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