologie: denn der Staat, die Volksgemeinschaft, auch als „Idee", ist nicht der letzte Maßstab für den Wert des Menschen, der eben als Gottsucher immer schon auf Gott verwiesen ist. Dieser Gedanke, der in Schelers Lehre vom notwendig zu vollziehenden, jedoch seiner Intention nach unendlichen religiösen Akt begründet sein dürfte, hat damit bereits jene politische Bedeutung bekommen, die ihm gut ein Jahrzehnt später Karl Rahner geben sollte: denn als Geist, so Rahner, d. h. als unendliche Transzendenz auf das Sein überhaupt steht der Mensch „immer schon vor dem unendlichen Gott, der als Unendlicher immer mehr ist als nur die ideale Einheit der wesentlich endlichen Mächte des menschlichen Daseins und der Welt". Daher kann „von vorneherein nicht das vergegenständlichte Korrelat der rassischen Eigenart, des Blutes, des Volkes, der Welt (. . .) als das ‚Göttliche' (. . .) in Betracht kommen".[10] Aber anders als St. war sich Rahner darüber im Klaren, daß eine solche These (mit all ihren politischen Implikationen) von einer sich noch innerhalb der Grenzen der natürlichen Erkenntnis bewegenden (vgl. 55) Anthropologie abhängig ist, die – gegenüber der Religionskritik von Feuerbach über Marx und Nietzsche bis hin zu Freud – den Nachweis führen kann, daß der Mensch wesensmäßig auf Gott bezogen ist; denn nur so ließe sich dem Verdacht sinnvoll begegnen, die Glaubenswahrheiten, vor allem aber Religion überhaupt sei der bloße Ausdruck einer Selbstentfremdung des Menschen. Darüberhinaus muß sicherlich nach der Berechtigung des schon durch die Idee des „*Aufbaus* der menschlichen Person" implizierten Stufenmodells für eine Exposition des Persongedankens gefragt werden, da auf diesem Wege ein raum-analoges, mithin ein naturales Verständnis der Person zugrundegelegt wird, das gerade vor dem Hintergrund einer wiederentdeckten „Metaphysik der Freiheit" als Kategorienfehler erscheinen muß.[11]

Leider verzichten die Hg. nicht nur auf ein Sach-, sondern auch auf ein Namensregister; bei fremdsprachlichen Ausdrücken (*questio* [31], *visio beatificata* [138], *anima vegetative* [61], *tipos* [170], *telos* [184]) bzw. ihrer Umschrift (Entelegie statt Entelechie [61.88]) ist eine gewisse Nachlässigkeit ebensowenig zu übersehen wie bei dem mitunter systematisch anmutenden Versuch der Namensverfremdung (H. C. van Breda statt H. L. van Breda [20], William Stein statt William Stern [44], Groethungsen statt Groethuysen [50], Conrad-Martins statt Conrad-Martius [65.131]).

Bochum Tobias Trappe

Mozarts Kirchenmusik. Hg. v. Harald Schützeichel mit Beiträgen von Martin Haselböck / Winfried Kirsch / Johannes Krutmann / Franz Karl Praßl / Friedrich W. Riedel / Martin G. Schneider. – Freiburg: Verlag der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg 1992. 143 S. (Tagungsberichte der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg), kart. DM 21,00

Als Rahmenthema einer – im Mozart-Gedenkjahr des 200. Todestages durchgeführten – Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg am 21. April 1991 in St. Peter war „Mozarts Kirchenmusik" gewiß ebenso berechtigt wie begrüßenswert; als Buchtitel aber, der – an der vorliegenden Literatur und am Forschungsstand gemessene – Erwartungen weckt, entbehrt diese großzügig umfassende Etikettierung nicht der Kühnheit. Gleichwohl verdient das Bändchen mit seinen vier Tagungsreferaten und zwei Beiträgen, die „zur inhaltlichen Abrundung" (7) ergänzt wurden, durchaus allgemeinere Beachtung.

Primär richtet sich das Interesse auf diejenigen Texte, die sich mit den ganz aktuellen Fragen um die liturgische Verwendbarkeit der Mozartschen Kirchenmusik und, damit zusammenhängend, der großen klassischen Orchestermessen überhaupt beschäftigen. Denn dabei geht es um den notwendigen Versuch, fundiert Standpunkt zu beziehen in einer überaus brisanten, daher leidenschaftlich kontrovers geführten Diskussion über Wesen, Bedingungen und Kriterien „wahrer" Kirchenmusik, einer Diskussion, die wegen ihrer mannigfachen theologischen, historischen, ästhetischen, musikpraktischen und soziologischen Implikationen ebenso schwer zu durchschauen wie zum sinnvollen Konsens zu führen ist.

Hier bietet Franz Karl Praßls Beitrag unter dem aus einer Grillparzerschen Tagebuchnotiz entlehnten Motto „Entkleidet den Katholicismus nicht seiner Kunstgewänder!" sowohl eine vorzügliche Skizze „Zur Praxis katholischer Mozartrezeption vor und nach dem Zweiten Vaticanum" als auch ein besonnen argumentierendes Plädoyer für die liturgische Verwendung der Mozartschen – und der unter den strittigen Gesichtspunkten mit ihr vergleichbaren – Kirchenmusik.

Praßl legt die Probleme dar, die sich aus überkommenen Anschauungen wie aus vehementen Einwänden jüngster Zeit gegen Stücke jenes Repertoires als Musik in der Messe ergeben (dabei weist er zu recht darauf hin, daß die historische Gattungsbezeichnung „Missa concertata" nur sinnverfälschend mit dem abwertend gemeinten Wort „Konzertmesse" übersetzt werden kann, 127). Er dokumentiert die österreichische Praxis anhand von Aufführungsstatistiken (aus den Jahren 1933, 1957–8 und 1963–4); er prüft vor allem aber diese – insgesamt doch orchestermessenfreundliche – Praxis bezüglich ihrer „Zulässigkeit" aufgrund kirchenamtlicher Regularien, besonders der Musikinstruktion von 1967. Er sieht deren Absicht einer „Harmonisierung einander widersprechender Ergebnisse von Liturgiekonzeption" als tragfähigen „Kompromiß", der weitsichtig zu erkennen gebe, „daß mit dem Tun des einen das Unterlassen des anderen noch nicht zwangsläufig verbunden" sei (130). Praßl weist aber auch – nach Meinung des Rez. sachgerecht – darauf hin, daß es keineswegs um ein bloßes „Problem der Musik" gehe, sondern zugleich um „eines der Konzeption und konkreten Gestaltung" des Gottesdienstes, wobei vor allem die „richtigen Proportionen" zwischen „Wort – Musik – ritueller Entfaltung – Raumgestalt – Stille usw." gefunden werden müssen (135).

Mit diesem Beitrag korrespondiert ein kurzer, doch pointierter und auf seine Weise informativer Text von Martin G. Schneider über „Mozart und der evangelische Gottesdienst".

Auch Schneider setzt sich für die Verwendung Mozartscher Werke – nun aber im evangelischen Gottesdienst – ein und beleuchtet die für diesen Bereich bestehenden Schwierigkeiten an den konträren Positionen von Oskar Söhngen („Theologie der Musik", Kassel 1967) und Karl Barth (dessen Mozartverehrung sich nicht nur in theologischen Werken wie der „Kirchlichen Dogmatik", Bd 3,1 und 3, von 1945 und 1950, sondern auch in Ansprachen und Kurztexten niedergeschlagen hat). Aus Schneiders Skizze wird – möglicherweise überraschend – deutlich, daß sich hier Grundanschauungen gegenüberstanden, die durchaus Parallelen mit manchen Argumentationen im katholischen Bereich besitzen: Während Söhngen unverblümt „Mozarts Davonlaufen aus dem Dienst des Salzburger Erzbischofs" als Symptom einer Emanzipation des Künstlers „von der Kathedrale zur Kunstausstellung, von der Gemeinde zum Publikum, von der Gemeinschaft zum Einzelnen" anzusehen geneigt war und dem Komponisten daher schwerlich zubilligen konnte, zur „eigentlichen Kirchenmusik" (die sich von im weitesten Sinn „religiöser", aber auch individuell geprägt „gläubiger Musik" unterscheide) beigesteuert zu haben (108–9), vertrat Barth die Auffassung, „Kirchenmusik" sei nicht lediglich „Wortverkündigung", sondern auch „Anbetung Gottes, Rühmung des Ewigen, absichtloses, freies Spiel mit Tönen für den Schöpfer" (110). Schneider selbst plädiert (als Theologe und erfahrener Kirchenmusiker in einem prominenten Amt) mit Hinweis auf die anzustrebende „dialogische Struktur des Gottesdienstes" dafür, darin auch dem „Künstler" einen „Freiraum" zu gewähren (ebd.), und wünscht sich, daß „noch viel häufiger Mozart musiziert würde, im Gottesdienst, bitte auch im evangelischen Gottesdienst!" (111).

