THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** **Jährlich DM 192,– / öS 1402,– / sFr 170,50**

Nummer 2 **1997** **93. Jahrgang**

23. 05. 97

Basil Studer: Neuerscheinungen zur Exegese der Kirchenväter . . . . . Sp. 91

BAMMEL, Caroline P.: Tradition and Exegesis in Early Christian Writers (Wolfgang A. Bienert)

BRAKMANN, Heinzgerd: Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum (Sergew Hable-Selassie)

BRUNERT, Maria-Elisabeth: Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts (Wilhelm Geerlings)

CARLETON PAGET, James: The Epistle of Barnabas. Outlook and Background (Knut Backhaus)

HARL, Marguerite: Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse (Basil Studer)

Ireneo de Lyón: Demostración de la Predicación Apostólica / Irenée de Lyon: Démonstration de la prédication apostolique (Hans-Jochen Jaschke)

Irenäus von Lyon: Adversus Haereses. Gegen die Häresien III (Hans-Jochen Jaschke)

KOEN, Lars: The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John (Basil Studer)

MADEC, Goulven: Petites Études Augustiniennes. Préface de Jean Pépin (Basil Studer)

MARKSCHIES, Christoph: Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n. Chr.) (Basil Studer)

ULRICH, Jörg: Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums (Basil Studer)

ZIEBRITZKI, Henning: Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern (Maria-Barbara von Stritzky)

Allgemeines / Festschriften . . . . Sp. 115

Kirchenbilder Kirchenvisionen. Variationen über eine Wirklichkeit, hg. v. Wolfgang BEINERT / FUCHS, Ottmar u. a.: Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche (Hans Zirker)

DÜNNHAUPT, Gerhard: Personalbibliographien zu den Drucken des Barock (Hans Pörnbacher)

Basileia – Festschrift für Eduard Buess, hg. v. Hans DÜRR / Christoph RAMSTEIN (Ludwig Weimer)

Theologische Realenzyklopädie. Bd XXIV: Napoleonische Epoche – Obrigkeit, hg. v. Gerhard MÜLLER u. a. (Remigius Bäumer)

TILLEY, Terence W: Postmodern Theologies. The Challenge of Religious Diversity (Edmund Arens)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 121

„Eine Bibel – zwei Testamente." Positionen Biblischer Theologie, hg. v. Christoph DOHMEN / Thomas SÖDING (Karl-Wilhelm Niebuhr)

Exegese des AT und des NT . . . . Sp. 123

MEEKS, Wayne A.: Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden (Jutta Bickmann)

RISSI, Mathias: Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen. Eine Studie zur Apokalypse des Johannes (Heinz Giesen)

STIPP, Hermann Josef: Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26,36–43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und judäischer Parteien im 6. Jh. / STIPP, Hermann Josef: Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte (Georg Fischer)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 129

CZERNIN, Ursula: Gattinara und die Italienpolitik Karls V. Grundlagen, Entwicklung und Scheitern eines politischen Programmes (Ernst Laubach)

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, hg. v. Anton SCHINDLING / Walter ZIEGLER (Bernd Moeller)

SCHLÖGL, Rudolf: Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840 (Ernst Heinen)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 134

Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, hg. v. Raymund SCHWAGER (Georg Schwind)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte Sp. 137

BROWN, Peter: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums (Hubertus Lutterbach)

FISCHER, Konrad: Prota, Eschata, Existenz. Bemerkungen zur Theologie Peter Brunners (Rolf Becker)

LACKNER, Bernhard: Segnung und Gebot. John Henry Newmans Entwurf des christlichen Ethos (Günter Biemer)

Kleine Konfessionskunde, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut (Peter Neuner)

Ökumene . . . . . Sp. 142

ZEČEVIĆ BOŽIĆ, Jure: Die Autokephalieerklärung der Makedonischen Orthodoxen Kirche (Thomas Bremer)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 143

ODENTHAL, Andreas: Der älteste Liber Ordinarius der Stiftskirche St. Aposteln in Köln. Untersuchungen zur Liturgie eines mittelalterlichen kölnischen Stifts (Hermann Reifenberg)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 144

„De sanctionibus in Ecclesia." Kommentar von Klaus Lüdicke zum Buch VI: „(Straf-)Maßnahmen in der Kirche", in: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, hg. v. Klaus LÜDICKE, Essen 1985 ff (Loseblattsammlung, Stand November 1993) (Libero Gerosa)

Moraltheologie und Christliche Sozialwissenschaft . Sp. 146

FURGER, Franz: Politik oder Moral? Grundlagen einer Ethik der Politik (Philipp Schmitz)

RÖMELT, Josef: Anthropozentrische Aporie und christliches Gewissen (Herbert Schlögel)

WOLF, Jean-Claude: Utilitarismus, Pragmatismus und kollektive Verantwortung (Werner Wolbert)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 150

Plieth, Martina: Die Seele wahrnehmen. Zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie (Hans Goller)

Homiletik . . . . . Sp. 153

Das Predigthandbuch für alle Anlässe im Kirchenjahr und Gemeindeleben, hg. v. Gottfried EDEL (Ferdinand Schumacher)

Missionswissenschaften . . . . . Sp. 154

Missiology. An Ecumenical Introduction. Texts and Contexts of Global Christianity, ed. by F. J. Verstraelen (Theodor Ahrens)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 157

HEWITT, Marsha Aileen: Critical Theory of Religion. A Feminist Analysis (Edmund Arens)

Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, hg. v. Richard SCHENK (Richard Schaeffler)

Philosophie . . . . . Sp. 161

CORETH, Emerich: Grundriß der Metaphysik (Martin Wichmann)

PIEPER, Josef: Schriften zum Philosophiebegriff, hg. v. Berthold WALD (Josef Kreiml)

Literatur . . . . . Sp. 163

WIRTH-ORTMANN, Beate: Heinrich Heines Christusbild. Grundzüge seines religiösen Selbstverständnisses (Karl-Josef Kuschel)

Spiritualität . . . . . Sp. 165

ENGEL, Klaus: Meditation. Geschichte, Systematik Forschung und Theorie (Josef Sudbrack)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 165

Theologische Literatur – Eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 169

BS: Theol A 425

210

Neuerscheinungen zur Exegese der Kirchenväter

von Basil Studer, Rom

In einer eingehenden Untersuchung befaßt sich Elisabeth Grünbeck[1] mit der Geschichte der Auslegung des Psalmes 44 (45). Es geht dabei vor allem um die Erklärung von Ps 44,2 und Ps 44,7f, wie sie bei den christlichen, vorab griechischen Autoren der ersten fünf Jh.e begegnet.

Die Arbeit umfaßt vier Teile. Anschließend an eine kurze *Einleitung* (1–12), ist der *erste Teil* den messianischen und christologischen Deutungen gewidmet, welche im Umfeld des vornicänischen Subordinatianismus entstanden sind (13–123). Im *zweiten Teil* geht es um die Krise der dogmatischen Argumentationen im Zusammenhang mit dem Streit um die Gottheit Christi (125–201). Der dritte Teil behandelt die christologische Argumentation und das Christusbild in den Psalmenauslegungen zwischen Nicäa und Chalcedon (203–389). Unter dem Titel *„Schluß: Christologische Schriftargumentation und Christusbild in den Auslegungen zu Ps 44"* macht die Vf.in im *letzten Teil* einen Ausblick auf die Entwicklung im Westen, kommt auf die Ergebnisse der vorausgehenden Darlegungen zurück und beschließt diese mit einer *„Synthese im späten 4. Jh."* (391–414). Es folgen eine ausführliche Bibliographie sowie die Verzeichnisse der Autoren und der Bibelstellen (415–438).

Es ist nicht leicht, diese recht umfangreiche Arbeit von mehr als vierhundert S. gebührend zu würdigen. Auf der einen Seite erweist sich die Vf.in als hervorragende Kennerin der frühchristlichen Lehrentwicklung und im besonderen der Geschichte der patristischen Exegese. Dazu versteht sie es, ihre Auffassungen in einer klaren und anziehenden Sprache vorzutragen. Auf der anderen Seite kommt man angesichts des mageren Ertrags der weitausholenden Untersuchung um eine gewisse Enttäuschung nicht herum. Am Ende steht nämlich die Feststellung, daß die Kirchenväter nach und nach dazu kamen, den trinitarischen Sinn von Ps 44,2 aufzugeben und die Verse 7 und 8 des Psalmes, soweit sie ihn noch auf Christus bezogen, auf seine Menschheit einzuschränken. Dieses Ergebnis wirkt um so ernüchternder, als man feststellen muß, daß die Vf.in sich kaum zur Frage äußert, warum die christlichen Autoren sich so lange an den sich schon früh bildenden Interpretationen des Psalmes festgehalten haben. Gewiß ist in der Zusammenfassung zu lesen, sie hätten sich durch die Tradition gebunden gefühlt. Aber wäre es nicht gegeben gewesen, diese Meinung genauer zu erklären, nicht nur mit dem Hinweis auf Hebr 1,8f, sondern auch mit der Tatsache, daß die christlichen Theologen die Würde Christi bis weit ins zweite Jh. hinein nur mit atl. Texten *biblisch* begründen konnten? Müßte man nicht auch stärker betonen, daß sie in der Polemik weitgehend durch den Gebrauch, den ihre Gegner, gerade auch die Arianer, von der Bibel machten, konditioniert gewesen sind? Von heute aus gesehen, ließen sie es zudem an der Kritik gegenüber dem doch immer durch Menschen vermittelten Wort Gottes fehlen. Allerdings darf man dabei nicht vergessen, daß sie in vielen Fällen mit den Worten und Bildern des Psalmes gar nicht argumentieren, sondern nur ihren Glauben an Christus, der sich in erster Linie auf das Evangelium stützte, illustrieren und den Leuten nahebringen wollten. Diesen mehr rhetorischen und spirituellen Zusammenhang übersieht natürlich auch die Vf.in keineswegs. Aber hat die Fragestellung sie nicht vielleicht trotzdem dazu geführt, die Bedeutung des Psalmes 44 und seiner Bildersprache für die Entwicklung der christlichen Lehre überzubelichten? Im übrigen kann es einem aufmerksamen Leser nicht entgehen, daß sie gegen Ende der Arbeit nicht mehr ganz durchgehalten hat. Nur so kann man verstehen, daß Cyrill von Alexandrien, der in Benützung von Ps 44 weitgehend von der antiarianischen Polemik abhing, ganz unbegründet nach Theodoret von Cyrus behandelt wird. Vor allem begreift man so leichter, warum die Vf.in in der Konklusion (!) auch noch auf Augustinus, Hieronymus, Cassiodor und andere Lateiner eingeht.

Im Blick auf den Titel könnte man in der Arbeit von Giuseppe Paolo de Simone[2] eine Ergänzung zur bisher besprochenen, der Psalmenexegese der Kirchenvätern gewidmeten Untersuchung erwarten. Der Vf. trägt darin gewiß die wichtigsten Ergebnisse der Forschung über Cassiodor und seine *Expositio Psalmorum* zusammen. Er kann sich dabei im besonderen auf die Ergebnisse des Cassiodor-Colloquiums von 1983 stützen. Er geht auch auf die wichtigsten Fragen ein: auf das Leben und die kulturelle Umwelt Cassiodors (27–68), auf die exegetische und dogmatische Interpretation der *Expositio*, einschließlich des Verhältnisses zu Augustinus (69–120), auf die Theologie des Psalmenkommentars (121–147) sowie auf dessen geschichtliche Bedeutung (149–146). Doch ohne viel Kritik fügt er nur seine Lesefrüchte zu einer Art Mosaik zusammen. Er macht sich keine Gedanken über den *scholastischen Hintergrund* der patristischen Exegese. So wird man seine gewiß fleißige Arbeit kaum als neuen Beitrag für die patristische Forschung betrachten können.

Ganz auf der Linie von Grünbeck bewegt sich Anneliese Felber[3]. Bei ihrem Durchgang durch die ganze Patristik, vom Ersten Klemensbrief bis Isidor von Sevilla, bemüht sie sich, die Rahab-Episode im Zusammenhang der fraglichen Werke und von den Anliegen ihrer Autoren her zu erklären. Sie holt dabei zum Teil sehr weit aus, wie etwa im Fall des *Dialogs mit Tryphon* von Justinus. So gelingt es ihr, aus den mehr oder weniger ausführlichen Erklärungen von Jos. 2 ihren reichen theologischen und spirituellen Gehalt herauszuarbeiten. Sie beleuchtet dabei nicht nur Aspekte der Trinitätslehre und der Christologie der ersten Jh.e, sondern geht auch auf Fragen ein, welche sich die Kirchenväter in bezug auf die Heilsnotwendigkeit der Kirche, die Bekehrung der Heiden und den Heilswert des Blutes Christi stellten. Ihre Untersuchung erweist sich ohne Zweifel als weniger komplex als jene über die Exegese von Psalm 44. Doch auch sie versteht es, mit einem relativ unbedeutenden Thema den Blick des Lesers auf die großen Gedanken der frühchristlichen Theologen zu lenken.

Von anderer Art ist die Arbeit von Susanne Müller[4]. Es handelt sich darin nicht mehr um einen Überblick über die Auslegungsgeschichte eines einzelnen biblischen Textes. Die Vf.in befaßt sich vielmehr mit der Erklärung eines einzelnen biblischen Buches durch einen einzelnen Kirchenvater. Sie bewegt sich dabei nicht auf Neuland. Die patristische Exegese des Hohenliedes hat schon seit einiger Zeit großes Interesse gefunden. Selbst die Homilien Gregors zu diesem im christlichen Altertum und im lateinischen Mittelalter beliebten Text sind schon Gegenstand verschiedener Untersuchungen gewesen. M. geht allerdings nicht auf die Forschungsgeschichte ein. Darum ist nicht ersichtlich, was sie z. B. von der Arbeit von V. Recchia (L'esegesi di Gregorio Magno al Cantico dei Cantici, Turin 1967) hält. Sie befaßt sich vielmehr sogleich mit dem Text und seiner Datierung (1–26). Im zweiten Kap. behandelt sie kurz die Exegese in der Alten Kirche (27–35). Dann holt sie im dritten Kap. weit aus. Nach einigen Hinweisen auf die Grundsätze der Hoheliedexegese Gregors (36–48) geht sie Vers für Vers der Auslegung von Hld 1,1–1,8 in den *Homilien* und in den anderen Werken Gregors nach (49–143) und untersucht dann mit der gleichen Methode die Exegese der Verse von Hld 1,9–8,14, die Gregor außerhalb der Homilien vorlegte (144–229). Im Schlußkap. hebt die Vf.in vor allem zwei Ergebnisse heraus (230–239). Gregor predigte in seinen Homilien nur über die ersten acht Verse des Hohenliedes. Diese Predigten kann man als erstes Werk Gregors betrachten. Sie entstanden zusammen mit den Moralia in Job, welche man in die Jahre 579–595 datiert. Außerdem wird in dieser recht soliden Arbeit klar, wie sehr es Gregor in seiner Auslegung des Hohenliedes am Herzen lag, durchwegs das Verhältnis von Gott und Mensch darzustellen und dabei aufzuzeigen, wie ihre gegenseitige Liebe auf der Seite des Menschen immer wachsen soll (238).

Homilien zum Hohenlied sind auch der Gegenstand der Arbeit von Franz Dünzl[5]. Ihr Autor ist jedoch ein anderer Gregor, der zweihundert Jahre früher in einer anderen Umwelt lebte. Vor allem geht es hier nicht mehr bloß um die Darstellung der biblischen Auslegung eines Kirchenvaters. D. legt hier vielmehr die griechisch-deutsche Ausgabe der Homilien zum Hohenlied Gregors von Nyssa vor, die er für die *Fontes Christiani* besorgte. Den griechischen Text übernahm er von der kritischen Ausgabe von Langerbeck (GNO 6), änderte jedoch einige Stellen ab. Die Übersetzung hingegen stammt weitgehendst von ihm selbst; es ist die erste vollständige Übertragung in deutscher Sprache. Dieser doppelsprachigen Textausgabe geht eine ausführliche Einleitung voraus (1. Teilband, 7–93). Der Hg. hatte sich dafür durch seine eigenen Vorarbeiten empfohlen, vor allem durch seine Diss. (Braut und Bräutigam, Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa, Tübingen 1993). So ist man von der Gediegenheit seiner Einführung keineswegs überrascht. Das trifft vor allem für die ausgezeichnete Darstellung des zeit- und theologiegeschichtlichen

[1] **Grünbeck,** Elisabeth: **Christologische Schriftargumentation und Bildersprache.** Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44.(45.) Psalms. – Leiden / New York: E. J. Brill 1994. XXI, 438 S. (Supplements to Vigiliae Christianae, 26) ISBN: 90-04-10021-0

[2] **de Simone,** Giuseppe Paolo: **Cassiodoro e l'Expositio Psalmorum.** Una lettura cristologica dei Salmi. – Cosenza: Progetto 1993. 167 S. ISBN: 88-85937-60-8

[3] **Felber,** Anneliese: **Ecclesia ex gentibus congregata.** Die Deutung der Rahabepisode (Jos 2) in der Patristik. – Graz: dbv-Verlag für die Technische Universität Graz 1992. 10*, 197 S. (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz 85) ISBN: 3-7041-9045-4

[4] **Müller,** Susanne: **„fervorem, discamus amoris".** Das Hohelied und seine Auslegung bei Gregor dem Großen. – St. Ottilien: Eos 1991. XII, 289 S. (Dissertationen: Theologische Reihe, 46), kart. DM 32,00 ISBN: 3-88096-846-2

[5] **Gregor von Nyssa. In canticum canticorum homiliae.** Homilien zum Hohenlied. Erster Teilband. Griechisch-Deutsch. Übers. u. eingel. von Franz Dünzl. – Freiburg: Herder 1994. 299 S. (Fontes Christiani, 16 / 1), kart. DM 46,00 ISBN: 3-451-22123-3

Hintergrunds der *Canticum-Homilien* zu (7–22). Es gilt auch von den Ausführungen über die einzigartige Theologie, welche Gregor, am Ende seines Lebens angelangt, in diesen Predigten entfaltet hat (60–78). Natürlich sind auch die weiteren Hinweise auf die üblichen Einleitungsfragen: Veranlassung und Entstehung, formale Fragen, Editionen und Textgeschichte interessant. Dazu sind die recht ausführliche Bibliographie und die Register (Bibelstellen, griechische Begriffe, Personen und Sachen) für eine vertiefte Lektüre sicher hilfreich (3. Teilbd, 836–875).

Wenn man trotz allem eine Kritik anbringen wollte, könnte man eine genauere Darstellung der Exegese Gregors wünschen (vgl. 51–60). Es kommt darin zuwenig klar zum Ausdruck, daß die *Allegorese*, welche Gregor im Blick auf die Eigenart des Canticum verteidigen muß, nur als ein Mittel unter anderen im Dienst der Aktualisierung des Textes steht. Im Grunde genommen ist sie nur ein Notbehelf der *opheleila*. Der Nutzen des Textes kommt zwar zuvor im Abschnitt *„Die Apologie der Allegorese"* zur Sprache (28–31). Dazu wird auch ausdrücklich gesagt, daß sich die Allegorese als das wichtigste Instrument erweist, um die Bibel von Anfang bis Ende nach einem durchgängigen Deutungsmuster lesen zu können (59). Doch wäre es, aus dem Prolog Gregors zu schließen, eigentlich zu wünschen, daß man es durchgehend mit *plana* und nicht mit *obscura* zu tun hätte (v. a. 98f). Jedenfalls sind die klaren Texte wichtiger als die dunklen; denn mit ihrer Hilfe sind diese zu erklären. Im übrigen ist zu beachten, daß Gregor zwischen den Metaphern des Textes selbst und dem übertragenen Sinn der Auslegung nicht unterscheidet. Man kann dem allerdings auch beifügen, daß die Symbolsprache, welche gerade durch die Allegorese bei Gregor zur vollen Geltung kommt, ihm am besten dazu diente, herauszustellen, daß der Mensch der Unendlichkeit Gottes gegenübersteht (vgl. 84f, mit den Hinweisen auf die negative Theologie Gregors). Auf jeden Fall lohnt es sich, sich in die Hohelied-Predigten des Nysseners zu vertiefen. Sie helfen dem gläubigen Menschen, wie wenig andere Väterschriften, zu begreifen, zu welchen Weiten ihn der unendliche Gott berufen hat und mit welcher Liebe er ihm in der Menschwerdung seines Sohnes entgegengekommen ist. Gerade darum ist auch den Hg.n der *Fontes Christiani* hoch anzurechnen, daß sie diese *Homilien* in ihr Programm aufnahmen, und ist zudem dem Verlag Herder für die vorzügliche Ausstattung der drei Teilbde bestens zu danken.

Während durch seine in den *Fontes Christiani* veröffentlichten Hohelied-Predigten der Reichtum der Gedankenwelt Gregors von Nyssa einem breiten Publikum zugänglich gemacht werden soll, ist die kritische Edition des Jesaja-Kommentars des Hieronymus für einen engeren Lesekreis bestimmt. Diese neue Ausgabe wurde denn auch in erster Linie als Vorarbeit für die Herstellung des Jesaja-Textes der *Vetus Latina* erarbeitet; es hatte sich nämlich herausgestellt, daß die bisherigen Ausgaben, selbst jene in CChL 73 und 73A (1963), zu diesem Zweck nicht genügten. Doch werden die zwei Bde, von denen der erste die Bücher I–IV, der zweite die Bücher V–VII des Kommentars enthalten, auch Exegeten und Patrologen interessieren. Es handelt sich tatsächlich um einen für das Studium der patristischen Exegese höchst wichtigen Text. Wie bedeutend er ist, geht schon allein aus dem Umstand hervor, daß P. Jay vor einigen Jahren die Exegese des größten lateinischen Exegeten der Alten Kirche gerade an diesem Kommentar untersuchte (vgl. P. Jay, L'exégèse de Saint Jérôme, Paris 1985).

Selbst wenn Hieronymus keinen hermeneutischen Traktat schrieb wie Augustinus, so begegnet man bei ihm, vorab in den Prologen, dennoch zahlreichen Hinweisen und Bemerkungen zur exegetischen Methode. Und das trifft gerade auch für den Jesaja-Kommentar zu, in dem unter anderem das berühmte Wort steht: *„Ignoratio scripturarum, ignoratio Christi est"* (In Esaiam I,1). Man kann darum Roger Gryson[6] und seinen Mitarbeitern nur dankbar sein, daß sie dieses Werk des Hieronymus in einer neuen kritischen Ausgabe weiteren Kreisen zugänglich gemacht haben. Es steht nicht in der Kompetenz des Rez.en, ihre Ausführungen über die Textgeschichte, die Textgrundlage des Hieronymus, dessen Gebrauch der griechischen und hebräischen Wörter, die Geschichte der Ausgaben, das Verhältnis zur Hexapla und den darin gebrauchten kritischen Zeichen (vgl. die Einleitungen zu den beiden Bden) sowie im besondern die Herstellung des kritischen Textes zu beurteilen. Es mag genügen, die sich auch äußerlich sehr gut präsentierende Edition allen zu empfehlen, die sich für die Geschichte der Bibel und ihrer Auslegung interessieren.

Nochmals von anderer Art ist schließlich der Sbd, der die Vorträge eines patristischen Kolloquiums enthält, das 1993 in Maynooth (Irland) abgehalten worden ist. Unter dem Titel *„Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit"*[7] behandelt eine Reihe von irischen Fachleuten verschiedene Fragen der frühchristlichen Exegese. Die Reihe wird von zwei Vorträgen allgemeiner Art eröffnet. J. McEvoy behandelt den Zusammenhang zwischen der von Paulus begründeten Exegese des Alten Testamentes und der christlichen Freiheit (1–25). P. Mc Goldrich hingegen deckt in einem ausgezeichneten Aufsatz die Verbindungen zwischen der Liturgie und der patristischen Exegese auf. Im besonderen zu beachten sind darin die Ausführungen über den verschiedenen Gebrauch der biblischen Texte in der Liturgie (27–37). Die weiteren Studien sind einzelnen Autoren gewidmet. Den Anfang macht eine sehr gediegene Einführung von F. O'Fearghail in die Exegese Philos von Alexandrien, der bekanntlich einen ungeheuren Einfluß auf die christlichen Exegeten ausgeübt hat (39–59). D. Carabine befaßt sich ferner im Blick auf die Thematik „des Dunkels der Wolke" (*dark cloud*) mit den hellenistischen Einflüssen auf die Exegese des Klemens von Alexandrien und des *Pseudo-Dionysius* (61–74). Unter dem Titel *„Origenes und die wörtliche Auslegung der Schrift"* sucht G. Watson die exegetischen Anliegen des größten Exegeten der östlichen Christenheit von der Umwelt seiner Heimatstadt Alexandrien her zu erklären, die von der jüdischen Diaspora mit ihrer LXX entscheidend geprägt worden war (75–84). In der folgenden Studie befaßt sich V. Twomey mit dem Gebrauch der Bibel in der Schrift *De Synodis* des Athanasius; er zeigt dabei auf, daß die theologische Auseinandersetzung mit den Arianern den Bischof von Alexandrien dazu geführt hat, sich v. a. an den Buchstaben der Schrift zu halten (85–118). Weiter geht N. Madden auf die Auslegung des Herrengebetes bei Maximus Confessor ein; selbst wenn dieser bedeutendste Theologe der frühbyzantinischen Zeit sich nach heutigen Begriffen ziemlich weit vom Wortlaut der Bibel entfernte, legte er dennoch eine großartige Schau der Menschwerdung des Logos vor, die schließlich die Mitte der Heiligen Schrift ausmacht (119–141). Interessant ist dann die Untersuchung, die C. McCarthy über den Kommentar zum *Diatesseron* des Syrers Ephrem anstellt; vielleicht hätte der Vf. allerdings dabei nicht nur die besonders Eigenart dieses Interpretation des Evangeliums herausstellen, sondern auch die vielen Ähnlichkeiten mit der griechischen Exegese aufzeigen sollen (143–162). Die sehr breiten Ausführungen, die T. Finan der *mira profunditas* der Heiligen Schrift bei Augustinus widmet, mögen jenen, die sich in der Sprachtheorie Augustinus auskennen, lesenswert erscheinen; den anderen werden sie als *mira profunditas* vorkommen (163–199). Zugänglicher ist dann der solide Aufsatz, in dem sich E. G. Cassidy mit Augustins Erklärung des ersten Johannes-Briefes befaßt und von daher den augustinischen Auslegungsgrundsatz der Auferbauung der Liebe beleuchtet (201–220). Von nicht geringem Interesse ist im weiteren die Studie, in welcher T. O'Loughlin die nicht zu unterschätzende Bedeutung der *Formulae* des Eucherius von Lyon herausstellt. Diese exegetische Schrift stellt nämlich eine Art Anleitung (guide) dar, welche dem Leser der Bibel hilft, den besonderen Sinn eines Wortes oder eine Stelle zu verstehen. Sie erfreute sich darum im frühen Mittelalter großer Beliebtheit (221–252). Nicht weniger Interesse verdient die Arbeit, in welcher M. Mc Namara den patristischen Hintergrund der kirchlichen Literatur des mittelalterlichen Irland aufdeckt (253–281). Auf der gleichen Linie bewegt sich die folgende Arbeit, in der G. MacGinty den sog. irischen Augustinus vorstellt, der in der Patrologie von Migne (Bd. 35) unter dem Titel *De mirabilibus sacrae scripturae* abgedruckt ist (283–313, mit einem Verzeichnis der Handschriften und der in der Schrift zitierten Bibelstellen). Den glücklichen Abschluß des Bdes bildet eine Studie über die berühmte irische Handschrift *The Book of Kells*. J. O'Reilly stellt den Ideenreichtum dieser Evangelien-Schrift anhand der symbolischen Darstellungen dar (Zeichen des Jona, Tempel, Abraham, himmlisches Gastmahl u. a.), welche im Zusammenhang mit der Genealogie in Lk 3,28–38 vorkommen (315–355, mit der fotographischen Wiedergabe der fol. 200–203 und fol. 19v).

Den hier vorgestellten, sehr gediegen gedruckten Bd aus dem fernen Irland kann man als sprechendes Zeugnis der immer weitere Kreise umfassenden Bewegung betrachten, welche die patristische Forschung in den letzten dreißig Jahren erfaßte und sie die Bedeutung der Exegese der Kirchenväter klarer denn je begreifen ließ. Damit bildet er auch eine wertvolle Ergänzung zu den Untersuchungen über einzelne exegetische Themen und zu den Ausgaben einzelner exegetischer Schriften, von denen zuvor die Rede gewesen ist.

Rom Basil Studer

[6] **Commentaires de Jérôme sur le Prophète Isaie.** Introduction par Roger Gryson. Livres I–IV. Texte établi par R. Gryson et P.-A. Deproost avec la collaboration de J. Coulie et E. Crousse. – Freiburg: Herder 1993. 470 S. (Vetus Latina. Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel, 23), brosch. DM 445,00 ISBN: 3–451–21938–7
Commentaires de Jérôme sur le Prophète Isaie. Introduction par Roger 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), brosch. DM 290,00 ISBN: 3–451–21947–6

[7] **Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit.** Ed. by Thomas Finan / Vincent Twomey. – Dublin: Four Courts Press 1995. XI, 370 S., kart. ir£ 35,00 ISBN: 1–85182–162–7

Bammel, Caroline P.: **Tradition and Exegesis in Early Christian Writers.** – Aldershot, Hampshire: Variorum 1995. XII, 312 S. (Variorum Collected Studies, CS 500), kart. £ 47,50 ISBN: 0–86078–494–0

Der vorliegende Sbd enthält insgesamt 18 Beiträge der am 31. Oktober 1995 – allzu früh! – verstorbenen Professorin für die Geschichte der Alten Kirche und Fellow am Girton College in Cambridge, die wichtige Problemfelder der Alten Kirche behandeln. Die zehn in englischer und acht in deutscher Sprache verfaßten Aufsätze wurden bis auf den Beitrag über den Gnostiker Herakleon (Nr. 4), der in dieser Form noch nicht veröffentlicht worden war (vgl. jedoch TRE 15 [1986], 54–57), und einen bisher nicht publizierten Aufsatz über *„Peacemaking and Religious Tolerance in the Early Church"* (Nr. 6) – wie bei früheren Bden aus dieser Reihe – unverändert fotomechanisch nachgedruckt. Sogar auf eine neue Paginierung wurde verzichtet. Nur die Nummern der einzelnen Beiträge wurden jeweils oben auf den Seiten vermerkt.

Caroline P. Bammel (* 6. 7. 1940), die Tochter von Prof. N. G. L. Hammond, hatte zunächst Klassische Philologie studiert und sich dann in Verbindung mit Theologie und Alter Geschichte der Erforschung der christlichen Antike zugewandt. Ihre frühesten – bereits bemerkenswerten – Publikationen erschienen noch unter ihrem Mädchennamen. Seit 1979 war sie mit dem deutschen Neutestamentler Prof. Dr. Ernst Bammel verheiratet, was mit dazu beitrug, daß sie zur deutschen Forschung in engerer Beziehung stand und z. T. auch auf deutsch publizierte, zunächst noch unter dem Doppelnamen C. P. Hammond-Bammel (vgl. die große Monographie: Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung, Freiburg 1985).

Einen Schwerpunkt ihrer Forschung bildete die *frühchristliche Bibelexegese* im Umkreis des Origenes. Das spiegelt sich auch in dem vorliegenden Sbd wider. Zehn der 18 Beiträge (Nr. 9–18) behandeln Themen aus diesem Bereich. Sie alle stehen in direktem oder zumindest indirektem Zusammenhang mit der Erforschung des Origenes, seiner Theologie und vor allem seines exegetischen Werkes, dessen große Bedeutung für die Geschichte der biblischen Exegese unbestritten ist. B. gehörte zu den international herausragenden und anerkannten Forscherinnen auf diesem Gebiet (vgl. außer der oben genannten Monographie von 1985 auch die Edition: *Origenis in Epistulam Pauli ad Romanos explanationum libri*, Vol. I, Freiburg 1990).

Der Bogen spannt sich von der altkirchlichen Auslegung der ‚Abschiedsreden Jesu', Joh 13–16; *„The Farewell Discourse in Patristic Exegesis"* (1992 = Nr. 9) über *„Die Hexapla des Origenes: Die hebraica veritas im Streit der Meinungen"* (1988 = Nr. 10), *„Law and Temple in Origen"* (FS E. Bammel, 1991 = Nr. 11) bis zu *„Adam in Origen"* (FS H. Chadwick 1989 = Nr. 12) und *„Die Juden im Römerbriefkommentar des Origenes"* (1990 = Nr. 13). Es folgt ein Beitrag zur *„Prophetie in der patristischen Exegese zum ersten Korintherbrief"* (1989 = Nr. 14; zu 1. Kor 14 und zur Auseinandersetzung mit dem Montanismus).

Die letzten vier Aufsätze sind der ältesten lateinischen Paulusexegese gewidmet: *„Die Pauluskommentare des Hieronymus: Die ersten wissenschaftlichen lateinischen Bibelkommentare?"* (1993 = Nr. 15); *„Pauline Exegesis, Manichaeism and Philosophy in the Early Augustine"* (FS G. C. Stead, 1993 = Nr. 16); *„Augustine, Origen and the Exegesis of St. Paul"* (1992 = Nr. 17) und *„Rufinus, Translation of Origen's Commentary on Romans and the Pelagian Controversy"* (1992 = Nr. 18). Die zuletzt genannten Arbeiten, die z. T. direkt aufeinander Bezug nehmen und sich inhaltlich ergänzen, deuten schon in ihrem Titel darauf hin, daß es der Vf.in keineswegs nur um die Entfaltung altkirchlicher exegetischer Probleme oder um die zweifellos notwendige Erinnerung an frühchristliche Erkenntnisse und Erfahrungen im Umgang mit der Bibel ging. Stets werden die geistes- und theologiegeschichtlichen Entwicklungen der Alten Kirche mit einbezogen. Es wird hingewiesen auf die religionsgeschichtlichen Verbindungen zur Gnosis und zum Manichäismus. Philosophische Fragestellungen werden aufgenommen und genauer untersucht. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen jüdischer und christlicher Exegese ist ebenso im Blick wie die nach dem Verhältnis zwischen griechischer und lateinischer Patristik.

Um solche, allgemeinere Fragestellungen aus dem Bereich der frühen Kirche geht es vor allem im *ersten Teil* des vorliegenden Sammelbdes (Nr. 1–8). Im Vorwort verweist die Vf.in zunächst auf ihren bisher unveröffentlichten Beitrag: *„Peacemaking and Religious Tolerance in the Early Church"* (Nr. 6), der anhand einiger Beispiele (Irenäus; Klemens von Alexandrien; Origenes; Dionysius von Alexandrien) einen Überblick gibt über die geistesgeschichtlichen Kräfte, die das Konfliktfeld von Toleranz und Intoleranz in der Alten Kirche bestimmten und die das Verhältnis von Orthodoxie und Häresie in ihrer Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte in einem neuen Licht erscheinen lassen. Etwas außerhalb dieser Thematik steht der erste Beitrag: *„The First Resurrection Appearance to Peter: John 21 and the Synoptics"* (1992), der auf einen möglichen tieferliegenden Zusammenhang zwischen Mt 14, 22–33, Seewandel des Petrus (vgl. auch Mk 6,45ff; Joh 6,16ff), und Joh 21,12f bzw. zwischen „Taufe" des Petrus in Verbindung mit der Erscheinung des Auferstandenen aufmerksam macht. – Nr. 2: *„Ignatian Problems"* (1982) geht auf die Probleme der Überlieferung der Briefe des Ignatius von Antiochia ein. Ausführlich (und recht kritisch!) werden die neueren Untersuchungen von J. Rius-Camps (1979) und R. Joly (1979) diskutiert und zugleich die eigentümliche Nähe und Distanz zwischen den Ignatius-Briefen und dem *Corpus Johanneum* (und Paulus) untersucht.

Die beiden folgenden Beiträge (Nr. 3 und 4) sind bestimmten Personen gewidmet: Justin dem Märtyrer (1984) und Herakleon (1986), d. h. einem christlichen Philosophen und einem einflußreichen Gnostiker, dessen Kommentar zum Johannesevangelium Origenes zu seiner ausführlichen Gegendarstellung herausgefordert hat, ein Thema, das die Vf.in in ihren Arbeiten zur Exegese des Origenes mehrfach berührt. Nr. 5: *„The State of Play with regard to Hippolytus and the ‚Contra Noetum'"* (1990) ist eine ausführliche und gründliche Besprechung von J. Frickel, Das Dunkel um Hippolyt von Rom, 1988. Nr. 7 *„Die Einheit des Glaubens und die Mannigfaltigkeit der Bräuche in der christlichen Überlieferung nach Irenäus"* (1990) entfaltet das in Nr. 6 angesprochene Thema im Hinblick auf den Osterfeststreit (Ende 2. Jh.) und den Ketzertaufstreit (3. Jh.). Und Nr. 8: *„Die Bekehrung derjenigen, die schon Christen sind"* (1988) berührt mehrfach die Beziehungen zwischen christlichem und philosophischem Denken in der antiken Welt, die am Schluß des Buches in den Beiträgen zu Augustin noch einmal anklingen und wodurch der Bd – trotz der sehr unterschiedlichen Themen, die in ihm behandelt werden, – eine gewisse innere Geschlossenheit erhält.

Es ist hier nicht möglich, die einzelnen Beiträge ausführlicher zu würdigen. Da es sich um unveränderte Nachdrucke älterer und vor allem neuerer Arbeiten handelt, erscheint es wenig sinnvoll auf kleinere Versehen oder Druckfehler hinzuweisen. In Nr. 8 (98, Anm. 2) sollte aber doch der Verfasser des dort erwähnten Bdes zur Geschichte des Taufgottesdienstes (Leiturgia V) genannt werden: Georg Kretschmar.

Bemerkenswert sind vor allem die Gründlichkeit der in der Regel direkt aus den Quellen geschöpften Beiträge, die Behutsamkeit und Abgewogenheit des Urteils, aber auch die bisweilen überraschenden neuen Einsichten, die die Arbeiten vermitteln. Auch dort, wo der Leser den Ausführungen der Vf.in möglicherweise nicht gleich zustimmen mag, lohnt es sich, ihre Sicht zur Kenntnis zu nehmen. Der Verlust, den die Wissenschaft durch ihren frühen Tod erlitten hat, wird durch diesen Sbd besonders schmerzlich bewußt. Immerhin trägt er durch sein Erscheinen dazu bei, die Erinnerung an eine bedeutende Forscherin auf dem Gebiet der Patristik über ihren Tod hinaus lebendig zu erhalten.

Marburg Wolfgang A. Bienert

Brakmann, Heinzgerd: **Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum.** – Bonn: Borengässer 1994. VIII, 221 S., kart. DM 39,00 ISBN: 3–923946–24–4

In the late early times, unlike the European continent, Africa had very little chance to receive the message of the Good News, Christianity. Only a tiny portion of this continent had been converted into Christianity. Otherwise, it remained dark until the modern time.

Some countries which had been converted into Christianity were those which are located in Eastern Mediterranean Sea, North Africa, and two countries in the western coast of the Red Sea. As a matter of fact, the evangelization of Africa presents chronological and geographical disparity. On this basis one may divide the period into three phases: *Phase 1 – Egypt and the western region of North Africa; Phase 2 – Aksum; Phase 3 – Nubia.*

Phase 1: The earliest evangelization of Africa struck roots on the Egyptian soil already in apostolic time. It was the result of evangelistic activity of St. Mark, the disciple of Saint Peter. In the second and third centuries Christianity began to spread in North Africa, west of Egypt through missionary activity of the Church of Rome. Temporarily the Church of North Africa flourished and produced prominent church fathers of great merit such as St. Augustine, Cyprian and Tertullian whose literary works mark a milestone in the history of early Christian literature. Many of their works survived; but the Church itself could not successfully resisted the tempest of the time and succumbed. In this regard the *Coptic Church* of Alexandria was in a better position in defending and preserving Christianity up to modern time.

Phase 2: There is quite a big chronological discrepancy between the first and the second phase. Until the first half of the fourth century we do not find organized church in Aksum. This of course does not exclude the possibility of isolated instances by individuals, particularly Christian merchants. The gap is not only chronological but also geographical. The advance of Christianity south of Egypt does not present geographical uniformity either. It skipped Nubia and struck root in Aksum. Probably the commercial ties of Aksum with Mediterranean countries paved the way for this precedence.

Phase 3: Nubia which was squeezed between Egypt and Aksum could not remain non-Christian country indefinitely. It was pressurized from north and south. As a result, it embraced Christianity. But the fate of the Church of Nubia was similar to that of North Africa. It flourished at least from the sixth to the thirteenth century and then disappeared once for all.

The work under review is entirely and exclusively devoted to Aksum. For the reason that Athanatius was not in office between the years 337–346, as a starting point was set 346. Rufinus seems to suggest that the consecration of Frumentius to have taken place immediately after the enthronization of Athanatius. The key word is *nuper*. If that is the case, the Ethiopian source is correct. According to *Ethiopian calendar*, which widely accepted, has 330 as the beginning date of Christianity, the equivalent of 337 G. C. Nevertheless, his general statement that Christianity introduced into Aksum in the first half of the fourth century is in line with the general trend.

His terse and precise approach prompt us to characterize his work rather as a synthetical. He infusely marshals his sources and let them speak for themselves. This is why he has long and protracted foot-notes, sometimes to the extent to fill the whole page. This kind of approach, no doubt, would be appreciated by the scholars who are familiar with the subject-matter; but a novice to this field of study would apparently opt for an analysis than rather a synthesis.

Applying this methodology he began discussing giving us a sound background about the culture, history and religion of Aksum in the pre-Christian time. The actual discussion about Christianity begins with the reign of King Ezanas, Constantine of Ethiopia. This king left us numerous inscriptions more than any of his predecessors. King Caleb in the sixth century comes remote second. The inscriptions cover the transitional period from paganism to Christianity. The author fully committed to these primary sources and would not like to twist them with secondary sources. The hagiographical tradition firmly believes that the introduction of Christianity into Aksum was a result of double effort of two brother-kings, Abraha and Asbaha. In passing, the author mentions the names of the two brothers.

In the following period of expansion and consolidation of Christianity, the author, inescapably, used hagiographical materials. He mentions the two groups of monks, who are termed in the sources as Saints and Righteous (men). But little or none is mentioned about their formative role in the cultural and religious sectors. Apparently they were the people who began the project of translating the Bible into Ge'ez. For that purpose they needed continual supply of writing material. We do not know for sure whether there was at all a soft writing material in Ethiopia before that time. Archaeological excavations brought to light only solid writing materials such as stone, metal and clay. Papyrus which was used as a writing material in Egypt grows in Ethiopia in abundance. However, so far we lack evidence whether it was used as a writing material; most probably the Nine Saints were the people who had suggested the preparation of vellum, which still is widely used in the circle of churchmen.

For many centuries monasteries maintained a school of calligraphy and ran a scriptorium. In other words, monasteries were the place where literary works were composed and preserved. The monastic libraries even today possess numerous codices of great literary and historic value. The monks were the people who introduced monasticism into Ethiopia which became the backbone of Christian religion. In fact, Christianity owes a lot to the monks for its existence. For this reason monasticism deserves more discussion than a few words. In the time of the successors of Caleb, primary sources have not received adequate attention. This is particularly true in connection with the legend of the coins. In my opinion they are of paramount importance for social, economic and religious history of the time. The author mentions the name of the kings who minted coins after Caleb; but analysis of legends is missing. On the other hand, I do not believe it is a safe conclusion to limit the time of the mintage of aksumite coins only up to the seventh century. In the light of some recent literary sources this conclusion should be reversed.

Coming back to the secondary sources, in the Ethiopian abridged chronicles, in connection with the King Gabra Masqal in the 6th century, mention is made that *Yared the hymnographer* and composer of church music lived and worked on hymns and church music during his reign. What the abridged chronicles consistently mention in short, is of great historical significance and should not escape our attention. If we trust our sources, Yared made an outstanding and lasting contribution in the field of hymnography and church music. As a matter of fact, he is what Romanos is for Greek Orthodox Church. In fact, they share common story about how they had been inspired. Yared is believed to be the author of Degwa, the hymnary for the whole year and its melody which alternately accompanied by two musical instruments, sistrum and drum (I believe prayer stick as a musical instrument was added later in the seventeenth century during the Gondarine Dynasty, probably during the reign of King Iyasu I). It is interesting to trace the origin of these musical instruments. I believe both are of foreign provenance from two different quarters. Sistrum was used in the temples of ancient Egypt. Whereas the origin of the drum should be sought in the Jewish Synagogue. How these two musical instruments from two diametrically opposing quarters found their way to Ethiopia is a siddle. It is a peculiar syncretism of significance lasting.