Der langen Vorgeschichte solcher Diskussionen wendet sich Winfried Kirsch im Beitrag „Mozarts Kirchenmusik im Licht der Kirchenmusiktheorie des 19. Jh.s" zu.

Dabei zeigt sich – an etlichen längeren Zitaten aus signifikanten Quellen – überaus plastisch, wie nachdrücklich Reflexionen über Wesen und Ziel der Kirchenmusik gerade die einschlägigen Werke Mozarts einbezogen haben, um – so die überwiegenden Urteile – das unbestreitbare „Genie" des Komponisten in seinem Opern- und Instrumentaloeuvre anzuerkennen, doch seiner Kirchenmusik reserviert bis massiv kritisch gegenüberzustehen; sei es, daß man sie zu eher beiläufigen Gelegenheitswerken herabstufte, sei es, daß man sich an ihrem vermeintlich profan-opernhaften Charakter stieß. Gewiß finden sich in diesen Äußerungen durchaus differenzierende und scharfsichtige Nuancen, doch ist die ablehnende Tendenz unbestreitbar vorherrschend. Kirsch selbst, der diese Rezeptionsgeschichte klar und kundig skizziert, enthält sich der eigenen Bewertung bis gegen Ende seiner Darstellung, wo er äußert, vermutlich wäre wohl „in dem als so verweltlicht geltenden 19. Jh. mehr große, künstlerisch vertretbare und zugleich ‚wahre' Kirchenmusik geschaffen wor-

[9] K. Schuhmann: Husserls Staatsphilosophie (Freiburg/München 1988).

[10] K. Rahner: Hörer des Wortes (München 1941), 87.

[11] Vgl. hierzu Th. Kobusch: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild (Freiburg/Basel/Wien 1993); ders.: Art. <Sein, moralisches>, in: HWP IX [im Erscheinen begriffen].

den, wenn man nicht immer wieder die Überzeitlichkeit des Kultus mit einer solchen der kultischen Formen verwechselt hätte" (103).

Zum eigentlichen Ausgangspunkt, nämlich der Sache selbst, führt der Beitrag von FRIEDRICH W. RIEDEL: „Mozarts Kirchenmusik. Musikalische Tradition – liturgische Funktion – religiöse Aussage." Er bietet die derzeit beste Kurzeinführung in die Thematik, kann sich dabei auch auf eigene Forschungen stützen, die dem Standardwerk von Karl Gustav Fellerer („Die Kirchenmusik W. A. Mozarts", Laaber 1985) noch nicht zu Gebote standen, und beleuchtet überzeugend, wie liturgisch adäquat Mozarts Stücke seinerzeit waren, was die „kirchenmusikalische Ästhetik – die protestantische wie die katholische –" übersehen habe, „indem sie weder die Intention von Mozarts Kirchenmusik noch die Mittel, mit denen er die Glaubensaussagen darstellen wollte, erkannte" (35).

Diesen je zwei Beiträgen, die sich auf aktuelle Probleme der kirchenmusikalischen Praxis und auf musikhistorische Voraussetzungen ebendieser Probleme konzentrieren, sind zwei weitere Texte hinzugefügt, die beide als Wiederabdruck vorhandener Publikationen gekennzeichnet wurden und sich mit Einzelkomplexen aus Mozarts Kirchenmusik befassen; „Mozart und die Orgel" von MARTIN HASELBÖCK, „Mozarts Litaneien" von JOHANNES KRUTMANN. Bedeutet bereits das Herausgreifen dieser Teilbereiche eine gewisse Willkürlichkeit (gegenüber den nicht eigens behandelten Gattungen Messe, Vesper, Offertorium usw.), so läßt sich auch bei den Texten selbst kaum verhehlen, daß sie substantiell nicht mit den anderen Beiträgen Schritt halten können.

Haselböcks Skizze über Mozart als Organist, über die Orgel als Kircheninstrument und als automatisches Werk („weltliches Instrument") sowie die anschließenden Kurzerläuterungen der Kompositionen sind mit (allzu) leichter Feder hingeworfen, wurden weder auf Konsequenz in den Nachweisen noch auf Abstimmung mit den mittlerweile unumgänglichen Neueditionen der Mozart-Dokumente bzw. -Briefe hin redigiert und nehmen etliche nicht der Orgel zugedachte Stücke mit auf, die lediglich in einer praktischen Notenausgabe (in die Haselböcks Text ursprünglich einführte) als auch auf diesem Instrument ausführbar angeboten werden.

Krutmanns Erläuterungen zum Litaneienkorpus Mozarts – mag auch das in ihnen durchscheinende Engagement für diese Stücke sympathisch sein – gelangen über Deskriptionen, die sich an beliebige Details heften, ohne wirklich Erhellendes zu bieten, nicht hinaus; der Autor, der „keine vollständige Darstellung" geben, sondern „nur überblicksmäßig einzelne Punkte und Aspekte beleuchten" wollte (72), hat diese weder klaren Fragestellungen noch scharfen analytischen Maßstäben unterworfen.

In seinen gewichtigen Partien aber ist das Bändchen für alle Erwägungen über den liturgischen Einsatz Mozartscher (und vergleichbarer) Kirchenmusik zweifellos sehr nützlich und unbedingt zu empfehlen.

Erlangen-Nürnberg Klaus-Jürgen Sachs

Oswald, Ulrike: **Das verlorene Du.** Kommunikation und Kommunikationsverlust im Romanwerk François Mauriacs. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 313 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XIII, Französische Sprache und Literatur, 188), kart. DM 89,00

Das Interesse an dem vor 25 Jahren gestorbenen katholischen Schriftsteller Mauriac nimmt stetig zu. Auch dieser Autor ist keineswegs in Vergessenheit geraten, er wird gelesen und studiert: Gesamtausgaben in der „Bibliothèque de la Pléiade" (5 Bde, 1978–1990) und in der Taschenbuchreihe „Livres de poche", internationale Mauriac-Kolloquien und die Buchreihen „Cahiers François Mauriac" (ab 1974) und „Travaux du Centre d'Études et de Recherches sur François Mauriac" (ab 1972) zeigen dies zur Genüge. Die bei Titus Heydenreich geschriebene Erlanger Diss. von 1993 untersucht die Romane Mauriacs unter dem Aspekt scheiternder oder gelingender Kommunikation. Obwohl Entfremdung und Isolation als Charakteristika der Moderne das Werk Mauriacs entscheidend bestimmen, wurde die Kommunikationsthematik, an deren unterschiedlichsten Facetten, Ausformungen und Entwicklungslinien der Autor unermüdlich arbeitete, bislang noch nicht systematisch untersucht. Die vorliegende Arbeit will diese Lücke füllen und zugleich über die Kommunikationsthematik einen neuen Zugang zu Mauriacs Werk erschließen.