On this occasion one should note that the *Ethiopian Orthodox Church* is the only one among ancient churches which uses drum and sistrum in service outside the sanctuary and performs sacred dancing. In the sanctuary there is also an object which makes the Ethiopian Orthodox Church unique; that is the replica of the Ark of Covenant. In every church, without exception, this replica is the centre-piece of divine service. If there is no a replica on the altar of a church it is automatically disqualified and ceases to be a sacred place. The author laconically mentions the traditional information of Kebra Nagast that the Ark of Covenant was brought to Ethiopia and deposited in Aksum. The indispensability of the replica for divine worship was passed unnoticed.

In the part where he treats literature, both secular and sacred, are listed almost all published texts. In my opinion it is a considerable contribution to the history of meagre Ethiopian literature. Moreover, regarding patristics the author is one step ahead. He points out which works are preserved only in Ethiopic version. The only reservation that I have is about the classification of Physiologus as a patristic work. The anonymous translator of this work might be a churchman. But in my opinion this is not sufficient reason to be qualified as a patristic work.

It is without any doubt that this publication is a scholarly work of high standard. As one may infer from extensive bibliography the author had made an extensive research before and during the composition of the book. To do him justice one should mention that all the books which he had used are not included in the appended bibliography. In the course of reading one comes across the works which are not listed in the bibliography. Such an extensive research, in the long run, is rewarding. It enabled him to produce this commendable compact work an indispensable tool for Ethopian studies.

München Sergew Hable-Selassie

Brunert, Maria-Elisabeth: **Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts.** – Münster: Aschendorff 1994. XLVIII, 465 S. (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums, 42), kart. DM 118,00 ISBN: 3–402–03977–X

Die umfangreiche Diss. von Maria-Elisabeth Brunert widmet sich der Frage, warum im lateinischen Westen das Ideal der Wüstenaskese eine solch faszinierende Wirkung ausgeübt hat, obwohl es doch anders als im griechischen Osten hier keine Wüsten gibt. Die Arbeit beschränkt sich auf Gallien und damit auf den durch asketische Bewegungen und Autoren herausragenden Teil des Westens.

Die Arbeit ist in drei Kap. eingeteilt. Die *Einleitung* formuliert die Frage, warum das orientalische Ideal der Wüstenanachorese im Westen ein solches Echo fand (13). Die Vf.in gibt in der Einleitung einen kurzen Forschungsüberblick von Rübel (1904) bis Prinz (1989) und zeigt auf, wie die Toposforschung durchgehend die Untersuchungen bestimmt hat. Sie legt ihren Untersuchungen die Beschreibungen eremitischen Lebens, die ins Lateinische übersetzt wurden, zugrunde, speziell natürlich die *Vita Antonii*.

Das *erste Kap. „Die Herausforderung: Lateinische Berichte über orientalische Wüstenasketen"* (17–144) geht aus von der *Vita Antonii* und zeigt, wie durch die beiden lateinischen Übersetzungen und durch den Aufenthalt des Athanasius in Trier eine Herausforderung für die lateinische Askese entstand. Auf wenigen Seiten (26–63) führt sie aus, wie die Person des Antonius gleichsam einen Wettstreit mit diesem unter den lateinischen Asketen auslöste. Die überraschend schnelle Rezeption der *Vita Antonii* und ihres Ideals wird sehr klar herausgearbeitet.

Im *zweiten Kap. „Die Antwort des Westens: Neidvolle Bewunderung und Imitation"* (145–283) vertieft sie die im ersten Kap. aufgezeigte Initiative. Die hohe Bewunderung, welche die orientalischen Mönche genossen, führt zu der in den Viten sich niederschlagenden Behauptung, auch die gallischen Asketen seien zu den gleichen asketischen und spirituellen Hochleistungen fähig wie ihre orientalischen Vorbilder. Die Vf.in zeigt sehr schön auf, wie der Begriff der Wüste umgedeutet wird in Wälder, Gebirge, dünn besiedelte Regionen. Hier wird vor allem ein *koinobitisches Ideal* propagiert, nicht so sehr die individuelle Askese der Eremiten. Im Gallien des 6. Jh.s unterstehen die Mönche der Aufsicht des Bischofs. Deswegen wird die Beziehung einzelner Asketen zu Bischöfen untersucht.

Das *dritte Kap. „Das Ideal der Wüstenaskese in Gallien"* (284–407) zeigt die Besonderheit der gallischen Askese des 6. Jh.s. Nachdem die Vorbildfunktion der *Vita Antonii* im ausgehenden 5. Jh. zurückging – festgemacht wird dies an Lérins – treten nun eigene Schriften ergänzend und überbietend an die Stelle der *Vita Antonii*. Es sind dies neben der *Regula Benedicti* die Schriften des Gregor von Tours, die Vitae der Juraväter. Alle diese Faktoren fördern ein eigenständiges asketisches Bewußtsein und einen eigenen Stil.

Im *Anhang* (418–441) gibt die Vf.in eine Übersicht von typischen Motiven, Begriffen und Zitaten der asketischen Literatur, die ein detailliertes Überprüfen in den Quellen noch einmal ermöglicht. Die Arbeit wird abgeschlossen durch ein Namenregister. Ihr vorangestellt sind Quellen- und Literaturverzeichnis.

Die hohe Qualität der Arbeit ergibt sich aus der umfassenden Quellenkenntnis und ihrer subtilen Interpretation. Die allgemeine Aussage von der Vorbildfunktion des orientalischen Mönchtums –

speziell die Vorstellung, Askese sei Flucht in die Wüste – wird unbeschadet der Verdienste der früheren Literatur hier überzeugend und fast abschließend dargelegt. Zugleich werden die Übergänge vom Ideal der *Vita Antonii* zur eigenständigen asketischen Form und deren literarischen Niederschlag in Gallien sehr deutlich. Zu loben ist die Kenntnis des orientalischen Mönchtums und der Umsetzung dieses Ideals im Westen. Da die westlichen asketischen Bewegungen relativ differenziert sind, mußte die Vf.in auch vielen Detailfragen nachgehen und eine immense Stoffülle bewältigen. Sehr überzeugend finde ich die Herausarbeitung der Umwandlung des geographischen Begriffs „Wüste" zu einem spirituellen Begriff der Askese. Daß sich solche Begriffe auch entleerten und als Topoi weitergereicht wurden, erklärt sich aus der Hochschätzung der ägyptischen Wüstenaskese und daraus, daß manche (etwa die Mönche von Lérins) dieses Ideal in etwas vordergründiger Art zu imitieren suchten (217).

Der Vf.in ist es gelungen, ein faszinierendes Kap. des spätantiken Umbruchs nicht nur wissenschaftlich überzeugend, sondern auch sehr ansprechend und in literarisch gefälliger Art darzustellen. Ihre Arbeit bedeutet einen wesentlichen Fortschritt gegenüber der früheren Literatur und darf als große Leistung begrüßt werden.

Bochum Wilhelm Geerlings

Carleton Paget, James: **The Epistle of Barnabas.** Outlook and Background. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XII, 319 S. (WUNT 2. Reihe, 64), kart. DM 88,00 ISBN: 3-16-146161-4

Wer sich für eine Diss. jahrelang mit einer einzigen Schrift der frühchristlichen Literatur befassen muß, dürfte in der Regel dazu neigen, eine solche Schrift zu wählen, die ihm sympathisch ist. Vielleicht läßt es sich so erklären, daß der *Barnabasbrief* in der deutschsprachigen Forschung ein fast völlig unerschlossenes Feld darstellt: Barn ist unsympathisch. Nach einer verbreiteten Meinung ist er „wohl das seltsamste Dokument der urchristlichen Literatur, ein zeit- und theologiegeschichtlich schwer einzuordnender Einzelgänger, unergiebig für kirchen- und verfassungsgeschichtliche Fragen, dürftig in seiner eigenen Leistung und durch die Verbindung von Banalität und Prätention weder literarisch noch theologisch attraktiv" (Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin 1975/1981, 612). Hinzu tritt die schroffe Judentumspolemik des Schreibens. So verwundert es nicht, daß Barn die deutsche Forschung in diesem Jh. lediglich zu einem Kommentar (H. Windisch, 1920 im HNT) und zwei Monographien[1] angeregt hat; auch an einschlägigen Aufsätzen herrscht bezeichnender Mangel. Wurde Barn überhaupt Interesse entgegengebracht, so war dieses quellenkritisch orientiert.

So verständlich dieses Forschungsdefizit ist, so bedauerlich ist es auch! Denn dem mangelnden Interesse der Forschung steht die Popularität, vereinzelt sogar die kanonische Anerkennung des Barn in der Alten Kirche gegenüber. Die Rezeption und Wirkung dieses rätselhaften Schreibens – mit Folgen bis in die Gegenwart hinein – dürfte die zahlreicher ntl.er Schriften übertreffen. Auch aus einer systematischen Sicht wird es zweckmäßig sein, die Quellen des christlichen Antijudaismus präzise zu studieren und theologiegeschichtlich wie textpragmatisch möglichst konkret zu situieren.

Die hier zu besprechende, umfassend angelegte Studie entspricht daher einem dringenden Desiderat. In einer deutschen Reihe publiziert, entstand sie unter Anleitung von W. Horbury und wurde 1992 von der Univ. zu Cambridge als PH.D.-Diss. angenommen (Gutachter: H. C. Chadwick, O. Skarsaune).

James Carleton Paget erschließt das Schreiben in vier Umläufen. Der *erste Teil* (3–70) widmet sich den klassischen *Einleitungsfragen*: Verfasser, Zeit und Ort der Abfassung, Gattung und Abfassungszweck. C. P. plädiert wieder vorsichtig für eine Redatierung des Barn, und zwar in den Prinzipat Nervas (96–98 n. Chr.). Er lokalisiert das Schreiben in Alexandrien und verteidigt unter gattungskritischem Aspekt (in einem allzu knappen Kap.: 42–45) seinen epistolaren Charakter. Diese Einschätzung steht im Zusammenhang mit dem vermuteten Abfassungszweck, auf den C. P. einen Schwerpunkt seiner Untersuchung legt (46–70): Barn reagiere apologetisch-polemisch auf eine Situation, in der unter Nerva neue Hoffnungen auf eine Wiedererichtung des Jerusalemer Tempels wach werden und viele Christen sich zur jüdischen Religion und deren Praktiken hingezogen fühlen.

[1] Ph. Haeuser, Der Barnabasbrief neu untersucht und erklärt, Paderborn 1912; K. Wengst, Tradition und Theologie des Barnabasbriefes, Berlin 1971 (AKG 42); vgl. auch die von Wengst besorgte Textausgabe in SUC 2, Darmstadt 1984.

Die Thesen dieses ersten Teils knüpfen mit Datierung und Lokalisierung an die ältere Forschung an. Es gelingt dem umsichtig und kenntnisreich argumentierenden Vf., gewisse Zweifel an der gängigen These zu wecken, der Passus 16,3f sei auf das von Hadrian veranlaßte Projekt eines Jupitertempels an der Stelle des alten jüdischen Heiligtums zu beziehen, so daß Barn um 130 n. Chr. zu datieren sei (22–26). Für Alexandria scheinen mir stärkere Argumente zu sprechen als etwa für das von K. Wengst bevorzugte Kleinasien. Hingegen ist die Datierung in den Prinzipat Nervas keineswegs als gesichert anzusehen. Dabei soll nicht in Frage gestellt werden, daß manches für eine Redatierung des archaisch wirkenden Schreibens spricht, daß sich ferner nach dem Ableben des letzten Flaviers eine Wendung zugunsten des Judentums abzeichnete und die von C. P. vermuteten Stimmungen prinzipiell denkbar sind. Jedoch fehlen die Belege für eine Hoffnung auf den Wiederaufbau des Tempels, und die von C. P. ausgewertete Münzlegende *FISCI IVDAICI CALVMNIA SVBLATA* belegt nicht mehr als die Reorganisation des *fiscus Judaicus* durch den ersten Adoptivkaiser. Wenn C. P. der textpragmatischen Situierung durch Wengst vorwirft „Wengst has perhaps squeezed a little too much juice from only a few Greek words" (234; scil. Ignatius, Philad. 8,2), so trifft dieser Vorwurf weniger Wengst (dessen Hinweis auf die christlichen Judaisierer in Philadelphia nur ein Baustein im Rahmen eines umfassenden Begründungssystems ist) als vielmehr gerade die Auswertung der fragmentarischen Münzlegende durch den Vf.

Deutlich wird dies, wenn von solch unsicheren historischen Prämissen her auf die tagespolitisch-antijüdische Ausrichtung des Barn geschlossen wird. C. P. knüpft hier freilich an eine die englische Barn-Forschung beherrschende Tradition an[2], der die kontinentale – etwa von Windisch und Wengst repräsentierte – Auslegung gegenübersteht. Gegen die von C. P. vorgelegte Lösung sprechen m. E. folgende Gründe: die vorausgesetzte polemische Situation ist weder innerhalb des Textes (nicht vom vorfindlichen Judentum, sondern vom Israel der Schrift ist primär die Rede!) noch extratextual nachzuweisen; Barn beantwortet keine Fragen, die bei einem Juden bzw. einem zum Judentum neigenden Christen anzunehmen wären; vielmehr nötigt der bezeichnende Kontrast zwischen dem (enormen) formalen Aufwand der Schrifterklärung und dem dadurch erzielten (spärlichen) theologischen Ergebnis, das sich weithin gar nicht in Lebenspraxis umsetzen läßt, zu dem Schluß, daß es Barn überhaupt um die Frage nach der formal-hermeneutischen Legitimität christlicher Schriftnutzung geht. Diese Annahme wird durch die ausdrückliche Beschreibung der Darstellungsabsicht in Barn 1,5 gestützt und läßt sich, wie vor allem H. von Campenhausen gezeigt hat (Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968, 76–244), frühnachntl. vielfach belegen. Die Frage nach dem Recht an den heiligen Schriften und, damit verbunden, nach der bundestheologischen Identität wie dem heilsgeschichtlichen Ort der jungen Kirche war nichts weniger als eine „somewhat academic debate within the Christian community" (55); hier ging es um eine Überlebensfrage in der frühkirchlichen Schwellenphase! Das Christentum verstand sich nicht mehr als Teil der jüdischen Religion, sah sich jedoch mit der Aporie konfrontiert, im Gottesdienst, theologischen Schulbetrieb usw. faktisch mit den Schriften einer anderen Religion die eigene Existenz zu deuten. P. M. van Buren hat die aus solcher „Leihidentität" (E. Brocke) resultierende Verlegenheit etwas spitz mit dem Bild vom *reading someone else's mail* illustriert[3]: Die eigene, christliche Identität ist in der *eigenen* heiligen Schrift (dem *AT*) nicht bezeugt, die „eigene" heilige Schrift bezeugt eine für Christen als überwunden und fremd geltende Heilsordnung. Daß die Christen sich darum mühen mußten, die heiligen Schriften der Juden besser zu verstehen als diese selbst, hat gerade bei ihren Kritikern mancherlei Anstoß erregt (vgl. z. B. Celsus nach Origenes, Cels. 2,4; 6,29; Tertullian, Apol. 21,1f; Eusebius, Praep. 1,2,5). Dieses hermeneutische Ringen um das AT ist Hauptthema und Abfas-

[2] Vgl. v. a. S. Lowy,The confutation of Judaism in the Epistle of Barnabas, in: JJS 11 (1960), 1–33; M. B. Shukster / P. Richardson, Temple and Bet Hamidrash in the Epistle of Barnabas, in: S. G. Wilson (Hg.), Anti-Judaism in early Christianity II: Separation and polemic, Waterloo 1986 (ScJud 2), 17–31; W. Horbury, Jewish-Christian relations in Barnabas and Justin Martyr, in: J. D. G. Dunn (Hg.), Jews and Christians. The parting of the ways A.D. 70 to 135, Tübingen 1992 (WUNT 66), 315–345.

[3] On reading someone else's mail: The Church and Israel's Scriptures, in: E. Blum / C. Macholz / E. W. Stegemann (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 595–606.

sungszweck des Barn. Deshalb versteht er es im ganzen als *Prophetie*, typisiert und allegorisiert es nach Kräften und bezieht es in jedem Fall ausschließlich auf die christliche Existenz. Daß solche Selbstdefinition eher zu polemischen Ausfällen gegen die *hermeneutischen Konkurrenten* führt als die gängige *Adversus Judaeos*-Literatur, ist mitunter bemerkt worden (vgl. L. Gaston, Retrospect, in: S. G. Wilson [Hg.], a.a.O., Anm. 2, 163–174, hier: 163f). Natürlich berücksichtigt auch C. P. die Eigenart des Barn als exegetische γνῶσις (z. B. 46–49; 55f; 258–260), aber im ganzen verdrängt bei ihm doch die postulierte Auseinandersetzung mit der Synagoge den eigentlichen, hermeneutisch *ad intra* gerichteten Skopus des Schreibens. So gesehen scheint mir die Erklärung der Darstellungsabsicht des Barn durch K. Wengst nach wie vor eine überzeugende Lösung, die C. P. weder widerlegt noch durch eine besser gesicherte Erklärung ersetzt hat. Die Geschichtsferne des um die „zeitlose" Schrift ringenden Barn läßt die Möglichkeit einer konkreten geschichtlichen Situierung nicht mit dem von C. P. vertretenen Optimismus beurteilen.

Der *zweite Teil* (71–100) führt unter kritischer Berücksichtigung sämtlicher relevanter Forschungsansätze in die *literar- und quellenkritische Diskussion* des Barn ein. C. P. verwirft mit zwingenden Gründen Interpolationstheorien (hier herrscht mittlerweile Konsens) und bestätigt im ganzen sowohl die Traditionsgebundenheit des Schreibens als auch (in modifizierter Weise) die Annahme der Verarbeitung von Testimonienmaterial. Gegenüber der bisherigen Forschung setzt C. P. eigene Akzente, wenn er Barn nicht als relativ unselbständigen Kompilator eines einheitlichen Schulguts versteht, sondern als kreativen Theologen, der – durchaus im Rahmen einer Schultradition – spannungsreich-disparates Überlieferungsgut selbständig kombiniert, redigiert und weiterschreibt. Was auf diese Weise theoretisch fundiert wurde, wird im *dritten Teil* (101–185) in materialer *Einzelanalyse und -auslegung* von Barn 2–16 sorgfältig dokumentiert.

C. P. holt mit seiner Kritik am *scissors and paste*-Modell (178) für Barn nach, was die Synoptikerforschung mit ihrer redaktororientierten Kritik der klassischen Formgeschichte seit drei Jahrzehnten geleistet hat. Der Vf. erzielt hier, an K. Wengst anknüpfend, einen wesentlichen methodologischen Fortschritt und vermag seine Deutung in steter Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur und mit vergleichendem Blick auf die frühjüdische und frühchristliche Parallelliteratur überzeugend zu begründen. Vorbehalte sind freilich dort gegen die Interpretation anzumelden, wo sie auf die direkt polemisch-apologetische Textfunktion rekurriert und Kritik am Tempelvorhaben voraussetzt (z. B. 172–174) oder aus den strikt schriftgebundenen Ausführungen von Barn auf Christen schließt, die sich beschneiden lassen wollen (z. B. 149), sich vom Tempelkult angezogen fühlen (z. B. 157) usw. Hier gerät C. P. in die Gefahr des *mirror-reading*. Nicht um aktuelle Tagesfragen geht es Barn, sondern um die Frage nach der rechten Auslegung der Heiligen Schrift. Opferkult und Beschneidung etwa werden aus den gleichen – schrifthermeneutischen – Gründen behandelt wie der Sündenbock (Barn 7,6–11), die junge Kuh (Barn 8,1–6) oder die levitischen Speisegesetze (Barn 10). An den Sachfragen selbst hängt dabei offenkundig kein aktuelles Interesse.

Der *vierte Teil* (186–260) ordnet das Schreiben textkundig in den *theologiegeschichtlichen Kontext* des Frühjudentums (Texte von Philo und Strabo; Orac. Sib.; qumranische Literatur) und des Frühchristentums (Stephanus-Kreis; Paulus; Hebr; johanneisches Schrifttum; die von Ignatius, Philad. kritisierten Gegner; die bei Origenes, Cels. 2,3, beschriebenen Judenchristen; Kerygma Petri; Justin, Clemens Alexandrinus, Origenes) ein und zieht eine rezeptionsgeschichtliche Bilanz: Barn war bis zum Ende des vierten Jh.s vor allem im ägyptisch-alexandrinischen Raum ein vielgelesenes Werk, das in der Regel zu den Antilegomena gezählt wurde, im Einzelfall (Didymus der Blinde, möglicherweise Clemens Alexandrinus) sogar kanonischen Rang gewann. Die Wertschätzung des Barn in der Alten Kirche erklärt C. P. sachgerecht gerade auch mit seinem hermeneutischen Charakter (257f). Ein hilfreiches Resümee (261–264), eine repräsentative Bibliographie (265–285) und recht nützliche Quellen-, Autoren- und Sachregister beschließen den Bd (287–319).

Fazit: Diese Monographie fördert das Verständnis des Barn erheblich. Sie berücksichtigt mit beeindruckender Kompetenz das relevante Quellenmaterial, setzt sich fair und souverän mit der einschlägigen Sekundärliteratur auseinander, berücksichtigt dabei auch ohne Einschränkung die französische und deutsche Forschung (Zitate aus der deutschsprachigen Literatur sind freilich regelmäßig fehlerhaft: vgl. 31; 48, Anm. 253; 54, Anm. 278; 117, Anm. 81; 127, Anm. 118; 179; 179f, Anm. 362; 184, Anm. 380; 185; 188, Anm. 12; 221). Sie weist mit ihrem redaktionskritischen Schwerpunkt methodologisch nach vorn und vertritt mit besonnener Argumentation und in leserfreundlich-klarer Darstellung eine profilierte eigene These zum Abfassungszweck und zur Situation des Schreibens. Auch wenn diese These m. E. den von der kontinentalen Forschung und namentlich von K. Wengst gesetzten Deutungsstandard nicht zu überwinden vermag, so ist sie doch so umsichtig begründet, daß sie von aller weiteren Barnabas-Forschung sehr genau zur Kenntnis zu nehmen ist.

Paderborn Knut Backhaus

Harl, Marguerite: **Le déchiffrement du sens.** Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse. – Paris: Études Augustiniennes 1993. 471 S. (Série Antiquité, 135) ISBN: 2–85121–129–3

Unter dem Titel „Le déchiffrement du sens" veröffentlicht Marguerite Harl, welche lange Jahre den Lehrstuhl für nachklassisches Griechisch an der Sorbonne innehatte und sich in den letzten Jahren vor allem mit der LXX beschäftigte, eine Reihe von Studien, die sie von 1961 an herausgegeben hat. In einem kurzen Vorwort erklärt sie, was sie zu dieser Veröffentlichung veranlaßte und erläutert zudem, daß sie unter der *Dechiffrierung* des Sinnes die ungeheuren Anstrengungen versteht, welche die Kirchenväter unternommen hatten, um den Sinn der Heiligen Schrift und der Menschheitsgeschichte herauszuarbeiten.

Zur weiteren Erklärung ihres Hauptanliegens holt die Vf.in in der Einleitung zu einer breiten und sehr lesenswerten Darstellung der patristischen Forschung aus, welche in Frankreich, besonders in Paris, seit 1945 bis 1989, vor allem unter dem Einfluß von Henri-Irénée Marrou, aber auch unter dem Eindruck der neuen Entdeckungen („Petrusgrab", Toura, Nag Hammadi und Qumran) unternommen wurde.

Es folgt eine *einleitende Studie* über die *sprachlichen Ausdrucksformen* der religiösen Erfahrung bei den griechischen Vätern aus dem Jahr 1975 (29–58). Es geht darin vor allem um ihre aus der Philosophie und besonders aus der Bibel abgeleitete symbolische Sprache. Der erste Teil der Sammlung ist Origenes und seiner biblische Sprache gewidmet (59–176). Es werden darin die „Semantik der biblischen Sprache" (81–87), die Schwierigkeit („obscurité") des biblischen Ausdruckes (89–126), antignostische Polemiken (127–135, 137–149) sowie die biblischen Bilder „Mund" und „Herz" (159–176) behandelt. Zu beachten ist dabei vor allem die Studie, in welcher aufgezeigt wird, wie Origenes angesichts der „Dunkelheiten" in der Schöpfung, im Leben Jesu und vor allem in der Bibel von seinen Leuten die Ehrfurcht des Glaubens verlangte und sie zum Warten auf die Erleuchtung anregte (vgl. bes. 114f).

Im *zweiten Teil* werden fünf Untersuchungen zu Origenes, *Peri Archon* vorgestellt (177–272). Am lesenswertesten sind die zwei Studien über die „Übersättigung" in der Schau (*koros*) und den Fall der Geistwesen (191–223) und über den Aufbau und die innere Kohärenz von *Peri Archon* (225–246).

Im *dritten Teil* behandelt die Vf.in Fragen der *Bibel, der Theologie und der Mystik* bei Gregor von Nyssa und den Kappadozier (279–413). In zweien dieser Studien befaßt sie sich mit der Art, wie Gregor von Nyssa Mose als Ideal des Bischofs hinstellt (301–306 und vor allem 335–370). Gut zu beachten ist auch die Arbeit über die Verlobung und Hochzeit in den Kommentaren zum Hohenlied (395–413).

Im *abschließenden Teil* geht es um die *kulturelle Umwelt* der Alten Kirche (415–453). In einer ersten Studie steht die Stellung der Kirche zur Schule in Frage. Die zweite Untersuchung hingegen geht auf die Polemik gegen die profanen Feste im Osten des vierten Jh.s ein. Es folgen noch die Verzeichnisse der Bibelstellen, der griechischen Wörter und der wichtigsten Sachen, welche ohne Zweifel die Benützung dieser Sammlung erleichtern.

Es ist nicht möglich, hier weiter auf die Einzelheiten der durchwegs wertvollen Studien einzugehen. Zu ihrer weiteren Empfehlung – sollte das nötig sein – darf indes daran erinnert werden, daß H. es immer verstand, in ihrem Lehren und Forschen die Anregungen von vielen Seiten aufzunehmen. Sie hatte aber nicht nur das Glück, mit hervorragenden Kollegen zusammenzuarbeiten – und es waren im Paris der letzten fünfzig Jahre nicht wenige –, sondern sie besaß auch die Gabe, die Arbeit „en équipe" zu organisieren und ihre Schüler und Mitarbeiter ihrerseits vielfältig anzuregen.

Rom Basil Studer

Ireneo de Lyón: Demostración de la Predicación Apostólica. Introducción, Traducción y Notas (extractadas de la obra de Antonio Orbe) de Eugenio Romero Pose. – Madrid: Editorial Ciudad Nueva 1992. 261 S. (Fuentes Patrísticas, 2) ISBN: 84–86987–32–6

Irenée de Lyon: Démonstration de la prédication apostolique. Introduction, tradition et notes par Adelin Rousseau. – Paris: Les éditions du Cerf 1995. 412 S. (Sources Chrétiennes, 406) ISBN: 2–204–05110–1

Zwei neue Ausgaben der *Epideixis*, der nach *adversus haereses* verfaßten kleinen katechetischen Schrift des Irenäus, liegen vor. E. R. Pose hat eine neue kastilianische Übersetzung aus dem Armenischen (im folgenden FP) angefertigt und legt sie in vorzüglicher Ausstattung vor. Eine sehr ausführliche Einleitung mit vielen Informationen führt in das Werk ein, erschließt den Text und alle mit

ihm aufgegebenen Fragen. Den fortlaufenden Text begleitet ein überreicher Anmerkungsapparat, den P. vor allem aus dem großen Werk Antonio Orbes zusammengestellt hat. So findet die kurze Schrift des Lyoner Bischofs eine Erklärung und eine profunde Kommentierung, die immer auch das ganze irenäische Opus berücksichtigt. Die aus Orbes weitgestreutem Werk herangezogenen Texte sind auf diese Weise einem großen Leserkreis zugänglich. Man wird sie mit Gewinn lesen, muß aber berücksichtigen, daß sie nicht immer einen präzisen Kommentar exakt zu der Stelle der *Epideixis* bilden wollen, bei der sie notiert sind. Oft sind sie das Ergebnis einer Gesamtsicht Orbes, die er aus dem Befund der frühen Patristik und der häretischen Literatur entwickelt und die weit über den irenäischen Text hinausreicht.

Drei Jahre später ist die Ausgabe von Adelin Rousseau (im folgenden SC) herausgekommen, die P. nicht mehr berücksichtigen konnte und nur in einer Fußnote zu Beginn erwähnt. R. bereichert die Irenäus-Forschung durch eine herausragende Leistung. Abgesehen von seiner erschöpfend gründlichen Einleitung bietet er eine sehr wörtliche lateinische Übersetzung des armenischen Textes. Sie wird im Text durch mit großer Sicherheit zu erschließende griechische Worte vervollständigt und ist mit einem kleinen textkritischen Apparat versehen. In seiner modernen französischen Übersetzung versucht R., zum Grundtext des Irenäus und seinen Intentionen vorzudringen. Mit ausführlichen Anmerkungen, die fast die Hälfte des Buches ausmachen, rechtfertigt er seine Sicht und gibt er eine Fülle von Anregungen und Hilfen zum Verständnis des Textes wie des irenäischen Werkes. Wie schon bei der großen Edition von *adversus haereses* in den Sources Chrétiennes kommt es R. vor allem darauf an, Irenäus sprechen zu lassen und ihn aus sich selber zu verstehen.

Der Rez. stellt im folgenden beide Ausgaben parallel vor. Der Text der *Epideixis* gliedert sich in eine Einleitung, die Darstellung der apostolischen Verkündigung, die Beweisführung aus den Propheten und ein Schlußwort. P. arbeitet mit den herkömmlichen Kap.n, deren Einteilung bekanntlich auf von Harnack zurückgeht, und versieht sie mit kleinen Überschriften. Da er sich nicht von der doch *sekundären Kap.einteilung* durch von Harnack löst, kommt er, anders als R. nicht zu einer neuen Einschätzung der inneren und äußeren Strukturierung der *Epideixis*. So läßt er etwa den prophetischen Beweisgang schon mit Nr. 42 beginnen, obwohl er zur ersten Hälfte eindeutig zum vorangehenden Teil gehört. R. hebt eine sehr klare innere und äußere Gliederung hervor und versieht den Text mit Zwischenüberschriften. Wer sich die Mühe macht, die Sinnabschnitte nachzuprüfen, erkennt, wie wenig begründet ältere Vorurteile sind, nach denen Irenäus ohne eine klare und durchdachte Konzeption geschrieben habe.

Epid. 1: Die Erklärung R.s anläßlich der Bemerkung des Irenäus, daß der Mensch aus Leib und Seele zusammengefügt ist, läßt im Blick auf die irenäische Anthropologie an Klarheit nichts zu wünschen übrig (SC 357–364). P. weist mit Orbe (FP 53–55) auf die antignostischen Akzentuierungen hin. *Epid. 2* (SC 85–87): Der Aufweis R.s, wie Irenäus in diesem Zusammenhang Heiden, Juden und Häretiker unterscheidet, ermöglicht ein vertieftes Verständnis des Textes. *Epid. 3* (SC 87 mit S. 234f): R. markiert treffend die irenäische Sicht der Glaubensgewißheit, die keine defiziente Form von Wissen bedeutet, sondern sich in dem gründet, der wahrhaftig existiert. Die apostolische Verkündigung beginnt mit der Erinnerung an die Glaubensregel, den bei der Taufe empfangenen Glauben. So erscheint es doch sachgerechter, die Zäsur nicht erst mit Epid. 4 (so P.) vorzunehmen, sondern schon bei Epid. 3 b (mit R.) einzusetzen.

Epid. 6f: Die „drei Kap." des Taufglaubens werden von R. wie von P. präzis und durchsichtig wiedergegeben und erläutert. P. fügt ausführliche Deutungen von Orbe hinzu. Mit *Epid. 8* beginnt ein neuer Gedankengang, der von der Schöpfung des Menschen bis zur Menschwerdung Christi führt (SC 95). *Epid. 9f* (FP 71–79): Besonders reichhaltig sind die Erläuterungen zu den Himmeln, den Engeln und der Verherrlichung des Vaters durch den Sohn und den Heiligen Geist. Es spricht einiges dafür, daß R. (SC 97) mit der Übersetzung im Recht ist, daß Gott „für immer" durch sein Wort verherrlicht wird.

Epid. 11 mit *22*: Bei den irenäischen Aussagen über die Erschaffung des Menschen verdient die Rede vom Bild und Gleichnis Gottes größte Aufmerksamkeit. Den subtilen Erörterungen von Orbe (FP 79 – 80. 106–108) steht die Auffassung von R. (SC 248–251. 363–371) gegenüber, der sich gegen eine scharfe terminologische Unterscheidung von *imago* und *similitudo* ausspricht. Erhellend ist die Darstellung der spezifisch irenäischen christologischen Begründung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die Orbe korrigiert (SC 257–261).

Epid. 25: Ob mit R. (SC 121) der armenische Text irrtümlich „Leiden" statt „Pascha" hat, muß offenbleiben. Auf jeden Fall fließt für Irenäus beides ineinander, wie P. zeigt (FP 111). – *Epid. 26*: Irenäus spricht vom „Finger Gottes", der den Dekalog auf die Tafeln geschrieben hat. Der armenische Text erscheint unklar. Ist der Finger mit R. der vom Vater ausgesandte Heilige Geist (SC 263)? Oder muß man an die vom Vater im Heiligen Geist verfaßte Gravur der Gesetzestafeln denken (FP 112)? – *Epid. 31*: Hier ist wiederum deutlich ein neuer Abschnitt zu erkennen (SC 127): Im folgenden handelt Irenäus von der Menschwerdung des Sohnes und seinem Werk. – Vermerkt seien die inhaltsschweren Anmerkungen Orbes zur Ökonomie der Menschwerdung (FP 117–127).

Epid. 34: R. erklärt die irenäische Auffassung von der schöpferischen Gegenwart des Wortes in allen Dimensionen der Welt, die durch die Kreuzigung sichtbar wird (SC 272–277). Zu vergleichen ist Justin, bei dem Plato im Hintergrund steht. R. druckt im Anhang schöne Paralleltexte Gregor von Nyssas ab (SC 372–376) und bietet eine Auslegung über das Wort, das in die ganze Schöpfung eingezeichnet ist (adv. haer. V 18,3, SC 377–384).

Mit Recht korrigiert er Orbes Auffassung von einer „unsichtbaren Kreuzigung des Wortes", die neben anderem von Pose in den Anmerkungen zu *Epid. 34* wiedergegeben wird (FP 128–134) und P. selber zu der irrigen Überschrift von der „kosmischen Kreuzigung" führt.

Epid. 38: R. kann doch gute Gründe dafür anführen, daß der Text im folgenden Sinne zu verstehen ist: „Wenn jemand seine Geburt aus der Jungfrau nicht annimmt, wie kann er dann seine Auferstehung von den Toten annehmen? Denn es wäre nichts Erstaunliches und Unerwartetes, daß einer der nicht geboren ist, auch n i c h t von den Toten aufersteht. Wir könnten auch nicht von Auferstehung bei jemanden reden, der nicht gezeugt worden wäre . . ." So wird gegenüber P. wie auch der Mehrzahl der anderen Übersetzungen ein klarer Sinn erreicht.

Epid. 43: Die kontrovers erörterte Frage, mit welcher Interpretation von Gen 1,1 Irenäus vom präexistenten Sohn sprechen will, wird von R. klar beantwortet und ausführlich begründet (SC 290–296): „Ein Sohn war am Anfang, dann schuf Gott Himmel und Erde." P. (FP 148–151) gibt Orbe wieder: „Am Anfang schuf Gott einen Sohn . . ." Orbes aufwendige Interpretation, die besonders Tertullian heranzieht, muß in obliquo bleiben. Bleibt man im Rahmen des irenäischen Textes, gibt es keine Alternative zu R. Mit dem verderbten hebräischen Zitat läßt sich kein sicheres Argument gewinnen.

Epid. 45: Zur Offenbarung Gottes unter den Menschen durch den Sohn gibt R. (SC 300f) die zutreffende Erläuterung, daß die Inkarnation in der Fülle der Zeit durch die Theophanien im AT vorbereitet wird und schon in gewisser Weise mit der Schöpfung anfängt, wobei der Sohn vor der Menschwerdung unsichtbar bleibt. *Epid. 47*: P. (FP 157f) deutet die Prophetie von der Salbung (Ps 44 (45), 7–8) mit Orbe auf eine prähistorische vorzeitliche Salbung des Sohnes, „sofern er Gott ist". Man vergleiche dazu Orbes Schema von einer *creatio prima* durch den Vater und einer *creatio secunda* durch das Wort, die vom Heiligen Geist aktuiert wird. Richtig ist freilich die Übersetzung: „der Gott ist", und die Deutung auf die Geistsalbung bei der Taufe am Jordan. Weitergehende Spekulationen tragen die Texte nicht (mit R. SC 303f).

Epid. 48: Bei der Deutung von Ps 109 (110) auf den Sohn wird man kaum mit P. zu übersetzen haben, David habe verkündet, daß der Sohn „als erster zur Existenz gekommen sei", sondern daß er „vor allem existiert" (FP 158; SC 305). Hilfreich sind Orbes Erklärungen zu Gott als dem Richter (FP 158f).

Epid. 52: Hier ist wiederum unübersehbar eine Zäsur vorhanden. Die Beweistexte über die Präexistenz des Sohnes sind abgeschlossen, und es beginnt die Prophetie über die Inkarnation. *Epid. 53*: Die schwierige Wendung vom menschlichen Namen, den Christus als „Irrtum" mit den Menschen teilt, versucht Orbe (FP 164f) mit einem Hinweis auf das Philippus-Evangelium zu retten. Der Satz über die Salbung durch den Sohn löst sich nicht glatt auf. Irenäus hat ihn direkt von Justin übernommen, ohne die Spannungen zu seiner sonstigen Auffassung auszugleichen. An eine Interpolation (so R. SC 311f) sollte man nicht denken. Orbes Unterscheidungen (FP 166f) bleiben auch in diesem Zusammenhang mühsam.

Epid. 54: Zur Idee der Schmerzlosigkeit der Geburt aus der Jungfrau gibt Orbe reiche Erläuterungen (FP 164f).

Epid. 66: Irenäus gibt deutlich zu erkennen, daß er die vorausgehende Beweisführung abschließt und einen neuen Abschnitt beginnt (vgl. schon Froidevaux und jetzt R., SC 322f). *Epid. 70*: Warum Irenäus in bezug auf den Hervorgang des Logos aus dem Vater große Zurückhaltung übt, wird umsichtig von Orbe erläutert (FP 188–189). *Epid. 72*: Orbes Erklärungen zur leibhaftigen Auferstehung Christi (FP 192–194) bringen die spezifisch irenäische Sicht zur Geltung. *Epid. 83*: Mit reichen Erläuterungen erschließt Orbe die Deutung von Ps 67 (68), 18–19 und Ps 23 (24), 7–10 auf die Himmelfahrt Christi (FP 202–204, 205–208).

Epid. 85: Hier liegt wiederum ein Einschnitt vor, der von P. wie R. hervorgehoben wird. Von jetzt an ist von der Kirche die Rede, die durch das prophetische Zeugnis angekündigt wird. Mit R. (SC 337f) sollten beim Blick auf das Gericht neben den abständigen Engeln die Häretiker als Verächter der Wahrheit hervorgehoben werden. *Epid. 90*: P. (FP 213) schreibt irrtümlich Jesaja statt Jeremia.

Der Leser blickt dankbar auf die beiden Ausgaben der *Epideixis*. Sie zeigen, indem sie einander ergänzen, die hohe Qualität und durchdachte Konzeption dieser kleinen Schrift des Lyoner Bischofs, die mit Recht als Schlüssel für seine Theologie verstanden werden kann. Der deutsche Leser kann an P. und R. nicht vorbeigehen. Da beide infolge der Erscheinungsbedingungen einander nicht berücksichtigen, bleibt ihm die Mühe um die Sprachen nicht erspart.

Hamburg Hans-Jochen Jaschke

Irenäus von Lyon: Adversus Haereses. Gegen die Häresien III. Übers. und eingel. v. Norbert Brox. – Freiburg: Herder 1995. 336 S. (Fontes Christiani, 8/3), kart. DM 48,00 ISBN: 3-451-22127-6

In schneller Folge legt Norbert Brox im Rahmen der *Fontes* das bedeutsame Buch III von *adversus haereses* vor, mit dem Irenäus der Gnosis gegenüber mit dem positiven Aufweis eines christlichen Gotteszeugnisses beginnt, das Gott aus dem Gefüge der ganzen Heiligen Schrift als den Schöpfer und Erlöser des Menschen erkennt. Zur allgemeinen Charakteristik sei dem Rez. der Rückverweis auf die Besprechung der ersten beiden Bde gestattet (ThRv 90 [1994], 464–466). Die dort getroffenen Feststellungen, auch die kritischen Bemerkungen, bestätigen sich auch für Buch III.

Vf. übernimmt den Text der *Sources Chrétiennes* und stellt ihm seine eigene deutsche Übersetzung zur Seite. Dabei muß die besondere Problematik einer Übersetzung des Irenäus noch einmal deutlich benannt werden. Ein deutscher Text kann sich nicht einfachhin als eine Übersetzung der lateinischen Übersetzung, der armenischen Teile sowie der griechischen Fragmente und Stücke verstehen, sondern muß versuchen, über diese Vorlagen hinaus zum nicht erhaltenen Original vorzudringen, um die authentische Auffassung des Autors wiederzugeben. Hier hat A. Rousseau in den SC mit seiner griechischen Rückübersetzung und dem modernen französischen Text eine gewichtige, wohl überlegte und gut begründete Vorgabe gemacht, an der eine deutsche Version nicht vorbeigehen kann. Vf. folgt Rousseau weitestgehend unter philologischen Gesichtspunkten, bezüglich der Schriftzitate, der Zitate anderer Autoren, der Sacherschließung des Textes und der Querverweise innerhalb des *Irenäischen Werks*. Zurückhaltung übt er bei inhaltlichen Interpretationen, die nach Lage der Dinge für den Grundtext von Bedeutung sein müssen. Rousseau hat sie z. T. sehr ausführlich entwickelt und – auch mit ihrer Hilfe – einen luziden, sprachlich gelungenen Text geschaffen. B. hält sich nicht ausschließlich, aber doch wesentlich enger an die sekundäre lateinische Übersetzung und bietet somit einen deutschen Text, der exakt gearbeitet, sprachlich aber weniger glatt ist.

Knapp gehalten ist die *Einleitung*: Den größten Raum in ihr nimmt die vom Vf. negativ beantwortete, aber durchaus strittige Frage nach einem Vorrang Roms aus der Sicht des Irenäus ein (siehe dazu unten!). Vf. stimmt den Leser auf „Weitschweifigkeit und viele Wiederholungen" ein, ohne ihm die spezifische Weise nahezubringen, in der Irenäus die Heilige Schrift in ihrem Gefüge liest und seine Argumentation entwickelt.

Die *Gliederung von* Buch III ist in der Grobaufteilung unstrittig. Vf. übernimmt sie in großen Zügen, verzichtet aber auf weitere Strukturierungsversuche, für die sich gute Gründe geltend machen lassen. Wenn man ernst nimmt, daß für Irenäus immer die Schrift den inneren wie den äußeren Leitfaden bildet, sind bestimmte Einheiten deutlich zu erkennen: z. B. die Sequenz über die Apg ab III 12; über Joh ab III 16,5 b; über die Paulusbriefe ab III 16,9; über die Imanuelweissagung (Jes 7,14) ab III 19–21,9. Auch im Abschnitt über die Rekapitulation Adams (ab III 21,10) lassen sich die Sinneinheiten erkennen.

Bei einer fortlaufenden Lektüre der *Übersetzung* und der *Anmerkungen* ist dem Rez. das Folgende aufgefallen: Mit besonderem Interesse liest man die Interpretation zum Text über die Kirche von Rom: III 3,2f (FC 30f); vgl. S. 8–10. Brox übersetzt *undique* abschwächend mit „ringsum" und deutet mit Hilfe Tertullians den Text im Sinne von Nachbarschaftskirchen, die mit Rom übereinkommen. Die mit hohem Aufwand geführte Argumentation von Rousseau z. St., die die ganze Kirche im Blick hat, wird ohne jede weitere Begründung einfachhin als „irrig" abgetan. Die vom Vf. gebotene Übersetzung bedeutet in diesem Fall um so mehr eine Interpretation, als sie sich gegen den naheliegenden Wortlaut („überall") entscheidet. Zum inhaltlichen Ductus des Satzes würde auf jeden Fall „überall" besser passen. Unerwähnt läßt Vf. die inhaltliche Schwierigkeit, die durch das lateinische *ab his* vorliegt. Hier hat Rousseau einen guten Ausweg angeboten. Rez. hält sowohl das Verfahren als auch die Interpretation für fragwürdig. Man sollte Irenäus wirklich ernst nehmen und ihn ausreden lassen. Er paßt weder in das Schema eines römischen Zentralismus, noch fügt er sich anderen theologischen Vorstellungen. Problematisch erscheint die Erklärung, Exhomologese in III 4,3 (FC 43) sei nicht auf die Buße zu beziehen. Auch im Vergleich mit I 18,5 legt sich die Buße nahe, deren Form freilich offen ist (vgl. Kattenbusch II,74). III 7,1 (FC 63): In der Anmerkung zum „gefährlichen" Text von 2 Kor 4,4 übersieht Vf., daß Irenäus ihn auch in Buch IV in gleicher Weise versteht. Die Satzaufteilung und die Trennung sind dabei durchaus sekundär. Es kommt darauf an, daß Gott es ist, der an den Menschen handelt. III 11,4 (FC 105): Daß der Täufer viele „überredet" hat, an Jesus zu glauben, wird nicht im Sinne des Irenäus sein. Er muß sie „überzeugt" haben. III 11,5 (FC 105) mit Anm. 44: Durch die Bestreitung der eucharistischen Färbung verliert der Text an Tiefe und Vielschichtigkeit. III 11,9 (FC 119): Anm. 64 und 65 bieten gute Informationen zum *Evangelium veritatis*, aber Vf. übersieht doch die Ironie des Irenäus und kann mit der von ihm vorgeschlagenen Übersetzung nicht überzeugen. III 12,2 (FC 125): Vf. bietet eine irrtümliche Übersetzung. Statt „leidensfähig" muß es heißen: „ohne jemals gelitten zu haben". III 12,5 (FC 131): Wie auch sonst bei Irenäus sollte *ecclesia* mit „Kirche" und nicht mit „Gemeinde" übersetzt werden. III 13,3 (FC 167): Anm. 91 insinuiert fälschlicherweise, daß Irenäus allein die betreffende Lesart zu Gal 2,2 hat. III 16,3 (FC 191): Vf. sollte nicht die gut begründete Erklärung von Rousseau übergehen, nach der Irenäus eher nicht die lateinische Version vor Augen hat („vorherbestimmt") sondern die griechische Fassung („eingesetzt"). III 16,4 (FC 197): Hier wäre ein Hinweis auf die große Bedeutung des Martyriums für Irenäus angebracht. III 16,7 (FC 203) mit Anm. 21: In der Übersetzung von Rousseau bietet der Text keine Sinnschwierigkeiten. Statt vom „Becher der Verkürzung" zu sprechen, sollte man besser „Becher des Kompendiums oder der Zusammenfassung" sagen (vgl. auch S. 220 mit Anm. 42). III 17,4 (FC 217): Anm. 35 begründet eine andere Textentscheidung, als Vf. sie im Text vorgenommen hat. III 18,6 (FC 233): Hier sollte die christologisch wichtige Sehweise hervorgehoben werden, nach der Christus als Mensch gehorsam war und als Gott den Starken gebunden hat. III 19,3 (FC 243) mit Anm. 66: Die berühmte Passage vom Ruhen des Logos während der Versuchung der Kreuzigung und des Todes und dem Aufgehen des Menschen beim Sieg über den Tod und dem Eingehen in die Vollendung will bei Irenäus nicht im Sinne einer christologischen Trennung verstanden werden. Der Hinweis auf Liebaert ist problematisch. A. Houssiau, vom Vf. nicht benutzt, hat die Dinge richtig dargestellt. III 20,4 (FC 253): Hier ist nicht mit dem Vf. von der „Wiederkunft" in Bethlehem die Rede, sondern von der „Ankunft", dem ersten Kommen in der Menschwerdung. III 21,3 (FC 259): Die Angabe des Irenäus, etwa im 41. Jahr des Augustus sei Jesus geboren, verdiente die Erläuterung, daß die Rechnung gut aufgeht, wenn man von der Ermordung Cäsars an im Jahre 44 v. Chr. zählt. Wie Harvey vermerkt, hat schon Massuet darauf aufmerksam gemacht. III 21,5 (FC 265) mit Anm. 89: Vf. kommentiert aus der Sicht eines modernen Bibelverständnis die irenäische Interpretation von Jes 7,14 in Verbindung mit Psalm 131 (132), 11 nicht ohne wertende Urteile („für den Beweisgang nicht gerade förderlich", „für seine Interpretation sehr störend . . ."). Irenäus argumentiert im Sinne einer geistlichen Schrifterklärung, die die Schrift als vielgestaltige Einheit sieht. Dabei ist der Wortlaut „Jungfrau" bei Jes wichtig, wird aber doch durch das Ganze der Schrift abgedeckt. III 23,8 (FC 295): Die Übersetzung „alle Verbindungen der Häretiker laufen über ihn" (Tatian), ist mißverständlich. Es muß heißen: „Alle Häretiker kommen in ihm zusammen." III 24,1 (FC 297) mit Anm. 3: Vf. korrigiert zu Recht Hugo Rahner, der im Text irrtümlich das Bild von der Kirche als Arche sehen will. Freilich ist das betreffende Attribut in vielen anderen patristischen Texten belegt (vgl. nur Aug. de civ. dei XXV 26). III 25,6 (FC 305ff): Die Übersetzung muß mißverständlich wirken. Der Text spricht von der „Vereinigung der Sprößlinge der Mutter". Wie die Mutter, so sind auch ihre Kinder ins Leere gefallen.

Die genannten Ausstellungen sind nicht als beckmesserische Kritik zu verstehen. Die Arbeit an Irenäus ist kompliziert, sie verdient den Schweiß der Edlen, braucht die wechselseitige Ergänzung und Korrektur und wird nicht so schnell an ein Ende kommen. Aus der Sicht des Rez. stellt sich eine doppelte Aufgabe: 1. Irenäus muß und kann aus sich selber verstanden werden und kommt so mit der ihm eigenen Gestalt von Theologie zur Geltung. 2. Irenäus ist in dem großen Rahmen der *patristischen Tradition* zu stellen, wird von ihr erhellt, wirft Licht auf sie und zeigt so seine Stellung im Chor der vielen Stimmen der Kirche. Unter der letztgenannten Rücksicht kommen besonders A. Orbe große Verdienste zu. Brox leistet mit der Ausgabe in den *Fontes* eine präzise Arbeit. Rez. muß freilich den Wunsch wiederholen, daß sie durch die Sicht der *Sources Chrétiennes* ergänzt wird.

Hamburg Hans-Jochen Jaschke

Koen, Lars: **The Saving Passion.** Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John. – Uppsala: Almqvist & Wiksell International 1991. 149 S. (Acta Universitatis Upsaliensis, 31) ISBN: 91-554-2696-4

Wie Lars Koen im Untertitel andeutet und dann in der Einleitung seiner Arbeit ankündigt (11), geht es ihm darum, den Zusammenhang von *Christologie und Soteriologie* im Johannes-Kommentar des Cyrill von Alexandrien zu beweisen. Dabei möchte er zugleich aufzeigen, daß die Christologie in den Schriften, welche nach 428 erschienen sind, keine wesentlich neuen Züge aufweist (11).

Diese Fragestellung wird in der Einleitung selbst nicht weiter entfaltet. Im ersten Kap. hingegen, in dem K. Cyrill als Exegeten vorstellt, behandelt er nicht nur recht breit das Leben und das Schrifttum Cyrills, sondern legt zugleich eine Art Literaturbericht vor (13–37). Es folgen sechs Kap., in denen die christliche Anthropologie (38–48), die Person des Wortes Gottes (49–69), die Inkarnation des Wortes Gottes (70–83), der Zweck der Menschwerdung (83–94), die Kenose des Wortes Gottes (95–104) sowie das Werk des Wortes Gottes (105–121) behandelt werden. Zwei Exkurse, der erste über das Werk des Wortes Gottes als Opfer, der zweite über Aulens Auffassung vom *Christus Victor*, sowie die Zusammenfassung, das Literaturverzeichnis und die Indizes beschließen das Ganze.

Es ist nicht leicht, dem Vf. auf seinem Gedankengang zu folgen. Die systematische Gliederung, die er seiner Arbeit zugrunde legt, ist zwar klar. Weil er aber sehr analytisch vorgeht und größtenteils nur

kleinere Texteinheiten heranzieht, wirken die einzelnen Kap. sehr gewunden. Dazu nimmt er die Tatsache zuwenig ernst, daß die frühchristlichen Autoren, wie zuvor schon die Bibel, mannigfache Bilder brauchen, um das Erlösungswerk Christi darzustellen. Er bezieht sich zwar auf J. A. Alcain, der in seiner Arbeit über die Soteriologie des Origenes die verschiedenen Bilder in fünf Gruppen einteilte (113f). Aber er selbst hält sich zuwenig an diese oder ähnliche Unterscheidungen. So spricht er vom *Christus-Victor-Motiv*, obwohl nur von der Überwindung des Teufels, der Sünde und der Verderbnis, aber nicht eigentlich von einem Kampf und einem Sieg die Rede ist (92f); ebenso betrachtet er *justification* und *redemption* als Synonyme (108). Die Klarheit der Darstellung leidet zudem darunter, daß die christologischen Grundbegriffe, wie Einheit der Hypostase (vgl. etwa 89: „in the same person"), Einigung der Naturen (56, mit der Erklärung von *enhypostasis*) oder *communicatio idiomatum* (80f), zuwenig genau erfaßt werden. Im übrigen kündigte Cyrill nicht prophetisch das byzantinische Thema der *perichoresis* an (101); denn dieser Begriff findet sich im christologischen Sinn bereits bei Gregor von Nazianz. Dieser Mangel an Genauigkeit geht zum Teil darauf zurück, daß K. wichtige Arbeiten, wie das klassische Werk von A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, oder die Studie von J. Liébaert, La doctrine christologique de Saint Cyrill d'Alexandrie avant la querelle nestorienne, nicht benutzt hat.

Schwerwiegender ist indes ein anderer Mangel. Der Vf. spricht fortwährend von den „östlichen Theologen" (vgl. etwa 66f). Dazu rechnet er aber auch Klemens von Rom (113), Hippolyt von Rom (102 wird die *Refutatio* zitiert, die von der Kritik dem „römischen" Hippolyt zugewiesen wird) und Gregor von Elvira, dessen Schriften, wie er sagt, nur lateinisch überliefert worden seien (109). Diesen östlichen Theologen schreibt er jedoch charakteristische Züge zu, die allen nizänischen Autoren zukommen. Wenn er dabei die alte Ansicht auftischt, nach welcher nur die östlichen Väter die Ansicht vom Vater als Ursprung der Gottheit vertreten würden, mag das weniger schlimm sein. Schließlich übersehen auch bedeutendere Autoren die augustinische These *Pater est Deus qui a nullo est*. Doch daß die Meinung typisch östlich sein soll, nach welcher alle drei Personen beim Erlösungswerk beteiligt sind, ist wirklich ein starkes Stück, wie wenn die westlichen Väter nicht auch lehren würden, daß der Vater, der Sohn und der Heilige Geist die Menschwerdung bewirkt haben, obgleich nur der Sohn Mensch geworden ist. Im übrigen mag es typisch für Cyrill sein, daß er sich immer wieder auf Joh 1,14 und Phil 2,5–11 beruft und zudem in seiner Exegese die *regula canonica* („partitive exegesis") befolgt. Doch dasselbe gilt von den anderen antiarianischen Autoren, im besonderen von Augustinus[1]. Am meisten zu kritisieren ist jedoch die These, daß Cyrill in seiner Auseinandersetzung mit Nestorius die gleiche Soteriologie vertreten hätte wie zuvor. Wie kann man das behaupten, wenn man außer dem Johannes-Kommentar praktisch nur die Schrift *Quod unus est Christus* zitiert (vgl. 69, 81, 94, 103)? Vertiefte Cyrill in seinen Anathematismen 9 und 10 über die Sendung des Geistes und das Priestertum Christi und in ihrer Verteidigung seine Soteriologie wirklich nicht? Auf jeden Fall hat der Vf. das Thema des Priestertums des menschgewordenen Wortes im Johannes-Kommentar weiter nicht beachtet. Tatsächlich spielt es schon dort eine gewiße Rolle. Doch wird es in der Auseinandersetzung mit Nestorius vertieft. Damit kommt auch die Grundidee der Soteriologie Cyrills nach 428 bedeutend klarer zum Ausdruck, wonach das menschgewordene Wort Gottes[2] für uns gestorben ist. Nach diesen recht kritischen Bemerkungen soll immerhin anerkannt sein, daß K. mit großem Eifer und viel Liebe seinen Cyrill studiert hat, einen der größten Theologen, dem leider allzu viele noch immer mit Mißtrauen und Geringschätzung begegnen.

Rom Basil Studer

Madec, Goulven: **Petites Études Augustiniennes.** Préface de Jean Pépin. – Turnhout: Brepols 1994. 388 S. (Série Antiquité, 142), kart. FF 1365,00 ISBN: 2-85121-142-0

M., Directeur de Recherches au CNRS, Mithg. der vom Institut d'Études Augustinennes betreuten Publikationen und des Augustinus-Lexikon, veröffentlicht hier eine Reihe von kleinen Studien, von denen die meisten es direkt mit Augustinus zu tun haben. In einem kurzen Vorwort stellt Jean Pépin die zwanzig, in den letzten zwei Jahrzehnten entstandenen Untersuchungen vor (5ff). Es folgen die Hinweise auf die Orte, an denen sie, ausgenommen eine bisher unveröffentlichte Studie, erschienen sind (9ff).

Die ersten beiden Studien handeln von der *Hellenisierung und dem Platonismus* des patristischen Denkens (13–50). Darin berührt der Vf. auch die Geschichte der patristischen Philosophie und legt besonders auch eine recht nützliche Bibliographie zum „Platonisme des Pères" vor (46–50). In den nächsten drei Untersuchungen steht die Bekehrung Augustins in Frage. Es geht dabei speziell um Einfluß des Neuplatonismus, wie er in den letzten hundert Jahren vertreten wurde (51–59); um die Rolle des Gottesbegriffs (71–89) und um die Bedeutung der christlichen Gemeinschaft (91–103). Bei der zweiten Studie ist im besondern die Kritik an den Studien von K. Flasch zu beachten (vgl. 85–88).

Es schließt sich eine Studie über den *Spiritualismus* des Augustinus an (105–119). In der nächsten Studie geht es um die Frage *Unde malum?* (121–135). Darauf folgt der Artikel über das Thema des *Aufstieges* und seine Stufen (137–149). Lesenswert ist dann der Aufsatz über die *Innerlichkeit* als Konversion und Transzendenz (151–161). Im Anschluß daran setzt sich M. in der Frage nach einer *augustinischen Philosophie* vor allem mit E. Gilson auseinander, dem er allerdings viel Anerkennung zukommen läßt (163–177, 179–187).

In der zwölften Untersuchung zeigt er auf, wie gewisse Themen von *De civitate Dei* bereits in *De vera religione* anklingen (189–213). Weiter geht es mit der Frage, welche Bedeutung der gemeinsame Besitz für eine religiöse Gemeinschaft haben soll (215–231). Ferner zeigt der Vf. auf, daß Augustinus in verschiedenem Sinn von *Tempora christiana* spricht (233–259).

In den folgenden zwei Studien lenkt er die Aufmerksamkeit des Lesers auf den Einfluß, den Augustinus auf Duns Scotus, auf seinen Begriff *theologia* und auf seine Lehre über die *Prädestination* ausübte (261–270, 271–294, mit einer Zusammenstellung der diesbezüglichen patristischen Texte bei den frühmittelalterlichen Autoren). Die siebzehnte Studie geht auf die *Hermeneutik* Anselms von Canterbury ein (295–305). Es folgt eine Untersuchung zur Frage, wie die *Zitationen* von Texten bei Augustinus und anderen Autoren zu bewerten sind (307–318). In den letzten zwei Studien verteidigt M. seinen Freund Augustinus gegen heute oft vorgebrachte *Vorurteile* (319–330, 331–340: bisher unveröffentlicht).

Die hier angekündigten Arbeiten bedürfen keiner weiteren Empfehlung. Wer M. nur ein wenig kennt, weiß wohl, daß er wie nur wenige seinen Augustinus kennt. Sollte aber dennoch jemand den Wunsch haben den Vf. besser kennenzulernen, mag er das eingangs erwähnte Vorwort anschauen, in dem sein Kollege Jean Pépin ihn und seine Arbeitsweise mit viel Sympathie und Einfühlungsgabe vorstellt und es dabei selbst an Humor nicht fehlen läßt.

Rom Basil Studer

Markschies, Christoph: **Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie.** Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n. Chr.). – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. XII, 288 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 90), geb. DM 178,00 ISBN: 3-16-146374-9

In der Einleitung, in welcher Christoph Markschies kurz zu den Ambrosiusstudien von Freiherr H. von Campenhausen und L. Herrmann Stellung nimmt, umschreibt er seine Fragestellung. Er möchte am Beispiel des Ambrosius untersuchen, ob, aus welchen Gründen und in welcher Form die lateinische Theologie den Neunizänismus der Kappadozier rezipierte (VIII, 4, 6 und 197). Dabei versteht er, wie er am Anfang des ersten Kap.s ausführt, unter Neunizänismus die Orthodoxie, welche klar zwischen *ousia* und *hypostasis* unterschied und schließlich in der griechischen Formel *mia ousia kai treis hypostaseis* ihren definitiven Ausdruck fand (9ff). Am Ende seiner Arbeit faßt er die Antwort auf seine Frage dahin zusammen, daß Ambrosius in einem schöpferischen Rezeptionsprozeß sich zugleich traditionelle lateinische und moderne griechische Trinitätstheologie aneignete und für seine Leser (bzw. Hörer) nutzbar machte (213), es also verstand, den sachlichen Gehalt der kappadozischen Trinitätstheologie ohne ihre spezifische Begrifflichkeit auszudrücken (216).

Den Weg von seiner Frage zur abschließenden These vollzieht Markschies in drei Schritten. Im ersten *terminologischen Teil* sucht er im Blick auf die verschiedenen Wortfelder von *ousia* und *hypostasis* einerseits und von *substantia / natura* und *persona* andererseits aufzuzeigen, wie schwierig es für die lateinischen Autoren gewesen sein mußte, ihre griechischen Kollegen richtig zu verstehen und ihre Gedanken über die Einheit und Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist zu rezipieren (9ff). Im besonderen befaßt er sich dabei mit den lateinischen Übersetzungen von *hypostasis* (12–31) und der lateinischen Wiedergabe von *ousia* durch *natura* (32–38). Die Schwierigkeiten der Verständigung waren um so größer, als die lateinischen Theologen sich seit Tertullian daran gewöhnt hatten, von *una substantia* und *tres personae* zu

[1] Vgl. A. Verwilghen, Christologie et spiritualité selon Saint Augustin, Paris 1985. Dazu auch T. E. Pollard, Johannine Christology and the Early Church, Cambridge 1970.

[2] Vgl. dazu vom Rez. zur Soteriologie der Kirchenväter: HDG III/2a, 196–200.

sprechen (20), damit aber nicht imstande waren, der Einhypostasenlehre des Markell von Ankyra beizukommen (21). Sie konnten darum, wenn schon, den Neunizänismus der Kappadozier nur auf ihre Weise übernehmen. Im strengen Sinn könnte man darum gar nicht von einem lateinischen Neunizänismus reden (10).

Der zweite und der dritte Schritt erfolgen im *historischen Teil* unter dem Titel *„Die Vorgeschichte der neunizänischen Option des Ambrosius" (41–83)*, bzw. unter dem Titel *„Die ‚neu'-nizänische Option des Bischofs Ambrosius" (84–21)*. Im ersten Unterteil (zweiter Schritt) fragt der Vf. nach den Möglichkeiten, welche sich Ambrosius boten, den Neunizänismus der Kappadozier kennenzulernen. Dazu weist er auf zwei frühe Phasen seines Lebens hin, nämlich Rom: 340 / 353–365 / 368 und Sirmium: 365 / 68–371 / 73 (41–57). Anschließend befaßt er sich recht ausführlich mit der Kirche von Mailand vor 374, mit der homöischen Mehrheit und der nizänischen Minderheit, sowie mit dem Mailänder Neuplatonismus und dem Presbyter Simplicianus (57–83). Diese erste historische Untersuchung bringt indes keine positiven Anhaltspunkte für die Beantwortung der eingangs gestellten Frage. M. kommt jedoch darin wenigstens zu interessanten kirchengeschichtlichen Ergebnissen. Es sei im besonderen auf eines hingewiesen. Es stellte sich heraus, daß Germinius von Sirmium um 366 das homöische Glaubensbekenntnis aufgegeben und sich dem nizänischen Standpunkt stark angenähert hatte (49).

Im zweiten Unterteil der historischen Untersuchung gibt M. zuerst einen Überblick über die Zeit nach der Bischofsweihe von 374 bis 378 (84–165). Dabei kann er feststellen, daß Ambrosius schon bald Kontakt mit Basilius, dem Führer der neunizänischen Bewegung, aufnahm, ohne jedoch schon Genaueres von seiner Lehre zu erfahren (vgl. 89). In den ersten literarischen Äußerungen, so in der Schrift *De Paradiso*, bezog er bereits Stellung für den nizänischen Glauben, laut dem Vf. auch mit Berücksichtigung der östlichen Terminologie (109). Besonders zu beachten sind in diesem Abschnitt die beiden Exkurse über die pastorale Ausrichtung der theologischen Argumentation des Ambrosius (89–97) und über die Entstehung und Bedeutung des sog. *Tomus Damasi* (144–165). So kommt M. schließlich dazu, die Schrift *De Fide* (378–380), ihre Datierung, ihren Abfassungszweck und ihre Trinitätstheologie zu behandeln (165–212). Beachtenswert ist vor allem der dritte Abschnitt. Im Anschluß an seine Lehrerin, L. Abramowski, sucht M. darin speziell aufzuzeigen, daß Ambrosius in *De Fide* „die *distinctio personarum et unitas substantiae* im Sinne einer *asynchytos henosis* zu bewahren" suchte (206). Dieses Erklärungsmodell kommt zwar auch bei den Lateinern vor (vgl. fid. IV 8,19, wo Ambrosius sich nach dem Hg. O. Faller an Tertullians Adv. Prax. 9,1, hält), doch rezipierte der Bischof diesen auch der lateinischen Tradition bekannten Begriff im Sinne der neunizänischen Theologie der Kappadozier (206–210).

Mit einem *„Ausblick und einem Schluß"* schließt der Vf. seine Untersuchung. Er faßt darin seine Ergebnisse nochmals zusammen und weist auf ihre Nützlichkeit für die historische und systematische Theologie hin (213–216). Es folgen weiter zwei textkritische Anhänge (217ff) sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis und verschiedene Indices (221–286).

Aus der vorausgehenden Zusammenfassung kommt ohne Zweifel nur annähernd zum Ausdruck, welche einzigartige Belesenheit und kritische Schärfe hinter der Arbeit von M. stehen. Soweit es sich darum um die Darstellung des historischen Umfeldes der Trinitätstheologie des Ambrosius handelt, kann man ihm nur gratulieren. Vor allem wird man ihm für die Art dankbar sein, wie er den Bischof von Mailand in die äußerst komplexe Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Nizänern und Homöern hineingestellt hat. Wenn im folgenden einige Frage aufgeworfen werden, soll dies nicht als Kritik um jeden Preis angesehen werden; es geht vielmehr darum, den Leser der sicher bewundernswerten Untersuchung freundschaftlich auf einige ihrer kirchen- und vor allem theologiegeschichtlichen Grenzen aufmerksam zu machen.

Genügt es, wenn man in bezug auf die sprachliche Verständigung zwischen den westlichen und östlichen Theologen auf die Verschiedenheit der wichtigsten griechischen und lateinischen Termini hinweist? Müßte man nicht auch die einzelnen Begriffe genauer erklären? Warum wird etwa der enge Zusammenhang zwischen *natura* und *generatio* (*nativitas* bei Hilarius) nicht weiter besprochen, der in der ganzen nachnizänischen Diskussion des vierten Jh.s grundlegend war (vgl. z. B. für Ambrosius selbst, fid. I 14,91f; IV 8,85; V 3,42f)? Wäre es ferner nicht erhellend gewesen, herauszustellen, daß die Begriffe *hypostasis* und *persona* sich insofern nahestehen, als beide sowohl Wirklichkeit als auch Erscheinung bedeuten? Origenes stellte bekanntlich *hypostaseis* mit *pragmata* in Parallele, während bei Tertullian und vor allem bei Hilarius *persona* mit *res* gleichgesetzt werden kann. Umgekehrt weiß jedermann, daß *persona* es mit Antlitz, Maske, Repräsentation zu tun hat und daß die Griechen gerade deswegen mit dem trinitarischen Gebrauch des Wortes Schwierigkeiten hatten. Wer der Geschichte des Wortes *hypostasis* nachgeht, dem kann aber auch nicht entgehen, daß dieses Wort ursprünglich und noch später auch das, was sichtbar wird, meinte (vgl. Basil Studer, Hypostase, in: HWPh 3 [1974], 1255–1259). Gerade im Blick auf diese Doppelbedeutung beider Termini versteht sich auch leichter, warum beide übernommen wurden, um die wirkliche Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist herauszustellen. Das gilt im besonderen für *hypostasis*, das sich bei Basilius auf das *idion*, auf die *charakteres* bezieht und nur wenig mit *substistere* im Sinn von Eigenstand zu tun hat (vgl. Basil Studer, Gott und die Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985, 276–283). Übrigens wäre es gegeben gewesen, darauf hinzuweisen, daß Ambrosius *persona* im trinitarischen und christologischen Kontext von *De Fide* nur selten gebraucht (vgl. R. P. C. Hanson, The Search for the Christian Doctrine of God, Edinburgh 1988, 671). Schließlich wird auch der Begriff *asynchytos henosis* nicht besonders vertieft. Kein Wort fällt über den anthropologischen Hintergrund (vgl. F. Gahbauer, Das anthropologische Modell, Würzburg 1984). M. weist auch nicht auf den Zusammenhang mit dem Begriff *perichoresis* hin, den Gregor von Nazianz ebenso wie die Vorstellung von *asynchytos henosis* für die Inkarnation brauchte und der dann später trinitarisch verwendet wurde (vgl. DPAC II, 2753). Dabei ist nicht zu übersehen, daß Athanasius, der nicht weniger als die Kappadozier Gewährsmann des Ambrosius war, ohne von *perichoresis* zu sprechen, sehr großen Wert auf die „Inexistenz" von Vater und Sohn legte und damit auf seine Weise die Einheit von Vater und Sohn zum Ausdruck brachte (vgl. Athanasius, Ar. 3,3 mit Joh 14,10; sowie Ambrosius, fid. I 3,22, mit dem Hinweis von Faller auf Athanasius, ep. Serap. II,4; dazu auch IV 1,3; spir. III 15,104).

Was die eigentlich historischen Ausführungen angeht, die ohne Zweifel den wertvollsten Beitrag der vorliegenden Arbeit ausmachen, lassen sich natürlich auch Fragen stellen. Wäre es nicht gerade wichtig, aber dennoch nützlich gewesen, etwas mehr auf Eusebius von Vercelli einzugehen, der 358 dem arianischen Bischof von Skythopolis ein eindeutig nizänisches Glaubensbekenntnis ohne *homousios* vorlegte (ep. II,5), der in seiner Unterschrift zum *Tomus ad Antiochenos* als einer der ersten Abendländer sich von der Synode von Serdica distanzierte (MG 26,808CD) und der bei seiner Rückkehr in die Heimat Germinius von Sirmium besuchte und ihn sicher über die Beschlüsse von Alexandrien (362) auf dem laufenden hielt (vgl. V. C. de Clerq, in: DHGE 15,1481, und die anderslautende Meinung auf S. 56)? Weit wichtiger ist indes die Frage, auf welchem Weg Ambrosius zur Kenntnis des Neunizänismus der Kappadozier gekommen ist. Zugegeben, die Definition von *homousion* in fid. III 15,126 steht jener sehr nahe, die Basilius in ep. 52,3 vorgelegt hatte (199). Aber war diese Definition nicht vielleicht allgemeiner verbreitet? Folgte Basilius selbst nicht in jenem Brief Athanasius, dessen Ausführungen nach Faller auch den Hintergrund der Darlegungen des Ambrosius bilden? Auf jeden Fall hätte Ambrosius, selbst wenn er gewollt hätte (200), nicht mit der Formel des Basilius *mia ousia – treis hypoastaseis* auslegen können; denn diese Doppelformel kommt bei diesem gar nicht vor. In diesem Zusammenhang wäre auch zu fragen, welche Bedeutung das nizänische *ek tes ousias patros* bei Basilius noch besitzt, in dessen Version des Nicaenums es noch vorkommt (vgl. ep. 125,3 aus dem Jahr 373; dazu auch ep. 52,2), das aber offenbar in der späteren Rezeption des Glaubens von Nizäa der schärferen Unterscheidung von *ousia* und *hypostasis* zum Opfer gefallen ist, bei Ambrosius jedoch ebenfalls noch eine gewisse Bedeutung besaß (fid. IV 8,93; von M. nicht beachtet) und dann vor allem bei Augustinus eine beachtliche Rolle spielte. Der andere Beweis, den M. im Blick auf die Formel der *asynchytos henosis* für den Neunizänismus des Ambrosius vorlegt, ist noch weniger überzeugend. Abgesehen davon, daß er die anthropologischen und christologischen Zusammenhänge, wie schon gesagt, nicht berücksichtigt, gibt M. keinen einzigen Text an, in dem Basilius explizit von *asynchytos henosis* redet. Dazu ist der Text aus der ps.athanasianischen Homilie laut CPG 2099 nicht vor 400 zu datieren. Endlich hatte bereits Hilarius in einer antisabellianischen Polemik, also mit Betonung der Unterscheidung von Vater und Sohn, die Vorstellung der unvermischten Einheit verwendet (trin. VIII,39f). Dabei braucht man nicht an einen Einfluß von seiten Tertullians zu denken (207f); denn der Begriff der unvermischten Einheit mit der damit verbundenen Terminologie (*krasis, mixis, perichoreo*) war so allgemein, daß er sich geradezu aufdrängte, wenn man, wie im Fall der Einheit des Menschen (vgl. Nemesius, *De natura hominis*), im Fall des einen Christus (vgl. die antiapollinaristische Polemik) oder schließlich im Fall der unterschiedenen, aber nicht vermischten göttlichen Personen technisch reden wollte. Wie nahe Hilarius indes dabei der *neunizänischen* Position kam, ist aus zwei Texten der Schrift *De synodis* zu entnehmen, in denen er von den *substantiae subsistentes (= personae)* und *substantia-essentia* (syn. 32) bzw. von *una substantia – persona substistens* spricht (syn. 67, zitiert

S. 199; vgl. zu *persona* und *subsistere* P. Smulders, La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers, Rome 1944, 288f). Im übrigen ist nicht zu übersehen, daß Gregor von Nazianz am 2. Mai 379 – also vielleicht bevor Ambrosius seine Bücher *De Fide* begann, sicher einige Zeit vor ihrem Abschluß – im Blick auf die Formel *mia ousia – treis hypostaseis* die Orthodoxie der Lateiner ausdrücklich anerkannt hatte (or. 21,35). Er wies zwar dabei, mehr entschuldigend, auf die Armut der lateinischen Sprache hin. Aber er sprach keineswegs eine Schelte gegenüber den Lateinern aus, wie M. meint (23f, 30); er tadelte offensichtlich vielmehr alle, Lateiner (vielleicht Hieronymus) und Griechen, welche diese unbedeutende Frage der Worte als einen Unterschied im Glauben betrachteten. Tiefer in den Dschungel der Hypothesen einzudringen, die sich um die Geschichte der Auseinandersetzungen der Nizäner mit den Homöern gebildet habe, traue ich mir nicht zu.

Hingegen möchte ich den eigentlich theologiegeschichtlichen Fragen, die sich bei der Lektüre der letzten Seiten aufdrängen, nicht ausweichen. Es mag sein, daß M. die folgenden Fragen für seine These vom lateinischen Neunizänismus (197) als irrelevant erachtete. Geht es jedoch wirklich an, daß man sich in einer Untersuchung, die mit „*Ambrosius von Mailand und die Trinitätslehre*" überschrieben ist und in der obendrein die katechetischen Anliegen des Bischofs von Mailand zum Tragen kommen sollen (89–97), auf die Frage der *unitas naturae et distinctio personarum* beschränkt? Müßte man sich nicht auch fragen, und das ist m. E. viel wichtiger, wieweit Ambrosius mit Basilius die Ansicht teilte, daß der Vater im eigentlichen Sinn Gott genannt wird, also *arche* und Quelle des göttlichen Lebens ist? Kam diese Ansicht in der auf dem biblischen *monogenes* begründeten Lehre von der ewigen Zeugung, zu der das *homousios* eine Illustration bildete und die auch Ambrosius teuer war, nicht besser zum Ausdruck als in der doch sehr nivellierenden, allzu logischen Formel von *mia ousia kai treis hypostaseis*? Wieweit stimmte Ambrosius mit Basilius in der grundlegenden Ansicht überein, nach welcher die *oikonomia* die *theologia* offenbarte, in einer Auffassung also, welche schon bei Tertullian und Origenes kräftig angeklungen war (vgl. wenigstens 205)? Ging er dabei vielleicht mit seinem *Filioque* über den Bischof von Cäsarea hinaus (vgl. spir. I, 3,44)? Vor allem aber stellt sich die Frage, ob es nicht heute an der Zeit wäre, den *Neunizänismus*, dieses Fündlein der deutschen Dogmengeschichte des letzten Jh.s, mit seiner Überbewertung des Stichwortes *homousios*, endlich ad acta zu legen. Auf jeden Fall käme man mit der Vorstellung der *via media*, wie sie vor allem Gregor von Nazianz entwickelt hat, der geschichtlichen Wirklichkeit und der theologischen Wahrheit viel näher (vgl. or. 21,6 und 21,37, mit dem Lob auf die Orthodoxie des Athanasius; dazu J. Plagnieux, S. Grégoire de Nazianze théologien, Paris 1951, 231–244: „Le juste milieu de la vérité", mit anderen Texten). Mit ihr wurden nicht nur die beiden Extreme, die Eunominaner (*Arianer*) und Markellianer (*Sabellianer, Photinus*), von der Orthodoxie ausgeschlossen, sondern wurde auch klar herausgestellt, daß Vater, Sohn und Geist real voneinander verschieden sind und man trotzdem nur von einem Gott sprechen muß. Im übrigen ist Ambrosius nicht weniger als die Kappadozier immer danach zu prüfen, inwieweit bei ihm, und zwar nicht nur bei den dogmatischen Diskussionen, sondern vor allem in der Katechese, die auch dem Vf. sehr am Herzen liegt, das Ostergeheimnis in den Blick kommt; denn in diesem Mysterium ist unsere Erkenntnis der Trinität letztlich begründet. In einer mehr vorläufigen Weise darf man auf diese entscheidende Frage sicher antworten: Sowohl Basilius als auch Ambrosius stellten die Tauferfahrung, in welcher der Christ am Tod und der Auferstehung Christi gläubig teilnimmt, in den Mittelpunkt ihrer Trinitätslehre. Obwohl die Tradition, welche sich seit dem zweiten Jh. entwickelt hatte, sie dazu nötigte, sich – vielleicht allzusehr – mit den sprachlich-logischen Ausdrucksformen des Glaubens an Vater, Sohn und Geist, den einen Gott, auseinanderzusetzen, vergaßen sie nicht, daß wir in der Taufe in die Erkenntnis Gottes eingeführt wurden (vgl. Basilius, spir. 29,75) und daß bei der Eucharistiefeier der Herr Jesus uns selber einlädt, zu ihm zu kommen (vgl. Ambrosius, sacr. V 2,5).

Rom Basil Studer

Ulrich, Jörg: **Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums.** – Berlin / New York: W. de Gruyter 1994. XI, 327 S. (Patristische Texte und Studien, 39), Ln DM 198,00 ISBN: 3-11-014405-0

In seiner Untersuchung „*Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums*" unternimmt es Jörg Ulrich, wie er in der Einleitung dazu ankündigt, eine Frage zu beantworten, die bisher kaum gestellt worden ist. Er möchte vor allem auf die westlichen Theologen eingehen, welche sich von 355–365 als erste Lateiner mit dem Nizänum befaßten, um damit der damals vorherrschenden *homöischen Theologie* entgegenzutreten. Um die Hauptfrage voll beantworten zu können, betrachtet er es jedoch als notwendig, zuerst die westliche Lehrentwicklung von 325 bis in die 50er Jahre hinein darzustellen (1–5).

Im ersten, der Vorfrage gewidmeten Teil widerlegt der Vf. in überzeugender Weise die alte, von gewissen Autoren (vor allem Beinert) indes noch immer vertretene These eines abendländischen Einflusses auf die Abfaßung des Glaubensbekenntnis von Nizäa (6–25). Dann behandelt er die Vorgeschichte, den Verlauf und die Bedeutung der Synode von Serdica im Jahre 343 (26–109). Beachtenswert sind in diesem zweiten Abschnitt vor allem die textkritische Ausgabe, die deutsche Übersetzung und die Kommentierung des sog. *Serdicense*, der Glaubenserklärung der westlichen Teilnehmer jener Synode. Es stellt sich dabei eindeutig heraus, daß diese *Ekthesis* der westlichen Synode eine östliche Theologie enthält, die Interpretation des Nizänums nämlich, die Markell von Ankyra und Athanasius vertreten und im Westen verbreitet hatten, als sie um 340 dorthin verbannt worden waren.

Zu diesem ersten Teil möchte ich sogleich zwei Fragen stellen. Wäre es nicht gegeben gewesen, den Vorwurf, den die Lateiner den östlichen Theologen machten, sie würden nicht genügend zwischen *gegenneménon* und *geneneménon* unterscheiden, auch im Zusammenhang mit dem *genitus, non factus* des Nizänums zu erörtern (69–72)? Schließlich handelte es sich gerade bei diesem Mangel an Unterscheidung um die eigentliche Angriffsfläche der origenischen Tradition, welche bis auf Arius hin die ewige Zeugung und die ewige Schöpfung zuwenig auseinandergehalten hatte. Müßte man weiter bei der Gegenüberstellung der Drei-Hypostasen- und der Ein-Hypostasen-Lehre nicht mehr auf die Zweideutigkeit dieses umstrittenen Begriffes achten (v. a. 67ff; 75–78)? Während die östlichen Theologen im Begriff der Hypostase offenbar die Erscheinung und damit das Unterscheidende sahen, stand für die westlichen Theologen das Wirkliche, das Sein im Vordergrund.[1] Im Hinblick auf die der realistischen Auffassung von der Hypostase entsprechende Interpretation des *homousios*, kann man auch nicht sagen, sie sei durch die sabellianische Tendenz des Westens irgendwie vorbereitet oder begünstigt worden (281). Tertullian und Novatian, welche mit ihrer einen *substantia* die westliche Tradition geprägt hatten, hatten nämlich diesen Begriff, wie auch der Vf. bemerkt, gerade in einer „antimonarchianischen Frontstellung" herausgestellt (8).

Um seine Hauptfrage zu beantworten stellt U. im zweiten Teil (111–280) die wichtigsten westlichen Theologen vor, welche in der einen oder anderen Form den sog. *Altnizänismus* vertreten haben: Ossius von Cordoba, Hilarius von Poitiers, Phoebadius von Agen, Gregor von Elvira, Luzifer von Calaris (warum nicht Cagliari?), Liberius von Rom und Marius Victorinus. Er schließt dieser Reihe von Autoren des Westens den Brief *Ad Afros* an, in dem Athanasius die westlichen Bischöfe ersuchte, endlich gegen Auxentius von Mailand einzugreifen. Die Bedeutung dieser Darlegungen liegt sicher darin, daß hier deutlich zu Geltung kommt, wie sehr zu differenzieren ist, wenn man von der Einstellung dieser Theologen zum Glauben von Nizäa redet.

Es drängen sich indes auch bei diesem gewiß interessanten Hauptteil verschiedene Fragen auf. Mit welchen konkreten Fakten kann man begründen, die Theologie des Eusthatius und Markell hätten sich in Nizäa durchgesetzt (122; 134)? Dabei läßt sich doch zeigen, daß es auf dem Konzil um die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater ging, während die Diskussion um die Einheit von Vater und Sohn erst nach dem Konzil aufkam (vgl. die verschiedenen Studien von G. Feige). Warum wird im Abschnitt über Hilarius dessen Grundthese von der *nativitas* völlig übergangen (v. a. 149f, wo auf *De Trintate* hingewiesen wird)? Die Diskussion der ewigen Geburt, welche zur Annahme der *aequalitas naturae* führte erweist sich nämlich als viel wichtiger als die Meinung, die sich Hilarius vom *homousios* gemacht hat; dazu geht es in der Auseinandersetzung um die *nativitas unigeniti* (sowie um die *nativitates* und folglich um die Natur aus dem Vater und die Natur aus Maria) unmittelbarer um den *monogenes* des Nizänums als im *homousios*, das nur eine Illustration des *genitus (natus), non factus* darstellt. Im Zusammenhang mit Hilarius und mit Luzifer ist auch von Eusebius von Vercelli die Rede (157; 229f). Es ist verständlich, daß ihm kein eigener Abschnitt gewidmet wurde; denn es ist nur wenig über sein theologisches

[1] Vgl. Basil Studer, Hypostase, in: HWPh 3 (1974), 1255–1259; sowie: Basil Studer, Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre, in: ders., Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter, Rom 1992, 347–368, bes. 357.