Innerhalb der ihn prägenden geistesgeschichtlichen Epoche nimmt Mauriac eine spannungsreiche Position zwischen Moderne und christlicher Welt- und Existenzdeutung ein. Die Vf.in weist auf die theologische Bedeutung von Kommunikation hin: Der Mensch definiert sich in jüdischer und christlicher Tradition als Sprechender wie als Angesprochener. Er entfaltet sich in der Kommunikation mit dem Du, letztlich in der Kommunikation mit Gott, der die menschliche Gemeinschaft begründet und erhält. Dieses Kommunikationsverständis stützt sich auf Aristoteles, Thomas von Aquin, Martin Buber und Karl Jaspers; von Habermas und Luhmann hält es sich bewußt fern. Unter Vermeidung festgelegter Begriffsraster untersucht die Arbeit die wichtigsten Romane Mauriacs in chronologischer Reihenfolge.

Die sorgfältige Arbeit hat ihr Ziel erreicht: Kommunikation wird erkannt als Sensor feiner gedanklicher Spannungen und Brüche. Der Ertrag für die Forschung liegt in neuen Erkenntnissen in der Deutung einzelner Charaktere, in der Erfassung von Handlungsmotiven, die bisher keine Beachtung fanden, in der Metaphorik und in strukturellen Besonderheiten einzelner Werke. Manche Thesen früherer Arbeiten werden relativiert, differenziert oder widerlegt. Vor allem in den Romanen der mittleren Entwicklungsphase Mauriacs wandeln sich Qualität und Darstellung von Kommunikation in Richtung auf theologische Durchdringung. In der Gemeinschaft der von Gott Geliebten und Gerufenen wird Beziehung wieder möglich. In exponierten Integrationsgestalten, vornehmlich Priesterfiguren, wird die positive Möglichkeit von Kommunikation sichtbar und wirksam.

Aachen Gisbert Kranz

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

Nach langer Beschäftigung mit Mystik und Meditation – fast kann man von einem Lebensthema sprechen – ist S. dafür gerüstet, zu dem heute immer dringlicher werdenden Religionsdialog einen weiteren Beitrag zu liefern unter der Titelfrage: „Meditative Erfahrung – Quellgrund der Religionen?"

Was als Inbegriff modernistischer Tendenzen vom Glaubensbegriff des I. Vatikanischen Konzils strikt ausgeschlossen blieb, ist heute in aller Mund: Erfahrung. S. rückt sie als „meditative Erfahrung" oder auch einfach als „Meditation" in den Blick. Mit Recht; denn ohne Rückgriff auf religiöse Erfahrung gibt es in dieser pluralistischen Welt keinen ernstzunehmenden Dialog in Sachen Religion. Nur: Was ist Erfahrung? Und: Was hat man sich unter Meditation und, damit zusammenhängend, unter Kontemplation und Mystik vorzustellen? Und nicht zuletzt: Was oder wer wird da erfahren?

Nach einer kurzen Skizzierung pluralistischer Religionstheologie (Kap. I) versucht daher S. zu einer terminologischen Klärung zu verhelfen (Kap. II). Gestützt auf eine wahre Überfülle einschlägiger Literatur folgt eine Bestandsaufnahme der aktuellen Diskussion über meditative Erfahrung (Kap. III u. IV), bei der die Anfragen aus christlicher Sicht den Blick für die zentrale Alternative schärfen sollen: Wird das Selbst oder das Göttliche erfahren? (Kap. V). Wer S.s Veröffentlichungen kennt (er weist selbst in vielen Anmerkungen darauf hin), kennt bereits die Antwort oder jedenfalls die Richtung: Nicht „ungegenständliche" Versenkung oder Verschmelzung entspricht der Wirklichkeit und befähigt so auch zu einem fruchtbaren Religionsdialog, sondern das wagende Sich-Öffnen für das bzw. den Anderen, für das Du. So verstanden, kann meditative Erfahrung sich im Glauben vollenden.

Das bedeutet nicht undifferenzierte christliche Vereinnahmung, so wenig auch S. um den Absolutheitsanspruch jeder, also auch der eigenen, Religion herumkommt. Man muß sogar eindeutig Stellung beziehen, wenn man als Dialogpartner ernstgenommen werden will. Was christliche Gotteserfahrung ist, sucht daher – über verschiedene Zugänge – Kap. VI zu umreißen, allerdings gefolgt von Kap. VII, das die Anliegen anderer Religionen in die Vielfalt christlicher Meditation ausdrücklich einbeziehen will. Erst so kann nach S. der Dialog um die religiöse Erfahrung verantwortlich aufgenommen werden (Kap. VIII): im ständigen Hinhören bei möglichst klar umrissener eigener Position.

S.s Buch ist auf Hoffnung abgestimmt. Damit ist Kritik nicht grundsätzlich ausgeklammert, so wenig sie im Vordergrund steht. Kritische Fragen richten sich z. B. an die Verfechter der „pluralistischen Religionstheologie": Ist ihre Rationalität nicht zu unengagiert, ihr Subjektivismus nicht zu übersteigert, um dialogfähig zu sein? Gegenseitige Verständigung gibt es nach S. jedenfalls nur dort, wo „der reine Begriff sich öffnet ... zum ganzheitlichen Sprechen über Gottesbegegnung, Gottesauffassung und auch zur Theologie als Lehre von Gott" (31f). – Mindestens ebenso wichtig sind die Rückfragen an eine vornehmlich von ostasiatischen Methoden angeregte „gegenstandslose" Meditation, die in ein „Jenseits der verschiedenen Religionen zu gelangen trachtet", was den Religionsdialog auf andere Weise überflüssig machen würde, da Religionen sich doch gerade durch gegenständliche Feststellungen unterscheiden. S. weiß natürlich um die Bedeutsamkeit

„ungegenständlicher" Erfahrung. Er kennt die reiche Tradition christlich negativer Theologie, und auch ihre Aktualität in der Konfrontation mit echter (nicht imitierter oder importierter!) Zen-Meditation ist ihm durchaus bewußt. (Weshalb die grundlegende theologische Auseinandersetzung Friedrich Wulfs mit Karlfried Graf Dürckheim, abgedruckt in „Geist und Leben" 1976–1978, in diesem Zusammenhang nirgends erwähnt wird, bleibt mir allerdings unerfindlich.)

Unbestreitbar ist S.s Verdienst in diesem Buch wie in anderen seiner Veröffentlichungen, unterscheidend hinzuweisen auf die personal-dialogische Offenheit christlich-meditierender Erfahrung. Dafür grundlegend ist – wie auch C. Albrecht, M. Buber, E. Lévinas oder, lange zuvor, Dionysius Areopagita, Meister Eckhart, Johannes vom Kreuz, Martin Luther und noch Teilhard de Chardin auf ihre Weise bezeugen – der „korrelative Charakter religiöser Erfahrung" (in P. Tillichs Theologie spielt „Korrelation" bekanntlich eine zentrale Rolle). Nur wo Erfahrung sich personal von Gott in Anspruch nehmen läßt und damit offen wird für die geschichtlich-kulturelle und soziale Dimension menschlichen Lebens (148–150 u. a.), gibt es den fruchtbaren Religionsdialog. Wo S. die konkrete Geschichte als Ort der Erfahrung des biblisch-christlichen Gottes, der in Jesus Christus Mensch geworden ist, herausstellt, ohne die „schwebende" Erfahrung des Gegenwärtig-Unbegreiflichen zu verkürzen, bietet sein Buch wertvolle Hilfe zur Unterscheidung im Umfeld unzähliger Meditationsangebote und ihrer Deutungen.

Insgesamt stellt das Buch eine beachtliche intellektuelle Leistung aufgrund immenser Literaturkenntnis dar (gelegentlich ungenaues Zitieren wie z. B. auf S. 129 und 130 ist dabei wohl nicht zu vermeiden). Religiöser Vollzug („Ortho-Praxie" im Anschluß an R. Panikkars Wortschöpfung oder auch „Ortho-Empirie" genannt, merkwürdigerweise kaum je „Gebet") wird mit Recht als unverzichtbar postuliert gegenüber abstrakter „Ortho-Doxie". Wie weit persönliche und nicht nur reflektierte (oder auch zitierte) Meditationserfahrung zugrunde liegt, muß die Rez.in offen lassen – nicht viel anders als bei dem großen Augustinus! Die von S. zu Recht gerühmten knapp 11 S. von Klaus Riesenhuber (in: Internationale Zeitschrift Communio 15, 1986, 320–331) zum Verständnis ungegenständlicher Meditation überzeugen demgegenüber nicht nur durch die klarere Diktion, sondern durch die Wort für Wort spürbare, bei P. Lassalle „eingeübte" Meditationserfahrung und die entschiedene Selbstauslieferung im Gebet an den im christlichen Glaubenssatz bekannten Gott Jesu Christi. Nicht als ob dergleichen bei S. völlig fehlte; aber durch seine Neigung zu größtmöglicher Toleranz bleibt es mindestens hie und da – etwa in dem wichtigen Kap. VIII – in der Schwebe.