Denken bekannt. Doch hat es sich U. allzu leichtgemacht, wenn er behauptet, der zweite Brief des Eusebius enthalte keine näheren trinitarischen Vorstellungen und seine kurze trinitarische Formel trage nichts zur theologischen Kontroverse der 50er Jahre bei (229). Tatsächlich zeigt sich in diesem Brief ganz klar, daß man um 358 den nizänischen Glauben bekennen konnte, ohne von *homousios* oder Hypostasen zu sprechen, und daß man ein solch untechnisches Bekenntnis auch gegenüber einem *Arianer* geltend machen konnte. Dazu nahm Eusebius in seiner Unterschrift zum *Tomus ad Antiochenos* als einer der ersten westlichen Bischöfe Distanz zum *Serdicense* (MG 26,808CD), und auf das kam es schließlich an, selbst wenn der Name des Markell dabei nicht ausdrücklich fiel. Im übrigen findet man in den 60er Jahren eine ähnliche pronizänische Stellungnahme in den Predigten Zenos von Verona, der offenbar unter dem Einfluß des Hilarius eindeutig den nizänischen Glauben bekannte, ohne das *homousios* zu erwähnen. Es wird weiter mehr als einmal festgestellt, Athanasius hätte („spätestens") 362 die „neunizänische" Trinitätstheologie kennengelernt (68; 256; 273). Dabei wird aber zuwenig beachtet, daß man es bei jener Synode offenließ, von drei oder einer Hypostase zu sprechen, sofern dabei der Glaube von Nizäa nicht in Frage gestellt würde. Genauerhin wandten nach der Darstellung des Synodalbriefes die Vertreter der Drei-Hypostasen-Lehre das Binom *ousan kai hyphestosan* auf die Trinität an (MG 26,801B), während die Verteidiger der einen Hypostase *ousia* und *hypostasis* identifizierten (MG 26,801C). Man war also noch lange nicht dazu gelangt, die Doppelformel *mia ousia – treis hypostaseis* aufzustellen. Nicht einmal Basilius, der wohl am meisten zur Unterscheidung von ousia und hypostasis beigetragen hat, brauchte diese Formel. Darum ist es auch nicht verwunderlich, daß Athanasius noch später *ousia* und *hypostasis* kaum unterschied (273). Eine ähnliche Ungenauigkeit findet sich im Abschnitt über Marius Victorinus wieder. Es stimmt, daß der römische Rhetor in Adv. Arium III,9 auf *„unam esse substantiam, subsistentias tres"* hinweist (258). Aber er definiert gleichzeitig den Vater als *esse (ousia)*. Darum stimmt die Formel *ek tes ousias treis hypostaseis*, die er bei einem Griechen gefunden haben will, dennoch nicht mit der sog. neunizänischen Formel überein, ganz abgesehen davon, daß, wie schon gesagt, die Synode von 362 diese Formel auch noch nicht gebraucht hat (256). Schließlich wird im Zusammenhang mit der römischen Orthodoxie mit Recht darauf hingewiesen, daß Damasus kurz vor dem Konzil von Konstantinopel die Drei-Hypostasen-Lehre noch immer ablehnte. Doch ist dabei nicht zu übersehen, daß Gregor von Nazianz 379, mit ausdrücklichem Bezug auf die Formel *mia ousia – treis hypostaseis*, die Orthodoxie des Westens, jene von Damasus sicher nicht ausgeschlossen, voll anerkannte (vgl. Greg. Naz., Or. 21,35) – er hatte offensichtlich noch nichts vom *Neunizänismus* der deutschen Dogmengeschichte gehört.

Mit der letzten, etwas bösen Bemerkung ist auch angedeutet, wo m. E. die Schwäche der Untersuchung von U. zu sehen ist. Es geht darin immer nur um die Frage der Interpretation des *homousios*, genauerhin um die Frage, ob das *homousios* ohne oder mit der Unterscheidung von *ousia* und *hypostasis* interpretiert wurde. Die Frage hingegen, ob das *homousios* im Zusammenhang mit der ewigen Zeugung des Sohnes verstanden werden muß, wie der Text des Nizänums mit seinem *monogenes*, mit seinem *ek the ousias tou patros* und seinem *gennethenta, ou poiethenta* andeutet und wie vor allem Athanasius und Hilarius, aber auch Basilius nahelegen, kommt nicht ins Blickfeld. Mit anderen Worten, die Beurteilung der westlichen Rezeption des Nizänums wird allzu einseitig in der m. E. obsoleten Perspektive des Neunizänismus gesehen. Damit soll allerdings nicht gesagt sein, daß die Frage, wieweit die westlichen Theologen zwischen 325 und 370/80 rezipierten, nicht eine gute Frage sei. Ebenso steht für mich bei allen meinen Anfragen und Bedenken fest, daß der Vf. sehr wertvolle Elemente zur Lösung dieser gewiß spannenden Frage beigetragen hat.

Rom Basil Studer

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

Die 1991 abgeschlossene Diss. behandelt ein Thema, das in jüngster Zeit in der Forschung verstärkt Beachtung gefunden hat, wie z. B. die Monographien von P. Aubin, Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne, Paris 1992 u. H. Crouzel, Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales, Paris 1992 zeigen.

Der Vf. beabsichtigt eine Klärung der Frage, warum bei Origenes anders als bei Klemens von Alexandrien ein trinitätstheologischer Entwurf zu finden ist, der auch dem Problem der *Metaphysik des Heiligen Geistes* Rechnung trägt. Dazu ist die Untersuchung unerläßlich, ob und inwieweit der zeitgenössische Platonismus eine Rolle für die Entstehung der Trinitätstheologie gespielt hat, und ob es aufgrund der Gemeinsamkeit hinsichtlich der geistesgeschichtlichen Problematik historische Verbindungen zwischen Mittel- und Neuplatonikern auf der einen und christlichen Autoren auf der anderen Seite gegeben hat. Außerdem ist ein Vergleich der Konzeption des Origenes mit der Drei-Hypostasen-Lehre Plotins notwendig, um festzustellen, welches sachliche Problem jeweils mit der dritten Hypostase gelöst werden soll (1–20).

Zunächst diskutiert der Vf. die Interferenzen zwischen platonischen Philosophen und christlichen Theologen, wobei die Frage nach der gemeinsamen Schülerschaft von Origenes und Plotin bei Ammonios Sakkas einen besonderen Platz einnimmt.

Seit dem Art. „Ammonios Sakkas" von M. Baltes (in: RAC Suppl. 3 [1985], 323–332), der eine sinnvolle Lösung bietet, aber hier nur geringe Beachtung findet, scheint es wenig angebracht, die vorhergehenden kontroversen Forschungsmeinungen in aller Breite vorzuführen, um daraus die Konsequenz zu ziehen: „das genaue Verhältnis zwischen diesen beiden bedeutenden Denkern (Origenes u. Plotin) und damit das Verhältnis von christlicher Theologie und neuplatonischer Philosophie verliert sich wie die rätselhafte Gestalt des Ammonios im Dunkel der Geschichte" (43)!

Im *1. Teil* behandelt der Vf. die mittelplatonische Gotteslehre nach dem 10. Kap. des *Didaskalikos* und dem Frg. 11 des *Numenios* vor dem Hintergrund der Ansatzmöglichkeit einer dritten Hypostase. Dabei ist seiner Ausführung zuzustimmen, daß es prinzipiell um ein zweistufiges Gottesmodell geht, bei dem sowohl der Himmelsintellekt im *Didaskalikos* als auch der dritte Gott des *Numenios* eine funktionale Ergänzung im Begriff der zweiten göttlichen Instanz hinsichtlich der Kosmogonie darstellen, aber nicht der Versuch unternommen wird, eine dritte göttliche Instanz als selbständige Entität in die Theologie einzuführen.

In diesem geistesgeschichtlichen Kontext wird in Auseinandersetzung mit der von Wolfson und Lilla vertretenen Meinung die Frage nach einer Trinitätstheologie bei Klemens von Alexandrien gestellt, die sich trotz der von ihm verwendeten trinitarischen Formeln nur negativ beantworten läßt, da das Problem der Metaphysik des Heiligen Geistes für Klemens nicht relevant war und somit auch keiner Lösung bedurfte.

Wichtig ist die Hervorhebung der Unterschiede zwischen der mittelplatonischen Theologie und der des Klemens bezüglich der zweiten göttlichen Instanz, dem Logos, den er im Gegensatz zur platonischen Konzeption dem intelligiblen Kosmos gleichsetzt und an dessen Einzigkeit und Einheit er festhält. Gerade diese unterschiedlichen Positionen werden nochmals von Origenes und Plotin aufgegriffen und vertieft.

Der *zweite Teil* (130–266) setzt sich mit dem Problem der metaphysischen Kongruenz der Trinitätslehre des Origenes und der Drei-Hypostasen-Lehre Plotins auseinander. Dabei ergibt sich aufgrund der unterschiedlichen Ausgangspositionen der beiden Denker keine Symmetrie der einzelnen Hypostasen, so daß sie nicht direkt miteinander verglichen werden können – eine Tatsache, die auch Crouzel im 3. Kap. seiner o. g. Arbeit deutlich zum Ausdruck bringt.

Der entscheidende Punkt ist für Plotin nicht die dritte Hypostase, die Seele, deren ontologischer Status bereits in der mittelplatonischen Tradition festgelegt war, sondern das *Eine*, das als überseiende und selbstgenügsame Größe doch den Ursprung der gesamten Wirklichkeit bedeutet.

Bei Origenes befindet sich die zweite Hypostsase, der Logos, auf derselben metaphysischen Ebene wie die dritte Hypostase Plotins, die Seele, was der Vf. durch die Erörterung des plotinischen Seelenbegriffs (146–191) untermauert. Gleichzeitig ergibt die Untersuchung, daß Plotin das Verhältnis der Hypostasen zueinander nur als das der Stufung von Prinzipien mit jeweils unterschiedlichem Wert versteht. So bedeutet die Pneumatologie des Origenes, die er in *De principiis* (I 3,5–8) vorträgt, eine besondere Anerkennung verdienende Leistung, da es für den Begriff des Heiligen Geistes weder in der zeitgenössischen platonischen Philosophie eine Parallele gab noch einen Ansatz für seine Metaphysik in der christlichen Theologie.

Ausgehend von der trinitarischen Taufformel gelingt es Origenes, den Heiligen Geist im Hinblick auf die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf auf der Seite Gottes anzusiedeln. Im Gegensatz zu Plotin verwendet Origenes den Hypostasenbegriff nicht relational, sondern als Ausdruck für die selbständige Subsistenz der trinitarischen Personen, zudem sind bei ihm Ansätze zu einer Anordnung der Hypostase des Sohnes und des Heiligen Geistes auf gleicher ontologischer Ebene zu erkennen.

Es ist das Verdienst dieser Arbeit, daß sie Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Konzeption der philosophischen wie der christlichen Dreiprinzipienlehre aufzeigt, die eine wie auch immer gear-

tete Klitterung beider Entwürfe, die leider teilweise immer noch in der Literatur anzutreffen ist, ausschließen.

Interessant ist die Beobachtung, daß sowohl Origenes als auch Plotin den Hypostasenbegriff in der ihnen eigenen Weise auf die göttlichen Instanzen anwenden. Die Möglichkeit, den Ansatzpunkt dafür bei Ammonios Sakkas zu sehen, ist keineswegs in Abrede zu stellen, wenn auch nicht mit letzter Sicherheit zu beweisen.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis und Autorenregister beschließen den Band, der einen wichtigen Beitrag für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen neuplatonischer Philosophie und christlicher Theologie leistet, das sich keineswegs „im Dunkel der Geschichte" verliert.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Allgemeines / Festschriften

Kirchenbilder Kirchenvisionen. Variationen über eine Wirklichkeit. Mit Beiträgen von Konrad Baumgartner u. a., hg. v. Wolfgang Beinert. – Regensburg: F. Pustet 1995. 193 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-7917-1453-8

Fuchs, Ottmar / **Greinacher,** Norbert / **Karrer,** Leo / **Mette,** Norbert / **Steinkamp,** Hermann: **Das Neue wächst.** Radikale Veränderungen in der Kirche. – München: Kösel 1995. 179 S., kart. DM 26,80 ISBN: 3-466-36428-0

Inhalt und Charakter der beiden Bücher legen es nahe, daß man sie zusammen vorstellt. Gemeinsam ist ihnen, daß sie allgemeinverständliche theologische Orientierungen in einer unübersichtlich gewordenen Situation der Kirche vermitteln wollen. Gemeinsam ist ihnen auch, daß sie die Kirche vor Aufgaben gestellt sehen, die in unbeweglich traditionsverhafteter Mentalität nicht zu bewältigen sind. In diesem Sinn kann man beide Bücher von ihrer Grundeinstellung her als „kritisch" bezeichnen. Unterschiedlich sind jedoch die jeweiligen Ansätze, Blickrichtungen und Tonlagen.

Die von Wolfgang Beinert herausgegebene Aufsatzsammlung geht auf eine Priesterfortbildungsveranstaltung zurück, an der sich die Ordinarien der Pastoraltheologie, der Dogmatik und Dogmengeschichte, der Kirchengeschichte, der Fundamentaltheologie und der Exegese des Neuen Testaments der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg beteiligten. Das Interesse ist in diesem Spektrum der Beiträge weit über die gegenwärtige kirchliche Lage und deren Problemstau hinaus auf den *geschichtlichen Wandel von Kirche und Ekklesiologie* gerichtet in der Spannung von theologisch normativen „Modellen" und „Bildern", faktischen Verhältnissen und prophetischen „Visionen", gar wunschgeleiteten „Träumen". Der Blick reicht dabei von den *frühchristlichen Gemeinden und deren Selbstverständnis* (H. Ritt) über die *Variationen von zweitausend Jahren Kirchengeschichte* (W. Beinert) bis in unsere Zeit mit der *ekklesiologischen Pluralität der Ökumene* (H. Petri), dem besonderen *Phänomen des Katholizismus* und dessen Zerfall (K. Hausberger) sowie den *visionären Anstößen zu kirchlicher Erneuerung* (K. Baumgartner).

Die Vielgestaltigkeit, in der dabei Kirche erscheint, wirkt unrealistischen Konstanzerwartungen entgegen, kann ängstliche Beharrungstendenzen abbauen und Korrekturbereitschaft stärken. Auch wenn die Aufsätze ihrem Charakter nach manches verständlicherweise nur in groben Zügen oder im begrenzten Beispiel wahrnehmen können, so ergeben sie letztlich doch eine umsichtige und differenzierte Zusammenschau.

Bei dem von Ottmar Fuchs u. a. verfaßten Buch handelt es sich um eine Sammlung von Lagebeschreibungen, Problemanzeigen und Postulaten aus durchweg pastoraltheologischer Sicht, überwiegend in pointiert kritisch gehaltenem Tenor. (Im Vorwort stilisiert N. Greinacher die Gruppe der Vf. etwas selbstgefällig zur „Fünferbande".) Die Beiträge befassen sich im einzelnen mit dem *uneingelösten Programm des Zweiten Vatikanums* (Greinacher), der *Entmündigung in der Kirche* (Mette), der *„Inkulturation" des Evangeliums* unter den Bedingungen „hierzulande" (Fuchs), dem *„Hoffnungsschimmer" solidarischer Gemeindepraxis* (Steinkamp) und der *Rolle der Laien in der Kirche* (Karrer). Ein gemeinsames Plädoyer von vier der Vf. anläßlich des österreichischen und des deutschen „Kirchenvolksbegehrens" wie der Schweizer „Petition '95" schließt die Aufsatzsammlung ab.

Insgesamt gibt das Buch das Dilemma zu erkennen, daß die für mißlich erachteten kirchlichen Verhältnisse einerseits sachgerecht beschrieben, andererseits aber zugleich so kräftig angeprangert werden sollen, daß dies eine wissenschaftlich distanzierte Haltung verwehrt. Die einzelnen Beiträge sind in unterschiedlichem Maß bemüht, zwischen diesen beiden Absichten auszugleichen. Unübersehbar verleitet das kritische Engagement gelegentlich selbst zu unkritischen Verzeichnungen der Realität – etwa in der Einschätzung des Neuen Testaments oder des Zweiten Vatikanums. Wo das Pathos der Empörung überhandnimmt, wird die Wirklichkeit nur noch plakativ erfaßt. Doch ist das Buch alles in allem bedächtiger und gehaltvoller als die emphatischen Urteile und Forderungen des ersten Beitrags unter der Frage „Ist die Katholische Kirche noch zu retten?" (N. Greinacher) erwarten lassen.

Kaarst Hans Zirker

Dünnhaupt, Gerhard: **Personalbibliographien zu den Drucken des Barock.** 6 Bde, 2., verbesserte u. wesentlich erweiterte Aufl. – Stuttgart: Hiersemann 1990–1993. Ln je DM 660,00 – XXXVIII, 758 / VI, 791 / 800 / 800 / 800 / XII, 785 S. (Hiersemanns Bibliographische Handbücher 9, 1–6) ISBN: 3-7772-9013-0 / 3-7772-9027-0 / 3-7772-9105-6 / 3-7772-9122-6 / 3-7772-9133-1 / 3-7772-9305-9

Das Erscheinen des dreibändigen Bibliographischen Handbuchs für 100 Barockautoren im Jahre 1980 hat Aufsehen erregt: Ein derart ausführliches und zuverlässiges bibliographisches Hilfsmittel zu wichtigen Autoren des Barock hatte es bislang nicht gegeben (vgl. ThRv 80, [1984] 447–450). Wenn es bei dem großen Lob und bei aller Zustimmung auch Einschränkungen gab, dann vor allem diese, daß nur hundert Autoren berücksichtigt werden konnten. Zehn Jahre später hat der tüchtige und kompetente Bearbeiter dieser Bibliographie die große Mühe nicht gescheut, und die Zahl der Bde und der Autoren verdoppelt: in den Jahren 1990 bis 1993 erschienen sechs Bde mit *Personalbibliographien für zweihundert Autoren* aus der Barockzeit. Stellvertretend für die ganze Reihe sei hier der erste Bd genauer vorgestellt, der von M. Abele bis August Bohse reicht.

Folgende Autoren wurden gegenüber der 1. Aufl. zusätzlich aufgenommen: Heinrich Albert, Joh. Gg. Albini d. Ä., Gottfried Arnold, Nicolaus von Avancini, Joachim Beccau, Johann Joachim Becher, Johann Joseph Beckh, Matthias Bernegger und Johann von Besser: in weiteren Bden finden sich erstmals so wichtige Autoren wie Chr. Knorr von Rosenroth und Christoph Gryphius. Um in dieser Zeitschrift noch einen Blick auf die katholischen Autoren zu werfen, so ist Avancinis Aufnahme wie auch die von Jacob Gretser (Bd 2), Simon Rettenpacher (Bd 5) und Conrad Vetter (Bd 6) besonders begrüßenswert. Aber noch immer fehlen so wichtige und gute Autoren wie Johannes Bissel und Andreas Brunner, Matthäus Rader und Georg Stengel, ja es fehlt sogar Jacob Pontanus, von den vielen qualifizierten Predigern, die bisher nur durch Abraham a Sancta Clara und J. Drexel vertreten sind, ganz abgesehen.[1] Diese Bemerkung soll nicht als Kritik, wohl aber als Anregung verstanden werden, denn das Bild von der Barockliteratur im deutschen Süden müßte ergänzt und wenigstens auf diese Weise korrigiert werden. Abgesehen von den Neuaufnahmen – es sind immerhin 100 – ist natürlich auch die Verbesserung der Fehler oder die Ergänzung von Fehlstellen der ersten Aufl. gegenüber ein großer Gewinn; korrigiert werden – wie schon in der 1. Aufl. – auch Fehler, die in der Forschungsliteratur seit langem in gutem Glauben mitgeschleppt wurden. Wichtige Ergänzungen gibt es in der neuen Aufl. viele. Dazu nur zwei Beispiele: J. Bidermanns „Himmelglöcklein" war in der ersten Aufl. nur durch einen einzigen Druck, der noch dazu unsicher belegt war, vertreten, die neue Aufl. verzeichnet sieben Drucke[2]; spektakulär sind die neuen Funde zu Johann Ludwig Prasch in der Schottischen Nationalbibliothek in Edinburgh, die der Vf. im Vorwort eigens hervorhebt. Weitere Vorteile des Werkes sind die Bibliographie mit nicht weniger als 1200 Titeln, das Verzeichnis von mehr als 700 Bibliotheken und Archiven mit Barockdrucken, das Register der anonymen Titel, die wichtigsten Standortangaben für die einzelnen Titel oder das Ortsregister zu den Leichenpredigten. Hilfreich sind die Kurzbiographien, denn bei vielen Autoren kann man sonst nur mit Mühe Material dazu finden.

Einige Kleinigkeiten werden immer anzumerken bleiben: so gibt es bei Balde 4,1 (381) eine Unstimmigkeit: Die Dichtung „Templum honoris . . ." zur Krönung Ferdinands III. kann nicht 1626 erschienen sein, da die Krönung erst 1636 oder 1937 stattgefunden hat. Bei Joh. Beer 8,2 („Hopffen-Sack") fehlt der Hinweis auf den Nachdruck, München 1984. Bei den Literaturangaben zu den einzelnen Kurzbiographien hätte man zum Teil auch auf die Lebensbilder in Reclams „Deutsche Dichter. Leben und Werk deutschsprachiger Autoren", Bd 2: *Reformation, Renaissance und Barock*, hinweisen können; nicht berücksichtigt sind ferner der „Barockband" und die „Literatur des 18. Jahrhunderts", also die Bde 2 und 3 der „Bayerischen Bibliothek" (München 1986 und 1990); dann und wann könnten die dort abgedruckten Texte und die Titelangaben doch eine Hilfe sein; Augsburg hatte im 17. Jh. keine Universität, wie die Bezeichnung „Alma Mater" (550) suggerieren könnte.

[1] Gerade für die Prediger ist in den Wiener Katalogen von Werner Welzig und in den Arbeiten von Elfriede Moser-Rath viel geschehen, so daß hier dieses Gebiet in gewisser Weise abgedeckt ist. Daß es bei der Frage nach kath. Autoren nicht um ein bloßes Aufrechnen, nicht um sog. Parität geht, habe ich schon in der Rez. von 1984, s. o., darzulegen versucht.

[2] Der Druck von 1625 (= Bidermann 22.2) wird übrigens auch von Johann Werlin als Quelle genannt.

Das Lob von 1984 in dieser Zeitschrift für die erste Auflage kann nur wiederholt werden, dazu kommt daß alle Fehler, die in der ersten Aufl. standen und reklamiert wurden, verbessert sind und der Inhalt um das Doppelte reicher ist. Daß der Verlag eine Neuaufl. gewagt hat, ist nur zu begrüßen, daß er seinem Vf. auch bei diesem Risiko vertraute, spricht für das angesehene Haus. Eine Bitte wäre noch auszusprechen. Sollte der Umfang noch einmal vergrößert, der Inhalt korrigiert werden, so wäre es wohl im Interesse vieler Benutzer und „Besitzer" der ersten Aufl.n, daß die jetzigen Bände als Grundlage bleiben und das Neue bzw. Verbesserte in Ergänzungsbden geliefert würden.

Wildsteig Hans Pörnbacher

Basileia – Festschrift für Eduard Buess, hg. v. Hans Dürr / Christoph Ramstein. – Basel: Wolfgang Simson Verlag; Auslieferung: Edition MITENAND 1993. 515 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-927534-19-6

Gerade 33 Beiträge, einschließlich einer Bibliographie, ehren den theologischen Freund und Lehrer zu seinem 80. Geburtstag. Sie kommen meist aus der Schweiz, wo der bescheidene, demütige Bibelerklärer und Geistesverwandte von Karl Barth und Leonhard Ragaz wirkte. Damit ist auch der Standort der Schüler gekennzeichnet: Fernab einer unseligen Trennung von Herz und Verstand, von Erfahrung und Theologie, engagiert dem Anliegen zugetan, die rechte, packende Bibelpredigt und politische Ethik der Gemeinde zu finden. Es geht also um die Bewahrung der Botschaft vor Verwässerung und Verfälschung und um den Gemeindeaufbau.

Die Beiträge sind alphabetisch angeordnet; wie weise, aber hier soll das bunte Kaleidoskop nach Inhalten ordentlich vorgestellt werden. Wenige sind ‚wissenschaftlich', viele entsprechen der Vermittlungsarbeit in die Praxis: Beispiele von Bibelpredigten, Streiflichter oder Vorträge in ihrer ursprünglichen Situation z. B. über christliche Dichter oder Reformer; andere wieder sind aus historisch-theologischem Interesse der Theologenausbildung gewidmet, dem Zusammenhang von Spiritualität und Studium, und etliche haben auch die Erfahrungen des pietistisch-sozialen Christentums im Blick auf einen zeitgemäß-wirksamen Beitrag der Kirchen reflektiert. Durchgängig finden sich drei Fragestellungen, die Karl Barth „verheutigen": Das Zusammenspiel einer Theologie von oben mit der von unten (Was tut Gott – Was tut der Mensch dabei?), die Relationen zwischen Beten und politischem Tun und die zwischen Glauben und Wissenschaft.

Exegetisches: Wolfgang J. Bittner legt *Jesu Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen* Mt 13 zeitgeschichtlich und aktuell aus. Kennzeichnend sind die Sätze: „Das Reich Gottes wird nicht gezwungen, wird nicht organisiert, ES WÄCHST" (22). „Die ganze Hingabe eines Lebens kann immer nur ‚Selbstverständlichkeit' sein, immer nur Frucht dessen, was man gefunden hat" (23). Und seine Lösung des Unkrautproblems: Unterscheiden und benennen müsse man das Böse in der Kirche schon, das bedeute aber kein Ausreißen.

Rudolf Bohren steuert eine *‚Predigt' über Einheit und Zerrissenheit der Kirche*, gemessen an Mt 18, Joh 17 u. Eph 3, an die Adresse der Prediger bei mit deftigen Tönen: „Plätschert die Häresie der Harmlosigkeit von den Kanzeln, ergreift Christodebilität das Wort" (42). Bei evangelikalen und charismatischen Gruppen sieht er das vorbildhafte Gegenbeispiel.

Reinhard Frische behandelt das Problem der *Dämonenaustreibung* in Lk 8 mit Blick auf die Erfahrung seit dem älteren Blumhardt. Paul Helfenberger-Heer zeigt seine Predigtpraxis an dem Beispiel Lk 19 (Zachäus). „Versöhnung kostet . . . Jeder Tag ist ein solches Heute" (153).

Eduard Schweizer liefert einen mehr wissenschaftlichen Beitrag über die *Geisterfahrung im NT* auf dem Hintergrund des AT. „Geisterfahrungen sind nach dem NT zwar durchaus sichtbar, hörbar, erfahrbar . . . Aber nie sind sie meßbar" (411).

Historisches: Hansjörg Kägi umreißt die *Geschichte des Evangelikalismus* und des Neo-Ev. seit 1968 mit den drei Kennzeichen: Betonung der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift, des Sozialen und des Charismatischen (163–180). Christfried Kulosa stellt den Beitrag *Philipp Jakob Speners* zur Reform des Theologiestudiums vor (197–211); im 17. Jh. nannte er den Egoismus und die Selbstgefälligkeit der Theologiebeflissenen das größte unter den Hindernissen (204); zum Schluß wird dies auf die heutigen Defizite angewendet: Intellektualisierung, Spezialisierung, geistliche Armut. Fränzi Edelmann erinnert an die *Predigerschule in Basel* (91–102), Hans Hauzenberger an den *„Verein zur Beförderung christlich-theologischer Wissenschaft und christlichen Lebens"*, in Basel 1835 gegründet, und an seine Stiftungsprofessoren (127–144). Christoph Ramstein schließlich entreißt den Baseler Neutestamentler *Eduard Riggenbach-Thurneysen*, der sein Leben als Blinder verbrachte (1861–1927), dem Vergessenwerden (315–333), und damit auch dessen Anliegen: daß Theologie, Glaube und Gemeinde aufeinander angewiesen seien und daß man vom Sozialismus lernen könne, auch wenn er kein christliches Ideal sei.

Wissenschaftlich behandeltes Systematisches: Max Thürkauf, Atomphysiker, untersucht kritisch den Begriff einer wertfreien Wissenschaft und das *Verhältnis zwischen Wissen und Weisheit;* mit tiefer Altersweisheit redet er wider den Hochmut des Kopfes und hofft auf die Liebestaten neuer Urchristen (431–444). Johannes Heinrich Schmid vergleicht *die Anknüpfungspunkt-Frage bei Barth und Brunner mit dem heutigen Dialogbegriff* (387–395). Markus Zehnder bedenkt das Thema der *menschlichen Willensfreiheit* unter der Gnade anhand von Luthers Auffassung (485–509); seine Thesen für heute sind: Der eigentliche Träger des Umkehrrufs ist die Gemeinde, innerer Aufbau und nach außen gerichteter Ruf lassen sich nicht trennen, Umkehr ist im Grunde alleinwirksames Totenerwecken durch Gott. Mit diesem letzten Aspekt überzieht er das reformierte Anliegen (507). Lukas Vischer aktualisiert die *„Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade"* in einer Zeit der Atombombe und des Hungers, d. h. er fragt ‚katholisch' nach unserem Tun bei Gottes Tun (445–460): Die Rechtfertigungslehre befreie von lähmenden Entsetzen, von Illusionen ebenso wie von Verzweiflung (458). Und Heinrich Ott liefert den wissenschaftlichsten unter allen Beiträgen – freilich stammt er von 1963 – zu *„Hermeneutik und Eschatologie"*, also zu Glaube und Geschichte (277–293).

Dem Gebet in säkularisierter Zeit, d. h. dem Zusammenhang zwischen Beten und (politischem) Tun widmen sich drei Autoren. Jan Milič Lochman behandelt *„Beten und trommeln"* bei Bonhoeffer, Ragaz und in der Gattung Fürbitten (233–251); Oscar Cullmann steuert eine Freundschaftsgabe (69–71) bei und Daniel Labhard untersucht von persönlichen Beobachtungen her das Thema an den Studenten und theologischen Lehrern (213–220); sein Lösungsvorschlag ist ein „gemeinsames Leben" als Ergänzung zum Theologiestudium (219).

Zur politischen Ethik von evangelischer und calvinistischer Theologie her bemühen sich C. René Padilla (295–314), Hanspeter Jecker (155–161) mit den Fragen, daß Gemeinden alternative Modelle zur Korrektur des Staates vorweisen sollten (158), und: „Inwiefern ist es vertretbar, wenn Christen von Nicht-Christen verlangen, nach (wie auch immer zu bestimmenden) christlichen Maßstäben zu leben?" (161). Mit der *Beziehung zwischen politischer Ethik und dem Naherwartungsglauben an das Reich Gottes* bei Christoph Blumhardt beschäftigt sich Hee-Kuk Lim (221–232); mit der *ökologischen Theologie* schon bei Ragaz Markus Mattmüller (253–261); mit dem sozialen Elend in den Städten der USA und dem Drogenhandel und der Vision der *Arbeit der Kirche unter den Armen* Jim Wallis (461–484, Abdruck eines Magazin-Artikels); und hierher ist auch der Beitrag von Bernhard Rothen zur *Aufgabe der Volksschule*, ihrem Menschenbild angesichts eines relativierenden Wertepluralismus, zu rechnen (369–386).

Moralpolitisch sind die Beiträge von Eberhard Busch über *„Einheit und Freiheit"* (53–67, Rede) und Hanspeter Nüesch *„Evangelisation im Missionsland Schweiz"* (263–275), d. h. über den hedonistischen Kontext.

Das bruderschaftliche, gemeinsame Leben ist Thema zweier Beiträge: Ntl. *exegetisch* behandelt Rainer Riesner (339–356) die Jesusbewegung, die Urgemeinde, die Spiritualität der Diakonie (Adressaten des Vortrags); *Eberhard Arnolds hutterische Bruderhöfe* würdigt Helmut Gollwitzer (117–126). Hier wäre die erste katholische Diss. über die neuhutterische Täuferkirche nachzutragen: Thomas von Stieglitz, Kirche als Bruderschaft, Das Hutterische Kirchenbild bei E. Arnold aus heutiger katholischer Sicht, Theol. Fak. Paderborn 1990 (1991). Auf seine Weise hierher gehört ein Bericht (mit schriftstellerischem Anspruch) über *das christlich begleitete Sterben eines Kranken* (Theophil Spoerri, „Franz", 413–429).

Zur *theologischen Ästhetik* bietet Beat Rink die Überlegung *„Schönheit – Gestalt gewordene Liebe"* (357–367) und behandelt auch die interessante Frage, wie der vom „Wahnsinn befallene Dichter" (alter Topos) als Ebenbild Gottes die Wahrheit sichtbar machen könne. Mit dem *Dichter C. S. Lewis* beschäftigt sich Hans Dürr (73–89), mit demselben Dichter und mit *J. R. R. Tolkien* Gisbert Kranz: *„Fantasy – für Christen?"* (181–196).

Die Fülle und Unterschiedlichkeit im Fächer der Stile und Gattungen und in den Inhalten (von der philosophischen Meditation über die Predigt bis zum Schnurrig-Schweizerischen) macht die FS reizvoll; deren Charakter verbietet ein einhelliges Urteil. Ich habe in der Stoffdarbietung auf Interessantes hingewiesen, mit viel Sympathie für die von Karl Barth geprägten Theologen, die um das ‚Prae' Gottes in der heutigen kirchlichen Praxis ringen. Der Leser findet hier noch eine Theo-Logie. Aber sie ist schon beschwörend, im Maße wie ihr postulierter Ort, die handelnde Gemeinde, die Kennzeichen universaler Einheit, umfassender Welthaltigkeit und Vernunft im Verein mit dem Glauben und des „ens", der Existenz (der Verwirklichung, bei aller Begrenztheit und Vorläufigkeit), verloren hat.

Bad Tölz Ludwig Weimer

Theologische Realenzyklopädie. Bd XXIV: Napoleonische Epoche – Obrigkeit, hg. v. Gerhard Müller u. a. – Berlin: W. de Gruyter 1994. 788 S., geb. DM 448,00 ISBN 3-11-014596-0

Mit einer Würdigung des italienischen Reformators „Bernardino Ochino" beginnt der Bd 25 der TRE. Ochino war 1503/4 in den Orden der Franziskaner-Observanten eingetreten. Er wurde ein einflußreicher Prediger, der die Gläubigen anzuziehen verstand. Wenig

überzeugend ist die Behauptung, daß er nach einer nicht ganz gesicherten Überlieferung noch vor 1510 das Kloster verließ, um Medizin zu studieren. Einige Zeilen später liest man, daß er 1523 zum Provinzialminister der Provinz Siena gewählt wurde. Hier wird ein nicht geklärter Widerspruch deutlich.

Der Beitrag über „Ockham" behandelt sein Leben und seine Schriften. Eingehend werden seine philosophischen und theologischen Grundgedanken erörtert. Seine Ansichten über die Fehlbarkeit der Konzilien sind verkürzt dargestellt. Es wird nicht erwähnt, daß Ockham auch die Lehrautorität des Konzils vertreten hat. Kritisch wird über „Oecolampadius" berichtet. Die Bezeichnung „Reformator von Basel" werde man nur mit Einschränkungen benutzen dürfen. Der umfangreiche Beitrag „Ökumene" gibt einen Überblick über die Geschichte der ökumenischen Bewegung. Auch die Einigungsbemühungen von Rojas y Spinola, Molanus, Calixt, Leibniz und Bossuet werden erwähnt. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt in den ökumenischen Bestrebungen der Neuzeit bis zum Ökumenischen Rat der Kirchen. Ein eigener Beitrag ist dem „Ökumenismus" gewidmet. Der Art. „Österreich" behandelt die Anfänge des Christentums im Lande, Mittelalter, das Zeitalter der Reformation und Gegenreformation, die Katholische Reform, die josephinische Ära bis zur Gegenwart. Die Literatur ist selektiv angeführt. Der Artikel „Oratorianer" informiert über das Oratorium des hl. Filippo Neri und seine Verbreitung in Italien, Spanien, Lateinamerika, seine Unterdrückung im 19. Jh., die Neugründungen u. a. in England (Newman). Umfassend ist der Beitrag „Offenbarung". Er gliedert sich in folgende Abschnitte: Religionsphänomenologie, AT, Judentum, NT, Theologiegeschichte und Dogmatik. Eingehend wird über das Verständnis der Offenbarung bei den Reformatoren und das Offenbarungsverständnis im Altprotestantismus berichtet. Auch die Offenbarungslehre des Konzils von Trient wird angesprochen. Es fällt auf, daß das Konzil grundsätzlich als „Synode" tituliert wird. Hingewiesen sei auch auf die Ausführungen über Offenbarung bei Cajetan. Der Beitrag „Opfer" bietet eine eingehende Information. Der Artikel „Opus Dei" stammt von Klaus Steigleder und ist entsprechend einseitig. Fundiert ist der Beitrag „Orden". Er berichtet u. a. über Eigenart und Funktion des Ordenswesens, schildert seine Entwicklung, informiert über die Reformbewegungen des Mittelalters, u. a. über die Bettelorden mit reichen Literaturangaben. Mit besonderem Interesse liest man den Beitrag „Ordination". Er geht aus vom AT, erörtert „Ordination" im Judentum und NT und gibt einen kirchengeschichtlichen Überblick über die Ordination in der alten Kirche, über das Mittelalter bis zur Neuzeit. Ein eigener Abschnitt ist der *Ordination bei Luther* gewidmet. Er versteht das kirchliche Amt in erster Linie als Predigtamt. An die Stelle der Priesterweihe trat der Gedanke des allgemeinen Priestertums. So verstanden die Lutheraner Ordination als Einsetzung in das Predigtamt, nachdem Luther die Priesterweihe verworfen hatte. Die Schweizer Reformatoren stehen in ihrem Verständnis der Ordination Luther nahe. Über die Ordination in der anglikanischen Kirche liest man mit Überraschung: Vom 16. Jh. bezichtigten die römisch-katholischen Theologen die Anglikaner unablässig, ungültige Ordines zu haben. Die Argumente für die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen werden übergangen. Eingehend wird „Origenes" und der „Origenismus" mit reicher Literatur behandelt. Der Art. „Orthodoxe Kirchen" umschreibt den Begriff und die verschiedenen orthodoxen Kirchen und Patriarchate. Über die „lutherische und reformierte Orthodoxie" wird umfassend informiert. Hingewiesen sei auf die Ausführungen über die Erforschung der lutherischen und reformierten Orthodoxie, ihre Hauptvertreter und ihre Ausbreitung. Mit Sympathie wird „Osiander" dargestellt, der *osianderische Streit* eingehend gewürdigt. Der Art. „Ostern" berichtet über das Osterfest und die Osterpredigt. Geschichte, Theologie und Liturgie des Osterfestes werden fundiert dargestellt. Die Ablehnung der österlichen Riten durch die Reformatoren wird erwähnt. Hingewiesen sei auch auf die biographischen Artikel über „Otto d. Gr.", „Otto von Freising".

Die „Pädagogik" wird in ihrer geschichtlichen Entwicklung aufgezeigt, die Diskussionen der Gegenwart erörtert und das Verhältnis von Pädagogik und Theologie angesprochen. Der Art. „Palästina" informiert über Name, Grenzen und Geographie. Er gibt einen geschichtlichen Überblick von der Zeit Jesu, über die muslimische Eroberung zur osmanischen Herrschaft und schließt mit einer Information über Palästina in der Neuzeit.

„Johannes von Paltz" wird als der typische Vertreter jener – u. a. von Johannes Gerson – angeregten Frömmigkeitstheologie des 15. Jh.s beschrieben. Eine Kurzinformation ist den „Papstfabeln" und „Papstweissagungen" gewidmet. Fundiert ist der Beitrag „Papsttum", der über Papstnamen und Titel informiert, die katholische Glaubenslehre über das Papstamt zusammenfaßt und einen Überblick über die Geschichte des Papsttums bietet. Ein eigener Abschnitt behandelt das Papsttum in der neueren ökumenischen Diskussion. Ergänzend sei angemerkt, daß der frühe Luther ein ausgesprochener Papstverehrer war, der in seinen Aussagen über die Lehrautorität des Papstes weit über die zeitgenössischen theologischen Ansichten hinausging. Im Art. „Papstwahl" wird der besondere Modus der Papstwahl auf dem Konstanzer Konzil nicht erwähnt.

Leben und Werk von „Paracelsus" wird eingehend dargestellt. Der Beitrag „Paradies" würdigt u. a. die religionsgeschichtlichen, biblischen und theologiegeschichtlichen Aspekte und die Ikonographie. Reiche Information bietet der Artikel „Paramentik", in dem vorzüglich die Verwendung der Paramente in der evangelischen Kirche bis zur Gegenwart erörtert wird. Der abschließende Beitrag ist der „Parapsychologie" gewidmet. Er behandelt u. a. Begriff, Forschungsmethode, Forschungsstand und die religiöse und soziale Relevanz der Parapsychologie.

Ein Vergleich mit anderen theologischen Lexika macht deutlich, daß die Stichwortauswahl nicht immer konsequent ist. Aber die aufgenommenen Art. sind für den Benutzer fast immer hilfreich und wissenschaftlich fundiert.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Tilley, Terence W.: **Postmodern Theologies.** The Challenge of Religious Diversity. – New York: Maryknoll 1995. X, 182 S., kart. $ 18,95 ISBN: 1–57075–005–X

Das aus einem Postgraduiertenseminar an der Florida State University hervorgegangene, vom Seminarleiter T. gemeinsam mit sieben Teilnehmern (J. Edwards, T. England, H. F. Felice, S. Kendall, C. B. Morris, B. Richey und C. Westman) verfaßte Werk bietet einen kenntnisreichen Überblick über gegenwärtige Zugänge zu sowie Ansätze einer *postmodernen Theologie*. Der Schwerpunkt liegt dabei auf Nordamerika. Es werden vier verschiedene theologisch rezipierte und entfaltete Postmodernismen vorgestellt, die der Hauptvf. abschließend im Blick auf ihren Umgang mit der Problematik und Realität religiöser Verschiedenheit auswertet.

Der Bd beleuchtet in seinem *ersten Teil „konstruktive Postmodernismen"*, worunter zum einen die theologische Habermasrezeption H. Peukerts und anderer, zweitens der postmoderne Kommunalismus D. R. Griffins sowie drittens D. Tracys theologische Hermeneutik der Reinterpretation des Klassischen gefaßt werden. Vertreten diese in sich divergenten Positionen gleichwohl gemeinsam einen „postmodernism of completion" (VII), dem es darum gehe, das Projekt der Moderne weiterzuführen und zu vollenden, so sind den im *zweiten Teil* behandelten Ansätze dagegen *dekonstruktiv* ausgerichtete „postmodernist dissolutions" (41) eigen. Dies wird an T. J. J. Altizers apokalyptisch gewendeter Theologie eines christlichen Atheismus ebenso belegt wie an M. C. Taylors von Derrida inspirierter apophantischer „A/theology" sowie an E. Wyschogrods von Lévinas maßgeblich beeinflußter Position eines postmodernen Ausbruchs aus der modernen „Todeswelt" sowie ihrem neuerlichen Rekurs auf „heilige" und / oder Heiligen-Erzählungen.

Teil drei skizziert die „intratextual" genannten *postliberalen Theologien* von G. Lindbeck und J. Milbank, die – bei ersterem deutlicher als bei letzterem – sich postmoderner Techniken zur Erreichung prämoderner Ziele bedienen. Als *„Theologien gemeinschaftlicher Praxis"* kommen im *vierten Teil* die Ansätze des katholischen Befreiungstheologen G. Gutiérrez, der methodistischen feministischen Ethikerin S. Welch und des baptistischen Systematikers J. W. McClendon Jr. zur Sprache.

In seiner abschließenden *Auswertung* hält T. im Blick auf die Frage der religiösen Diversität den konstruktiven Postmodernismus insbesondere Tracys für genuin dialogisch und insofern produktiv, während dieses Problem für die Vertreter eines Postmodernismus der Los- bzw. Auflösung keine große Bedeutung habe. Die Postliberalen erkennt er als bewußt und dezidiert partikularistisch, während die TheologInnen gemeinschaftlicher Praxis ihm zufolge eher eine inklusivistische Perspektive vertreten. T. kommt zu dem Ergebnis, daß sich in bezug auf ihre Bewertung des religiösen Pluralismus zwei Gruppen postmoderner Theologien ausmachen lassen, deren erste die Differenzen zwischen religiösen Traditionen mittels eines reduktiven Pluralismus minimiert bzw. ausradiert. Dazu zählen ihm zufolge Habermas – „but not neccesarily his theological followers" (167) –, Griffin, Alitzer, Taylor und Wyschogrod. Demgegenüber erkenne und anerkenne die zweite Gruppe, zu der die Postliberalen, Tracy, Gutiérrez, Welch und McClendon gehörten, die irreduzible Verschiedenheit und Partikularität religiöser Traditionen. Dieser Vergleich führt T. zu dem unerwarteten Schluß, daß „although the members of the first group are surely postmodern w r i t e r s, they fail to take religious otherness seriously and are not writers of postmodern r e l i g i o u s thought" (167f).

Der Bd bietet einen gelungenen Überblick über wichtige Diskussionen zur theologischen Rezeption und Entfaltung postmoderner Theorien, und er spitzt deren Relevanz und Brisanz zu Recht auf ihren Umgang mit der religiösen Verschiedenheit zu. Die Darstellung der einzelnen Positionen – mit Ausnahme von Peukert und Milbank ausschließlich amerikanische – ermöglicht einen hilfreichen und in der Regel zutreffenden Einblick in die aktuelle postmoderne Produktion systematisch angelegter amerikanischer Theologie. Die sehr reichhaltigen bibeltheologischen Bemühungen in diese Richtung bleiben allerdings ausgespart. Leider sind die biographischen Angaben zu den behandelten Vf.innen reichlich unausgewogen. Gehen sie bisweilen bis ins Detail, so fehlen sie anderswo völlig. Die Ausführungen zu J. Milbanks ebenso wichtigem wie kontrovers diskutiertem Ansatz (vgl. dazu meine Rez. in ThRv 87 [1991], 305–308) fallen mit zwei S.n allzu kurz aus. Und daß die von H. Peukert entwickelte theologische Handlungstheorie sich als „postmodernism of completion" richtig eingeordnet sieht, würden ihre Vertreter doch (mehr oder weniger) vehement bestreiten. (Übrigens schreibt sich der Begründer des amerikanischen Pragmatismus C. S. Peirce statt Pierce, 10.)

Dennoch: Ein sehr anregendes, zur Diskussion wie zur Kritik einladendes Buch, das die Diversität gerade auch der theologischen Postmoderne gut nachvollziehbar dokumentiert und in diesen Dschungel der „neuen Unübersichtlichkeit" Schneisen des Verstehens schlägt!

Luzern Edmund Arens

Bibelwissenschaft

„Eine Bibel – zwei Testamente." Positionen Biblischer Theologie, hg. v. Christoph Dohmen u. Thomas Söding. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 318 S. (Unitaschenbücher, 1853), kart. DM 28,80 ISBN: 3-8252-1893-7

Für ihre vorliegende Publikation haben die Hg. eine bisher im deutschen Sprachraum viel zu selten begegnende Gattung theologischer Fachliteratur gewählt: den *Reader*. In einem „handlichen Studienbuch" wollen sie „repräsentative Positionen Biblischer Theologie . . . dokumentieren, die von heutigen Alt- und Neutestamentlern gezogen werden" (7). Dazu haben sie elf Alt- und zehn Neutestamentler gewinnen können, die in Originalbeiträgen thesenartig die *Grundlinien ihrer Ansätze* skizzieren und jeweils am Ende auf weitere Veröffentlichungen zum Thema aus ihrer Feder verweisen.

Bei der Auswahl der Vf. ging es den Hg.n darum, „eher über die bereits ausgeführten oder doch wenigstens angedachten Konzeptionen . . . zu informieren als ganz neue Stimmen in die Diskussion zu bringen" (ebd.). Das führt dazu, daß die von ihnen präsentierten Vf. fast durchweg der Generation ihrer theologischen Lehrer angehören, auch dies eine interessante und eher seltene Perspektive. Die bewußt vollzogene Beschränkung auf den deutschsprachigen Raum (mit nur drei Ausnahmen: B. Childs, J. D. G. Dunn, H. Räisänen) führt zwar – gerade im Blick auf die Studierenden, für die das Buch bestimmt ist! – zu einer erheblichen Einengung des Blickwinkels, ist aber im Blick auf den Umfang und die thematische Konzentration der Publikation nachvollziehbar. Weniger verständlich ist, daß katholische Exegeten klar unterrepräsentiert sind (neben den Hg.n nur fünf von 21 Vf.n).

C. Dohmen und T. Söding haben den (alphabetisch nach Vf.n angeordneten) atl. bzw. ntl. Teilen je eine eigene Einführung vorangestellt, in der sie kurz auf forschungsgeschichtliche Voraussetzungen und zentrale gegenwärtige Fragestellungen hinweisen. Beide betonen u. a. die Notwendigkeit, Biblische Theologie im Gespräch mit der *Dogmatik bzw. Systematischen Theologie* zu betreiben. Daß dieses Gespräch in den folgenden Beiträgen nur selten explizit aufgenommen wird, ist natürlich nicht ihnen anzulasten. Darüber hinaus rückt C. Dohmen aus atl. Perspektive die Beziehung zwischen Biblischer Theologie und dem jüdisch-christlichen Gespräch sowie die Frage nach dem biblischen Kanon in den Mittelpunkt. S. betont aus ntl. Perspektive zum einen die gleichberechtigte Notwendigkeit historisch-kritischer und systematisch-theologischer Fragestellungen und formuliert sodann *drei Grundfragen* Biblischer Theologie: Erstens die Frage nach der Neuheit des christlichen Evangeliums, zweitens die nach der Bedeutung des AT für das Neue und drittens die nach der Einheit des Zeugnisses der einen Heiligen Schrift. Gerade in solcher Reihenfolge halte ich diese Fragen im Reflexionszusammenhang christlicher Theologie für sachgemäß. Als entscheidende theologische Basis, die beide Testamente im Sinne christlicher Theologie miteinander verbindet, findet S. im NT „die (christologisch neu vermittelte) Glaubenseinsicht in die Einheit und Einzigkeit Gottes . . ., der sich offenbart, indem er sich Menschen so mitteilt, daß sie zum Zeugnis fähig sind" (170).

Die einzelnen Beiträge können hier weder dargestellt noch kommentiert werden. Ihre Richtung soll aber wenigstens mit jeweils einem Satz angedeutet werden. J. Becker trennt scharf zwischen rationaler (= historisch-kritischer) Auslegung des AT, die seine Hinordnung auf das NT nicht aufzeigen kann, und seiner christologischen Deutung in der Glaubenslehre der Kirche. B. S. Childs plädiert dafür, den theologischen Wahrheitsanspruch der zweiteiligen christlichen Bibel ernst zu nehmen, anstatt sich mit der Wahrnehmung der Zeugnisse seiner Teile je für sich zu begnügen. H. Gese begründet die Legitimität der christlichen Rede von der Einheit der Schrift in der Einheit der Offenbarungsgeschichte nach dem Selbstverständnis der ntl. Zeugen und dem ununterbrochenen Traditionsbildungsprozeß von Altem und Neuem Testament. O. Kaiser identifiziert in grandioser Einseitigkeit die Theologie des AT mit der deuteronomistischen Theologie, die er, ebenso wie ihre Rezeption im ntl. Christuszeugnis, mit Hilfe existentialtheologischer Terminologie interpretiert. H.-J. Kraus legt eine Auslegung von Jer 31,31–34 vor und versteht dabei die Rede vom neuen Bund im Sinne der Erneuerung und Vervollkommnung des ersten Bundes. N. Lohfink möchte in einem originellen Beitrag die innerkanonischen Strukturen beider Testamente erschließen, indem er auf ihren liturgischen Gebrauch in den gottesdienstlichen Schriftlesungen in Synagoge und Kirche verweist. M. Oeming erhebt die intellektuelle Not der Spannungen und Widersprüche innerhalb des Kanons zur theologischen Tugend (vgl. Formulierungen wie „in tiefgründiger überlieferungsgeschichtlicher Verschlingung" und „eine komplexe Collage", 94), so daß sich ihm „auf der Grundlage der Einheit Gottes . . . die theologische Dauerreflexion im Raum des Kanons, im Rahmenwerk bestimmter Möglichkeiten, als der angemessene Weg Biblischer Theologie" darstellt (91). R. Rendtorff sieht auch für den christlichen Ausleger des AT die primäre Aufgabe darin, den ersten Teil der Bibel in seiner Endgestalt als Bibel Israels (im possessiven Sinn) angemessen auszulegen. H. Graf Reventlow unterscheidet zwei „Ausgänge" des AT, zum einen das deuteronomische Ideal der Toratreue, auf dem das rabbinische Judentum und die meisten jüdischen Strömungen und Gruppen bis heute gründen, zum anderen die prophetisch-apokalyptische Traditionslinie, an die die urchristliche Deutung des Geschehens von Kreuz und Auferstehung Jesu anknüpfte. H. Seebass führt seinen früheren Vorschlag weiter, die innere Einheit beider Testamente in dem einen Gott der ganzen Bibel zu suchen, und stellt die verbreitete Identifizierung des klassischen (rabbinischen) bzw. modernen Judentums mit den Erstadressaten der Bibel Israels in Frage. E. Zenger setzt sich erneut (weitgehend identisch mit seinem gleichnamigen Traktat) für die m. E. wenig hilfreiche Sprachregelung „Das Erste Testament" ein und fordert: „Das Neue Testament ist vom Alten Testament her geschrieben; das *Neue Testament will im Lichte des Alten Testaments gelesen werden*" (149).

J. D. G. Dunn sieht in der „Interdependenz zwischen einem Text, speziell einem religiösen Text, und der ihn interpretierenden Gemeinschaft" (180) und den daraus resultierenden Spannungen die zentrale Problemstellung der Biblischen Theologie und benennt als ihre Schlüsselthemen Monotheismus, Israel und Gesetz. O. Hofius entwickelt ausgehend von Hebr 1,1f eine Thesenreihe, in deren Zentrum Jesus Christus steht als die Mitte des NT, der Schlüssel zum Alten und das Kriterium theologischer Sachkritik gegenüber beiden. H. Hübner definiert Biblische Theologie als „Theologie der Offenbarungen Gottes" (211) und fragt von der Basis des NT aus nach dem „Zueinander von Gottes Offenbarungen innerhalb der Geschichte Israels und Gottes einmaliger Offenbarung in Jesus Christus" (217). Auch O. Merk geht vom Proprium des NT aus und bewertet von dort her sehr kritisch neuere Konzepte gesamtbiblischer Theologie. F. Mussner wendet sich dagegen künftigen Schwerpunkten Biblischer Theologie zu, die er freilich nur für den Bereich der Semantik exegetisch etwas näher andeutet (Suche nach dem semantischen Universum jeweils ganzer ntl. Schriften), während er sich in den weiteren Ausführungen weitgehend auf bereits bekannte Grundlinien einer „Exegese nach Auschwitz" beschränkt. H. Räisänen setzt sich, anknüpfend an W. Wrede, für eine radikale Trennung zwischen historischer bzw. religionswissenschaftlicher Exegese als einer theoretisch-kognitiven Aufgabe im akademischen Kontext und ntl. Theologie als einer praktisch-homiletischen Aufgabe im kirchlichen Kontext ein. G. Strecker, dessen Beitrag auch in seine posthum von F. W. Horn hg. „Theologie des Neuen Testaments" (Berlin 1996, 4–9) aufgenommen wurde, hat sich unter Berufung auf die Selbstaussagen der ntl. Schriften gegen genau eine solche Trennung gewendet und dagegen eine die Diskontinuität zwischen NT und AT scharf akzentuierende Konzeption ntl. Theologie gesetzt. P. Stuhlmacher skizziert und kommentiert bisher vorgelegte Entwürfe (Childs, Hübner) und entfaltet anschließend seine eigene Konzeption, die „von den neutestamentlichen Texten her den Weg Gottes zu den Menschen in und durch Christus aufzeigen" soll (282). W. Thüsing sucht nach der theologischen Verbindung von AT und NT unter gesamtbiblischem Aspekt, indem er im Anschluß an die Alttestamentler J. Schreiner und H. D. Preuß „auf Verbindungslinien und Strukturanalogien (zwischen Altem und Neuem Testament als zwei in ihrem Eigenen belassenen Größen)" achtet (292); er setzt an bei dem „spezifischen ‚Plus'" des NT und findet von hier aus in der dem Textkomplex „Neues Testament" vorausliegenden „personalen Wirklichkeit ‚Jesus Christus'" die „theologisch verbindende(n) Größe" beider Testamente (296f). Schließlich sieht auch N. Walter den Ansatz für eine christliche (Gesamt-)Biblische Theologie im Christuszeugnis des NT; für die Kirche bleibt das AT als Zeugnis ihrer „(geschichtlich-heilsgeschichtlichen) Herkünftigkeit von Israel" „unverzichtbarer Teil der christlichen Bibel" (316).

Den Hg.n kann zu ihrem insgesamt gelungenen Unternehmen gratuliert werden. Das Ziel, den Studierenden eine schnelle und zuverlässige Orientierung an die Hand zu geben, haben sie wohl in erster Linie dadurch erreicht, daß sie ihre Vf. dazu bewegen konnten, die Beiträge eigens für diesen Sbd neu zu schreiben und – vor allem – kurz zu halten. Gewünscht hätte ich mir im Interesse der Studierenden lediglich noch, daß die Vf. wenigstens kurz biographisch vorgestellt worden wären (Jahrgang, Herkunft, Wirkungsstätte, Konfession). An ein paar lästige Äußerlichkeiten wird man sich wohl aus ökonomischen Gründen gewöhnen müssen: Der Satzspiegel grenzt an Augenpulver und rät, ebenso wie die Bindung, von allzu intensivem Studieren eher ab. Die zahllosen überflüssigen Silbentrennungen hätten sich freilich mit etwas Mühe löschen lassen.

Im Rückblick auf die hier dokumentierten Positionen fällt auf, daß die gegenwärtige Debatte um die Biblische Theologie zwar einerseits überaus kontrovers geführt wird, andererseits aber so gut wie nie den innertheologischen Horizont überschreitet. Offenbar hängt das auch mit der auf den deutschsprachigen Raum begrenzten

Auswahl der Vf. zusammen. Ich meine, daß von seiten der Theologen, Alt- wie Neutestamentler, im eigenen Interesse viel stärker das Gespräch mit der *Religionswissenschaft* gesucht werden müßte. Die Alttestamentler haben, angestoßen durch den Entwurf von R. Albertz, dieses Gespräch inzwischen aufgenommen (vgl. JBTh 10, 1995). In dem vorliegenden Bd ist davon, abgesehen von einer Erwähnung der Fragestellung bei D. (12f) und dem radikalen Konzept von RÄISÄNEN (s. o.), noch kaum etwas zu spüren. Das könnte sich schon bald als kurzsichtig erweisen. Vielleicht ist sich die Theologie ihrer gegenwärtig noch gehaltenen Stellung innerhalb der deutschen Universitätslandschaft etwas zu sicher. Ein Blick auf die jeweils ganz anders gelagerte Situation in Amerika einerseits und, wenn auch durch den recht üppigen Neuaufbau nach der Wende noch ein wenig verdeckt, in Ostdeutschland andererseits kann nachdenklich machen. Ist es auf diesem Hintergrund Zufall, daß nur ein einziger der Vf. in Ostdeutschland gearbeitet hat und arbeitet (N. WALTER)? Wenn es den Theologen nicht gelingt, die Relevanz ihrer *theologischen* Fragestellungen für das interdisziplinäre wissenschaftliche Gespräch und darüber hinaus für die Gegenwartsfragen der Gesellschaft deutlich zu machen, dann wird das Verständnis für ihren durchaus komfortablen Platz an der Univ. bei denen, die den Kirchen fernstehen, noch weiter abnehmen!

Leipzig Karl-Wilhelm Niebuhr

Exegese des AT und des NT

Meeks, Wayne A.: **Urchristentum und Stadtkultur.** Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden. Aus dem amerikanischen Englisch übers. v. Sieglinde Denzel und Susanne Naumann. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993. 454 S., kart. DM 148,00 ISBN: 3-579-01824-8

Mit „Urchristentum und Stadtkultur" wird das 1983 erschienene Werk „The First Urban Christians" des amerikanischen Religionswissenschaftlers Wayne A. Meeks in deutscher Übersetzung vorgelegt. Die englischsprachige Originalausgabe gilt als ein grundlegendes Werk der amerikanischen *sozialgeschichtlichen Exegese* des NT (vgl. das Nachwort zur deutschen Ausgabe von G. Theissen), und sie hat bereits eine breite Rezeption auch in der deutschsprachigen Fachdiskussion gefunden.

Das Buch beschäftigt sich mit einer umfassenden historischen Thematik: Am Beispiel der paulinisch geprägten Christenheit rekonstruiert der Vf. urchristliche Sozialgeschichte. Das Thema wird in zwei Hauptrichtungen entfaltet: Zum einen will M. grundlegende Lebensstrukturen des Umfeldes der frühen ChristInnen möglichst konkret beschreiben. Zum anderen fragt er nach dem Leben der christlichen Gruppen und dem der einzelnen Gruppenmitglieder in ihrer sozialen Umwelt sowie nach dem Selbstverständnis der Gruppen. D. h. er will nicht nur die frühen ChristInnen von außen beschreiben, sondern auch die Konstruktion von Welt, wie sie diese Gruppen vorgenommen haben, aufzeigen und somit in die historische Darstellung die theologische integrieren.

Dazu entwirft er im *1. Kap.* des Buches ein *Panorama der griechisch-römischen Stadt der frühen Kaiserzeit*, in deren Strukturen sich das paulinische Christentum bildete und bewegte (24–110). Die dabei berücksichtigten Aspekte reichen von der politischen und gesellschaftlichen Rolle der Stadt im römischen Imperium über die räumliche und soziale Mobilität, die durch die Stadtkultur möglich und nötig war, bis zur Strukturierung der städtischen Gesellschaft durch Wohnviertel, Hausgemeinschaft, Vereine u. a.

Zentral ist der Terminus der *Statusinkonsistenz*, um soziale Mobilität zu erläutern: Der soziale Status einer Person ist nicht eindimensional festgelegt, sondern kann in verschiedenen Kategorien – Geschlecht, rechtliche Stellung, Vermögen – verschieden sein. Ein eigener, ausführlicher Unterpunkt befaßt sich mit jüdischen Gruppierungen in den römischen Provinzstädten. Das Kap. schließt mit Kurzcharakteristiken der wichtigsten, aus Apg und / oder den Briefen bekannten Städte der paulinischen Mission.

Die sozialgeschichtliche Beschreibung von Leben und Selbstverständnis der paulinischen ChristInnen nimmt die übrigen *fünf Kap.* des Buches ein. M. beginnt mit einer Untersuchung des sozialen Status der Mitglieder der christlichen Gruppe und der Zusammensetzung der Gruppe im Verhältnis zur Sozialstruktur der östlichen Städte des römischen Imperiums (111–157). Dann fragt er nach der Selbstdefinition der Gruppen als *ekklesia* im Verhältnis zu verschiedenen strukturverwandten Gruppierungen (*oikos*, *collegia*, Synagoge, Philosophenschule), nach ihren Abgrenzungsstrategien und Grenzüberschreitungen (158–232). Erst innerhalb dieses Rahmens wird betrachtet, wie Autorität und Macht in den Binnenstrukturen der Gemeinschaft verteilt sind (233–287). Die *letzten beiden Kap.* sind den *gruppenkonstituierenden Merkmalen* gewidmet, die sich als Rituale – v. a. Taufe und Herrenmahl – (288–331) und Überzeugungsstruktur (332–381) rekonstruieren lassen.

Auf interessante und gut lesbare Weise führt M.s Werk in die Sozialgeschichte des paulinisch geprägten Christentums ein. Bekannte Themen werden mit Hilfe moderner soziologischer Theorie neu verhandelt, so daß neue Akzente in der Geschichte des frühen Christentums sichtbar werden. Besonders spannend an M.s Ansatz ist, wie das Selbstverständnis der Gemeinschaft zu seinem gegebenen historischen Umfeld in Beziehung gesetzt wird, ohne es in simple Ursache-Wirkung-Zusammenhänge zu zwängen und so zu entwerten.

Nach M.s Rekonstruktion repräsentieren die christlichen Gruppen zwar den Querschnitt der Bevölkerung einer griechisch-römischen Stadt, waren jedoch für sozial mobile Menschen mit hoher Statusinkonsistenz besonders attraktiv (155–157). Bei der Beschreibung der Binnenstrukturen schließt M. sich den etwa von G. Theißen formulierten Thesen an, der das frühe Christentum mit den Begriffen „Wanderradikalismus" und „Liebespatriarchalismus" beschreibt; den ChristInnen mit hoher Statusinkonsistenz werden für die Gruppenstruktur wichtige Funktionen und damit die Möglichkeit zur Reduktion der Inkonsistenz zugeschrieben.

Diese Rekonstruktion kann aus der Sicht einer befreiungstheologischen, besonders einer feministisch-befreiungstheologischen Sozialgeschichte hinterfragt werden, da mit ihr patriarchale Strukturen in Kirche und Gesellschaft gerechtfertigt werden (z. B. 151). Von den VertreterInnen des befreiungstheologischen Ansatzes wird das frühe Christentum, das M. als eine gesellschaftliche Gruppe des römischen Imperiums zeichnet, stärker als Befreiungsbewegung innerhalb der negativ bewerteten Pax Romana verstanden.

Einer grundlegenden Schwierigkeit historischer Rekonstruktionen zum Urchristentum, der Spärlichkeit der zur Verfügung stehenden Quellen, entkommt M. nicht. So schlägt sich sein Versuch, zum Ende des 1. Kap.s den unterschiedlichen Charakter der Städte des paulinischen Christentums herauszuarbeiten, kaum in einem durchgehenden Entwurf verschiedener Profile der jeweiligen christlichen Gruppen nieder. Zumeist ist von *den* frühchristlichen bzw. paulinischen Gruppen die Rede. Eine Ausnahme bilden hier lediglich die korinthischen ChristInnen, wobei allerdings der Befund zu ihrem Gruppenprofil mehrfach für alle paulinischen ChristInnen verallgemeinert wird. Auch die Darstellung des Judentums der römischen Provinzstädte beansprucht Allgemeingültigkeit, fußt jedoch v. a. auf Flavius Josephus und Quellen, die sich auf Alexandria beziehen.

Die Übertragung des Bdes ins Deutsche ist zu begrüßen, da sie den Zugriff auf seine immer wieder rezipierte, umfassende und trotz der genannten Schwierigkeiten insgesamt zuverlässige Darstellung für breitere LeserInnenkreise erleichtert. Etwas unverständlich bleibt dabei jedoch die Preisgestaltung des Verlags. V. a. angesichts eines Listenpreises von 19,50 US-$ für die amerikanische Originalausgabe erscheinen knapp 150,– DM für die deutsche Übersetzung unverhältnismäßig hoch.

Münster Jutta Bickmann

Rissi, Mathias: **Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen.** Eine Studie zur Apokalypse des Johannes. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 95 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 7. Folge, 16), kart. DM 89,00 ISBN: 3-17-012988-0

Die Hure und das Tier in der Offb werden bis heute meist auf Rom und das Römische Reich gedeutet. Als historischen Hintergrund nimmt man fast immer eine allgemeine Christenverfolgung an. Der Seher tröstet folglich die Christen in ihrer lebensbedrohenden Situation. Hier sucht Rissi, der sich schon öfter zur Offb geäußert hat, neue Wege zu beschreiten, indem er sein besonderes Augenmerk auf *Offb 17f* lenkt. Offb 17f sind zweifellos die für das Verständnis der Hure und des Tiers wichtigsten, allerdings auch die mit den meisten Interpretationsschwierigkeiten verbundenen Kap. Sie sind nur im Zusammenhang des ganzen Buches zu verstehen. Entsprechend zeichnet der Vf. die großen Linien des ganzen Buches nach, um einen Zugang zum Verständnis von Offb 17 und 18 zu bekommen. Wie die meisten Autoren sieht R. in Offb 1,19 eine auf den Inhalt bezogene Einteilung des Buches.

V. 19a beziehe sich auf die Gesamtheit der Offenbarungen („was du gesehen hast"). Danach sei von *zwei Epochen* die Rede, nämlich von der Gegenwart („was ist") und von der Zukunft („was bald geschehen wird"). Dabei betont R. zu Recht, daß „bald" nicht auf eine Naherwartung zu beziehen ist. Die Deutung der Wendung „was ist" im Sinne von „was es bedeutet" weist er als nicht sachgemäß zurück, weil sich hier ein Präsens und ein Futur gegenüberstehe.

Dieses Argument ist jedoch nur tragfähig, wenn der Seher in 1,19 überhaupt eine zeitliche Aufteilung seines Buches beabsichtigt. Das ist jedoch zu bezweifeln. Denn ein Vergleich mit anderen Texten in der Offb legt nahe, daß

der Seher hier keine zeitlichen Angaben macht, sondern die Leser mit seiner Erzähltechnik vertraut machen will. „Was du gesehen hast" (V. 19b) bezieht sich entsprechend anders als der Schreibbefehl (V. 19a) nur auf die vorausgehende Beauftragungsvision, die Wendung „was bald danach geschehen wird" (V. 19d) dagegen auf die folgenden Visionen und nicht auf die Zeit kurz vor dem Ende. Das bestätigt 4,1, wo mit der Wendung „was geschehen muß danach" nicht von einem chronologischen Ablauf von Geschehnissen, sondern von der Abfolge der Visionen (vgl. 7,19; 15,5 u. ö.) die Rede ist. 1,19 besagt somit, daß der Seher den Auftrag hat, den Gemeinden nicht nur die Beauftragungsvision und ihre Deutung, sondern auch alle folgenden Visionen mit deren Deutungen mitzuteilen (vgl. H. Giesen, Kirche in der Endzeit, in: SNTU 19 [1994], 5–43, hier 14–20).

Wer der Auffassung R.s hinsichtlich der Funktion von Offb 1,19 nicht zustimmen kann, kann ihm auch nicht in der daraus abgeleiteten Einteilung des Buches folgen. Er glaubt nämlich, das Buch in *zwei Hälften* teilen zu können: Die *erste Hälfte*, die Offb 1–11 und „das ekklesiologische Herzstück des Buches" (Offb 12–14) umfasse, beschäftige sich mit der Gegenwart. In der *zweiten Hälfte* des Buches (15–22) rede der Seher ausschließlich von der Zukunft: in 15,1–19,4 vom zukünftigen innerweltlichen Geschehen und in 19,5–22,21 von der eschatologischen Zukunft jenseits der irdischen Geschichte und Parusie.

Nach diesen für seine Interpretation vorentscheidenden Überlegungen (9–16), sucht R. Offb 17 in den Rahmen der Offb einzuordnen (13–37).

Offb 17 ist engstens mit den *Schalenvisionen* verbunden. Deshalb geht der Vf. zunächst auf die verschiedenen Siebenerzyklen ein, wozu nach seiner Bucheinteilung auch die sieben goldenen Leuchter gehören. Wir können uns hier mit wenigen Bemerkungen begnügen. So ist es ein gründliches Mißverständnis, wenn von dem Buch mit den sieben Siegeln gesagt wird, es enthalte analog Ez 2,9f Klagen, Seufzen und Wehe nicht nur für die gottlose Welt, sondern auch für die Christen. Denn für die Christustreuen, die von den in der Offb beschriebenen Plagen ausgeschlossen sind (vgl. vor allem 22,18), ist es ein Buch des Heils; denn es zeigt, daß Gott und sein Christus nicht nur den Willen, sondern auch die Macht haben, den Christen das ihnen bereits geschenkte Heil gegen alle irdischen Gefährdungen zu garantieren.

Daß mit den Schalenvisionen etwas wesentlich Neues anfange, begründet R. vornehmlich damit, daß hier betont von den „letzten Plagen" die Rede sei, in denen das Zorngericht Gottes zur Vollendung kommt. Auch wenn nicht zu bezweifeln ist, daß es hier eine Steigerung gegenüber den bisherigen Plagenvisionen gibt, so läßt sich dennoch die hier behauptete grundlegende Zäsur nicht begründen. Was gegenwärtig oder zukünftig ist, entscheidet im übrigen nicht die Stellung eines Textes im Gesamt der Offb, sondern der jeweilige Inhalt.

Zu Recht betont der Vf., daß der Seher die *Verwurzelung des Christentums* im Judentum unterstreicht. Man wird ihm jedoch nicht zustimmen können, wenn er meint, die aus der Bedrängnis kommenden Christen gingen nicht in das neue Jerusalem ein, weil in 7,9–17 der Himmel als Tempel geschildert werde, den es aber nach 21,22 im neuen Jerusalem nicht gebe. Daß damit die metaphorische Sprache des Sehers mißverstanden ist, beweist der Überwinderspruch in 3,12, in dem Christus dem Überwinder zusagt, ihn zur Säule im Tempel zu machen, was sich nach dem Kontext nur auf das endgültige Heil im neuen Jerusalem beziehen kann.

Entgegen der fast einhelligen Meinung *bestreitet* R., daß es in Offb 13 besonders starke historische Hinweise auf die Situation der Christen gibt. Man könne Offb 13 nur so deuten, wenn man es unter der falschen Voraussetzung interpretiere, Kap. 17 gehöre zum ursprünglichen Bestand des Buches. Kap. 17 aber enthalte zwei spätere Interpolationen, die ihrerseits tatsächlich ein Interesse an einer historischen Identifizierung zeigten.

Das „Tier aus dem Meer", aber auch das Tier vom Land versteht er folgerichtig wie den Satan als übergeschichtliche, antigöttliche Größen. Diese Deutung scheint mir schon von Offb 13 her nicht als wahrscheinlich. Sie fällt jedoch, wenn die Interpolationsthese R.s nicht zu beweisen ist. Dazu später mehr. Weil die Schalenvisionen in besonderer Verbindung mit Offb 17 stehen, widmet R. ihnen ein eigenes Kap. (39–48). Hier betont er richtig, daß die Plagen der Schalenvisionen nur die Anhänger des Tiers treffen. Nach der sechsten Plage richtet sich die Invasion „der Könige der ganzen Welt" gegen Gott und die Seinen (16,12–16). Doch bevor es zu einem Kampf kommen kann, werden die Feinde von Gott selbst vernichtet (19,17–21).

Es versteht sich von selbst, daß R. sich besonders ausführlich der *Hure auf dem Tier* in Offb 17 zuwendet (49–73). Die Vision von der mit kostbaren Kleidern geschmückten Hure, die alle verführt, faßt im Bild das eigentliche Anliegen des Sehers zusammen: „die Gefahr abzuwenden, die der Gemeinde von ihrer religiösen Umgebung droht" (50). Dem ist zuzustimmen. M. E. geht es jedoch nicht an, die religiösen Ansprüche der Umwelt von der besonderen sozialen und politischen Situation zu trennen. Denn in der Antike fließen beide Bereiche ineinander. Das gesamte öffentliche und zum Teil auch das private Leben ist damals religiös geprägt, so daß der Vorwurf, gottlos zu sein, den man den Christen macht, gefährlich wird. Zur damaligen Religiösität aber gehört zusammen mit anderen Götterkulten auch der Kaiserkult, der nach R. in der Offb überhaupt keine Rolle spielt.

Der Zweck der Offb ist durchaus auch Deutung der Weltgeschichte, insofern der Seher zeigt, wer der eigentliche Drahtzieher ist, der hinter den Mächten steht, die die Gemeinde von innen und außen zu zerstören versuchen, nämlich der Satan. Die Christen sollen vor den Verlockungen bewahrt werden, die vom Kaiser- und Götterkult mit seinen Festen ausgehen. Sie bedürfen keines Trostes, wie R. (60 u. a.) meint, da sie aus der Sicht des Sehers schon jetzt im Heil Gottes leben (vgl. 1,6; 5,10 u. ö.). Deshalb gilt es, sie dazu zu ermuntern, ihrem Herrn treu zu bleiben (vgl. H. Giesen, Ermutigung zur Glaubenstreue in schwerer Zeit. Zum Zweck der Johannesoffenbarung, in: TThZ 105 [1996], 61–76). Die Gemeinde hat also gerade nicht mit der gottlosen Welt „solidarisch unter den Schlägen Gottes zu leiden" (60). Denn ihre Bedrängnis in der Welt ist grundsätzlich von diesen zu unterscheiden.

In Offb 17,9–17 sieht R. zwei nicht mehr zu erwartende neue Deutungen der vorausgegangenen Vision, die er deshalb zwei *späteren Interpolatoren* zuschreibt. Anders als in der Vision werde nun das Tier und nicht die Hure zum Hauptthema. Zugunsten seiner Interpolationsthese führt R. u. a. an, daß das Tier mit seinen sieben Köpfen in 17,1–8 anders verstanden werde als in 13,1–10. Die sieben Köpfe werden unabhängig vom Tier. Dem siebten Kopf werde zudem noch ein achter (17,8a) hinzugefügt. Das Tier gehe nach seinem Wiederauftauchen ins Verderben, werde dann aber mit seinen Vasallen durch das Lamm besiegt (17,14). Mit diesen Aussagen lasse sich schließlich nicht vereinbaren, daß das Tier mit seinen Vasallen nach 17,16f gegen die Hure vorgeht und sie besiegt. In 17,15 ist davon die Rede, daß Johannes entgegen der geschauten Vision die Frau am Wasser gesehen habe. Also müßten 17,9–14 und 17,15–17 zwei voneinander unabhängige spätere Einschübe sein (61).

Daß Kap 13 und 17 nicht zum selben historischen Phänomen Stellung nehmen, ist eine *petitio principii*, wie wir noch sehen werden. V. 14 muß keineswegs V. 16f widerprechen, da der zukünftige Sieg des Lammes (V. 14) durchaus nach dem Kampf des Tieres mit seinen königlichen Vasallen gegen die Hure (V. 16f) liegen kann. Das legt auch 19,16 nahe, wo zudem derselbe Doppeltitel wie in 17,14 („Herr der Herren und König der Könige") für Christus verwendet wird, wenn auch in umgekehrter Reihenfolge. Der Neuansatz durch die Wendung „und er sagte zu mir" in V. 15 setzt die folgende Szene zudem bewußt von der vorausgehenden ab.

Ein weiterer Einwand gegen die Ursprünglichkeit von 17,9–14 und 17,15–17 liegt nach R. darin, daß es der Arbeitsweise des Sehers sonst völlig fremd sei, Visionsbilder auf historische Personen und Ereignisse zu beziehen.

Aus eben diesem Grund kann dann die Weisheitsformel in 13,18, wo von der Zahl 666 die Rede ist, ebensowenig ursprünglich sein wie in 17,9. Das achte Haupt identifiziert er mit Domitian, in dem der Interpolator den Erzfeind der Gemeinde und den letzten Kaiser Roms und der Welt vor dem Kommen des Parusiechristus sehe. Auf den achten Kaiser weise schon die „Dreieckszahl" 666 hin, die deshalb ebenfalls auf unseren Interpolator zurückgehen müsse. Auch in seiner akuten Naherwartung unterscheide dieser sich grundsätzlich von Johannes. Die letzten Jahre der Regierungszeit Domitians, die allgemein Unsicherheit und Angst verbreitet hätten, hätten ihn dazu bewegt, in naher Zukunft Verfolgungen zu erwarten. Schließlich sehe Johannes den Sieg des Lammes in seinem Tod und nicht als militärischen Sieg „des Herrn der Herren und Königs der Könige" (71).

Auch diese Argumentation R.s vermag nicht zu überzeugen. Daß der Seher im ganzen sehr behutsam mit seinen historischen Anspielungen ist, ist offenkundig und erklärt sich vor allem daraus, daß er seine Adressaten nicht in unnötige Schwierigkeiten bringen will. Hinzu kommt, daß diese ihre eigene Situation ja kennen und folglich die Aussagen des Sehers mit ihr in Verbindung bringen können. Daß Domitian seinen Regierungsstil am Ende seines Lebens geändert habe, hält kritischer Prüfung nicht stand (vgl. H. Giesen, Ermutigung, 64f; ders., Das Römische Reich in der Johannes-Apokalypse, I.3: ANRW II, 26,3, hg. v. W. Haase, Berlin/New York 1996, 2515–2517). Der „militärische" Sieg des Lammes am Ende der Zeiten ist nichts anderes als der Erweis dessen, daß er die Macht hat, sich zum Heil der Christen gegen seine und deren Feinde durchzusetzen und ist somit durchaus mit seinem Tod am Kreuz als Voraussetzung der Übernahme der Weltherrschaft zu vereinbaren. Offb 17,15–17 schreibt R. einem zweiten Interpolator zu, der das Tier und seine Hörner noch einmal deuten wolle.

Sein Hauptargument, es sei unmöglich, daß derselbe Autor das Tier und seine Vasallen gegen die Hure kämpfen läßt (17,16f), obwohl sie nach 17,14 schon ausgeschaltet sind, haben wir bereits zurückgewiesen. Der Haß des Tiers und der zehn Hörner gegen Rom paßt nach R. nicht zur zuvor beschriebenen engen Zusammengehörigkeit von Tier und Hure. Achtet man darauf, daß der Seher ausdrücklich betont, daß die Zerstörung der Hure nicht nur dem Willen Gottes entspricht, sondern daß Gott selbst die Herzen der Zerstö-

rer lenkt, damit sie seinen Plan ausführen, dann kann man auch V. 15–17 zum ursprünglichen Bestand des Buches rechnen. Denn daß Gott auch seine Feinde für seine Ziele einsetzen kann, ist gut biblisch.

Wenn das richtig ist, gibt es auch keinen Grund, in Offb 13 und Offb 17 keine parallelen Aussagen zu sehen, die sich einander ergänzen. Das „Tier aus dem Meer" und das „Tier vom Land" sind dann keine rein übergeschichtlichen antigöttlichen Größen. Das „Tier aus dem Meer" ist vielmehr mit der Mehrheit der Interpreten auf das Römische Reich zu beziehen, das gegenwärtig im achten Kopf, den R. richtig mit Domitian identifiziert, repräsentiert wird. Für ihn setzt sich das „Tier vom Land" ein, das kollektiv die Propagandatätigkeit für den Kaiserkult darstellt, die in Kleinasien in den Händen des Landtages liegt (vgl. H. Giesen, Reich, 2510, 2575–2579).

Die von R. vorgelegten Hypothesen zur Offb sind im ganzen nicht neu, sondern schon aus seinen früheren Publikationen bekannt. Wenn der Vf. davon spricht, daß er neue Wege in der Auslegung der Offb beschreite, kann sich das somit nur darauf beziehen, daß seine Position in der Forschung bisher nicht rezipiert wurde.

Hennef Heinz Giesen

Stipp, Hermann Josef: **Jeremia im Parteienstreit.** Studien zur Textentwicklung von Jer 26,36–43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und judäischer Parteien im 6. Jh. – Frankfurt: Anton Hain 1992. 320 S. (Bonner Biblische Beiträge, 82), kart. DM 88,00 ISBN: 3-445-09145-5

Stipp, Hermann Josef: **Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches.** Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. – Fribourg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1994. VIII, 186 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 136), geb. DM 70,00 ISBN: 3-7278-0956-6 / 3-525-53771-9

Diese beiden Monographien zusammen mit einigen Art.n aus demselben Umfeld der Jeremiaforschung haben Hermann Josef Stipp in den letzten Jahren zu einem der profiliertesten und produktivsten Forscher auf den Gebieten der Texttraditionen, der Entstehungsgeschichte und des gesellschaftlichen Hintergrundes des Jeremiabuches gemacht. Beiden Büchern liegt dieselbe Einstellung zugrunde, die sich mehrfach ausdrückt: methodisch in einer konsequenten Berücksichtigung sowohl der hebräischen als auch der griechischen Textform und in einem genauen Verfolgen der redaktions- und traditionsgeschichtlichen Prozesse; inhaltlich im Bevorzugen der durch die *Septuaginta* überlieferten Textform und im Achten auf die Trägergruppen des Jeremiabuches.

Jeremia im Parteienstreit (= Pa) ist die überarbeitete Fassung einer bei Prof. W. Groß in Tübingen eingereichten Habil.schrift. Nach einer kurzen Einführung (1–16) folgen vier Kap., das *erste* zu *Jer 26 (17–72)*, das *zweite* zu *Jer 36 (73–129)*, das *dritte* zu *Jer 37–43 und 45* (130–284). Das *vierte Kap.* bringt die *Ergebnisse und Schlußfolgerungen* (285–299). In zwei Anhängen (301–366) geben vorstufen- und textkritische Synopsen und formkritisch strukturierte Texte einen ausgezeichneten Überblick über die von S. angenommenen Schichtungen mit ihren Resultaten.

Für Jer 26 und 36 nimmt S. jeweils eine Grundschicht an, dazu schafanidische Ergänzungen (Jer 26,24 Zusatz; in Jer 36 eine umfangreichere Redaktion) und noch spätere Bearbeitungen (postdtr bei Jer 26, prämasoretisch bei 36). Diese Stufen werden nach literarkritischen Kriterien und in Auseinandersetzung mit der Literatur dazu herausgefunden. Schwieriger liegen die Verhältnisse bei Jer 37–43.45. Dort rechnet S. mit einem siebenfachen Wachstumsprozeß (204, und öfter): 1) Erzählung von der Haft und Befreiung Jeremias (HBJ); 2) Jischmael-Dossier; 3) Erzählung vom Untergang des palästinensischen Judäertums (UPJ); 4) dtr Redaktion; 5) schafanidische Redaktion; 6) weitere Einschübe; 7) prämasoretische Zusätze.

Als Zeitrahmen (287ff) ergibt sich für die Grundschicht von Jer 36 ca. 600, für die HBJ-Erzählung bald nach der Einnahme Jerusalems 587, für das *Jischmael-Dossier* wenige Monate später; die UPJ-Erzählung fällt in frühexilische Zeit, nach ihr folgen die Grundschicht von Jer 26 durch eine dtr Redaktion und alles Übrige. Im Hintergrund dieses vielschichtigen, komplexen Entstehungsprozesses stehen für S. unterschiedliche Interessengruppen. Jeremia und die judäische Aristokratie „standen . . . sich in abgrundtiefer Feindschaft gegenüber" (294). In dieser „von Konkurrenz, Konflikten und Interpretationsdifferenzen zerrissenen Welt . . . lieferten die Erinnerungen an Jeremia dringend benötigte Argumente" (292).

War schon in Pa das Verhältnis zwischen griechischer und hebräischer Textfassung immer wieder Anlaß zur Diskussion, so führt S. dieses Thema, das in den letzten beiden Jh.en immer wieder die Fachwelt erregt hat, in einer eigenen Publikation weiter. *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches* (= So) ist die erweiterte Fassung eines Vortrags, den der Vf. im September 1993 auf der AGAT-Tagung in Frankfurt gehalten hat.

Das *1. Kap. „Die Übersetzungstechnik der Jeremia-Septuaginta"* (7–58) untersucht u. a. Hebraismen, lexikalische und sachliche Probleme sowie inhaltliche Tendenzen. Aufgrund des Strebens nach Originaltreue und der mechanischen Übertragung Wort für Wort ergibt sich, daß die Jer-LXX „ein zuverlässiger Zeuge einer nichtmasoretischen hebräischen Vorlage ist" (58).

Diese Position wird im *2. Kap. „Der Vorrang der alexandrinischen Textform"* (AlT, 59–91) weiter ausgebaut. Zwar finden sich im griechischen Text einige sekundäre Elemente, doch Kohärenzstörungen, in sich ungrammatische Überschüsse des MT, charakteristischer Idiolekt des masoretischen Sondergutes u. a. begründen nach S. die Priorität der AlT.

Das *3. Kap. „Die masoretischen Sonderlesarten"* behandelt diese unter verschiedenen Gesichtspunkten (wie z. B. Schwerpunkte, Beziehungen mit Texten außerhalb von Jer, Bearbeitungen, . . .; 92–144). Ein langes Fazit (137ff) greift die wesentlichen Ergebnisse heraus. Die masoretische Fassung zeigt in den Umgestaltungen eine „Vorliebe für inhaltsarme Wendungen"; diese sind wohl in „zwei bis drei größeren Schüben" erfolgt, „aus einem formalen Bedürfnis . . ." nach „Anreicherung und Abrundung" (137).

Abschließend behandelt S. im *4. Kap. „Die alexandrinischen Sonderlesarten"* (145–165). Sie zeigen Jer-LXX „als Produkt derselben Traditionen der Textpflege, die auch die masoretische Fassung hervorgebracht haben". Die Veränderungen sind aber nach S. gering; sie „ändern nichts am höheren Alter dieser Textform gegenüber *MT*" (165).

Beide Bücher sind wahre Fundgruben und bieten eine Fülle von Beobachtungen und Deutungen. Zum ersten Mal bietet S. in Pa eine zusammenhängende Schau der relevanten Jer-Kap. im Blick auf die gesellschaftlichen Vorgänge im Judentum des 6. Jh. v. Chr. Er führt darin in vielem den Ansatz von C. Hardmeier (Prophetie im Streit, BZAW 187) weiter. Ebenso stellt das So die erste zusammenfassende Behandlung der Sonderlesarten von Jer dar. Beide Werke zeichnet aus, daß die Untersuchungen sehr ausführlich, in differenzierter Sprache und im Dialog mit der wichtigen Sekundärliteratur vorgelegt werden.