Niemand wird diesem Buch Fairness und Lernbereitschaft abstreiten können. Nicht durchweg scheint aber die Gefahr vermieden, die unerläßliche Differenz von Glaube und Erfahrung zu verkürzen. Unerläßlich ist diese Differenz deshalb, weil der eigenständige Wert des jeweiligen Gesprächspartners gerade respektiert und verdeutlicht wird durch die *auch inhaltliche* Eindeutigkeit der je persönlich erfahrenen Überzeugung.

Abtei Herstelle Corona Bamberg OSB

Merkelbach, Reinhold: **Isis regina – Zeus Sarapis.** Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt. – Stuttgart: B.G. Teubner 1995. XXVIII, 722 S., mit 9 Farbtaf., 35 Zeichn. im Text und 252 Abb., Ln DM 245,00

Arbeiten über Isis und Sarapis sind in den letzten Jahrzehnten nicht nur in den Dokumentationsbänden der bedeutenden Reihe der „Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain" (EPRO), sondern auch monographisch in relativ großer Zahl erschienen. Merkelbachs voluminöse Darstellung zieht nicht allein daraus die fällige Summa, sondern greift auch in überarbeiteter Form auf seine zahlreichen einschlägigen Einzeluntersuchungen zurück. Die schon fast altertümlich anmutende Titelformel „nach den Quellen dargestellt" muß wohl als Bescheidenheitsgestus und als berechtigte Herausforderung gelesen werden: Mit trotziger Geduld zieht der als Religionshistoriker wie als klassischer Philologe herausragende Vf. immer wieder die antiken Texte selbst heran, um seine methodischen und interpretatorischen Zugriffe abzusichern. Ein Verweis auf oder eine Auseinandersetzung mit kontroverser Forschung scheint sich dadurch weitgehend zu erübrigen.

Der Textteil gliedert sich in drei Abschnitte:

Die „Einführung" behandelt als „Altorientalische Voraussetzungen" (1–55) die altägyptischen Mythen und Rituale des Götterkreises um Isis und Osiris, aber auch Aspekte der mesopotamischen Göttinnen Inanna und Ischtar sowie deren Beziehungen zu den griechischen Vorstellungen von Aphrodite und Persephone.

„Die Religion um Isis und Sarapis in griechisch-römischer Zeit" (57–331) bildet das religionshistorische Kernstück. Hier wird in aller Breite und Systematik die Anverwandlung der ägyptischen Religion an die neuen Bedürfnisse und Verstehensmöglichkeiten außerhalb ihres „nationalen" und kulturellen Entstehungsgrundes in der hellenistisch-römischen Mittelmeerwelt geschildert. Wichtige, weil weiterführende antiquarische Einzelbeobachtungen sind hier ebenso zu finden wie grundsätzliche Beobachtungen zu den Offenbarungsreden der Isis (113ff) und den sog. magischen Papyri (187ff) oder zu den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen verschiedener antiker Adaptionsweisen der übernommenen ägyptischen Theologien (231ff: „Interpretatio Aegyptica"; 242ff: Philosophische Interpretationen verschiedener Schulen; 252ff: Plutarchs platonische Interpretation) sowie die historische Entwicklung bis zur Zerstörung der Tempel – besonders des Sarapeums in Alexandria (322ff) – durch die Christen. – Man vermißt in diesem Abschnitt bei der Behandlung des Sarapis einen Hinweis auf die aus den Quellen gut begründete Verehrung des Sarapis in Kleinasien, Iran und Mesopotamien unabhängig von seinem Auftreten in Ägypten seit Alexander (z. B. Arrian, Anab. VII 26, 2 über das Sarapeion in Babylon. Vgl. F. Altheim/R. Stiehl: Die Araber in der Alten Welt, Berlin 1964, I 24; A. D. H. Bivar: An Iranian Sarapis, Bull. Asia Inst. 2, 1988, 11–17).

Der dritte Textabschnitt befaßt sich mit den Isis-Romanen (333–485). Da M. – auf K. Kerényis Untersuchung von 1927 aufbauend, wie er schon 1962 in seinem „Roman und Mysterium" betonte – in antiken Romanen einen „religiösen Sinn" erkennt, liest er „die Romane als Schlüsseltexte" (355) und setzt als Kautel davor zugleich das Motto „Ich singe für jene, die es verstehen. Orpheus fr. 334". Begründen kann er seine Lesart dieser sog. Unterhaltungsliteratur, die von vielen Philologen unserer Tage offensichtlich nur noch literaturtheoretisch verstanden werden kann,[1] durch seine Quellensammlung antiker Wahrnehmung von „Oberflächensinn und Hintersinn" (335ff) mit Rückbezug auf entsprechende Beobachtungen in seinem hier schon erwähnten Buch von 1962 (dort S. 55–64) und auf neuere Studien von H. Dörrie (338 Anm. 5). Daß dies der antiken Leserhaltung entspricht, zeigt auch ex negativo schon das Eingeständnis der etwas naiv vordergründigen Figur des Knemon im Äthiopenroman Heliodors: „Die darin eingesäte Theologie habe ich nicht erkannt" (III 12, 3). Im übrigen ist die *Mehrdeutigkeit* scheinbar nur profaner Äußerungen nicht erst ein spätantikes Phänomen, sondern kann auch zur Erfassung bestimmter Texte und Bilder schon der klassischen Zeit beitragen (vgl. Rez.: Eunomia und Aphrodite, Hephaistos 2, 1980, 73–88, bes. 76ff). Neben griechischen Liebesromanen analysiert M. unter diesem Aspekt besonders ausführlich die Metamorphosen des Appuleius (419–484).

Besonders nützlich ist der umfangreiche Abbildungsteil, der in bemerkenswert hoher drucktechnischer Qualität eine Fülle kenntnisreich ausgewählter Bilddokumente zusammenstellt, die in guter Rostovtzeffscher Manier meist mit aussagekräftigen Kurztexten erläutert werden, wobei aber leider fast durchgängig die archäologischen Objekte ohne Datierung belassen sind und die auf ihnen genannten Namen im Index häufig fehlen.

Die Spannweite des Bildmaterials reicht von den bekannten Darstellungen der *Isis lactans* (Abb. 103–105, 247) des 3. und 4. Jh.s, die das christliche *Madonnenbild* vorgeprägt hat, bis zu einer relativ entlegenen Papyrus-Illustration, die den Patriarchen Theophilos als triumphierenden Sieger über Sarapis zeigt (Abb. 223).

Knapp 30 S. Register und ein sehr detailliertes Inhaltsverzeichnis erleichtern den Zugriff auf die gewaltige Fülle der Fakten und Interpretationen ebenso, wie die Informationsdichte durch die Gliederung des Textes in 792 durchnumerierte Paragraphen noch gesteigert wird.

Nach seinem Mithras-Buch von 1984 hat der grand old man mit dem vorliegenden monumentalen Werk erneut einen Markstein auf den Feldern sowohl der Erforschung orientalischer Religionen in der griechisch-römischen Welt wie auch des Neoplatonismus – und damit des Umfeldes des frühen Christentums – gesetzt.

Münster Dieter Metzler

[1] „The general view is that he goes too far in tracing specific reference to initiatory rites in the plots of the novels" – so John Morgan in seiner Einleitung zu Greek fiction (Ed. J. R. Morgan / R. Stoneman, London/New York 1994, 8) über M. Schon wegen der angeblichen, aber nicht nachweisbaren Charakterisierung antiker Romane als „Massenlektüre" glaubt Isolde Stark (Der antike Roman, hg. v. H. Kuch, Berlin 1989, 149), den Mysterienbezug abweisen zu können. Von ähnlicher methodischer Selbstbeschränkung läßt sich offensichtlich N. Holzberg leiten, wenn er „the theories of Merkelbach somewhat contrived" nennt (Groningen Colloquia on the Novel III, 1990, 94).

Internationaler Biographischer Index (IBI) / World Biographical Index (WBI). – München: K.G. Saur 1994. (1. CD-ROM Ausgabe), DM 1680,00 ISBN: 3-598-40257-0

1982–1985 erschien im Verlag K. G. Saur das Deutsche Biographische Archiv (DBA I), 1447 Microfiches, auf denen 480 000 biographische Artikel aus 264 zwischen 1700 und 1910 erschienenen biographischen Nachschlagewerken verfilmt sind. Erfaßt sind darin 213 .000 Personen aus dem deutschsprachigen Raum (einschließlich Österreich, Schweiz, Schlesien, Pommern, Ostpreußen und Livland). Die 1986 erschienenen vier gedruckten Registerbände (mit Verweisen auf die Microfiche-Nr. und die ausgewerteten Werke, sowie Kurzangaben zu den Personen) des DBA bilden zusammen mit den Registern des Amerikanischen (ABA I), Britischen (BBA I), Französischen (ABF I), Italienischen (ABI I) und des Spanischen, Portugiesischen und Iberoamerikanischen (ABEPI I) Biographischen Archivs den Datenbestand des Internationalen Biographischen Index (IBI) auf CD-ROM. Aus über 1700 Quellenwerken sind so Angaben zu über einer Million Personen zusammengeführt.

Die CD-ROM bietet gegenüber den gedruckten Registerbänden neue Möglichkeiten der Auswertung: So können mit Hilfe eines (in Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch und Spanisch zu bedienenden) Windows-Recherche-Programms Personen eines bestimmten Zeitraumes und einer bestimmten Berufsgruppe, evtl. noch nach Geschlecht und Sprachgebiet unterschieden, schnell ermittelt werden. Zu Recht hebt der Verlag die Möglichkeit zur Auswertung von Massendaten hervor, die ganz neue Perspektiven für die einzelnen Wissenschaften eröffne.

Ein Problem liegt allerdings darin, daß diese neue Zielsetzung mit einem Material erreicht werden soll, das unter einer anderen Zielsetzung, nämlich der Zugänglichmachung schwer erreichbarer älterer Nachschlagewerke gesammelt wurde. Während die Microficheverfilmung eines in jeder größeren Bibliothek vorhandenen Standardnachschlagewerkes (z. B. Brockhaus, Herder, Meyer) wenig Sinn macht, ist das Fehlen dieser Werke für eine repräsentative Auswertung mißlich. Unter dem Aspekt der Theologie ist so das Fehlen von Wetzer und Welte's Kirchenlexikon und der Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche auf der 1. CD-ROM-Ausgabe bedauerlich. Da diese Lexika jedoch in der Zwischenzeit in der Neuen Folge der Micro-Edition ausgewertet sind, dürfte dieser Mangel in der nächsten CD-ROM-Edition behoben sein. Dagegen fehlen (im Blick auf die vor 1910 erschienenen Nachschlagewerke) auch weiterhin: H. Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae, theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos (Innsbruck 1903–1913); A. Räß, Die Konvertiten seit der Reformation (Freiburg 1866–1880); N. Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518–1563) (Freiburg 1903); P. Gaudentius, Der Protestantismus und die Franziskaner (Bozen 1882). Die Liste könnte weiter fortgesetzt werden.

Doch sollte m. E. zunächst die neue Zielsetzung des Mediums CD-ROM genauer bedacht werden, und zwar nicht nur hinsichtlich der Auswahl der Quellen, sondern auch hinsichtlich der Auswertung: Beim Register dienen die der Person beigefügten Angaben nur der Identifizierung, die volle Information findet der Benutzer dann in den angegebenen Microfiches. Wenn die CD-ROM auch unabhängig von den Biographischen Archiven benutzt werden soll (nur darin liegt ihr eigentlicher Vorteil!), dann sind die vorgesehenen Angaben über Lebensdaten und Berufsklassifikation für eine weitergehende Auswertung zu dürftig, sowohl in der Konzeption wie in der Durchführung.

Für die Lebensdaten sind im biographischen Datensatz der CD-ROM drei Felder vorgesehen, YEB: Geburtsjahr, YED: Todesjahr und YEC: erwähntes Jahr, die gesondert für sich oder zusammen in dem Abfragefeld PRD recherchiert werden können; jedoch fehlt z. B. bei 88% dem Bereich Religion zugeordneter Personen zwischen 1520 und 1570 die Angabe des Geburtsjahres. Für ein Register ist dies verständlich. Hier wäre schon das genaue Todesdatum (mit Tag- und Monatsangabe) unnötiger Ballast, ganz zu schweigen von Angaben über Hochzeit, Ordenseintritt, Berufsausbildung, Regierungszeit etc. Eine CD-ROM-Auswertung hingegen hat ohne einen zuverlässig erfaßten Mindestbestand an biographischen Daten wenig Wert. Bei der Weiterarbeit und der Aufnahme der neueren ohnehin leichter zugänglichen Nachschlagewerke sollte deshalb klar entschieden werden, ob weiterhin der Microfiche (und das dazugehörige Register) das Ziel ist oder die CD-ROM. Wenn es die CD-ROM ist, dann sollten auch die neuen Möglichkeiten genutzt werden, die zu Beginn des Projekts nicht zur Verfügung standen. Sinn für eine Auswertung macht letztlich nur eine breitere Informationsbasis, wie sie durch das Einscannen und Bearbeiten von wenigstens einer Kurzbiographie pro Person in der Länge von Lexikonartikeln zu erreichen wäre. Dabei könnten fehlende Daten ergänzt, falsche Angaben korrigiert und Dubletten – bei ein und dieselben Person in verschiedenen Archiven (vgl. Butzer im BBA, DBA und ABF) und im selben Archiv, wenn sie offensichtlich nicht als solche erkannt wurden (vgl. Bertold Pirstinger / Pürstlinger, Berthold; Argula (von Grumbach); Cano, Melchor; Hernándes und Hernandes Diego, gest. 1550; Johann(es) Dietenberger u. a.) – zusammengeführt werden.

Durch die Einrichtung des Feldes OTN, das andere Schreibweisen und Namensformen enthält, soll dem Problem der Namensvarianten Rechnung getragen werden. Das Ergebnis ist jedoch noch nicht zufriedenstellend: Die Fragestellung geht auch hier wieder zu sehr von den gedruckten Registerbänden aus. Das Problem wird nur gesehen, wenn 1. dieselbe Person in verschiedenen Archiven auftaucht und 2. wenn innerhalb eines Archivs bei einer Person noch andere Namensformen oder Schreibweisen vorkommen. Die faktische Bearbeitung ist jedoch inkonsequent und unkritisch: Bei Eingabe einer der drei Schreibweisen von *Lorenzo Campeggi* (ABI), *Campeggio* (BBA), *Campegio* (ABEPI) werden wohl zweimal zwei, in keinem Fall aber alle drei vorhandenen Einträge gleichzeitig angezeigt. Bei *Farnese, Alessandro I, papa* (aus ABI I) – das Todesjahr ist nicht 1527, sondern 1549! – fehlt der Hinweis auf seinen Papstnamen Paul III. Bei dem aus dem ABF übernommenen Eintrag *Farnèse, Alexandre, évêque de Saint-Pons – pape Paul III* fehlt die Berufsklassifikation (s. u.), so daß der Datensatz bei der Suche im Bereich Religion nicht mit angezeigt wird. Daneben gibt es einen eigenen Eintrag unter *Paulo III* (aus ABEPI I) mit dem Hinweis *n.v. Alejandro Farnece. pontífice.* „*Hartmut von Cronberg*" wird nicht als eigenständige Person geführt, sondern als Pseudonym für Luther ausgegeben. Nicht berücksichtigt werden andere Schreibweisen in anderen Sprachen, wenn der Name nur in einem Archiv vorkommt. So sucht der deutsche Benutzer vergeblich nach Ambrosius Catharinus (Lancellotto de' Politi), obwohl im ABI zwei Einträge vorhanden sind: *Catarino, Ambrogio – OTN: anche: Lancillotto Politi – professore di legge; arcivescovo; teologo* und *Lancillotto, Polito – nobile; domenicano; avvocato.* Wer „Theresia von Avila" sucht erhält eine Fehlermeldung, da sie ohne Zusatzfeld nur unter „Jesús, Teresa María de" geführt wird. Auch die Suche nach „Erasmus von Rotterdam" bleibt ohne Erfolg, bei „Erasmus" allein werden anderseits 300 Namen aufgelistet (für die Zeit 1500–1550 immerhin noch 33), darunter auch Desiderius Erasmus. Wer dagegen nach „Cajetan" sucht, findet in der Liste der 53 Namen den großen Theologen nicht, denn er wird wie folgt geführt: *De Vio, Tommaso – OTN: anche: Tommaso de Vivo – OCC: cardinale; professore di filosofia.* Die Umdrehung des Namens im Zusatzfeld OTN mag bei einem gedruckten Register sinnvoll sein, nicht aber für eine EDV-Auswertung. (Das Geburtsjahr wäre auf 1469 zu berichtigen.) Manchmal findet man auch die in der neueren Literatur übliche Namensschreibweise nicht, z. B. Augustin v. Alveldt (Todesjahr um 1535, nicht 1530) oder Arnold von *Wesel.*