Der Standort von S. befindet sich, was die Textfrage betrifft, auf der Seite der – momentanen (seit den Veröffentlichungen von G. Janzen, P.-M. Bogaert, E. Tov) – Mehrheit. Mit ihnen nimmt er die Priorität der der griechischen Übersetzung zugrundeliegenden Vorlage an; er will diese Position durch seine Argumente untermauern. Gegen einen neueren Trend, bei den verschiedenen Textfassungen für Jer mit Editionen bzw. Redaktionen zu rechnen (So, 140), hält S. mit Thackeray die Theorie von mehreren Übersetzern für angemessener (So, 19) und plädiert eher für Rezensionen oder Revisionen. S. vertraut auch noch auf das *literarkritische Instrumentarium*, insbesondere das Zusammenwirken von Sprachgebrauch und Kohärenzstörungen (Pa, 38), auch wenn letztere, wie er selbst zugibt bei Jer 42,12, auch „Eigenschaften einheitlicher Texte" sein können (Pa, 189).

Eine Stellungnahme zu der von S. vertretenen Position muß seinen Ausgang bei der Basis, beim biblischen Text nehmen. Der von ihm behauptete Vorrang der *AlT* stützt sich auf einige Argumente, nicht aber auf die Breite des von ihm angeführten Befundes. Im einzelnen einige Hinweise (aus So): S. 14 erwähnt Freiheiten der LXX-Übersetzer bei Lexik, Wortfolge, Morphologie, Numeri, Aktiv/Passiv, Zeitdeixis, (A-)Syndese, Artikelgebrauch und Präpositionen. S. 43 diskutiert Jer 27/34,1215: Diese Stelle enthält in *AlT* eine große Lücke; diese „muß aber sekundär sein", weil für die nachfolgenden Pronomina das „Beziehungswort in dem ausgefallenen Passus steht". S. 46 ist bei Jer 37/44,21 der masoretische Wortlaut „fraglos der ältere". Eine S. weiter, zu Jer 34/41,15, hat die griechische Fassung den Personenwechsel verschlafen. S. 55f sieht der Vf. bei Jer 22,15 auf der Seite der *AlT* Manipulation im Spiel. S. 60 spricht von schadhaften Lücken in LXX (ähnlich S. 109: Textausfall bei Jer 52,15), was auf nachlässige Textpflege zurückzuführen sei. Auf S. 65 werden noch Glättungen (S. 113 auch für Jer 25,1–7), Glossen und Bearbeitungen für die griechische Textform angenommen.

Angesichts dieses Befundes überraschen S.s allgemeine Schlußfolgerungen, Jer-LXX habe sich „nur wenig substantielle Freiheiten gegenüber ihrer Vorlage" herausgenommen, der alexandrinische Texttyp stehe „dem gemeinsamen Ahnen erheblich näher als *MT*", und ihm komme eine „generelle Priorität" zu (57–59).

Wie diskutabel im einzelnen einige Argumentationen sind, mögen zwei Beispiele aus Pa erhellen. S.26 geht es um Jer 26/33,2. MT bietet: יהודה ודברת על־כל־עצי. LXX hat: χρηματιεῖς ἅπασι τοῖς Ιουδαίοις. S. erklärt das überschüssige ‚Städte' als jüngere Kontextadaption (von 36,6 her) unter Anpassungsdruck. Doch umgekehrt läßt sich auch annehmen, LXX habe den sonderbaren Befehl, Jeremia solle zu den Städten Judas sprechen (noch dazu jenen, die „kommen, um das Haus Jahwes anzubeten"), für seine Leser verständlicher gemacht. S. 90 stehen bei Jer 36/43,9 zwei verschiedene Datierungen gegeneinander. Nach *MT* liest Baruch die Worte Jeremias im fünften Jahr König Jojakims; nach LXX erfolgt dies erst in seinem achten Jahr. S. bezieht die letzte Angabe auf Nebukadnezzars Niederlage Januar/Februar 600; gegen diesen zeitgenössischen Bezug liefere das fünfte Jahr des MT „eine weitaus weniger plausible Hintergrundinformation". Doch gewinnt Jojakims Verbrennen der Rolle zum früheren Zeitpunkt noch höhere Aussagekraft: Selbst in einer Zeit babylonischer Expansion mißachtet er Jeremias Worte.

S. sieht auch selbst die Schwierigkeiten mit dem griechischen Text (Pa, 93, zu 36/43,1, daß er die 1. Person bevorzugt; S. 98 Kohä-

sionsprobleme). Diese erhöhen sich noch, wenn man die masoretischen Sonderlesarten auf ihre Charakteristika untersucht: Diese seien „gänzlich disparat" (So, 93), inhaltsarm, kaum aktualisierend, mit „sinnwidrigen Einschüben" (137f); daß ausgerechnet ein solches Vorgehen geeignet sein soll, „dem Buch ein einheitlicheres Gesicht zu verleihen" (132), dürfte kaum wahrscheinlich sein. Kann man annehmen, daß eine so ausgedehnte und verbreitete Bearbeitung, wie sie der hebräische Jeremia bei Akzeptieren der LXX-Priorität aufweisen müßte, zu einem so mageren Resultat führt? Hier würden umfangreiche Eingriffe in den Text postuliert, die aber fast keinen Niederschlag in inhaltlichen Tendenzen oder theologischen Akzenten fänden. In der Frage nach dem Text von Jeremia ist auch nach diesen beiden Büchern von S. das letzte Wort noch nicht gesprochen.

Ein ähnliches Mißverhältnis zwischen redaktionellem Aufwand und erreichter Aussage prägt auch manche Auslegungen in Pa. In der Grundschicht von Jer 26 kommt Jeremia „kaum über den Rang eines Statisten hinaus" (53). Zwar ist das Plädoyer der Ältesten darin erfolgreich, das Exil trifft aber dennoch ein (61). Jer 36,18 läßt Baruch „zum Tintenverbraucher schrumpfen" (129); der Bearbeiter von Jer 37 unterläßt, die Belagerer zurückkehren zu lassen, was aber zu „erzähllogischen Toleranzen" gehört (169). Eine seltsam wechselnde Darstellung erhalten die Schafaniden, die einerseits in Kooperation mit Jeremia gezeigt werden, anderseits eher distanziert behandelt werden (296f). So findet sich eine Seite vor dem Ende der Satz: „Das Gesamtpanorama bleibt unerfreulich disparat, dürfte aber auf seine Weise den vielfältigen Wandel, die Konfusion und Zersplitterung der Standpunkte maßstabgerecht widerspiegeln" (298).

Trotz der angemerkten kritischen Punkte bleiben die Bücher von S. Marksteine für die Jeremiaforschung. Er hat den Blick auf die Entstehungsbedingungen dieser Literatur gelenkt. Machtkämpfe der frühpersischen Zeit, tragende Rolle der judäischen Aristokratie auch nach dem Untergang, Einfluß der babylonischen Gola – diese und andere schwierige Themen ist S. in seiner Interpretation angegangen. Das Phänomen *Jeremia*, als Ringen mit Gott und seiner Botschaft, erfährt so eine Verdoppelung, als Ringen mit dem Text des Buches.

Innsbruck Georg Fischer

Kirchengeschichte

Czernin, Ursula: **Gattinara und die Italienpolitik Karls V.** Grundlagen, Entwicklung und Scheitern eines politischen Programmes. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 245 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, 559) ISBN: 3-631-44315-3

Es handelt sich um eine noch von Heinrich Lutz angeregte Wiener Diss., die für den Druck umgearbeitet worden ist und von Ursula Czernin als „Zwischenbericht" deklariert wird. Sie möchte die These erhärten, daß Gattinara, der von 1519 bis zu seinem Tode 1530 das Amt des Großkanzlers bei Kaiser Karl V. innehatte, die Politik verfolgt habe, „das Haus Habsburg in den Dienst der *Monarchia universalis* zu stellen" (62), deren Zentrum Italien, „der Garten des Reiches" sein sollte, daß diese Konzeption jedoch gescheitert sei, weil Gattinara „in seiner juristischen Art, die Dinge zu betrachten, die realen Gegebenheiten und die Möglichkeiten zur Durchführung seiner Konzeption nicht richtig eingeschätzt hat" (8). Da die *These* nicht neu ist, erwartet man zunächst, daß sie durch neue Quellen bestätigt wird. Das ist nicht der Fall. C. stützt sich auf die Autobiographie Gattinaras und auf seine politischen Denkschriften, die der Forschung längst bekannt sind. Dazu kommen einige Wiener und Turiner Archivalien zur habsburgischen Italienpolitik.

Mithin bedürfte es neuer Fragen, um den bekannten Quellen neue Gesichtspunkte abzugewinnen, die die These stützen können. Zunächst aber benötigt C. etwa ein Drittel ihrer Arbeit, um auf der Basis der gängigsten Handbücher den politischen Hintergrund zu repetieren, während gewichtige Spezialstudien unerwähnt bleiben. Zu begrüßen ist die Zusammenfassung des Forschungsstandes zu *Gattinaras Werdegang*. Die beiden anderen Teile der Arbeit unterscheiden Gattinaras Kanzlerschaft „im Schatten von Chièvres persönlichem Regiment" und die Zeit, in der er „leitender Minister" war (1521–1530).

Die Grundzüge der späteren Konzeption Gattinaras findet C. in seiner Kritik an der Italienpolitik Kaiser Maximilians bereits angelegt. Ob sein Anteil an den Bemühungen, Karls Wahl zum Kaiser zu sichern, so groß war, wie C. es darstellt, erscheint mir zweifelhaft, denn die herangezogenen Quellen stammen alle aus der Zeit danach, sind also mit Vorsicht zu behandeln. Soweit die Autobiographie Gattinaras herangezogen wird, fehlt es auch an anderen Stellen an der erforderlichen kritischen Distanz.

Die Vorstellungen Gattinaras von der *Monarchia Universalis* werden auf acht S.n referierend abgehandelt. C. sieht sie durch die dreifache Einheit (in politischer, religiöser und rechtlicher Hinsicht) charakterisiert. Neue Akzente habe ich nicht entdecken können, ebensowenig auch nur einen Ansatz zu ideologiekritischer Betrachtung. Allzu knapp besprochen ist in diesem Zusammenhang das Verhältnis der beiden universalen Gewalten Kaiser und Papst. Zwar gibt es einen Abschnitt „Gattinara und das Papsttum", der aber auf die Vorgeschichte des Sacco di Roma und dessen politische Folgen beschränkt ist, so daß das Papsttum nur als politische Größe in Italien in den Blick kommt. Wie Gattinara das Papsttum theoretisch in sein Konzept eingeordnet hat, darüber erfährt man kaum etwas.

Die große Bedeutung, die Begriff und Sache der *Monarchia Universalis* in den Äußerungen Gattinaras haben, ist nicht zu bestreiten. Aber es bedürfte einer eingehenden Beweisführung, daß er die einzelnen Schritte seiner praktischen Politik stets an diesem Ziel orientiert hätte. Das hätte gründliche Analysen seiner politischen Denkschriften unter genauer Einordnung in die jeweilige politische Situation erfordert, die jedoch nur selten geboten werden; nicht nur einmal muß man sich mit der Versicherung begnügen, Gattinara habe das anstehende Problem in mehreren Ausarbeitungen eingehend erörtert.

Überzeugend vorgeführt wird lediglich die emotionale Bindung an Italien als wichtiges Moment in seiner *Italienpolitik*; hierin erkennt C. einen wesentlichen Unterschied zu Karl V., seit dieser selbständiger in die Politik eingriff, und auch zu Maximilian, denn beiden Habsburgern fehlte jene Bindung. Über den konkreten Anteil Gattinaras an den entscheidenden Weichenstellungen der Italienpolitik Karls V., insbesondere sein Ringen mit anderen Ratgebern, über die Gründe, warum er mit seinen Argumenten nicht immer durchdrang, erfährt man in dieser Arbeit weniger als bei Karl Brandi. So ist der Gesamtertrag doch recht gering.

Münster Ernst Laubach

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. **Heft 5: Der Südwesten,** hg. v. Anton Schindling / Walter Ziegler. – Münster: Aschendorff 1993. 323 S., 14 Karten (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 53), kart. DM 39,80 ISBN: 3-402-02974-X

Mit diesem Bd wird die 1989 begonnene und inzwischen viel beachtete Publikationsreihe (vgl. meine Besprechungen in ThRv 87 [1991], 129f. und 89 [1993], 495f.) vorerst abgeschlossen; nur ein Nachtragsbd sowie das sehnsüchtig erwartete Register sollen noch folgen.

Der neue Bd ist der umfangreichste unter den bisher erschienenen. Das hängt damit zusammen, daß der deutsche Südwesten, der nunmehr dargestellt wird, im 16. Jh. das *„Schwerpunktgebiet territorialer Zersplitterung"* war (Vorwort) und daher einer besonders differenzierten Beschreibung bedarf. Doch kann man auch bemerken, daß das ins Auge gefaßte Gebiet nun genauer und vollständiger erfaßt wird als in früheren Bden; die stiefmütterliche Behandlung ganzer Kategorien von Reichsständen (Hochstifte, Reichsstädte), die zu kritisieren war, ist nun abgemildert worden, die Lücken sind weniger fühlbar – mir fehlt (über die von den Hg.n selbst im Frontispiz genannten Grafschaften Fürstenberg und Hohenlohe sowie die Bistümer Speyer und Basel hinaus) nur noch ein wichtiger Reichsstand, die Diözese Konstanz mit ihrem ungewöhnlich weit ausgespannten geistlichen Jurisdiktionsbereich (und ihrer ungewöhnlich kleinräumigen Territorialhoheit). Auch schlägt für den Umfang zu Buch, daß in diesem Bd die Grenzen des Reiches mit Sorgfalt und großzügig ausgeschritten werden, so daß auch Gebiete, deren Zugehörigkeit zum Reich oder zum deutschen Sprachraum uneindeutig ist, wie die gesamte Eidgenossenschaft bis hin nach Genf und Locarno sowie das Herzogtum Lothringen und die Bistümer und Städte Metz, Toul und Verdun, ausführlich und gleichwertig mit deutschen Gebieten behandelt werden.

Auch die Bearbeitung selbst hat an Qualität möglicherweise noch gewonnen. Die Disziplin, die dem ganzen Werk aufgeprägt ist, hat sich nun überall durchgesetzt, die einzelnen Art. sind ganz gleichmäßig aufgebaut und haben ähnlichen Umfang. Und es sind durchweg hervorragende Kenner der jeweiligen *Landesgeschichte*, die in dem Bd tätig geworden sind, wobei die Zahl der katholischen und der nichtkatholischen sich nun, wenn ich recht sehe, beinahe die Waage hält. Entsprechend sind kaum noch Spuren einer konfessionellen Vorprägung der Beiträge zu erkennen, obgleich es doch, wie in den früheren Bden, vorwiegend um die konfessionelle Entwicklung geht. Allenfalls in der pauschalen Behandlung der *Reichs-*

städte (s. u.) ließe sich eine Verschiebung der historischen Gewichte vielleicht wahrnehmen.

In den elf Kap.n werden folgende Stände behandelt: *Kurpfalz, Rheinische Pfalz und Oberpfalz* (A. Schindling – W. Ziegler); *Kurtrier* (H. Molitor); *Straßburg – Hochstift und Reichsstadt* (F. Rapp); *Lothringen, Metz, Toul, Verdun* (L. Châtellier; ein in einer deutschen Reformationsgeschichte ungewöhnliches Kap.); *Baden und badische Kondominate* (V. Press; meisterhafte Erzählung der fast undurchschaubaren dynastischen, politischen und konfessionellen Verwicklungen); *Württemberg* (H. Ehmer); *Ulm und die evangelischen Reichsstädte im Südwesten* (W. Enderle; nur Ulm wird ausführlicher dargestellt, andere wie Augsburg und Memmingen werden gerade eben nur genannt); *Rottweil und die katholischen Reichsstädte im Südwesten* (W. Enderle; hier entgeht einzig Rottweil der Pauschalabfertigung); *Weingarten und die schwäbischen Reichsklöster* (A. v. Reden – Dohna; interessante Zusammenfassung); *Österreichische Vorlande* (D. Stievermann); *Schweiz* (H. Berner, U. Gäbler, H. R. Guggisberg).

Einige Auffälligkeiten: S. 17 werden für das Reformationszeitalter Gemeinsamkeiten in der Kirchenpolitik der Kurpfalz mit Kurmainz und Kurköln aufschlußreich angedeutet; S. 19: Martin Bucer war im Jahr der Heidelberger Disputation Luthers, 1518, nicht 17 –, sondern 27jährig; S. 54: Kaiser Maximilian I. hat 1512 dem Heiligen Rock zu Trier nicht bloß Reverenz erwiesen, sondern die Wallfahrt begründet; S. 55: Der Trierer Offizial, der 1521 auf dem Wormser Reichstag agierte, sollte nicht „Johannes Eck" genannt werden; S. 103: Der 1525 in Nancy hingerichtete evangelische Pfarrer hieß Wolfgang Schuch; S. 245: Aus dem Kloster Salmansweiler – Salem sind etwa 500 Lutherdrucke des 16. Jh.s erhalten!

Mit der vorläufigen Fertigstellung dieser Schriftenreihe hat die Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum* der Reformationsforschung ein ausgezeichnetes Hilfsmittel zur Verfügung gestellt – eine knappe, unter modernen historischen Fragestellungen abgefaßte deutsche Landesgeschichte des 16.Jh.s, wie es sie bisher nicht gab. Das Werk verdient weite Verbreitung.

Göttingen Bernd Moeller

Schlögl, Rudolf: **Glaube und Religion in der Säkularisierung.** Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840. – München: R. Oldenbourg Verlag 1995. 447 S. (Ancien Régime. Aufklärung und Revolution, 28), geb. DM 128,00 ISBN: 3–486–56080–8

Die *Säkularisierung*, ohne die die Herausbildung der modernen Welt nicht denkbar wäre, läßt trotz der seit Generationen von Theologen, Philosophen, Historikern und Soziologen angestellten intensiven Studien immer noch Fragen offen. Als Enteignung der katholischen Kirche von ihren weltlichen Gütern und ihrer im Alten Reich bis 1802 bestehenden Herrschaften hat der Begriff seinen festen Standort; im Zusammenhang mit der schleichenden *Entkirchlichung* der europäischen Gesellschaften ist die Säkularisierung als dynamischer gesellschaftlicher Prozeß in Publizistik und Wissenschaft behandelt. So erscheint sie in den großen kirchenhistorischen Darstellungen oder Handbüchern als Phänomen einer Abkehr breiter Bevölkerungskreise von den positiven Glaubensinhalten des Christentums, die zunächst ihre Einbrüche im protestantischen Deutschland verzeichnete, später aber auch den Katholizismus nicht verschonte. Für die durch die Säkularisierung bedingte Gefährdung des volkskirchlichen Charakters der deutschen Großkonfessionen wird zu Recht ein Bündel von politischen, wirtschaftlichen, sozialen und sozialpsychologischen Ursachen im Horizont der sich modernisierenden Welt des 19. Jh.s namhaft gemacht, ohne jedoch exakt zu analysieren, wann, wie und wo die *„Entzauberung der Welt"* (Max Weber) im Kontext theologie-, sozial-, frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtlicher Strömungen ihren Anfang genommen hatte.

In diese Lücke stößt Rudolf Schlögl mit seiner 1992 von der Phil. Fak. der Westfälischen-Wilhelms Univ. Münster angenommenen Habil. schrift. Nach seinen Worten will er „(den) Wandel der Religiösität zwischen barocker Frömmigkeit und beginnender konfessionell-politischer Massenmobilisierung in den höheren Schichten Kölns, Aachens und Münsters als Teil eines allgemeinen Säkularisierungsprozesses nachzeichnen" (12f). Damit hat er sich einer Aufgabe gestellt, die anknüpfend an Arbeiten der französischen Strukturgeschichte – hier vor allem Michel Vovelle – über die hermeneutische Interpretation hinaus quantifizierbare Quellengattungen aufschließt, die dem Historiker genaue Kenntnisse über den Wandel religiöser Einstellungen, Werthaltungen und Mentalitäten zu vermitteln vermögen. Mit in der traditionellen Geschichtsschreibung vernachlässigten Materialien wie Testamente, Bibliotheksverzeichnisse und Totenzettel eröffnet sich S. ein breiter Zugang zu jenen „kollektiven Prozessen", die „nicht allein aus individuellen Handlungsmotiven abzuleiten" (32) sind und für deren „Verständnis" eine *„Theorie von Gesellschaft"* unbedingt erforderlich ist. Diese Theorie liefern dem Vf. die von Niklas Luhmann angestellten systemtheoretischen Überlegungen, die in den gesellschaftlichen Entwicklungen des 18. Jh.s einen Wandel vom hierarchischen Grundmuster zum horizontal-funktionalistischen Leistungsprofil erkennen, anders ausgedrückt: Die geburtsständisch-vertikale, gebundene Gesellschaft wird von einem am Aufklärungsdenken, an Rationalitätsberechnungen und am Erfolgsstreben orientierten Handlungsmuster verdrängt. Auf diese Weise bilden sich ihrem Eigensinn gemäße *moderne Systeme* heraus; sie sind von ihrem Charakter her als politisches, administratives, wirtschaftliches und wissenschaftliches System geprägt und schaffen im Koordinatenkreuz von Funktion und Leistung die Voraussetzung für die *Modernisierung* der alteuropäischen Welt des 19. Jh.s. Eine der Konsequenzen bedeutet, daß auch Religion und Kirche die Allzuständigkeit in Fragen der Weltdeutung und des Lebenssinns für den einzelnen wie für die Gesellschaft verlieren und im Rahmen systemischer Funktionalität ihre Kompetenz auf das Jenseits und allgemeiner Moral und Sittlichkeit beschränkt sehen. Das hat natürlich Folgen für den institutionellen Ausbau etwa im Sinne einer zentralistisch geleiteten Pfarrorganisation oder einer verschärften Einflußnahme auf die barocke, weitgehend freischwebende Volksreligiosität des Prozessions- und Wallfahrtswesens.

Wenn auch die Luhmannsche Systemtheorie nur einen Ausschnitt des geschichtlichen Lebens abzudecken vermag, d. h. wie jede Theorie auf dem Wege zur Praxis der Gefahr einer verkürzten Optik ausgesetzt ist, bietet sie als mögliches Erklärungsmuster des kollektiven, die europäische Sozial- und Geistesgeschichte des 18. und 19. Jh.s geradezu konstitutiven Säkularisierungsprozesses genügend Flexibilität und Reichweite. Doch schon die Wahl der drei Städte (Köln, Aachen und Münster) wie auch durch die Quellenlage bedingte Begrenzung auf vier soziale Gruppen, Adel, Wirtschaftsbürger, Funktionselite und Handwerker/Kleinhändler lassen die von S. erarbeiteten Befunde, so einleuchtend und gut begründet sie auch sind, in ihrem Aktionsradius beschränkt erscheinen. Die in dem Buch mehrfach gegebenen Verweise – nicht Beweise – auf südfranzösische oder Pariser Verhältnisse scheinen allerdings sehr für einen sich zumindest in den Städten vollziehenden, gleichartigen Säkularisierungstrend zu sprechen. Ähnliche Vorgänge dürften sich, wenn überhaupt, in den meisten katholischen Kleinstädten und Dörfern des Untersuchungsraumes allenfalls mit erheblicher zeitlicher Verzögerung abgespielt haben. Ob in den süddeutschen Territorien bzw. Staaten oder den habsburgischen Erblanden der Wandel in der religiösen Einstellung oder Mentalität in gleicher Weise verlaufen ist, ist zu vermuten, jedoch nicht sicher. S.s Begründung für die Wahl der drei Städte macht diese Problematik insofern deutlich, als er auf zwei entscheidende Indikatoren hinweist: Einmal die dort seit den 1770er Jahren langsam wachsende bürgerliche Öffentlichkeit und zweitens die „Eigenheiten der kirchlichen Institutionen" (31), Kommunikationsverhältnisse und Einrichtungen, die auf dem flachen Land naturgemäß nicht existierten; wieweit sie im süddeutsch-katholischen Raum Platz griffen, bedürfte einer näheren Untersuchung.

Wie schon erwähnt, beruht die Arbeit auf einem weitverstreuten Material; neben einer großen Zahl von Gebets-, Andachtsbüchern, Predigtsammlungen und katholischen Zeitschriften hat S. 2600 Testamente, 271 Bibliotheksverzeichnisse mit 34 000 Titeln und 875 Totenzettel ausgewertet; eine ungeheure Masse an Stoff, die eine aufwendige, hohen Respekt nicht zu versagende Arbeitsleistung erforderte. Der Aufbau des Buches zeugt von stringenter Logik. In sechs Kap.n spannt der Vf. den Bogen systematisch über alle kommunikativen Ebenen, die mit dem Säkularisierungsprozeß in Verbindung stehen.

Das *1. Kap. „Aufbruch zur Bildung – Entfernung vom Glauben?" (39–126)* hebt auf die wachsende Lesefertigkeit und den Lesehunger bei den bürgerlichen Schichten des 18. Jh.s ab; eine sich ausdehnende Zeitungslandschaft – besonders in Köln – öffentliche Bibliotheken, Lesegesellschaften und zunehmender privater Buchbesitz kamen dem entgegen. S. weist nach, daß gegenüber dem religiösen Schrifttum Werke aus Wissenschaft, Politik und Literatur immer mehr an Boden gewinnen. Hieraus glaubt er als Hauptergebnis feststellen zu können, daß die „Religion mehr und mehr zum Fremdkörper im Wissenshaushalt des 18. Jh.s" geworden ist mit der Folge, daß „Kirche und Klerus die Kontrolle über die Verteilung des Buchwissens verloren haben" (125).

Das *2. Kap. (127–178)* zeichnet den Wandel der Kirche von der hierarchischen Bischofskirche mit der Vermischung weltlicher und geistlicher Attribute zur rein geistlichen *Funktional-Kirche* nach, die in der Trennung vom Staat und Einwurzelung in der Gesellschaft als Hüterin des *Heiligen* und der *Sittlichkeit* ein neues Selbstverständnis gewann; eine übrigens weithin

bekannte Entwicklung, die im institutionellen und theologischen Bereich unter dem Vorzeichen *katholische Aufklärung* geläufig und mit Ereignissen und Namen wie *Nuntiaturstreitigkeiten, Febronius, Emser Kongreß, Spätjansenismus, Josephinismus und Wessenberg* verbunden ist. Das Neue bei S. ist die geänderte Perspektive. Die von der *ultramontanen* Kirchengeschichtsschreibung verurteilte Anpassung der Kirche an die aufgeklärte Welt wird hier als *Überlebensstrategie* der Kirche interpretiert, die durch Autonomisierung der kirchlichen Ressourcen, der allmählichen Verdrängung der Regularkleriker aus der Seelsorge, der Professionalisierung des Weltklerus – im übrigen ein Gebot des tridentinischen Konzils – und der Aufwertung des Pfarrsystems Stabilität in der bürgerlichen Gesellschaft der drei Städte erreichte; eine zeitgemäße Antwort auf die Herausforderungen der funktionalen Änderungsprozesse in der sich modernisierenden städtischen Welt. Allerdings wird nicht genügend plausibel, inwieweit solche Prozesse institutioneller und funktionaler Art die Säkularisierung der städtischen Führungsschichten gefördert haben.

Das zentrale Anliegen des Buches behandelt S. im *3. Kap. (179–257) „Frömmigkeit und Glauben im Angesicht des Jenseits" (179).* Mit dem Wandel des Testaments vom christlichen zum säkularen Rechtsinstitut geht einher eine allmähliche Profanierung der religiösen Formelsprache. Während noch 1700/1750 28 % aller städtischen Testamente mit einem religiösen Formelapparat versehen sind, verschwindet er bis 1790 – also noch vor Beginn des dechristianisierenden Einflusses der Französischen Revolution auf die deutschen Verhältnisse – fast vollständig. Die französische Religionspolitik (1797 Priestereid, 1798 Zivilregistrierung der Eheschließung und Taufe, 1801 Konkordat und 1802 Organische Artikel) verschärfte die Wirkung insofern, als auch die Totenzettel, in der Tendenz die bloßen Jahreszahlen zu nennen, von der staatlich reglementierten Säkularisierungspolitik ergriffen wurden. S.s Fazit hierzu: „hier wie bei der Eingangsformel der Testamente (hatte sich) der erlebte politische Umbruch verdeutlicht, daß das christlich-katholische Zeitalter zu Ende gekommen ist" (195). Akzentuierter weist er dieses Ende in den *essentials* des religiösen Lebens nach: 1. Im Gottesbild – der strafende, zürnende Gott des Barock weicht dem liebenden, fernen Gott der Aufklärung; 2. Erlösung, Gnade und Rechtfertigung erhalten ihre Grundlagen von der durch die Arbeit als innerweltlicher Askese erfahrbaren Weltbewältigung und schließlich 3. die Heiligen rücken aus der Position der am Throne Gottes fürbittenden Gestalten in die greifbar weltliche des Vorbildes, dem es im alltäglichen Leben nachzueifern gilt. All dies stellt sich S. als spezifischer Inhalt einer sogenannten Laientheologie dar, die sich aus Andachtsbüchern, Predigten, Hauspostillen und Artikeln katholischer Zeitschriften subsummiert. Am auffälligsten drückt sich der Säkularisierungsprozeß in der von S. so gekennzeichneten *Jenseitsvorsorge* (231ff), d. h. in der Frage der Meßstipendien, der Seelenmessen und der Anniversarien, aus. Während noch bis 1810 zwei Drittel aller Gedenkmessen der Totenzettel eine Konnotation auf das Fegefeuer enthielt, gab es diese bis 1840 nur noch bei 44 %, wobei schichtenspezifisch bemerkenswerte Unterschiede zu verzeichnen waren: In den Jahren 1836/1840 beim Klerus 61,5 %, beim Adel 57,8 %, bei den Handwerkern/Kleinhändlern 52,2 %, beim Wirtschaftsbürgertum 39,9 % und bei der Funktionselite 38,2 % (237). Schroffere Einschnitte weist S. auf der Basis der Testamente nach; noch bis 1740 wurden in 40 % aller Fälle Seelenmessen bzw. Anniversarien zum *Heile der armen Seelen* gestiftet; 1780/1800 sind es 28,4 %, bis 1830 nur noch 8 %. Im Städtevergleich sieht der Zahlenspiegel – für 1771/1830 – so aus: Köln von 14 % auf 7 %, Aachen von 19 % auf 9 %, Münster von 17 % auf 14 % (257). Diese und noch viele andere, von S. errechneten Daten belegen die Richtigkeit seiner Schlußfolgerungen, daß „der Gedanke an das Fegefeuer aus dem Frömmigkeitswissen der Katholiken" auszuscheiden beginnt, und damit die barocke Vorstellung, „daß viele Messen in der Summe den armen Seelen im Fegefeuer nützlich sind" (239) verblaßt. Keine Frage, das Verschwinden von Teufel, Hölle und Fegefeuer im Angesicht des Todes und im Kontext eines Wechsels des Gottesbildes, einer Neubewertung von Rechtfertigung, Erlösung und Gnade und einer geänderten Positionsbestimmung der Heiligen für das Leben des einzelnen, indiziert präziser als alles andere den Weg des bürgerlichen Christenmenschen aus der die alltägliche Welt wirkmächtig umfassenden Religiosität in die infolge von Aufklärung und neuer Arbeits- bzw. Leistungsgesinnung sich funktional vom Berufs- und Arbeitsleben absetzende Frömmigkeit.

An *„Tod und Begräbnis"*, dem Gegenstand des *4. Kap.s (258–283)*, erfährt der Gläubige die Grenzen seiner Existenz. Wird der Tod verstanden als das Hinübergehen in eine bessere Welt, enthält er Tröstliches und Erlösendes zugleich; erscheint er als das menschliche Dasein auslöschende Schicksal, ist er in seiner Endgültigkeit grausam und furchterregend. Hier anknüpfend und parallel zu den im *3. Kap.* skizzierten Prozessen analysiert S. überzeugend anhand der seit dem 18. Jh. überlieferten Begräbnisordnungen, Testamente und Totenzettel die Distanzierung der Lebenden von den Toten, so ihren Auszug aus den Städten (Köln folgte relativ spät, Melaten wurde erst 1810 angelegt) oder die semantische *Verharmlosung* des Sterbens wie „entschlafen", „verscheiden", versterben im Modus „sanft", „gottselig", „ruhig", „zufrieden" (279). Seinem Schluß, daß „das Sterben und Totengedächtnis aufgehört hatten, ausschließlich Teil des katholisch-religiösen Bedeutungsgefüges" (280) zu sein, ist zuzustimmen.

Mit dem Verblassen des „Jenseits" als „Bezugspunkt des stadtbürgerlichen Glaubens" (280) waren die *„Prozesse der mentalen und gesellschaftlichen Säkularisierung"*, so der Titel des *5. Kap.s (280–283)*, zu einem gewissen Abschluß gelangt. S.s Folgerung aus seinen empirischen Untersuchungen, daß „Wesen und Erfolg der nachtridentinischen Reformen wie auch der barocken Katholizität neu (zu) bestimmen" sind, „um den historischen Ort der katholischen Aufklärung angemessen zu erfassen" (292) wird in künftigen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen eine wichtige Rolle einnehmen. Ob aber seine weitere, durchaus anregende These, daß die „gesellschaftliche Bedeutung (der Kirche) mit der Nähe zur Elite nicht zu sichern war", die Kirche „sich wieder auf die Frömmigkeitsmuster der Vielen (einließ) und . . . die Aufklärung in der Neuscholastik geißelte" (282), näherer Überprüfung standhält, ist nicht sicher. Immerhin gilt zu beachten, daß zwei parallele Tendenzen das innerkirchliche Leben im 19. Jh. beherrscht haben: Einmal den über die Mitte des Jh.s fortdauernden Einfluß der *Aufklärung*, die eine mehr oder minder enge Zusammenarbeit kirchlicher Stellen mit dem Staat implizierte und zweitens die *neurömische* Bewegung, entstanden aus dem Ringen von Laien- und niederen Klerikerkreisen um die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat. Dieser Kampf entfernte die Kirche immer mehr von den aufgeklärten Überzeugungen, was sich vor allem in der Ablehnung der aus deren Geist geborenen Reformen ausdrückte. Dann – viel später – kam diese Richtung unter Rückgriff auf die scholastische Theologie, in enger Anlehnung an Rom und unter Neu- bzw. Wiederaufnahme volkstümlicher Kultformen (Marien-, Herz-Jesu-, Reliquienkult) zum Siege. Allerdings ist zuzugeben, daß die *Ultramontanisierung* der Kirche die Säkularisierung endgültig nicht aufzuhalten vermochte, und schließlich, wenn auch mit großer zeitlicher Verzögerung – vielfach erst im 20. Jh. und dann unter anderen historischen Voraussetzungen – die unteren Sozialschichten von ihrem Sog erfaßt wurden.

Im *letzten Kap. (284–326)* geht S. der Frage nach, ob und wie sich *„Frömmigkeit und Glaube im Angesicht des Lebens" (284)* behaupten. Seine Untersuchungen, die die These von den beiden Wertsphären des „bürgerlich-tätigen Lebens" und der „Religiosität" zu verifizieren versucht, sind präzise und im Ergebnis plausibel. Die Gestaltung der Totenzettel als „papierne Epitaphien" (296) spiegelt zunehmend das „Ideal einer gelungenen Lebensführung" (306) wider, wobei der Stellenwert der Religion nur noch als einer unter anderen gehandelt wird. So enthalten 1836/1840 nur noch 38 % der Totenzettel einen Bezug zur Religion, 29 % verweisen auf die familiale Rolle des Verstorbenen und 35 % auf die Erfüllung der Berufspflichten. Die sozialspezifische Analyse fördert dann die wenig überraschende Tatsache ans Licht, daß die Nennung von Beruf/Amt beim Wirtschaftsbürgertum und der Funktionselite sogar im Vordergrund stand. Die Auflösung der Individualität in je unterschiedliche Rollen hat zur Folge, daß sich die Religiosität in die Privatheit des bürgerlichen Lebens zurückzog. Da damit die Familie ein wie immer geartetes Protektorat über die Religion übernahm, stieg vor dem Hintergrund eines geänderten Frauenbildes auch die Bedeutung des weiblichen Geschlechts für die Bewahrung der kirchlich gebundenen Frömmigkeit. S. erhält diesen Befund auf der Grundlage der auf den Totenzetteln vorgenommenen Rollenzuweisungen. Zwischen 1801/1840 werden Männer wie folgt identifiziert: 35 % nach der Berufsrolle, 29 % nach der christlichen Lebensführung und 16 % als Vater und Gatte. Die Frauen werden charakterisiert zu 31 % als Christinnen, 26 % als Mitglieder der Familie und 19 % mit Angaben zum christlichen Beruf oder Stand (322). Ein anderes Beispiel: Der Mann ist „bieder", „tugendhaft", „herzensgut" und „rechtlich" – die Frau ist „fromm", „tugendhaft", „rechtschaffen" und „wohltätig" (324). Daraus schließt S. zu Recht, daß sich „im Verständnis der katholischen Stadtbürger Frömmigkeit und Glaube im ersten Jahrzehnt des 19. Jh.s in einem sehr ausgeprägten Maße im Geschlechtscharakter der Frau als Gattin und Mutter" (324) niedergeschlagen hat.

Das Buch S.s bietet eine Fülle von neuartigen Erkenntnissen und Anregungen zur Geschichte der Säkularisierung, wobei besonders die Tatsache hervorzuheben ist, daß dieser Prozeß im oberen und mittleren Bürgertum Kölns, Aachens und Münsters schon Jahrzehnte vor Ausbruch der Französischen Revolution begonnen hat. Durch die quantifizierende Methode im Kontext traditioneller hermeneutischer Verfahren sind *harte* Daten und Fakten (vgl. die Tabellen im Text und im Anhang) erarbeitet worden, mit deren Hilfe der säkulare Trend der *Entzauberung der Welt* konzis erklärt wird, wenngleich manche These noch weiterer Begründung bedarf. Ein Kritikpunkt bleibt: in Wortwahl und Satzbau ist dieses verdienstvolle Buch kompliziert und macht die Lektüre auf weite Strecken zu einer wahren Qual. Bei allem Verständnis für eine analytisch vorgehende Arbeitsweise sollte die narrative Dimension der Geschichte nicht so vernachlässigt werden, wie es hier geschehen ist.

Köln Ernst Heinen

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, hg. v. Raymund Schwager. – Freiburg: Herder 1996. 207 S. (Quaestiones disputatae, 160), kart. DM 42,00 ISBN: 3–451–02160–9

Nach anfangs zögerlicher Zurückhaltung hat sich die Diskussion um die Pluralistische Religionstheologie (PRT) auch im deutschen Sprachraum etwas belebt, nachdem sich seit Beginn der 70er Jahre insbesondere im anglo-amerikanischen Bereich immer mehr Ver-

fechter eines sog. *pluralistischen Modells* zu Wort gemeldet hatten. Die moderne Mobilität sowie die Wanderbewegungen unserer Zeit haben dazu geführt, daß die Begegnungen zwischen den Religionen wieder einen sehr hohen Intensitätsgrad erreicht haben, wodurch die Theologie vor neue Aufgaben gestellt wird bzw. alte Aufgaben neu gestellt werden müssen. Die Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen hat sich vom 26.–29. Sept. 1994 in Freising mit dieser Thematik auseinandergesetzt. Die auf dieser Tagung gehaltenen Referate sowie die Ergebnisse der Arbeitsgruppen wurden jetzt in überarbeiteter Form in der Reihe Quaestiones Disputatae von Raymund Schwager herausgegeben.

In seinem gleichermaßen engagierten wie informativen Eingangsreferat geht es Perry Schmidt-Leukel um die *„Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks"* (11–49). Hier wird nicht nur eine sehr gute Hinführung zu dem pluralistischen Konzept John Hicks geboten, sondern es wird auch gleich eine problemorientierte Darstellung der Hickschen Basisannahmen geliefert. Da sich fast alle übrigen Referate mehr oder weniger stark auf die PRT Hicks beziehungsweise den Beitrag von S.-L. beziehen, erscheint es sinnvoll, auf seine Ausführungen etwas ausführlicher einzugehen.

Gleich eingangs formuliert S.-L. im Anschluß an Hick den Kern der „pluralistischen Hypothese", daß es nämlich eine *Vielfalt von göttlichen Offenbarungen* gebe, der eine Vielfalt von Formen heilshafter menschlicher Antwort entspreche (11). Dabei wird dieser Kern als eine „theologische Hypothese" gekennzeichnet, die durchaus Wahrheit beanspruche, also in keinen postmodernen Relativismus führe. Hieraus ergeben sich für S.-L. drei Forderungen an die PRT, an denen sie sich selbst messen lassen muß. Als Behauptung, die Wahrheit beansprucht, muß die Hypothese innere logische Konsistenz aufweisen. Als Hypothese darf sie ihren Wahrheitsanspruch nicht apodiktisch erheben, sondern lediglich die größte Plausibilität bzw. Erklärungskraft für sich reklamieren. Und schließlich hat sie sich als theologische Hypothese mit den unaufgebbaren christlichen Glaubenswahrheiten in Übereinstimmung zu befinden. Auf diesem Hintergrund kommt S.-L. zu einer positiven, wenngleich nicht unkritischen Bewertung der Hickschen PRT.

Ihre epistemologische Basis betreffend weist S.-L. darauf hin, daß die kantianische Unterscheidung von „noumenaler göttlicher Wirklichkeit" und „phänomenalen Manifestationen" bei Hick zu der Unmöglichkeit führe, den „Erfahrungsgegenstand an sich" zu erkennen. Dennoch – so zitiert S.-L. Hick – sei es unter diesen Umständen möglich, das „Real an sich" zu erfahren, allerdings werde dabei nicht erfahren, wie es „an sich" ist, sondern wie es „für mich" ist (27–31).

Als weitere Basisannahme der Hickschen Theorie nennt S.-L. die (unbefangene) Einführung der metaphysischen These: „Der göttliche Erfahrungsgegenstand ist unbegrenzt, während das menschliche Erfahrungssubjekt und sein konzeptueller Apparat begrenzt sind" (31).

Die Abgrenzung zum Relativismus erfolgt bei Hick – wie S.-L. zeigt – durch das soteriologische Kriterium: Eine religiöse Erfahrung kann dann als authentische Manifestation der göttlichen Wirklichkeit angesehen werden, wenn sie dem Prozeß des ‚soul-making' förderlich ist, d. h. wenn sie zur Umwandlung von der „Selbstzentriertheit" zur „Zentriertheit auf die göttliche Wirklichkeit" führt (35f).

Sehr interessant sind die Äußerungen zur Frage des Inkarnationsverständnisses. Nach S.-L. ist das entscheidende Dilemma des Inklusivismus, nur eine einzige göttliche Inkarnation annehmen zu können. Wenn man – wie z. B. Rahner – die Inkarnation gradualistisch deutet, so werde ihre Einzigkeit dadurch gerade fraglich, denn jeder Mensch, „der sich rückhaltlos in allem von der göttlichen Wirklichkeit her bestimmen läßt [. . .], ist wahrer Mensch sowohl im essentiellen als auch im ideellen Sinn des Wortes" (45).

Andreas Bsteh geht im zweiten Hauptreferat (50–82) auf die *„Öffnung der Kirche im Zweiten Vatikanum für einen Dialog des Glaubens mit den nichtchristlichen Religionen"* ein. Eingangs betont B. die Tragweite der geistigen Herausforderung, die sich aus der heutigen Weltlage und dem aus ihr resultierenden Mit- und Nebeneinander der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen ergebe. Der durch das Zweite Vatikanum in Gang gesetzte Prozeß der geistigen Auseinandersetzung werde – so die Vermutung B.s – jenen in der Frühzeit der Kirchengeschichte gar noch an Extensität und inhaltlicher Tiefe übertreffen. Nach einer kurzen Erinnerung an die drei wichtigen Konzilsdokumente *„Dignitatis humanae"*, *„Nostra aetate"* und *„Ad gentes"* skizziert B. Problembereiche in der Begegnung mit den verschiedenen religiösen Traditionen. Beispielsweise dürfe nicht übersehen werden, daß die Inkarnation in Christus an Schriftwerdung geknüpft sei, weshalb sich für christliche Theologie eine verbindliche Verwiesenheit auf den Kanon ergebe. Ferner dürfe die Endgültigkeit der in Christus ergangenen Offenbarung nicht als deren Abgeschlossenheit mißverstanden werden, woraus zu schließen sei, daß die in die Begegnung mit den nicht-christlichen Religionen eingebrachte Identität sich gerade in dieser Begegnung jeweils neu zu finden vermag.