Hinsichtlich der Berufsklassifikation wird das Problem der unterschiedlichen Bezeichnungen in den fünf Sprachen so gelöst, daß den in den Registern aufgeführten und zu Gruppen zusammengefaßten Berufen (Feld OCC) eine dreistellige Zahl zugeordnet (Feld OCL) wird. Zur Ermittlung dieser Zahl steht ein fünfsprachiger Thesaurus zur Verfügung. Für das Gebiet Religion (700) sind folgende fünf Untergruppen vorgesehen: 705 Theologen in Forschung und Lehre; 710 Theologen, Prediger, Seelsorger, Rabbiner; 715 kirchliche Würdenträger; 720 Ordensleute; 725 Sonstige. – Diese Gliederung ist erstens zu grob, zum andern ist die faktische Zuordnung zu den vorhandenen Untergruppen so zufällig, daß eine solide Basis für eine repräsentative Auswertung nicht gegeben ist. So können zum einen nicht einmal katholische, lutherische oder reformierte Theologen gesondert ermittelt werden. Die Gruppe „Kirchliche Würdenträger" (715) reicht vom Papst bis zum Priester. Hier ist eine weitere Untergliederung erforderlich, um im Maskenmodus z. B. eine so simple Aufgabe wie die Auflistung der Päpste oder Bischöfe in einer bestimmten Zeit ausführen zu können. Im Expertenmodus ist dies zwar möglich, aber sehr umständlich, da jeweils alle unterschiedlichen Bezeichnungen für Papst bzw. Bischof in den 5 Sprachen eingegeben werden müssen. Zum anderen wurde die Zuordnung zum Feld OCC in den einzelnen Archivregistern (und so auch auf der CD-ROM) sehr unterschiedlich gehandhabt. So sind

z. B. für die Zeit von 1500 bis 1600 insgesamt 1907 Bischöfe ausgewiesen, davon 1443 im Feld OCC, 504 nur im Namensfeld; im ABI alle 623 in OCC; im DBA 67 in OCC, 94 in NAM und OTN; im ABF dagegen nur 12 in OCC, aber 422 in NAM und OTN. Eine Auswertung über das Feld OCC würde hier zu einem völlig verzerrten Bild führen. Ähnliches gilt für die Ermittlung von Theologen und Ordensmitgliedern. Staupitz wird nicht als Augustiner, Cajetan nicht als Dominikaner registriert. Er ist ebensowenig wie Luther, Erasmus und Julius Pflug unter den Theologen zu finden (die letzten beiden sind überhaupt nicht unter Religion zu verifizieren). Für Ambrosius Catharinus werden unter Catarino, Ambrogio die OCL-Rubriken 331; 715; 710 eingetragen unter Lancillotto, Polito jedoch 905; 720; 333.

Was die regionale Zuordnung betrifft, so ist auch diese mit der Angabe des Landes im Feld COC zu grob (zumindest der Geburtsort, aber auch die Haupttätigkeitsorte wären für eine sinnvolle Auswertung erforderlich), aber selbst diese wird nur in ABEPI vorgenommen und bedeutet nicht den eigentlichen Wirkungsraum, sondern gibt nur einen Hinweis auf die Herkunft, die zur Aufnahme in das ABEPI Anlaß war, wie am Beispiel des Jesuitengenerals *Laínez, Diego* deutlich wird.

Die Zahl von 39 438 Personenangaben für die Zeit zwischen 1520 und 1570, darunter 10 468 für den Bereich Religion, ist beeindruckend (auch wenn man die Dubletten einrechnet); und in der Tat werden viele sonst wenig bekannte (im LThK z. B. nicht genannte) Personen für den Bereich Religion aufgeführt, dennoch fehlen anderseits eine Reihe von bekannteren Theologen (z. B. nur für das 16. Jh.: Bernhard Dappen; Leopold Dick; Hugo von Landenberg; Kard. Stanislaus Hosius; Pedro de Malvenda; Thomas Radinus; Valentin von Tetleben; die Ordensgründer der Kapuziner Ludovico und Raphael de Fossombrone, Matteo de Bascio u. a.).

Diese Anmerkungen wollen nicht die immense Leistung des großen Unternehmens schmälern. Der Rez. hofft vielmehr, daß mit den schon angekündigten überarbeiteten Ausgaben aus dem IBI auf CD-ROM ein wirklich zuverlässiges und brauchbares Arbeitsmittel wird.

Münster Vinzenz Pfnür

Theologische Literatur

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

Allgemeines

Jesus von Nazaret. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch. Vorlesungen die in der Zeit vom 25. Juli bis 6. August 1994 an der Universität Salzburg abgehalten wurden, Heinrich Schmidinger. – Graz, Wien, Köln: Styria 1995. 263 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-222-12283-0: S. 11–24: Sporschill, Georg: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!"; S. 25–56: Jüngel, Eberhard: Der **historische Jesus** – eine Gesamtschau; S. 57–97: Heitger, Marian: Einer ist euer Lehrer – Jesus Christus; S. 99–115: Weiss, Walter: Jesus in der **modernen Literatur;** S. 117–147: Moltmann-Wendel, Elisabeth: Frauen und Männer am Wege Jesu; S. 149–184: Kessler, Hans: Das **Kreuz** und die **Auferstehung;** S. 185–209: Berger, Klaus: Vom Verkündiger zum Verkündigten – Anfragen an ein Programm; S. 211–235: Gradl, Veronica: Die Botschaft Jesu – ein Weg durch die Angst; S. 237–260: Bachl, Gottfried: Der schwierige Jesus

Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz, hg. v. Konrad Hilpert / Jürgen Werbick. – Düsseldorf: Patmos 1995. 275 S., kart. DM 48,80 ISBN: 3-491-77967-7: S. 15–38: Werbick, Jürgen: **Toleranz** und Vernunft. Die Entstehung der Toleranz aus dem Geist der **Aufklärung;** S. 39–56: Zenger, Erich: Lernprozeß Toleranz. Das neue Verhältnis von **Juden** und **Christen** nach der Schoa; S. 57–69: Weyer, Adam: „Wir verwerfen die falsche Lehre". Über den Umgang mit **Anders-Glaubenden** oder die „Lerngeschichte einer Religion"; S. 70–85: Hagemann, Ludwig: Der **Islam** als Anfrage. Schritte auf dem Weg: **Raimundus Lullus** und **Nicolaus Cusanus;** S. 96–92: Stock, Alex: Tempel der Toleranz. Zur Musealisierung der Religion; S. 95–117: Zirker, Hans: **Monotheismus** und Intoleranz; S. 118–131: Arens, Edmund: Häresie: eine legitime theologische Kategorie?; S. 132–160: Fuchs, Ottmar: „Sein-Lassen" und „Nicht-im-Stich-Lassen"! Zur Pluralismusprovokation der Postmoderne; S. 161–177: Englert, Rudolf: **Religiöse Erziehung** als Erziehung zur Toleranz; S. 179–197: Antes, Peter: Toleranz und die **Missionspraxis** unter den anderen Religionen; S. 198–214: Brück, Michael von: Konflikt im Frieden. Toleranz im Konflikt. Sind die Religionen friedensfähig? Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung des **Hinduismus;** S. 215–245: Hilpert, Konrad: Weltweites Ethos und die Partikularität kulturell-religiöser Ethos-Ressourcen; S. 246–266: Nuscheler, Franz / Rheims, Birgit: Braucht die Politik **Feindbilder?;** S. 267–269: Hilpert, Konrad: Ein persönliches Nachwort: Toleranz und die Kultur der Redlichkeit

Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? Hg. v. Walter Kerber. – München: Kindt Verlag 1995. 289 S. (Fragen einer neuen Weltkultur, 12), kart. DM 36,00 ISBN: 3-925412-17-4: S. 13–77: Keller, Carl-Albert: Religion: Ursache von **Toleranz** oder Intoleranz?; S. 79–164: Jürgenmeyer, Clemens: Koexistenz und Konflikt zwischen **indischen Religionsgemeinschaften.** Das Beispiel Ayodhya; S. 165–215: Meyer, Thomas: **Fundamentalismus** und Universalismus in Moral und Politik; S. 217–266: Waldenfels, Hans: Die Heilsbedeutung **nichtchristlicher** Religionen nach katholischem Glaubensverständnis

Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyńsko-słowiańskie (Das **byzantinisch-slawische christliche Erbe**), hg. v. A. Kubiś / M. Rusecki. – Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995. 359 S.

Daniluk, Mirosław SCJ / Klauza, Karol: Podręczna encyklopedia instytutów życia konsekrowanego. Pojęcia – terminy – instytucje – dokumenty – czaspoisma – sigla (Handbuch des Ordenswesens. Begriffe – Termini – Instituionen – Dokumente – Zeitschriften – Siegel). – Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995. 298 S.

ThSt 56, 1995, S. 209–236: McDonnell, Kilian: **Jesus' Baptism** in the Jordan; S. 237–250: Barnes, Michel René: **Augustine** in Contemporary **Trinitarian** Theology; S. 251–275: Walsh, Terrance: Writing Anxiety in **Teresa's** *Interior Castle;* S. 276–300: Jamros, Daniel P.: **Hegel** on the **Incarnation:** Unique or Universal?; S. 301–326: Byrne, Patricia: American **Ultramontanism**

ThZ 51, 1995, S. 183–195: Pfeifer, Gerhard: Denkformen und Denkformenanalyse; S. 196–211: Downing, Gerald: Common Strands in Pagan, Jewish, and Christian **Eschatologies** in the First Century; S. 212–223: Gäbler, Ulrich: Die Kontroverse um das Verhältnis von **Kirche** und **politischer Obrigkeit** in der **Schweizer Reformation;** S. 224–238: Glombik, Ceslaw: **Hus** in der **polnischen Forschung** der letzten Jahrzehnte; S. 239–254: Plathow, Michael: «. . . der alle Welt erhält allein»: Zufall – Freiheit – Vorsehung. Zum theologischen Gespräch mit der **Chaostheorie;** S. 255–277: Schori, Kurt: Die Aufgabe **religiöser Erziehung** auf biblischer Grundlage

ZKTh 117, 1995, S. 265–295: Banning, J. v.: Systematische Überlegungen zur **allegorischen Schriftauslegung** (1. Teil); S. 296–316: Eckholt, M.: Die christologische Vermittlung des rationalen Systems von **Nicolas Malebranche.** Formulierung einer These; S. 317–331: Marucci, C.: Das Gesetz der **Freiheit** im **Jakobusbrief;** S. 332–344: Berger, Teresa: **Liturgiewissenschaft** interkulturell. Beobachtungen aus den **USA**

Bibelwissenschaft

Altes Testament

Schreiner, Josef: Theologie des Alten Testaments. – Würzburg: Echter 1995. 349 S. (Die Neue Echter Bibel, Ergänzungsband zum Alten Testament, 1), brosch. DM 44,00 ISBN: 3-429-01669-X

Zenger, Erich / Braulik, Georg / Niehr, Herbert u. a.: **Einleitung** in das Alte Testament. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1995. 447 S. (Studienbücher Theologie, Bd 1,1), kart. DM 39,80 ISBN: 3-17-012037-9

Rendtorff, Rolf: Die **„Bundesformel".** Eine exegetisch-theologische Untersuchung. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 104 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 160), kart. DM 39,80 ISBN: 3-460-04601-5

Schmidt, Werner H.: Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu **Ex 1–19** und **24.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995 (3). VIII, 176 S. (Erträge der Forschung, 191), kart. DM 35,00 ISBN: 3-534-08779-8

*The Theology of **Deuteronomy.*** Collected Essays of Georg Braulik, O.S.B., translated by Ulrika Lindblad. – Richland Hills: Bibal Press 1994. IX, 302 S. (BIBAL Collected Essays, 2), kart. US-$ 18,95 ISBN: 0-941037-30-4

Lohfink, Norbert: Studien zum **Deuteronomium** und zur deuteronomistischen Literatur III. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 303 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 20), kart. DM 79,00 ISBN: 3-460-06201-0

Nielsen, Eduard: **Deuteronomium.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. X, 311 S. (Handbuch zum Alten Testament, Reihe 1, 6), brosch. DM 88,00 ISBN: 3-16-146253-X

Dietrich, Walter / Naumann, Thomas: Die **Samuelbücher.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. XII, 340 S. (Erträge der Forschung, 287), kart. DM 49,80 ISBN: 3-534-10027-1

Koenen, Klaus: Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde. **Ps 90–110** als Komposition. – Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1995. 140 S. (Bonner Biblische Beiträge, 101), geb. DM 64,00 ISBN: 3-89547-091-0

Risse, Siegfried: „Gut ist es, unserem Gott zu singen." Untersuchungen zu **Psalm 147.** – Altenberge: Oros Verlag 1995. 367 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 37), kart. DM 66,00 ISBN: 3-89375-112-2

Cheney, Michael: Dust, Wind and Agony. Character, Speech and Genre in **Job.** – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1994. XII, 323 S. (Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 36), kart. SEK 284,00 ISBN: 91-22-01603-1

Scoralick, Ruth: Einzelspruch und Sammlung. Komposition im Buch der **Sprichwörter** Kapitel **10–15.** – Berlin, New York: W. de Gruyter 1995. IX, 285 S. (BZAW, 232), Ln DM 158,00 ISBN: 3-11-014440-9

Marböck, Johannes: Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches **Sirach**, hg. v. Irmtraud Fischer. – Freiburg: Herder 1995. X, 196 S. (Herders Biblische Studien, 6), geb. DM 78,00 ISBN: 3-451-23744-X

Esaias. Vetus Latina, 12 (Pars II), Fasc. 4, **Is 44,5–46,13,** hg. v. Roger Gryson. – Freiburg: Herder 1995. 1120 S. ISBN: 3-451-00124-1

Zapff, Burkhard M.: Schriftgelehrte Prophetie – **Jes 13** und die Komposition des **Jesajabuches.** Ein Beitrag zur Erforschung der Redaktionsgeschichte des Jesajabuches. – Würzburg: Echter 1995. 379 S. (Forschung zur Bibel, 74), brosch. DM 48,00 ISBN: 3-429-01636-3

Feist, Udo: **Ezechiel.** Das literarische Problem des Buches forschungsgeschichtlich betrachtet. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1995. 246 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, H. 138 = Folge 7, H. 18), kart. DM 89,00 ISBN: 3-17-013696-8