Im Anschluß daran präsentieren Józef Niewiadomski, Raymund Schwager und Gerhard Larcher ihr *„Dramatisches Konzept für die Begegnung von Religionen"* (83–117). Armin Kreiner diskutiert *„Philosophische Probleme der PRT"* (118–131) und Hansjürgen Verweyen sieht den grassierenden *„Pluralismus als Fundamentalismusverstärker"* (132–139). Ebenso richtet Jürgen Werbick Anfragen an den *Pluralismus der PRT* (140–157). Hans Kessler setzt sich speziell mit *christologischen Fragen* auseinander (158–173), während Edmund Arens der pluralistischen eine *praktische Religionstheologie* gegenüberstellt (174–188) und Hans Zirker die PRT im Blick auf den *Islam* diskutiert (189–202).

Die Beiträge einzeln vorzustellen, würde den Rahmen dieser Rez. sprengen, bzw. in der nötigen Knappheit dem Gewicht der Beiträge, die oft eigene theologische Lösungsvorschläge für eine Begegnung der Religionen bieten, nicht gerecht werden können. Es soll deshalb eine Bündelung der wesentlichen Anfragen an die PRT (vornehmlich in der von Hick vertretenen Variante) vorgenommen und abschließend ein weiterführender Gedanke zum Inkarnationsverständnis skizziert werden.

Grundsätzliche Kritik erfährt immer wieder die *epistemologische Basis* der PRT. Im Zentrum der Kritik steht dabei die erwähnte Unterscheidung Hicks von per definitionem unerkennbarem noumenalem Erfahrungsgegenstand an sich und seinen phänomenalen Manifestationen. Denn wie – so die übereinstimmende Kritik – kann ein Phänomen als Manifestation des „Real an sich" behauptet werden, wenn die Trennung zwischen jenem Phänomen und dem „Real an sich" derart strikt gedacht ist wie bei Hick. Die oben von Schmidt-Leukel gemachte Differenzierung, wonach das „Real an sich" sehr wohl erfahren werden könne, aber nur so, wie es ‚für mich' ist, bedeutet letztlich nichts anderes, als daß das „Real an sich" eben doch nicht erfahren werden kann. Verweyen benennt die Ursache dieses philosophischen Problems der PRT Hicks, wenn er feststellt, daß Hick die phänomenologische Reduktion Kants hinsichtlich der Gegenstände der theoretischen Vernunft (unberechtigterweise) auf alle Bereiche (also auch den der Moral oder der Religion) ausdehnt (135; ähnlich Arens, der eine „theoretische Verengung" des Wahrheitsverständnisses bei Hick kritisiert, 185–188).

Unmittelbar damit hängt die *Wahrheitsfrage* zusammen. Auch wenn es richtig ist, daß es durchaus nicht in der Absicht Hicks liegt, eine relativistische Theorie zu konstruieren, sehen die meisten Vf. jedoch keine Möglichkeit, im Rahmen der Hickschen Theorie zu klären, was Wahrheit ist. Sehr ausführlich und detailliert sind hierzu die Ausführungen Kreiners. Hick – so K. – versuche die Gleichrangigkeit der verschiedenen und sich z. T. widersprechenden religiösen Traditionen dadurch zu ermöglichen, daß er für ihre zentralen Glaubenswahrheiten ein „mythologisches Wahrheitsverständnis" annimmt. Über das noumenale „Real an sich" seien keine wörtlich wahren, sondern nur mythologisch „wahre" Aussagen möglich. In einer sehr akribischen Analyse zeigt K., wie bei Hick – gegen dessen eigene Intention – der phänomenale Erfahrungsmodus so radikal von seinem noumenalen Erfahrungsgegenstand getrennt wird, daß nicht mehr von einer religiösen Erfahrung, sondern nur mehr von einer Projektion gesprochen werden könne (122–129).

Ähnlich lautet das Urteil Werbicks, der das Wahrheitsverständnis der PRT Hicks mit dem Konzept transversaler Vernunft von Wolfgang Welsch vergleicht, bei welchem keine gemeinsame Basis mehr zur Beurteilung von richtig oder falsch vorhanden und eine Verbindung lediglich durch Übergänge zwischen den verschiedenen Vernunftarten möglich sei. Zwar gelte diese von Welsch postulierte Pluralität der Vernunft bei Hick lediglich im Bereich der Phänomene, doch biete auch die von Hick eingeführte noumenale Ebene keine wirkliche Vergleichsbasis, da sie nach Hick prinzipiell nicht erreichbar sei und damit als Kriterium für die Frage nach Wahrheit untauglich werde (148–151).

Schließlich wehren sich die Vertreter des *Dramatischen Konzeptes der Begegnung der Religionen* vehement gegen eine vorschnelle und unkritische *Identifizierung von Soteriologie und Theologie*, die in den verschiedenen Spielarten der PRT anzutreffen sei. Der Wahrheitsfrage gebühre – auch biblisch gesehen – der Vorrang vor dem unmittelbaren empirischen Heilsbedürfnis. Denn bevor man sich durch unmittelbare soteriologische Bedürfnisse leiten lasse, müsse zunächst durch die Wahrheitsfrage geklärt werden, was überhaupt ein echtes soteriologisches Bedürfnis ist (93, 103, 110f).

Von einigen Vf. wird ferner der *theologische Charakter* der PRT bestritten, so etwa, wenn Schwager moniert, Hick deute die klar exklusiven Aussagen des NT als übertreibende Redewendungen in der Sprache der Liebe (102; so auch Kessler, 160f; vgl. auch Arens, 182 und speziell zu dem Ansatz von W. C. Smith, 185).

Schließlich sei die Annahme, welche zu dieser Umdeutung der exklusiven Aussagen des NT führte, daß diese nämlich zu einem Anspruch auf moralische Superiorität der christlichen Gemeinschaft führen, falsch. Die biblischen Geschichten – so Schwager – zeigen, daß sowohl das jüdische Volk als auch die Jünger Jesu tiefer Sünden überführt werden konnten, was eine Selbstkritik aufscheinen läßt, die auf dem Hintergrund eines moralischen Superioritätsanspruchs undenkbar wäre (100). Ebenso zeigt Larcher im Anschluß an M. Blondel, daß es eine Praxis der Liebe geben kann, die sehr wohl Exklusivität für sich beansprucht, ohne dabei jedoch einer Exklusionslogik zu folgen (108; ähnlich auch Kessler, 173).

Grundlegende Kritik erfährt die PRT Hickscher Prägung durch Niewiadomski, der feststellt, daß die *Basisannahmen* der gegenwärtigen westlichen Kultur unhinterfragt übernommen werden. So propagiere die PRT die „durchaus nicht neutrale Vision der Weltzivilisation als eines einheitlichen Weltdorfes" (84) und unterschätze dabei die Konfliktträchtigkeit dieser „Megamaschine mit quasi-religiösen Zügen" (84) erheblich. Gegen die herkömmlichen Konfliktverschleierungsstrategien dieser Megamaschine, welche die traditio-

nelle Religion längst zum Sündenbock degradiert haben, komme es dagegen darauf an, die Dogmen und Konfliktpotentiale des gegenwärtigen weltzivilatorischen Kontextes offenzulegen und die herrschende „Soteriologie des Supermarktes" (86) auf den ihr eigenen Exklusivismus hin („extra mercatum nulla salus", 87) zu hinterfragen. Auch Schwager und Larcher streichen immer wieder die Konflikthaftigkeit des Offenbarungsgeschehens gegenüber der harmonistischen Sichtweise der PRT heraus.

Schließlich weist Zirker darauf hin, daß das Selbstverständnis des Islam der Annahme der PRT von verschiedenen, aber gleichrangigen Offenbarungen in den verschiedenen Religionen negativ gegenüberstehe, woraus gar die Konsequenz zu ziehen sei, daß auf der Basis dieser Annahme mit dem Islam kein fruchtbarer Dialog zu führen ist (194–198, 200–201).

Zum Schluß soll der Blick noch einmal auf die Frage des richtigen *Inkarnationsverständnisses* gelenkt werden. Ein wichtiger Grund für die Entwicklung der PRT war die Annahme, daß es – schon alleine um der Universalität des Heiles willen – mehr als nur eine Inkarnation Gottes geben und gegeben haben müsse. Sowohl die exklusivistische Beschränkung des Heils auf Christus allein (und dessen Vermittlung in der – katholischen – Kirche), als auch die Vereinnahmung der ethisch handelnden Anders- bzw. Nichtglaubenden durch den Inklusivismus erschien den Pluralisten als heute nicht mehr akzeptable Wege. Allem Anschein nach ist jedoch die vorgeschlagene pluralistische Hypothese (und zwar in allen ihren unterschiedlichen Varianten) nicht in der Lage, dem Relativismus zu entgehen. Bei einigen Vf. werden Wege angedeutet jenseits von Exklusivismus und Inklusivismus unter Vermeidung der relativistischen Konsequenzen der PRT (vgl. etwa Larchers Andeutungen zum Absolutheitsanspruch einer sich erniedrigenden und entäußernden Liebe, 114). Ebenso zeigt Verweyen einen für die christliche Theologie gangbaren Weg an, der gleichermaßen das Ein-für-allemal der in Jesus ergangenen Offenbarung wie die größtmögliche Pluralität zu wahren vermag. Wenn Jesus dadurch als Gott ansprechbar wurde, weil sich in ihm der göttliche Logos in vollendeter Gestalt inkarniert hat und er so das menschliche Wesen in Vollkommenheit realisiert hat, dann ist diese Selbstoffenbarung Gottes einerseits zwar ein-für-allemal und unwiderruflich ergangen. Andererseits wäre sie jederzeit und von jedem Menschen prinzipiell wiederholbar, sofern sie ja die Verwirklichung des menschlichen Wesens selbst ist.

Die allesamt lesenswerten Beiträge geben einen guten Einblick in den aktuellen Stand der sehr kontrovers geführten Diskussion um die PRT im deutschsprachigen Raum. Neben kritischen Einwänden gegen die PRT werden auch Ansätze divergierender Lösungsvorschläge für das drängende Problem der Begegnung der Religionen sichtbar. Der Bd zeigt auch, daß noch viele Fragen offen sind und der weiteren Klärung bedürfen. Ein Diskussionsbd im besten Sinn.

Freiburg i. Br. Georg Schwind

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Brown, Peter: **Die Keuschheit der Engel.** Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums. Aus dem Engl. v. Martin Pfeiffer. – München: Carl Hanser 1991. 608 S., geb. DM 78,00

Die vorliegende Monographie, die deutsche Übersetzung von „Body and Society" des in Princeton lehrenden Historikers Peter Brown illustriert, wie wenig die antiken Christen bei der Beurteilung von sexueller Entsagung, Askese und Körperlichkeit mit einer Stimme gesprochen haben; das große Verdienst von B. besteht zum einen darin, den erstaunlich breiten Fächer entsprechender Stellungnahmen in einer Gesamtschau geöffnet zu haben. Der zweite große Vorzug der vorliegenden Studie liegt darin, daß sie nicht bei der Auflistung der zahlreichen Einzelpositionen stehenbleibt; vielmehr vermag ihr Vf. die literarischen Zeugnisse, die ihm als Quellenbasis dienen, in ihrer Vielfältigkeit so weit zu bündeln, daß er die antik-christlichen Bewertungen der Körperlichkeit deutlich von der frühmittelalterlichen Sicht der Sexualität abhebt; die Scheidelinie sieht er im 6. Jh. verlaufen.

Die 19 chronologisch angeordneten Kap. des Buches behandeln die Thematik nicht abstrakt; immer steht eine bedeutende christliche Persönlichkeit mit ihrer Sicht der Sexualität im Mittelpunkt: der Apostel Paulus, der Wüstenvater Antonius, Hermas, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes, Porphyrius und Methodius, Cyprian, Mani und Eusebius, um nur einige frühe Namen aus der Chronologie herauszugreifen, die sich über Augustinus bis zu Hieronymus erstreckt. Diese ‚personalisierte Geschichte' der Sexualität berücksichtigt zugleich die lebens- und geistesgeschichtlichen Traditionen, die hinter den überlieferten Aussagen stehen.

Über Clemens von Alexandrien heißt es: „Clemens griff [bei seiner Bewertung der Sexualität] auf Regeln für diszipliniertes Betragen zurück, die von Philosophen den griechischen Eliten seiner Zeit empfohlen wurden. (. . .) So wurde sein ‚Paidagogos' geschrieben, um zu erklären, wie sich jeder einzelne von uns zu seinem eigenen Körper verhalten oder vielmehr wie er ihn in die richtige Bahn lenken muß." (140) Immer wieder warnt B. davor, heutige Maßstäbe zur Beurteilung der antiken Begrifflichkeit heranzuziehen: Wenn Clemens das „Ideal eines von den Leidenschaften befreiten Lebens" (144) verfolgte, dann erläutert B. aus seiner Kenntnis der antiken Welt: „Leidenschaften waren [für Clemens] nicht das, was wir Gefühle zu nennen geneigt sind, sondern vielmehr Komplexe, die den wahren Ausdruck von Gefühlen verhinderten." (145)

Schwer nachvollziehbar für heutiges Empfinden ist vor allem die Geschwindigkeit, mit der sich der Verzicht auf Sexualität in der antiken christlichen Welt auszubreiten vermochte: Im Unterschied zu Clemens von Alexandrien war schon „eine jüngere Generation von Führern (. . .) einfach nicht mehr daran interessiert, noch einmal über das Problem der Heiligung der Verheirateten nachzudenken, wie es Clemens einfach als seine Pflicht betrachtete. Ihr Motto hieß ‚Jungfräulichkeit'. (. . .) Das Ideal des unberührten menschlichen Körpers trat in den Vordergrund. In der Vorstellung der damaligen Zeit fungierte es als aufgeladener Verbindungspunkt zwischen Himmel und Erde." (154)

B. zufolge ist die Bedeutung der Jungfräulichkeit für die Spätantike vor allem in der Emanzipation der menschlichen Person von Staat und Gesellschaft zu suchen; so brachen die Christen z. B. mit der „doppelten Moral" des römischen Gemeinwesens, das die Frau für Ehebruch bestrafte, während sie Untreue beim Manne als unabänderlich akzeptierte (30–39). Grundlegender aber wandten sich die Christen im Gefolge des Apostels Paulus gegen die heidnische Auffassung, derzufolge der menschliche Körper allein dazu da war, „verwaltet, nicht [aber] verändert zu werden". (45) Aus christlicher Sicht galt „der Körper keineswegs als neutrales Ding, das zwischen Natur und Staat angesiedelt war. Paulus gab ihm [vielmehr] einen festen Platz als ‚Tempel des Heiligen Geistes'." (65) Diese Sichtweise begründete eine weitreichende Entwicklung: „Schon in dem Jh., das auf den Tod des Jesus von Nazareth folgte, wurde die Frage des sexuellen Verzichts in christlichen Kreisen als eine drastische Alternative zu der moralischen und gesellschaftlichen Ordnung entwickelt, die so unangefochten zu sein schien und so sehr dazu neigte, sich über ihre Grundwerte allein in Traktaten zu ergehen." (44f) Unter Rückgriff auf jüdische Traditionen galt den Christen der Verzicht auf Sexualität zudem als spirituelle Begründung für die „Autorität von Propheten" (81), als „Rezept für visionäre Klarheit" (93) oder als Ausbruch aus dem „Kreislauf der Sterblichkeit" (109), um nur einige Positionen exemplarisch zu referieren; man verstand die „Ablehnung des ehelichen Verkehrs wie ein Fenster, das plötzlich zur Ewigkeit aufgestoßen worden war" (115). Mehr noch: Die Auserwählten selbst galten für ihre verheirateten Klienten „als Fenster, die das Sonnenlicht einer fernen Welt einließen". (215)

Keineswegs dürfen die genannten Ideale darüber hinwegtäuschen, daß die strikte Enthaltsamkeit des Klerus in großen Teilen des lateinischen Westens auch im 5. und 6. Jh. noch „auf der altehrwürdigen Institution des nachehelichen Zölibats" basierte (441). Erst im Verlauf des 6. Jh.s verschwanden die Ehefrauen endgültig aus den Häusern der Kleriker, „und der klerikale Zölibat, der sich mit dem eigentlichen Mittelalter verbindet, hatte begonnen." (441) Diese Veränderung wurde vor allem durch die sozialgeschichtlichen Veränderungen mitbewirkt, die das Ende der Antike kennzeichnen (Rückgang der Bildung, Verfall der Städte . . .): „Der schweigende Rückzug des Staates berührte einige der intimsten Aspekte des Ehelebens." (449) So erstarkte ein für alle einfachen Kulturen typisches Interesse an rituellen Verboten und Tabus, die mit Blut und menschlichem Samen zu tun haben. Die neuen Regeln des eugenischen Sex, die „nur den Zorn Gottes" betonten, hatten gleichwohl ethisch einschneidende Konsequenzen: Die „Produkte des Geschlechtsverkehrs [lagen] nicht mehr in einer neutralen Zone, wo sie darauf warteten, daß die Familie darüber entschied, ob sie für die menschliche Gemeinschaft von Belang waren oder nicht: Empfängnisverhütung, Abtreibung und das Aussetzen von Kindern wurden in gleicher Weise verdammt". (448f)

Die blickerweiternde Monographie besticht in ihren Details wie in ihrer Gesamtschau vor allem durch inneres Verstehen und Lesbarkeit, nicht selten auch durch Humor. Zudem bezieht B. immer wieder Einsichten aus anderen Disziplinen (Recht, Anthropologie . . .) in seine Darlegung ein; schade allein, daß er die ntl Aussagen der synoptischen Evangelien zu Entsagung, Askese und Körperlichkeit beinahe ausklammert. Indem B. die Idee der christlichen Enthaltsamkeit von ihrem ursprünglichen sozialen und religiösen Kontext her freilegt, erfüllt sich ohne Zweifel seine Hoffnung, „diesen Ideen ein wenig von dem menschlichen Gewicht wiederzugeben, das sie einst zu ihrer Zeit besaßen." (457)

Münster Hubertus Lutterbach

Fischer, Konrad: **Prota, Eschata, Existenz.** Bemerkungen zur Theologie Peter Brunners. – Hildesheim / Zürich / New York: Georg Olms 1994. 199 S. (Theologische Texte und Studien, 5), kart. DM 47,80 ISBN: 3-487-09932-2

Peter Brunner (1900–1981), Schüler Rudolf Ottos und Paul Natorps, Pfarrer der Bekennenden Kirche und hernach Prof. für Systematische Theologie an der Univ. Heidelberg, ist heute weithin vergessen. Neben seinem monumentalen Werk zur „Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde" (Neudruck 1993), war sein weitgestreutes Werk viel zu sehr dem aktualen

Erfordernis *evangelischer Verkündigung* verpflichtet, als daß er Zeit gefunden hätte, eine abschließende Zusammenfassung seiner dogmatischen Erkenntnisse zu entfalten. Eine Würdigung erfuhr er bisher nur durch A. Peters (KuD 29, 1983) und H. G. Pöhlmann (Zev KR 32, 1987). Schon 1966 hatte der katholische Theologe M. Seemann eine Studie zur Gottesdienstlehre Brunners vorgelegt und 1990 erschien die Diss. von A. Klassen zur Heilsgeschichte bei Brunner (mit vollständiger Bibliographie der Schriften Brunners). Doch darüber hinaus ist es selten, daß sein Name in neueren Publikationen zu Themen, die er intensiv bearbeitet hat, noch genannt wird. Diese Wirkungsgeschichte ist um so überraschender, als keiner unter den Theologen dieses Jh.s mit solchem theologischen Pathos gerade die Fragen der letzten Wirklichkeit bedacht hat, wie Brunner es tat.

Als ein zutiefst konservativer Mensch war er ein Gegner der Frauenordination (LR 9 [1959/60], 298–329). Doch während Werner Elert und Paul Althaus, die oft Gegenstand akademischer Lehrveranstaltungen und theologischer Prüfungsgespräche sind, zum Ansbacher Ratschlag zusammensaßen, kämpfte Brunner, von Barmen inspiriert, in seiner Gemeinde den Kampf, der ihn das Pfarramt, die venia legendi und einige Monate Haft kostete. Das sollte gerechterweise auch nicht vergessen werden.

Daß nicht viele ihn mehr kennen, seine Werke auf keiner Bestsellerliste standen, auch auf keiner theologischen, liegt wohl daran, daß das, was er sagte und lehrte mitsamt der Art, auf die er es tat, zu sperrig, zu verstreut, vielleicht in manchem Belang zu anspruchsvoll war. Letzteres spürt auch der bei der Lektüre des Buches von Konrad Fischer in seiner ganzen Aufmerksamkeit geforderte Leser.

Vor dem Hintergrund, daß Protologie, also die Predigt und Lehre von den Urgründen und Uranfängen der Geschichte Gottes mit den Menschen, heute kaum mehr stattfindet und die Eschatologie „als speciale eher am Rand der theologischen Disziplinen" „dümpelt", erzählt F. im 1. Kap. „*Erzählen*" auf beinahe 100 S. in großer Ausführlichkeit oft spannend, dann mitunter aber auch zäh in Paraphrasen interpretierend die Hauptlinien der Brunnerschen Lehre von den *Prota* und *Eschata*. Schade ist, daß hier wie auch an anderen Stellen viele weiterführende – gerade weil sie die Postulate des akademischen Lehrers auch in Frage stellen – „Bemerkungen zur Theologie Peter Brunners" in die Fußnoten wandern und nicht diskutiert werden. In den Fußnoten finden bisweilen auch Deutungen ihren Platz, bei denen der Schüler zugleich einräumt, der Lehrer selbst hätte seine Theologie nicht so verstanden wissen wollen.

Im 2. Kap. „*Denken*" geht es um Peter Brunners theologische *Methode*. Die ist einmal in ihrer erkenntnistheoretischen Komponente dem Neukantianismus Paul Natorps verpflichtet. Das kann F. plausibel aus dem bis dahin noch nicht gesichteten Nachlaß Peter Brunners belegen. Zum andern kann F. eine religionsphilosophische Verbindungslinie hin zu William James beschreiben. Damit belegt er (u. U. erstmalig) den Einfluß, den das psychologisch-empiristische und pragmatizistische Denken Amerikas im ersten Drittel dieses Jh.s auf die deutschsprachige Theologie ausgeübt hat.

Im letzten Kap. „*Betrachten*" benennt der Praktiker im Gemeindepfarramt F. die Impulse, die aus Peter Brunners Theologie in homiletischer, seelsorgerlicher, ethischer und dogmatischer Hinsicht für die *tägliche Arbeit im Pfarramt* zu schöpfen sind.

Diese Hommage an Peter Brunner, dessen 95. Geburtstag die theologische und kirchliche Öffentlichkeit am 25. April 1995 zu gedenken gehabt hätte, ist endlich auch als ein Mosaiksteinchen in der Darstellung von Geschichte und Methode der Dialektischen Theologie zu verstehen.

Hüllhorst Rolf Becker

Lackner, Bernhard: **Segnung und Gebot.** John Henry Newmans Entwurf des christlichen Ethos. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 355 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 41), kart. DM 89,00 ISBN: 3-631-46840-7

In seiner Einleitung macht der Vf. deutlich, daß Newman zwar keine systematische Arbeit zur (theologischen) Ethik verfaßt hat, wohl aber in seinem Denken und Handeln von einem solchen Entwurf getragen gewesen sei: Diese *implizite* Ethik Newmans aus seinen Werken zu erheben, bezeichnet L. als eine lohnende Aufgabe. Angesichts der Vielzahl bereits vorliegender Untersuchungen ist es das Ziel des Vf.s, „das Verhältnis von Glaube und Sittlichkeit bei Newman herauszuarbeiten und wesentliche Elemente seines Denkens mit der ethischen Grundsatzdiskussion der Gegenwart zu konfrontieren" (19). Daß zu diesem Zweck insbesondere Newmans Predigten analysiert werden, wird plausibel begründet.

L. expliziert Newmans Ethos in systematisierender Absicht aus *fünf Zugängen*: von der Gnade Gottes als Ermöglichungsgrund sittlichen Handelns (1), von der geschichtlich bedingten Entwicklung des theonomen christlichen Ethos (2), vom Gewissen als Prinzip der Ethik und Religion (3), von den sozialen und ekklesialen Aspekten des christlichen Ethos (4) und von der Freiheit als Grundlage für die Entscheidungsstruktur (5).

Die einzelnen Teile sind in reizvoller Weise nach dem *„videtur quod sed contra"-Schema* aufgebaut. Dieses entspricht Newmans biographischem Denken und Reden insofern, als er seinerseits die Spannung von menschlicher Pflicht bzw. Leistung und der unabdingbaren Voraussetzung von Gottes Gnade als Grund menschlicher Rechtfertigung und Heiligung aufweist. So ist einerseits die strikte Herausforderung zu christlichem Handeln in Newmans Predigten eine deutliche Spur seiner evangelikalen Herkunft, während die theologische Ausgewogenheit unter dem Primat der Gnade Gottes von L. zu Recht in Newmans Lectures on Justification analysiert wird.

So zeigt der Vf. in seinem *1. Teil „Gnade als Ermöglichungsgrund sittlichen Handelns"* Newmans Via media in der theologischen Ethik zwischen der gratia creata der (katholischen) Scholastik und Luthers Imputationslehre als die patristische Deifikation (61f), die in Newmans Zielvorstellung von der Heiligkeit christlichen Lebens aufgegriffen wird. Fazit: „Sittliches Handeln ... in der Spannung zwischen ... Gnade *und* Gebot" wird bei Newman zwischen einer scheinbar „gebotsfixierten Gesetzesmoral" und einer dynamisch sich entfaltenden Theonomie expliziert.

Im *2. Teil* charakterisiert L. *„Die Struktur des Gebotes"* in der Auffassung Newmans zwischen „Theonomie und Dynamik". Das allgemeine Sittengesetz gründet in Gottes Willen *und* Wesen; es ist im Wissen (Schöpfungsebene) und in der Heiligen Schrift (Offenbarungsebene) auffindbar. Die „gebrochene" Vermittlungsgestalt der sittlichen Weisung im Gewissen und im AT führt Newman nach patristischem Vorbild auf die Lehre von Gottes „Oikonomie" zurück: Gottes pädagogischem Weg zur Entfaltung der Sittlichkeit in der Heilsgeschichte entspricht nach Newmans Einsicht das fundamentale Prinzip der Entwicklung, wie L. scharfsichtig konstatiert, und an Newmans personalen Exemplifikationen (Heilige) und in persönlicher Ausprägung (Tugendlehre) darstellt.

Im zentralen *3. Teil „Das Gewissen als Prinzip der Ethik und der Religion"* analysiert der Vf. zunächst den Aspekt des moral sense, der mit der „praktischen Vernunft identisch" ist, als Entscheidungsorgan für das Ethos im dynamischen Bereich eigener Erfahrung. Der moral sense erreicht im Bereich des Persönlichen den Zustand unumstößlicher Gewißheit (certitude), weshalb für Newman auch das „irrende Gewissen" der subjektive Ansatz und Ausgangspunkt dafür sein darf, um zur (objektiven) Wahrheit zu finden. Der für Newman und L. wichtigere Aspekt des „Verantwortungssinnes" (sense of duty) gibt dem Vf. Anlaß, der Newman-Interpretation J. Ratzingers zuzustimmen, Differenzierungsmängel in der jüngst erschienenen Arbeit von Hermann Geißler (Gewissen und Wahrheit bei J. H. Kardinal Newman, Frankfurt 1992) einzuklagen und gleichzeitig maximalistische Forderungen, wie sie A. Laun (Aktuelle Probleme der Moraltheologie, Wien 1991, 31ff) aufgestellt hat, aus Newmans Konzeption von Gewissen und Lehramt deutlich abzuweisen.

Die *„Sozialen und ekklesialen Aspekte des christlichen Ethos"* im 4. Teil zeigen Newmans Auffassung des Zusammenspiels von Kirche und Gewissen in der Vermittlung der religiösen und sittlichen Wahrheit wie in der Mitteilung der für die Praxis notwendigen Gnade aus den Perspektiven der verschieden gewichtig sprechenden Stimmen: von Schrift und Väterlehre, von Theologen und Historikern, vom „unfehlbaren, aber wenig formalen Sensus fidelium" und vom „Lehramt des Konzils und des Papstes, der ex cathedra unfehlbar entscheidet" (289).

Freiheit als Geschenk Gottes an die menschlichen Existenz, als eingeschränkt in Endlichkeit und doch in Form von Verantwortung zur Gestaltung des Lebens gegebene Grundgabe darf als das zusammenfassende Symbol für die Lehre vom christlichen Ethos bezeichnet werden, wie sie L. nach Newman in durchaus eindrucksvoller und sympathischer Weise darstellt. Noch einmal zeichnet er die kontradiktorischen Gegenbilder aus einer Reihe von Newmans Texten nach, die scheinbar in einer autoritären Gehorsams- und Kontrollmoral ihren Ausgangspunkt haben. In der *abschließenden Aktualisierung* nimmt der Vf. die Kontradikte übersichtlich zusammen und paradigmatisiert: sittliche Verantwortung vor Gott gegen oberflächliche Heilsgewißheit, dynamisch sich entwickelndes Ethos gegen statisch vorgegebene Gebotsmoral, die Kostbarkeit des Gewissens in der Farbigkeit menschlicher Erfahrung gegen lebensabgehobene Deduktionsmoral.

Man wird dieser Studie von Newmans „Lehre" der christlichen Sittlichkeit nur gerecht, wenn man ihr bescheinigt, daß sie den Mut Newmans zur Differenzierung im Zusammenspiel von kirchlichem Lehramt und individuellem Gewissen auf einer *zweifachen Basis* begründet: daß dieses Gewissen als eine Gottesgabe (religiöses Organ) verstanden wird und zu seiner Praxis nur aus eigener (religiöser) Gehorsamserfahrung angeleitet werden darf. Insofern hat L. bewiesen, daß er Newmans Weg aus der Mitte zwischen Postulaten der extremen Positionen verstanden hat und daß es sich lohnt, Fragestellungen der prinzipiellen Moraltheologie mit Newmans Argumentation zu konfrontieren.

Stegen-Eschbach Günter Biemer

Kleine Konfessionskunde, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut. – Paderborn: Bonifatius 1996. 331 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 19), kart. DM 36,80 ISBN: 3-87088-920-9

Die Konfessionskunde ist insgesamt gesehen eine junge theologische Disziplin. Als bei der ersten Vollversammlung der *Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung* 1927 in Lausanne die Delegierten der verschiedenen christlichen Kirchen, einschließlich der Orthodoxen, zusammenkamen, mußten sie zunächst einmal feststellen, daß sie reichlich wenig voneinander wußten, daß vor allem das kirchliche Leben und die Formen der Frömmigkeit der anderen Kirchen kaum geläufig waren. Die traditionelle Symbolik katholischerseits, vor allem mit dem Namen J. A. Möhler verbunden, in der die amtlichen Bekenntnistexte erforscht und miteinander verglichen worden waren, vermochte nicht, die jeweiligen Kirchen in ihrer Ganzheit und als lebendige Wirklichkeiten angemessen darzustellen. In der Folge von Lausanne entstand als neue theologische Disziplin die Konfessionskunde, die die Aufgabe hat, die verschiedenen Konfessionen als in sich stehende Wirklichkeiten zu umreißen und gleichzeitig wissenschaftlich zu erforschen, was eint und was trennt. Diese Darlegung konnte natürlich nicht der letzte Schritt auf dem Weg der Ökumene sein, wohl aber war sie ein wichtiger und unerläßlicher erster Schritt und ist es bis heute geblieben. Denn nur wenn man die verschiedenen Konfessionen als lebendige Ganzheiten zur Kenntnis nimmt, kann man ihnen gerecht werden und ihnen ökumenisch begegnen.

Im katholischen Bereich verbindet sich der Begriff Konfessionskunde vorwiegend mit dem Namen *Konrad Algermissen*, dessen *Konfessionskunde* in 8. Auflage 1969 durch das Johann-Adam-Möhler Institut besorgt wurde. In den seither vergangenen annähernd 30 Jahren haben sich, herausgefordert durch einschneidender neue Problemstellungen, alle christlichen Kirchen erheblich weiterentwickelt. Insbesondere die ökumenischen Bemühungen, die in fast allen Gemeinschaften Platz gegriffen haben, vermochten die Kirchen in ihrem Inneren zu verändern und lassen sie von außen in neuem Lichte sehen. Die Ökumene ist zu einem Aspekt der konfessionellen Identität der meisten christlichen Kirchen geworden; sie gilt es heute mitzubedenken. Weil die überkommenen Darstellungen aus den sechziger Jahren den neuen Entwicklungen nur noch begrenzt zu genügen vermögen, veröffentlichte das Johann-Adam-Möhler-Institut nun eine neue, im Vergleich zu Algermissens umfangreichem Opus „Kleine Konfessionskunde".

Das Buch ist aus katholischer Tradition geschrieben. Es beginnt mit einer Darstellung der katholischen Kirche (G. Hintzen, S. 17–80). Es folgen nicht Selbstdarstellungen der verschiedenen Kirchen, sondern es sind katholische Theologen, die diese Kap. verfaßt haben – lediglich der Abschnitt über den Anglikanismus stammt aus anglikanischer Feder (G. R. Evans, S. 139–170). Dennoch ist ein ökumenisches Buch entstanden. Es ist den Vf.n durchweg gelungen, sich mit Sympathie und Einfühlungsvermögen in die von ihnen dargestellten Kirchen hineinzudenken und sie als in sich stehende und plausible Gestaltungen christlicher Botschaft nachzuzeichnen. Diese Bemühung wird insbesondere bei der Darstellung der Kirchen der Reformation deutlich (H. Wagner, S. 171–243). Hier werden erstmals in der einschlägigen Literatur Lutheraner und Reformierte gemeinsam behandelt und damit der Tatsache Rechnung getragen, daß sie aufgrund der Leuenberger Konkordie Kirchengemeinschaft aufgenommen haben. Konsequenterweise werden sie hier als eine in sich differenzierte Gemeinschaft verstanden.

Das Buch will eine leicht zugängliche Erstinformation vorwiegend für jene bieten, die den jeweils dargestellten Kirchen nicht angehören, ihre Fragen also von außen stellen. Aus diesem Grunde wird auf die Darlegung der – jedenfalls im mitteleuropäischen Bereich – kleineren Kirchen besonderer Wert gelegt. Das gilt zunächst für die Ostkirchen, insbesondere für die altorientalischen Kirchen und deren neuere Entwicklungen und Statistiken, die in einer gewissen Vollständigkeit umrissen werden (Th. Bremer, S. 81–138). Bei den sog. Freikirchen (H. J. Urban, S. 245–305) fanden nur jene Aufnahme, die im deutschen Sprachbereich vertreten sind und auch zahlenmäßig eine gewisse Rolle spielen. Der Begriff *Freikirche* wird dabei auf die Freiheit von staatlicher Einflußnahme konzentriert. Damit erweist es sich als nötig, einige Kirchen, bei denen dieses Problem jedenfalls keine entscheidende Rolle spielt, unter die bisher kaum geläufige Kategorie der *altkonfessionellen Kirchen* zu subsumieren (G. Hintzen, S. 307–331). Hier sind einige Kirchen zusammengefaßt, die sich im Protest gegen Reform- oder Einigungsbewegungen der Konfessionen, aus denen sie hervorgegangen sind, gebildet haben (u. a. Altkatholiken und Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche). Es bleibt abzuwarten, inwieweit die Kirchen dieser beiden letztgenannten Typen, die sich oft als nicht angemessen gewürdigt, als übersehen oder mißgedeutet erachten, sich in den vorgelegten Darstellungen und an den ihnen zugewiesenen Orten wiederfinden können.

Nicht aufgenommen ist, weil nicht zu den christlichen Konfessionen zählend, das weite Feld der Sekten und der neureligiösen Bewegungen. In einigen Fällen könnte die Frage auftauchen, ob nicht Gemeinschaften, die sich selbst als Kirchen oder Konfessionen verstehen, durch diese Nicht-Beachtung in den Bereich der Sekten abgedrängt werden.

Das Buch bietet eine zuverlässige, eingängige und leicht lesbare Erstinformation insbesondere über die Gemeinschaften, die im mitteleuropäischen Raum zahlenmäßig eher gering vertreten sind.

München Peter Neuner

Ökumene

Zečević Božić, Jure: **Die Autokephalieerklärung der Makedonischen Orthodoxen Kirche.** – Würzburg: Augustinus-Verlag 1994. 396 S. (Das östliche Christentum, NF, 42), kart. DM 80,00 ISBN: 3-7613-0177-4

Seit die Makedonische Orthodoxe Kirche (MOK) im Sommer 1967 einseitig ihre Autokephalie verkündet hat, ist sie innerhalb der Gesamtorthodoxie isoliert: Weder ihre Mutterkirche, die Serbische Orthodoxe Kirche (SOK), noch sonst eine andere orthodoxe Kirche hat diese Autokephalie bisher anerkannt. Damit ist in absehbarer Zeit aufgrund der serbischen und griechischen Vorbehalte auch nicht zu rechnen. Die näheren Umstände dieser Autokephalieerklärung sind bisher nur in Arbeiten behandelt worden, die in makedonischer oder in serbischer Sprache verfaßt sind und die den Standpunkt der jeweiligen Kirche wiedergeben. Insofern ist eine objektive Studie über diese Frage in einer westlichen Sprache ein echtes Desiderat.

Der kroatische Karmelit Z. füllt mit seiner Diss., die von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Univ. Wien 1989 angenommen wurde (Betreuer: Prof. E. Chr. Suttner), diese Lücke. Die Arbeit wurde in Österreich mit dem „Bischof DDr. Stefan-László-Preis" der Arbeitsgemeinschaft Kath. Verbände ausgezeichnet.

Die Arbeit ist in zwölf Kap. gegliedert, die in *chronologischer Abfolge* die Entwicklung bis nach 1967 nachzeichnen: die ersten Bestrebungen nach einer autokephalen Kirche während des Zweiten Weltkriegs, die verschiedenen Bemühungen und Aktionen auf makedonischer und auf serbischer Seite, um das de facto seit dem Krieg bestehende Schisma zu beseitigen, bis hin zur Autonomie von 1958/59, die unterschiedliche Interpretation der entsprechenden Vereinbarungen, die Versuche der MOK, die Autokephalie von der SOK zu erlangen, die Proklamation der Autokephalie und die Reaktion der SOK und schließlich die Beziehungen der MOK zu anderen orthodoxen Kirchen nach 1967. Nach der *Bibliographie* findet sich ein umfangreicher Anhang (257–392), mit 24 wichtigen *Dokumenten* im Zusammenhang mit der Autokephalie der MOK in deutscher Übersetzung.

Der Vf. stellt die Vorgänge in großer Genauigkeit und Detailkenntnis dar. Die einzelnen Ereignisse werden anhand von Quellen, besonders Texten aus kirchlichen Zeitschriften, rekonstruiert. Besonders instruktiv sind die *Vergleiche* der Sichtweisen der MOK mit der der SOK. In kluger Zurückhaltung kommt Z. oft zu dem Schluß, daß über eine bestimmte Frage kein Urteil gefällt werden könne, da „die Akteure beider Seiten selbst am besten Bescheid wissen" (83). Angesichts der nationalen Problematik, die mit der Autokephalie der MOK verbunden ist, und der Spannungen zwischen orthodoxer und katholischer Kirche in den letzten Jahren ist es sicher zu begrüßen, daß sich der Vf. als Katholik aus Kroatien einer Entscheidung in mancher Frage enthalten hat.

Es seien jedoch auch einige kritische Bemerkungen gemacht, die vor allem die *theologische Interpretation* der makedonischen Autokephalie betrifft: Die wichtigsten Autoren, die Z. verwendet, sind D. Slijepčević, der als serbischer Theologe im deutschen Exil lebte, für die Haltung der SOK und D. Ilievski, als Regierungsfunktionär in Makedonien während der sozialistischen Herrschaft für die Religionsgemeinschaften zuständig, für den makedonischen Standpunkt. Es wäre interessant gewesen, weitere Autoren von beiden Seiten ausführlicher zu Wort kommen zu lassen (insbesondere auch kirchliche Vertreter der MOK). Z. spricht mehrfach im Plural („manche Autoren", z. B. 42 u. 63), wenn er de facto nur einen der angeführten Autoren referiert. Zu beachten ist allerdings, daß die Quellenlage vor allem für die Frühzeit sehr schlecht ist und daß es kaum eine theologische Auseinandersetzung mit diesem Thema gab.

Weiterhin wäre eine theologische Einordnung des wichtigen „Volkskirchlichen Konzils" von 1967 wünschenswert gewesen. Bei dieser Versammlung wurde die Autokephalie von der Bischofssynode der MOK beschlossen und verkündet. Der Vf. referiert ausführlich die einzelnen Ereignisse, Vorgänge und Beschlüsse des Konzils, doch vermißt man eine theologische Bewertung.

Wegen ihrer innerorthodoxen Isolation versucht die MOK, verstärkt Kontakte zur katholischen Kirche auszubauen. Das hat zu nicht unerheblichen Irritationen im Verhältnis zwischen der Gesamtorthodoxie und der katholischen Kirche geführt. Z. geht darauf nur im Zusammenhang mit den Beziehungen der MOK zu anderen orthodoxen Kirchen ein. Hier wäre es interessant gewesen, die Haltung der katholischen Kirche zu diesen Kontaktanbahnungen durch die MOK zu analysieren.

Schließlich noch eine kritische Bemerkung zur *Bibliographie*: Die Einteilung in „Quellen und Primärliteratur" und „Sekundärliteratur" (diese wiederum unterteilt in „Zur Geschichte der Kirche in Makedonien und zur makedonischen Frage allgemein", „Zur Autokephalie [und Autonomie] allgemein" und „Sonstige relevante Literatur") ist nicht überzeugend.

Trotz dieser Anmerkungen ist der große Wert dieser Arbeit nicht zu bezweifeln. Erstmals liegt mit dem Buch von Z. eine objektive, umfassende Darstellung der Ereignisse vor, die seit Ende des Zweiten Weltkriegs nicht nur die innerorthodoxen Verhältnisse auf dem Balkan beeinträchtigen, sondern auch die ökumenischen Beziehungen zwischen orthodoxer und katholischer Kirche belasten. Der Dokumentationsteil ist besonders herauszuheben, weil er jedem Interessierten Gelegenheit gibt, die Problematik anhand der Quellen zu studieren und die Argumentationsweise der Beteiligten kennenzulernen. Alles in allem handelt es sich also um eine wichtige und wertvolle Neuerscheinung.

Berlin Thomas Bremer

Liturgiewissenschaft

Odenthal Andreas: **Der älteste Liber Ordinarius der Stiftskirche St. Aposteln in Köln.** Untersuchungen zur Liturgie eines mittelalterlichen kölnischen Stifts. – Siegburg: Franz Schmitt 1994. 338 S. (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 28), Ln DM 58,00 ISBN: 3–87710–160–7

Wie Publikationen der jüngsten Zeit erweisen, hat die liturgische Forschung in verstärktem Maß (wieder) Geschmack an der Buchgattung *Liber Ordinarius* (L. O.) gefunden. Und dies zu Recht, denn besagtes „Regiebuch" mittelalterlicher Zeit ist ein maßgebliches Zeugnis für orts- und teilkirchlichen Gottesdienst. Entsprechende Beschäftigung hilft zudem einerseits mit, die weithin eingleisige Darstellung der „Römischen Liturgie" (im engeren Sinn) aufzubrechen und der regionalen Liturgiegeschichte gebührendes Recht zu verschaffen, andererseits entsprechende Konsequenzen zu ziehen.