Nägele, Sabine: Laubhütte Davids und Wolkensohn. Eine auslegungsgeschichtliche Studie zu **Amos 9,11** in der jüdischen und christlichen Exegese. – Leiden: E. J. Brill 1995. XVI, 276 S. (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums, 24), Ln US-$ 100,00 ISBN: 90-04-10163-2

Visotzky, Burton L.: Fathers of the World. Essays in **Rabbinic** and **Patristic** Literature. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. VI, 205 S. (WUNT, 80), Ln DM 138,00 ISBN: 3-16-146338-2

Moenikes, Ansgar: Die grundsätzliche Ablehnung des **Königtums** in der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Alten Israels. – Weinheim: Beltz Athenäum 1995. 256 S. (Bonner Biblische Beiträge, 99), geb. DM 88,00 ISBN: 3-89547-073-2

Lauer, Simon: **Tempelkult** und Tempelzerstörung (70 n. Chr.). Festschrift für **Clemens Thoma** zum 60. Geburtstag, hg. v. Simon Lauer / Hanspeter Ernst. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 265 S. (Judaica et Christiana, Bd 15), brosch. DM 60,00 ISBN: 3-906753-46-8

McKenzie, Steven / Graham, Patrick M.: The History of **Israel's Traditions.** The Heritage of **Martin Noth.** – Sheffield: JSOT Press 1994. S. (Journal for the Study of the Old Testament, Suppl. Series 182), geb. US-$ 60,00 ISBN: 1-85075-499-3

Zwickel, Wolfgang: Der **Tempelkult** in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XVI, 424 S. (Forschungen zum Alten Testament, 10), Ln DM 228,00 ISBN: 3-16-146218-1

Vanoni, Gottfried: „Du bist doch unser Vater" (Jes 63,16). Zur **Gottesvorstellung** des Ersten Testaments. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 114 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 159), kart. DM 39,80 ISBN: 3-460-04591-4

Mettinger, Tryggve N. D.: No Graven Image? **Israelite Aniconism** in Its Ancient Near Eastern Context. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1995. 252 S. (Old Testament Series, 42), kart. SEK 192,00 ISBN: 91-22-01664-3

Neues Testament

Thüsing, Wilhelm: Studien zur neutestamentlichen Theologie, hg. v. Thomas Söding. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. VIII, 327 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 82), Ln DM 198,00 ISBN: 3-16-146337-4

Q-Synopsis. The Double Tradition Passages In Greek, hg. v. Frans Neirynck. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1995. 79 S. (Studiorum Novi Testamenti Auxilia, 8), kart BEF 400,00 ISBN: 90-6186-669-3/ 90-6831-662-1

Grimm, Werner: **Markus** – Ein Arbeitsbuch zum ältesten Evangelium. Philologische, historische und theologische Klärungen. – Stuttgart: Calwer 1995. 124 S., kart. DM 28,00 ISBN: 3-7668-3316-2

Huber, Konrad: Jesus in der Auseinandersetzung. Exegetische Untersuchungen zu den sogenannten **Jerusalemer Streitgesprächen** des **Markusevangeliums** im Blick auf ihre christologischen Implikationen. – Würzburg: Echter 1995. 499 S. (Forschung zur Bibel, 75), brosch. DM 56,00 ISBN: 3-429-01641-X

Steyn, Gert Jacobus: **Septuagint Quotations** in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of the **Acta Apostolorum.** – Kampen: KOK Pharos 1995. VIII, 290 S., kart. NLG 69,90 ISBN: 90-390-0131-6

Rein, Matthias: Die Heilung des Blindgeborenen **(Joh 9).** Tradition und Redaktion. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. X, 401 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 73), brosch. DM 118,00 ISBN: 3-16-146458-3

Welck, Christian: Erzählte Zeichen. Die **Wundergeschichten** des **Johannesevangeliums** literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf **Joh 21.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XIII, 377 S. (WUNT, 69), kart. DM 98,00 ISBN: 3-16-146249-1

Chow, Simon: The Sign of **Jonah** Reconsidered. A Study of its Meaning in the Gospel Traditions. – Stockholm: Almqvist und Wiksell International 1995. 224 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series 27), kart SEK 182,00 ISBN: 91-22-01695-3

Kähler, Christoph: Jesu **Gleichnisse** als Poesie und Therapie. Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt von **Gleichnissen** Jesu. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. VIII, 269 S. (WUNT, 78), Ln DM 168,00 ISBN: 3-16-146233-5

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Corona Bamberg, Postfach 5127 Abtei Herstelle, D-37683 Beverungen; Prof. Dr. Christoph Dohmen, Univ. Osnabrück, FB Kath.Theol. Schloßstr. 4, D-49074 Osnabrück; Prof. Dr. Jörn Eckert, Buckowweg 6, D-24111 Kiel; Dr. Horst Ferdinand, Fröbelstr. 4, D-53757 St. Augustin; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 2, D-86159 Augsburg 1; PD. Dr. habil. Marianne Heimbach-Steins, Südstr. 83, D-48153 Münster; Dr. phil. Ernst Heinen, Dachsweg 62, D-51109 Köln; Prof. Dr. Hans Hübner, Im kleinen Feld 2, D-37249 Neu-Eichenberg-Hermannrode; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Heinrich-König-Str. 38, D-44801 Bochum; Prof. Dr. Stefan Knobloch, Lion-Feuchtwanger-Str. 38, D-55129 Mainz; Dr. Gisbert Kranz, Erster-Rote-Haag-Weg 31, D-52076 Aachen; Oliver Lellek, Univ. Mannheim, L 13, 17/1, Sem. für Kath. Theologie, Systemat. Theol. und Religionsgeschichte, D-68131 Mannheim; Prof. Dr. Maximilian Liebmann, Institut für Kirchengeschichte, Schubertstr. 23, A-8010 Graz; Prof. Dr. Dieter Metzler, Inst. f. Didaktik der Geschichte, Pferdegasse 1, D-48143 Münster; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-80336 München; Prof. Dr. Martin Petzolt, Inst. für Hist. Theologie der Univ. Würzburg, Sanderring 2, D-97070 Würzburg; Dr. Georg Pfleiderer, Kiefernweg 70, D-76275 Ettingen; Prof. Dr. Vinzenz Pfnür, Lange Kuhle 23, D-48163 Münster; Prof. Dr. Dietrich Pirson, Brunnenanger 15, D-82418 Seehausen/Staffelsee; Albert-Peter Rethmann, Görlitzer Str. 27, D-48157 Münster; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar Arnold-Janssen-Straße 30, D-53743 St. Augustin; Prof. Dr. Klaus Jügen Sachs, Affalterbach 14, D-91338 Igensdorf; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Pfarrer Dr. Christian-Erdmann Schott, Eleonorenstr. 31, D-55124 Mainz; Prof. Dr. Josef Schreiner, Karl-Straub-Str. 22, D-97084 Würzburg; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Windstraße 17–19, D-54290 Trier; Prof. DDr. Reinhold Sebott, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt; Dr. Hermann-Josef Stipp, Eberhard-Karls-Univ., Kath-Theol.Seminar Keplerstr. 17, D-72074 Tübingen; Dr. Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Diekbree 62, D-48157 Münster; Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster; Prof. Dr. habil. Anton Thaler, Theol. Fak. Fulda, Domplatz 2, D-36037 Fulda; Dr. Tobias Trappe, Ottostr. 18, D-45470 Mühlheim; Oberstudiendirektor i.R. Werner Trutwin, Winzerstraße 85, D-53129 Bonn; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, D-48341 Altenberge; Prof. Dr. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Erich Zenger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster.

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

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

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

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

Bezugspreise	Einzelhefte	Jahresabonnement	Studenten-Abonnement	Im Inland jeweils
Jeweils zuzüglich Porto	DM 34,– / öS 251,– / sFr 31,–	DM 178,– / öS 1317,– / sFr 165,–	DM 142,40 / öS 1053,– / sFr 132,–	7 % MwSt. inkl.

© 1995 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, 1995

ISSN 0040-568X