Der vorliegenden Abhandlung (die zugleich als Diss. angenommen wurde) stehen dabei primär drei handschriftliche „Auflagen" aus dem bedeutenden Kölner Stift zur Verfügung, die eingehend vorgestellt und gewürdigt werden. Es sind dies der älteste, vom Stiftskanoniker Winricus verfaßte L. O. des 13. Jh.s (LOWin), eine zweite Handschrift etwa aus der Mitte des 14. Jh.s, und schließlich ein Bd gegen dessen Ende. Zum Vergleich werden außerdem weitere Liturgica, speziell aus St. Aposteln herangezogen. Hauptziel ist es dabei insgesamt, die Daten in vierfacher Weise – nämlich im Blick auf Tradierung und Veränderung (1), Wechselwirkung von Ortskirche und Gesamtkirche (2), Vielfalt und Zusammenspiel unterschiedlicher liturgischer Formen (3) sowie die Beziehung zwischen Gottesdienst und Raum (4) – auszuwerten.

Während der L. O. sein Material im Gesamtrahmen des Kirchenjahres darbietet, hat Vf. dieses in systematischer Weise differenziert und dabei *konzentrierte Themenblöcke* gebildet, die dem Verständnis sehr förderlich sind. Dabei handelt es sich um die fünf Hauptbereiche: Stationsfeiern nebst Prozessionen in Köln (insgesamt) und in St. Aposteln (speziell); Proprium de Tempore; Kalendar (besonders Heiligentage); Meßfeier; Stundengebet. Der „Bearbeitung" des Stoffes folgt eine Textedition des ältesten LOWin (13. Jh.) mit entsprechenden Bemerkungen und aufgeschlüsseltem Initienverzeichnis. Fünf Beigaben (Anhang) dienen der Übersichtlichkeit und helfen mit zur Veranschaulichung: 1. Tabelle des Sanctorale (Januar–Dezember); 2. Evangelienperikopen (Advent bis Ende des Kirchenjahres); 3. Ausgewählte Texte zur Fastenzeit und den Sonntagsprozessionen nach Trinitas; 4. Plan von Stiftskirche samt Umfeld; 5. Abbildungen aus den drei L. O. Eine lobenswerte Zusammenfassung nennt in kompakter Weise die Hauptergebnisse, hilfreich sind die üblichen Tabellen und Register.

Überblicken wir die Einzeldaten ergibt sich ein lebendiges Bild zeitgenössischer Stiftsliturgie sowie des Kölner Stationsgottesdienstes insgesamt. Auffallend ist die reiche Formenvielfalt und ausgiebige Einbeziehung des Kirchenraumes, typisch die starke Prägung des Vollzugs durch den (Stifts-)Klerus. Vf. nennt Vorbilder für den L. O. (u. a. Rom; römisch-fränkische Modelle) und Eigengut von St. Aposteln, konstatiert aber auch Forschungslücken. Erfreulich wäre es, wenn die vorbildliche Abhandlung – über ihren Eigenwert hinaus – zur hilfreichen Anregung würde, auch die L. O. anderer Gemeinschaften ans Licht zu bringen. Ein auf solch breiter Basis durchgeführter Vergleich der L. O. unterschiedlicher Prägung (wie er für andere liturgische Buchgattungen in Ansätzen existiert) sei als lohnendes Fernziel genannt. Und zwar nicht nur im Blick auf die Vergangenheit, sondern zugleich als Impuls für liturgische Vielfalt in der Gegenwart.

Mainz Hermann Reifenberg

Kirchenrecht

„De sanctionibus in Ecclesia." Kommentar von Klaus Lüdicke zum Buch VI „(Straf-)Maßnahmen in der Kirche", in: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, hg. v. Klaus Lüdicke (Loseblattsammlung, Stand November 1993).

Bis jetzt fehlte im deutschsprachigen Raum ein Kommentar zum *kirchlichen Sanktionsrecht*. Zwar erschien im Jahre 1992 das Buch „Das kirchliche Strafrecht. Kommentar zu den Kanones 1311–1399 des Codex Iuris Canonici" von Reinhold Sebott, aber dieses ist ein „ganz bewußt für Studenten" (7) geschriebenes Lehrbuch. Die von L. vorgelegte ausführliche Kommentierung der kodikarischen Normen über den kanonischen Strafprozeß (cc. 1717–1731, im MK-CIC, Ergänzungslieferung Juli 1992) und die kirchlichen (Straf-)Maßnahmen (cc. 1311–1399, im MK-CIC, Ergänzungslieferungen Juli 1992 und November 1993) stellt hingegen einen fundierten Kommentar dar, der – gemäß den Redaktionsprinzipien des Loseblattwerkes „Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici" (vgl. Bd 1, Vorwort vom November 1984) – für den Anwender des Kirchenrechts und für den Wissenschaftler geschrieben ist und somit ein unersetzbares Arbeitsinstrument für Kirchenrechtler bildet. Hier wird nun ausschließlich der zweite Teil (d. h. der Kommentar zum Buch VI „De sanctionibus in Ecclesia" des Codex für die katholische lateinische Kirche) besprochen.

Der umfassende Kommentar (237 Loseblätter = 474 S.) ist mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis sowie zusätzlich mit einer sehr wichtigen Aufschlüsselung der Literatur zum CIC/1983 versehen, die nach Canones geordnet auch eine gezielte Benutzung der gebotenen Kommentierung ermöglicht. Ein Verzeichnis der Quellen der cc. 1311–1399, eine Liste weiterer für das kanonische Sanktionsrecht wichtiger Dokumente und schließlich eine kurze terminologische Einführung, die die Wahl der deutschen Begrifflichkeit für bestimmte lateinische Termini erklären soll, ergänzen den kritischen Apparat.

Obwohl die Grundaufgabe eines Kommentars an sich darin besteht, „die Canones so zu erklären, daß ihre sachgerechte gesetzeskonforme Anwendung erleichtert wird" (Einleitung vor 1311, Rdn. 10), bietet L. in seinem Werk mehrere Grundzüge einer einheitlichen und *eigengearteten Strafrechtstheorie*. In einigen wichtigen Aspekten entspricht diese Theorie nicht der Auffassung des Rez., aber sie zeigt sicher deutlich, daß das kanonische Sanktionsrecht eine „direkte Funktion des Selbstverständnisses der Kirche ist" (ebd., Rdn. 11). So stellt denn auch L. gleich zu Beginn seines Kommentares folgende fundamentale Fragen:

„– Setzt die Kirchenstrafe beim Täter eine Sünde voraus (vgl. c. 1321, der Vorwerfbarkeit verlangt)?

– Beschränkt sich die Kirchenstrafe auf das forum externum sowohl was die Tat als auch die Strafe und die Nachlassung der Strafe angeht?

– Dient die Strafe der Bekehrung des Täters oder soll sie gemeinschaftskonformes Verhalten herbeiführen?" (Einleitung vor 1311, Rdn. 1).

L. ist sich bewußt, daß die Beantwortung dieser Fragen eine allgemeine Theorie der kanonischen Sanktionen voraussetzt, die nicht anhand der allgemeinen Rechtstheorie des weltlichen Rechts ausgearbeitet werden kann, sondern nur aufgrund *theologischer Kriterien*, die in der vom Zweiten Vatikanischen Konzil vertretenen Sicht der Kirche als *communio* verankert sind. Leider bietet in dieser Hinsicht der neue Codex des kanonischen Rechts nicht viel Hilfreiches, denn „mit Gerosa ist ... festzustellen, daß das Buch VI des CIC/1983 keine konsequente Umsetzung einer konziliaren Ekklesiologie darstellt" (Einleitung vor 1311, Rdn. 4).

In der Tat: „Die nähere Betrachtung der promulgierten Normen läßt erkennen, daß ein Abschied von dem Strafrechtskonzept der societas perfecta noch nicht gelungen ist ... Man wird deutlicher sagen können: Dem Strafrecht des CIC/1983 liegt gar kein Konzept zugrunde. Die Normen folgen nicht einer Leitidee, sondern pragmatischen Entscheidungen in der Arbeitsgruppe

der Codex-Reform-Kommission, deren Motive in den Communicationes freilich nur sehr knapp referiert sind, aber erkennen lassen, daß die Zielvorstellungen nicht so weit abgeklärt worden sind, daß man im Einzelfall danach entscheiden konnte. Statt dessen findet sich häufig, daß an die Stelle von Sacherklärungen der Satz tritt, die anstehende Frage solle der Doktrin überlassen werden" (Einleitung vor 1311, Rdn. 4). Infolgedessen wird nicht nur die Arbeit des Kommentators sehr problematisch, sondern vor allem auch die Aufgabe dessen, der unter Umständen eine kanonische Sanktion anwenden muß.

Zudem bemerkt L. mit Recht: „... neben Exkommunikation und Interdikt, die nach Gerosas Auffassung nicht als echte Strafen verstanden werden können ..., kennt das kirchliche Recht kaum Strafen, die Laien treffen können, es sei denn, sie stünden im Dienst der Kirche oder übten wenigstens irgendeine Aufgabe aus, die ihnen entzogen werden könnte. Der Ausschluß von der Tauf- und Firmpatenschaft (874 § 1, 4°; 893 § 1) ist nur noch eine Folgewirkung einer anderen Strafe; der Ausschluß vom kirchlichen Begräbnis (1184 § 1,1°) knüpft zwar an möglicherweise strafbare Handlungen an (Apostasie, Häresie, Schisma), ist aber nicht mehr als Strafe konzipiert. Wenngleich Gerosa ... den poenae expiatoriae des 1336 ‚substantiell disziplinarischen Charakter' zuschreibt, fehlt diese Kategorie im Codex ..." (Einleitung vor 1311, Rdn. 7–8). Daher auch ist in diesem Gesetzbuch der katholischen Kirche ein „Disziplinarrecht nur verstreut zu finden"[1].

Die Aufgabe des Richters wird überdies dadurch erschwert, daß die Begriffe, die der kirchliche Gesetzgeber in diesem Bereich verwendet, nicht immer klar und eindeutig sind (Einleitung vor 1311, Rdn. 9). Um alle diese Probleme auf eine der ekklesiologischen Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils entsprechende Weise zu lösen, hält L. es für notwendig, eine *allgemeine Theorie der kanonischen Sanktionen* auszuarbeiten, die folgende Grundprinzipien beachtet:

1. Die kanonischen Sanktionen müssen rechtlich so ausgestaltet sein, daß sie als „direkte Funktion des Selbstverständnisses der Kirche" erscheinen (Einleitung vor 1311, Rdn. 11).

2. Die Anwendung einer kanonischen Sanktion darf nie einen „Verstoß gegen die Religionsfreiheit" darstellen, denn „es entspricht also völlig der Wesensart des Glaubens, daß in religiösen Dingen jede Art von Zwang von seiten der Menschen ausgeschlossen ist" (DH 10). Und L. kommentiert: „Wenn die Kirche dem Straftäter dort, wo das theologisch legitim ist, den drohenden Heilsverlust vor Augen hält (vgl. LG Art. 14), übt sie nicht Zwang aus, nötigt sie ihn nicht zum Handeln gegen seine Überzeugung, sondern deklariert die Folgen einer Entscheidung" (Einleitung vor 1311, Rdn. 14).

3. Jede kanonische Sanktion muß, wenn auch auf eine je besondere Weise, den Schutz der kirchlichen „communio" zum Ziel haben (vgl. Einleitung vor 1311, Rdn. 15 und 2).

Die in verschiedenen Schriften vom Rez. ausgearbeitete allgemeine Theorie der kanonischen Sanktionen (vgl. auch den ersten Teil des bereits erschienenen Buches: Exkommunikation und freier Glaubensgehorsam. Theologische Erwägungen zur Grundlegung und Anwendbarkeit der kanonischen Sanktionen, Paderborn 1995, 21–293) steht zum überwiegenden Teil in Übereinstimmung mit den Grundsätzen, die L. vor allem in der Einleitung zu seinem Kommentar „De sanctionibus in Ecclesia" vertritt. Was die beiden Auffassungen unterscheidet, läßt sich in folgende wichtige drei Punkte fassen:

Erstens spricht L. in seinem Kommentar weiterhin von kanonischen Strafen, obwohl er im Titel den Ausdruck „Strafe" in Klammern setzt und sich wiederholt darüber beklagt, daß der Codex nicht ein eigentliches „Disziplinarrecht" und ein „System von Ordnungsmaßnahmen" vorsieht (vgl. Einleitung vor 1311, Rdn. 11 und K. Lüdicke, Tathaftung oder Schuldhaftung?, a.a.O.).

Zweitens sind die Vorbehalte von L. gegenüber einer Überwindung dieser Terminologie wenigstens zum Teil durch ein unrichtiges Verständnis der feststellenden Natur der Exkommunikation bedingt, die irrtümlicherweise – geradezu *per definitionem* – mit einer „Selbst-Exkommunikation" identifiziert wird (vgl. Einleitung vor 1311, Rdn. 17). Nun hängt aber die feststellende Natur der Exkommunikation als der wichtigsten kanonischen Sanktion nicht ausschließlich von der gemeinschaftswidrigen Haltung des Gläubigen ab, sondern von zwei zusätzlichen Faktoren: der positiven Bestimmung dieser Haltung als Delikt seitens der kirchlichen Autorität und der Verifizierung dessen, daß ein Delikt begangen wurde, durch das Kriterium des Gehorsams. Einerseits verhindert dies jeglichen Automatismus, andererseits ermöglicht es, die Rechtswirkungen einer gemeinschaftswidrigen Haltung genau festzulegen.

Drittens schließlich ist es zwar zutreffend, daß die Buße als Pflicht (c. 1340) und die Buße als Bekehrungstat (c. 981) zwei verschiedene Dinge sind (vgl. K. Lüdicke, Rez. des Buches „Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht", in: ThRv 89 [1993], 328–330, hier 330). Trotzdem haben sie geschichtlich und theologisch so vieles gemeinsam, daß die Entgegensetzung von *via poenalis* und *via poenitentialis* (vgl. Einleitung vor 1311, Rdn. 19) auch vom kanonistischen Standpunkt aus als etwas gekünstelt erscheint. In der Kirche gibt es eine einzige *via poenitentialis*, die sich auf verschiedenen Ebenen verwirklicht: auf der Ebene der persönlichen Umkehr, die den Vollzug eines *actus perfectae contritionis* veranlassen kann (c. 916), auf der sakramentalen Ebene, welche die tragende Achse jedes Bußweges darstellt, und schließlich in den schwersten Fällen und als *extrema ratio* auf der Ebene der kanonischen Sanktionen. Diese letzte Ebene in Zusammenhang mit den beiden ersten und innerhalb einer allgemeinen Theorie der Sanktionen, die auf den oben angeführten drei Prinzipien beruht, zu behandeln, heißt nicht, die Wichtigkeit des Grundsatzes *De internis non iudicat praetor* zu verkennen. Vielmehr wird es dadurch möglich, auf der Grundlage der Konzilslehre über die *gradualitas in communione* jede Antinomie zwischen Sakrament und Recht, jeden Dualismus zwischen *communio cum Deo* und *communio fidelium* zu vermeiden.

Die Gefahr eines neuen Dualismus wird hingegen von L. dort nicht ganz vermieden, wo er von der Unterscheidung zwischen *communio fidei* und *communio fidelium*, von der Kirche als Glaubensgemeinschaft im Unterschied zu ihren gesellschaftlichen Aspekten spricht[2].

Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesem wichtigen Kommentar zum geltenden kanonischen Sanktionsrecht, die auch eine eingehende Analyse der von L. dargelegten Erklärung der einzelnen Canones zu umfassen hätte, ist hier nicht der Ort. Trotzdem kann man sich am Schluß dieser Besprechung ohne weiteres fragen, ob der Kanonist aus Münster in Zukunft seinen Kommentar nicht in ein selbständiges Hand- oder Lehrbuch umbilden möchte. Das berühmte Standardwerk von G. Michiels (De delictis et poenis, 3 Bde., Paris ²1961) hätte somit einen würdigen nachkonziliaren Nachfolger, der systematisch und problembewußt Grundlegung und Anwendbarkeit der im Jahre 1983 promulgierten Normen über die kanonischen Sanktionen erhellen könnte.

Paderborn Libero Gerosa

[1] K. Lüdicke, Tathaftung oder Schuldhaftung? Zur Problematik der wiederverheirateten Geschiedenen angesichts der Grundprinzipien des kirchlichen Sanktionsrechts, in: Geschieden wiederverheiratet abgewiesen? Antworten der Theologie, hg. v. Th. Schneider, Freiburg/Basel/Wien 1995, 254–266, hier 260.

[2] Vgl. Einleitung vor 1311, Rdn. 15 und 18; vgl. dazu auch: ders., Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche. Wege. Begegnungen. Festgabe für Bischof Reinhard Lettmann, hg. von A. Angenendt / H. Vorgrimler, Kevelaer 1993, 167–179, hier 174–175.

Moraltheologie und Christliche Sozialwissenschaften

Furger, Franz: **Politik oder Moral?** Grundlagen einer Ethik der Politik. – Zürich: Benziger 1994. 334 S., brosch. DM 39,80 ISBN: 3-545-24102-5

Nach einer Ethik verlangt man nicht nur auf dem Feld der praktischen Politik. Auch die wissenschaftliche Disziplin *Politische Ethik* braucht dringend Blutzufuhr. Bemühungen sind bislang aber ohne nennenswerten Erfolg geblieben. Einzelstudien wie Monographien sind eine Seltenheit. Ein Grund liegt darin, daß der Lehrbetrieb an Hochschulen noch darüber im unklaren geblieben ist, wohin das Fach der Politischen Ethik gehört. Die politische Wissenschaft hält sich für ethisch nicht kompetent. Die Ethik als philosophische Disziplin hat das, was man so nennen könnte, zu einer Grundlagenwissenschaft ohne Interesse an der Praxis gemacht. Die Moraltheologie spart den Traktat fast ganz aus und überläßt ihn den Kollegen von der Soziallehre. Die wiederum greifen aus den in Frage kommenden Inhalten meist lediglich die Trias Umwelt, Wirtschaft und Gesellschaft heraus. Als Glücksfall passiert es dann aber auch schon einmal, daß sich die vielen Wege in einer überschaubaren Weise kreuzen. In dem hier angezeigten Werk von Franz Furger (†) ist das der Fall. Die Ersthörer oder -leser sind unverkennbar Studenten des Münsteraner Lehrstuhls der Wirtschafts-und Soziallehre, denen eine gewisse Vollständigkeit der unter der Disziplin angesprochenen Fragen dargestellt werden soll.

Mit einer besonderen Aufmerksamkeit kann das *Kap. 4* und der dort vorkommende Gegenstand, der demokratische Rechtstaat, rechnen. Auf gut hundert S.n – einem Drittel des Buches – findet sich ein Essay zur politischen Ethik, in dem die Grundstrukturen des modernen Staates, die Mittel und Wege zu seinem Erhalt und einige Züge der moralischen Grundausstattung

der Bürger in konziser und umsichtiger Form dargeboten werden. Dieser Teil könnte auch das Material für eine über den Hörsaal hinausgehenden Diskussion werden. Die Organisation der Machtstrukturen wird nicht – wie es sonst die Neigung des Vf.s ist – von einem Idealtypos her entworfen, sondern diese werden in ihrer wenn auch relativen Autonomie dargestellt. Dem demokratischen Rechtsstaat, der keineswegs verabsolutiert wird (181), zusammen mit seinen Kontrollmechanismen (föderative Struktur, Gewaltenteilung, Dezentralisation, Sozialstaatlichkeit, überstaatliche Sicherung der Menschenrechte) widmet der Vf. seine an Sachverhalten geschulte Aufmerksamkeit. Zur Wahrnehmung seiner Aufgabe bedarf der demokratische Rechtsstaat – so werden wir Schritt für Schritt instruiert – hinreichender Mittel. Er muß sich auf Besitzrechte, Steuern und Abgaben verlassen können. Der dritte Teil versucht in arg negativer Fassung die Wächteraufgabe des Staates gegen Verbrechen, Korruption, Überbeanspruchung, Intoleranz zu präzisieren, wobei gezeigt wird, wie die sittlichen Haltungen der Glieder einer Gesellschaft, aller Bürger eines Staates, den Machtstrukturen das geben, was diese von sich aus entbehren: die moralische Qualität. Allerdings macht sich hier der weithin zu beklagende Mangel an der dem Ethiker durchaus anstehenden Kritik bemerkbar: Die Fragen nach der Legitimität werden ständig und zu Unrecht als bekannt oder gelöst vorausgesetzt.

In *Kap. 3* werden nach einem bekannten Dreiklang die Grundlinien einer politisch-ethischen Systematik aus christlicher Sicht erläutert. In einer längeren Passage (107–155) wird die Sicherung von *Gerechtigkeit* als sozialer Wohlfahrt in Chancengleichheit und in einem kürzeren Abschnitt (157–175) das Bewahren von Sicherheit und *Frieden* nach innen und außen wie die Erhaltung der lebensbewahrenden *Umwelt* abgehandelt. Zwar gibt es kurze Auseinandersetzungen mit dem Rechtspositivismus, den Ansätzen der Kommunikations- und Systemtheorie, Versuche eines wirklich menschlichen Utiliarismus (Was ist das?), aber sie münden allzu schnell in eine „ontologisch-schöpfungstheologisch begründete Gerechtigkeitstheorie" (176). Kritisch zu bewerten ist die forcierte Harmonisierung verschiedener Ansichten; selbst was den christlichen Beitrag zur Diskussion angeht, vernimmt man nichts über die bestehende Differenz zwischen Vf. und Konfessionen.

Kap. 1 und 2 dienen der Klärung von Begriffen (Gemeinschaft, Gesellschaft, Staat) und der Präsentation einer äußerst knappen, die Unterschiede kaum mehr registrierenden ideengeschichtlichen Skizze. Es zeigt sich die feste Verankerung in einer anthropologisch-naturrechtlichen Schule, die nur wenig Aufmerksamkeit für weltgeschichtliche Verwerfungen besitzt. Das ganze hat den Zweck, die scholastische Einsicht in ein allgemein menschliches Naturrecht, das auf Menschen „unabhängig von Rassen und Herkunft angewandt" werden kann (101) einzuschärfen und so die Grundlage der Menschenrechte zu legen. Die Versöhnung unterschiedlicher Standpunkte leidet unter dem Fehlen der für die heutige politische Diskussion unverzichtbare Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft (34/5), dem Ort der Grundrechtsgarantie und einem Ort der Grundwerteschöpfung. Im Durcheinanderwürfeln historischer Zugänge (platonisch, anarchisch, personal-sozial) wird versucht, die Einzigkeit der scholastischen Systematik zu sichern.

Leider sind einige der Positionen ohne Gesprächspartner entstanden, und sie sind, mit Ausnahme des 4. Kap.s, kaum geeignet, sich solche zu verschaffen. Es wird mit Hilfe einer Methode argumentiert, die heute nicht mehr als die einzige der katholischen Soziallehre bezeichnet werden kann (Amerikanisches Hirtenwort zur Wirtschaft!). Die christliche Beitrag wird analog zur Normensituation als *kritische, integrierende, stimulierende Überhöhung des Menschlichen* angesprochen, wo doch einige christliche plurale Ansätze (Paradigmen, Modelle) am Platz gewesen wären (Augustinus – Luther, Thomas von Aquin – spanische Scholastik, katholisch – reformiert, Naturrechtslehre – Befreiungstheologie). Hilfreich wäre ein Hinweis auf die Ambiguität des Gewalt- (44) und Herrschaft- (42) Begriffes gewesen. Im ganzen handelt sich aber um eine erfreuliche Expertise zur politischen Ethik, nicht aus einem Guß, aber doch in einer (scholastischen) Perspektive einheitlich. Zweifellos ist das Buch als Einführung in die politische Ethik geeignet, wenn sich der Leser die Mühe macht, offenbleibende Fragen selbst weiterzudenken und neben der hier dargestellten sozialethischen Dimension, die Frage der Legitimation, der Motivation und des politischen Handelns in seine Überlegungen einzubeziehen. Anregungen dazu findet er in diesem Buch in hoher Zahl.

Frankfurt Philipp Schmitz

Römelt, Josef: **Anthropozentrische Aporie und christliches Gewissen.** – Fribourg / Freiburg / Wien: Universitätsverlag / Herder 1994. 151 S. (Studien zur theologischen Ethik, 60) ISBN: 3-7278-0960-4 / 3-451-23518-8

Nach einer weitgehenden Abstinenz der Gewissensthematik in der katholischen Moraltheologie im deutschsprachigen Raum in den 70er Jahren bis in die 80er Jahre ist seit mehreren Jahren eine ganze Reihe Veröffentlichungen zum Thema erschienen. Das Anliegen von Josef Römelt ist es in diesem Zusammenhang: Angesichts der „konkreten Probleme gegenwärtiger Lebenspraxis ... genügt es nicht mehr, etwa die traditionelle Lehre von den Ebenen des Gewissens als Gewissensanlage und konkreten moralischen Urteils, von der praktischen Vernunft als Interpret und Promulgator des Naturrechtes oder den Problemen des irrenden oder skrupulösen Gewissens zu wiederholen. Es ist auch nicht ausreichend, die von J. Piaget und L. Kohlberg ausgearbeiteten psychologisch-genetischen Entwicklungsstufen des Gewissens neben der metaphysisch-anthropologischen Gewissenslehre attributiv zu erwähnen und theologisch-pädagogisch zu applizieren oder in Beziehung zur kantischen Bestimmung des Gewissens als Mitte aller freien und autonomen Selbstbestimmung des Menschen und Fundament personaler Würde zu bringen. Die Tatsache, daß viele Menschen heute das Gewissen zwar als persönliche Stimme in ihrem Innersten verstehen, sich an die subjektive Authentizität dieser Stimme zur Bewältigung ihres Lebens und Orientierung in ihren ethischen Entscheidungen geradezu klammern, daß sie aber gleichzeitig durch die positivistische Relativierung des Menschen und seine tatsächlich erlebte totale Bedrohung in der Krise der ganzen technischen, individualistischen, pluralistischen und globalen Kultur dermaßen verunsichert sind, so daß sie an der Möglichkeit wirklich wahrer Gewissenserfahrungen zweifeln – jenseits aller gesellschaftlichen Manipulation und biologischen Konditionierung und frei von psychisch-unreifen, hemmenden Zwängen –, diese ethische Mutlosigkeit ist offensichtlich das eigentliche Problem heutiger Gewissenserfahrung und verlangt eine tiefere Auseinandersetzung und Antwort" (22f). R. geht es also nicht darum, die klassischen Aspekte der Gewissenslehre darzustellen, sondern der ethischen „Mutlosigkeit und Depression heutiger Gewissenserfahrung" (ebd.) zu begegnen.

Seine Arbeit gliedert sich in zwei Teile: *„I. Strukturen der anthropozentrischen Aporie"* (25–75) und *„II. Suchbewegungen der Integration"* (77–138).

Unter *anthropozentrischer Aporie*, deren Strukturen R. im *I. Teil* untersucht, versteht er „die geistesgeschichtlichen Vorgänge, in denen die anthropozentrische Wende der Neuzeit den als Mitte der Gewissenserfahrung eröffneten subjektiven Selbstvollzug, d. h. die innere Seite menschlicher Personwürde, absolut radikalisiert und von der Verbundenheit des Menschen mit seiner Um- und Mitwelt abgespalten hat" (29). Das Gewissen ist danach nicht aus den konkreten empirischen Bedingungen ableitbar, auch wenn es in ihnen zum Tragen kommt. Andererseits weisen gerade die Humanwissenschaften darauf hin, wie vielfältig bedingt das Gewissen ist. R. folgert: „Der Mensch ist als (individuelles, unwiederholbares) Subjekt in der philosophischen Deutung und existentiellen Erfahrung *alles*, als Objekt empirischer Kausalinterpretation zugleich *nichts* (als ein evolutionäres Produkt)" (30). Dieser anthropozentrischen Aporie geht R. in drei Kap.n näher nach: *„1. Faszination der Freiheit"* (31–41), *„2. Zwischen psychischer Dependenz und therapeutischer Befreiung"* (43–56) und *„3. Soziologische Empirie und soziale Identität"* (57–75). Die immer wieder auftretende Ambivalenz macht R. an zahlreichen Punkten deutlich, u. a. in der psychologisch-empirischen Theoriebildung. „Auf der einen Seite lassen die empirischen Untersuchungsmethoden des menschlichen Umgangs mit Werten, gesellschaftlichen Normen, eigenbestimmten Bedürfnissen usw. das Gewissensphänomen als eine (psychisch) bedingte, entwicklungsgeschichtlich evolutionäre Wirklichkeit erscheinen, in denen die personale Reife, die das Subjekt in seiner Selbstwirklichkeit ausmacht, erst ausgebildet wird und von der Ich-Bildung abhängig bleibt. Zugleich geht es den psychologischen Beobachtern und vor allem den klinischen und therapeutischen Anwendern der Beobachtungsergebnisse um die Förderung und Gewinnung gerade der Autonomie, die in den subjektphilosophischen Systemen im Gegenüber zu jeder empirischen Bedingtheit des Menschen formuliert werden" (49f). Deshalb kann R. als Ergebnis des I. Teils die anthropozentrische Aporie als „nicht bewältigtes Paradox zwischen Determination und Freiheit" (72–75) bezeichnen. Die „ethische Mutlosigkeit" und „Depression" hat ihren Grund in der „Verschleierung und widersprüchliche(n) ethische(n) Funktionalisierung der paradoxen Erfahrung menschlichen Daseins als unreduzierbarer Subjektivität in unverleugbarer vielschichtiger radikaler Kontingenz und Abhängigkeit" (72). Wie ist die anthropozentrische Aporie mit ihren vielfältigen Ambivalenzen zu durchbrechen?

R. beginnt den *II. Teil* mit *„Zwei Grenzerfahrungen des Gewissens heute"* (4. Kap. 83–104): der vorrangigen Option für die Armen und dem Problem ökologischer Verantwortung. „Die beiden Grenzerfahrungen heutigen Gewissens eröffnen ... damit eine ethische Kreativität, die gegenüber der (zwischen Freiheit und Determination) hilflosen Depression und moralischen Mutlosigkeit heute eine entscheidende Antwort auf die Probleme gegenwärtiger Kultur ist" (97). Denn: „An den Erfahrungen der geschichtlich konkreten sozialdeterminativen und physischen Abhängigkeit wird dagegen das Paradox menschlichen Daseins für das Gewissen konkret historisch einholbar" (98). Gerade im Überstieg von der objektivierenden Gewissensinterpretation zur konkreten Ebene des Vollzugs nimmt der Mensch beide Dimensionen seines Daseins „Unbedingtheit und Bedingtheit seiner Freiheit in Abhängigkeit ... auf" (99). Die konkrete Herausforderung erweist sich für den Menschen dringlicher als „die theoretische (Ver)objektivierung" (ebd.). R. kritisiert in diesem Zusammenhang Hans Jonas, der die Würde des Menschen nur gewahrt sieht, „wenn die Freiheit ihre konkrete Bedingtheit geschichtlich bejaht" (102). Dies kann „kein rettender Gott dem Menschen abnehmen" (Jonas, bei R. 102). Darin sieht R. „die Versuchung für den Menschen heute, das unnegierbare

Paradox, unreduzierbare Freiheit in zwingender Kontingenz zu sein, allein und ganz aus sich heraus akzeptieren zu wollen" (103). Hier zeigt sich für R. die theologische Herausforderung, der er im 5. Kap. *„Christlich-integrative Kultur des Gewissens im Kontext der modernen anthropozentrischen Aporie"* (105–116) nachgeht. Die Suchbewegung nach Integration „braucht den ‚transzendenten Ort', der die unsinnigen Widersprüche in der ethischen Aufnahme der paradoxalen Identität des Menschen als Freiheit in Unfreiheit letztlich nur ‚integrieren' kann ... Denn die theologische Reflexion geht auf eine Differenz, die Differenz zwischen Gott und Mensch, welche die anthropologische zwischen Freiheit und Determination in einen neuen Horizont stellt" (105). Ohne metaphysische Rückbindung an die christlich-heilsgeschichtliche Erfahrung Gottes in Jesus Christus verliert das ethische Engagement seine Kreativität. „Die metaphysische Paradoxie des Kreuzes ist die Entgegnung Gottes auf die unabschließbare Paradoxie menschlichen Daseins zwischen Freiheit und Unfreiheit" (107). Darin wird die Paradoxie menschlichen Daseins nicht aufgelöst, sondern ein Horizont eröffnet, dieses Paradox „realistisch zu leben und ohne falsche, antagonistische Funktionalisierungen in freier Kreativität und bewußter, sachgerechter Bescheidung ethisch umzusetzen" (117). R. befaßt sich im 6. Kap. mit *„Kirchlich-institutionelle(n) Aporien christlich-integrativer Kultur"* (117–133). „Am ehrlichen Umgang der kirchlichen Gemeinschaft mit transzendenter Würde und kontingenter Gebundenheit, der vom Beispiel Gottes und der befreienden Wirklichkeit des Paradoxes des Kreuzes getragen ist, können Menschen selbst Hoffnung und Sicherheit erfahren, daß es geht, das unreduzierbar Gültige in bedrohter und determinierter Grenze kontingenter Endlichkeit zu sagen, ja zu sein" (119). Dabei setzt sich R. unter der Überschrift *„Zwischen intentionaler Integration und struktureller Negation der anthropozentrischen Aporie: ekklesialer Subjektivismus?"* (119–125) mit der Naturrechtskonzeption und dem theologischen Personalismus des kirchlichen Lehramtes auseinander. „Theologisch-personalistische Denkform als angebotene Gestalt metaphysischer ethischer Wahrheitsbegründung sagt im Kontext mancher binnenkirchlichen Auseinandersetzung nicht nur, daß moralische Wahrheit naturvermittelt, personvermittelt und transzendenzvermittelt sein muß. Sondern sie betreibt, daß nur eine unmittelbare, eine im Sinne der wertobjektiven (durch ontologische oder phänomenologische Intuition vermittelte) Weltsicht als der transzendentalen Differenz vorausliegende metaphysische Integration die Konflikte und Brüche des anthropologischen Paradoxes heilen kann, ja daß nur so die Aporien anthropozentrischer Aporie überwunden werden können" (123f). Die ethische Wahrheitsfindung begibt sich so aber nicht mehr in die ethische Aporie hinein. Darin wird ein kirchlich ethischer Subjektivismus sichtbar, „denn sie (die Kirche) entzieht sich der Auseinandersetzung ethischer Wirklichkeitssuche im Kontext gegenwärtiger Reflexion. Sie läßt die moralische Sinnsuche der Gegenwart mit ihren aporetischen Konflikten letztlich alleine, zieht sich in eine konfliktlose Integrität zurück, die mit der notwendigen metaphysischen Überwindung der anthropozentrischen Aporie gleichgesetzt wird" (125). Aufgabe der Kirche ist es deshalb, die Differenz zwischen Freiheit und Determination an sich selbst wahrzunehmen. „Im bescheidenen Ja zur eigenen Gebrochenheit in Pluralität, Selbstrevision und dialogischer Verwiesenheit auf fremde Rationalität und Sinnsuche übernimmt sie an sich selbst den Konflikt der Paradoxie zwischen Freiheit und Endlichkeit. Im Vertrauen auf die Gültigkeit der unwiderruflichen Freiheitsentscheidung Gottes im Tod und Sterben Jesu Christi für den Menschen, wird sie in ihrer eigenen partikulären und gebrochenen Geschichte mitten in den bleibenden Zwängen der menschlichen Geschichte zum gültigen Zeichen, zum Sakrament der Gegenwart Gottes, an dem der Mensch seine Hoffnung auf bleibende Gültigkeit endlicher, von vielfacher Abhängigkeit bedrohter Freiheitsgeschichte vor Gott gewinnen kann" (131). *„Fünf Thesen"* (135–138) beschließen die Arbeit.

R. hat ein anspruchsvolles Buch verfaßt, das sich im Kern mit den Möglichkeiten des sittlichen Handelns unter den gegenwärtigen Bedingungen beschäftigt. Dabei ist R. sich der Schwierigkeiten bewußt, wie der *anthropozentrischen Aporie* theologisch zu begegnen ist. Das zeigt sich z. B. bei der Ökologieproblematik, die R. als eine der Grenzerfahrungen heutigen Gewissens bezeichnet. Nicht von ihrer tatsächlichen Bedeutung, wohl aber von ihrer bewußtseinsmäßigen Erfahrung weist sie heute nicht mehr jene unmittelbare ethische Dringlichkeit auf wie vor einigen Jahren. Eine solche Grenzerfahrung wird schnell zu einem Thema unter vielen. Hier wird zukünftig stärker über das Thema *Zeit* in der Ethik nachgedacht werden müssen, wie es z. B. H.-J. Höhn (in der parallel mit R.s Buch erschienenen *Quaestio disputata*: Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart, Freiburg 1994) getan hat.

Mit Recht weist R. auf die personale heilsgeschichtliche Gotteserfahrung in Jesus Christus hin, die als Antwort auf die anthropozentrische Aporie von Freiheit und Determination einzubringen ist. Es wäre nun weiter zu fragen, ob ein Grund für die anthropozentrische Aporie nicht gerade in der von vielen vollzogenen Hinwendung vom personalen zu einem eher abstrakten Gott zu sehen ist. Ein personales Gottesbild (wieder) zu gewinnen, scheint heute vordringliches Anliegen in der Theologie. Diese Hinweise sollen keineswegs das Verdienst R.s schmälern, der mit seiner Arbeit einen qualifizierten Beitrag zur Grundlagendiskussion in der Moraltheologie geliefert hat, und dessen Anliegen, ethische Mutlosigkeit und Depression zu überwinden, voll unterstützt werden kann.

Regensburg Herbert Schlögel

Wolf, Jean-Claude: **Utilitarismus, Pragmatismus und kollektive Verantwortung.** – Fribourg / Freiburg: Universitätsverlag / Herder 1993. 200 S. (Studien zur theologischen Ethik, 52), kart. DM 39,00 ISBN: 3–451–23274–X

Der vorliegende Bd faßt zusammen und erweitert einige Beiträge Jean-Claude Wolfs, die z. T. schon früher veröffentlicht worden sind. Er enthält drei Teile, von denen sich der erste mit Problemen im Kontext des Utilitarismus befaßt, der zweite mit dem Problem kollektiver Verantwortung; der dritte ist überschrieben *„Neoretributivismus in der Straftheorie"*.

Der *erste Teil* ist verschiedenen Themen im Kontext des Utilitarismus gewidmet. Das erste Kap. befaßt sich mit *„Glück im klassischen Utilitarismus"*. W. weist dabei nach, daß der Utilitarismus zwei Extreme vermeidet: „Die Proklamierung einer besten oder höchsten Lebensform und den bloßen Subjektivismus"; er steuert eine Position an, „in der Glück objektive Elemente enthält und gleichwohl auf das subjektive Empfinden der Individuen zurückbezogen bleibt" (17f). W. charakterisiert dabei die Entwicklung des Hedonismus innerhalb des Utilitarismus von Bentham über Mill und Sidgwick bis zur Überwindung des Hedonismus bei G. E. Moore. Schließlich diskutiert er vier konkurrierende Glücksvorstellungen: Glück als 1. Bewußtseinszustand, 2. Erfüllung von Wünschen, 3. Erfüllung von informierten Präferenzen, und 4. Überbegriff für die Realisierung verschiedener Werte (Wertpluralismus). Der Anhang bietet Testfragen zum weiteren Nachdenken oder vielleicht auch für Unterricht und Lehre.

Ein Ableger des Utilitarismus ist der Pragmatismus, den W. am Beispiel von John Dewey im 2. Kap. vorstellt unter dem Titel *„Ethik ohne Gewißheiten?"*. Das 3. Kap. ist einem anderen Pragmatisten gewidmet, nämlich William James. Das 4. Kap. befaßt sich schließlich mit dem zeitgenössischen amerikanischen Philosophen Thomas Nagel, speziell seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Staatsphilosophie von Thomas Hobbes.

Der *2. Teil* des Buches ist fast ganz der Thematik *„Kollektive Verantwortung – Ausräumung einiger Mißverständnisse"* gewidmet (125–154). W. gliedert dabei seine Ausführungen anhand von sechs Mißverständnissen, die er jeweils zunächst darstellt und dann einer Kritik unterzieht: 1. Kollektive Verantwortung sei stellvertretende Verantwortung. 2. Geteilte Verantwortung sei aufgeteilte Verantwortung. 3. Verwechslung von geteilter Verantwortung in Gruppen und korporativer Verantwortung. 4. Verwechslung verschiedener Typen von Verantwortung. 5. Volle Verantwortung sei maximaler Grad von Verantwortung. 6. Kollektive Verantwortung postuliere einen moralischen Heroismus.

Das sechste Kap. (letztes in Teil 2) nimmt einen ursprünglich selbständigen Beitrag auf, der aber mit der Thematik der Verantwortung in Zusammenhang steht: *„Stellvertretende Verantwortung und der moralische Begriff der Scham."* Die Überlegungen dieses 2. Teils dürften recht hilfreich sein z. B. hinsichtlich von Problemen der *Vergangenheitsbewältigung*.

Im *Schlußkap.* kehrt W. zum Utilitarismus zurück , und zwar bezüglich der Frage der Straftheorie (*„Neoretributivismus in der Straftheorie"*). W. weist nach, daß das seit einiger Zeit zu beobachtende neue Vergeltungsdenken sich für die Realität des faktischen Strafvollzugs wenig eignet, daß das Verdienstdenken vielfach zirkulär ist.

W. sieht sein Bemühen um eine sachliche Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus in Kontinuität mit den bereits in derselben Reihe erschienenen Studien von W. Wolbert und D. Witschen sowie mit den Arbeiten von B. Schüller und R. Ginters. Der vorliegende Bd „verhält sich gleichsam komplementär zu theologischen Anstrengungen der Überwindung verhärteter Fronten zwischen modernistischer Teleologie und traditionalistischer Deontologie in der Ethik" (13). Es wäre zu wünschen, daß W.s Darlegungen auch in entsprechenden theologischen Überlegungen berücksichtigt werden.

Salzburg Werner Wolbert

Pastoraltheologie

Plieth, Martina: **Die Seele wahrnehmen.** Zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 278 S. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, 28), kart. DM 68,00 ISBN: 3–525–62345–3

Martina Plieth will in ihrer Untersuchung Wesentliches zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie zusammentragen und kritisch auswerten (8). Ihren Ausführungen legt sie ein sehr breites Bedeutungsspektrum der Begriffe *Seelsorge* und *Psychologie* zugrunde. Es reiche aus, die Begriffe Seelsorge und Psychologie als Sammelchiffren für den Großbereich seelsorg(er)licher/psychologischer Erkenntnisse und/oder der Anwendung derselben aufzufassen (17). Die Begriffe Psychologie, Tiefenpsychologie, Psychoanalyse und Psychotherapie verwendet sie weitgehend synonym.

In Teil A, *„Verhältnisbestimmungen in Vergangenheit und Gegenwart – ein historischer Überblick"* (29–135), stellt P. die wegweisenden Entwicklungen in der Auseinandersetzung um Seelsorge und Psychologie in unserem Jh. dar. Hier kommen die Theologen O. Pfister, W. Buntzel, E. Thurneysen, D. Stollberg und H. Tacke sowie der Schweizer Tiefenpsychologe C. G. Jung zur Sprache. Der Züricher Pfarrer und Dr. der Psychologie O. Pfister versuchte Seelsorge und Psychoanalyse konzeptionell zu verbinden. Für ihn war die psychoanalytische Intervention Vorfeldarbeit, die den Boden für den Samen des Eigentlichen bereiten helfen sollte. Der Psychoanalyse gehe es nicht um Sinnstiftung, sondern um die Ermöglichung von Sinnfindung. Für den schlesischen Pastor W. Buntzel lautete die Verhältnisbestimmung nicht Psychoanalyse oder Seelsorge, sondern Psychoanalyse in der Seelsorge. Damit charakterisierte er Freuds Lehre als Hilfswissenschaft. Nach E. Thurneysen bedarf die Seelsorge zwar der Psychologie als Hilfswissenschaft, doch eine psychologisierte Seelsorge ist degenerierte Seelsorge. Seelsorge gehe es primär um den Aufweis der Lage des Menschen vor Gott. Psychologie könne *heilende*, jedoch nicht von sich aus *heilsame* Wissenschaft sein. Für D. Stollberg ist Pastoralpsychologie Psychologie im Dienste der Glaubenserkenntnis. Er spricht von therapeutischer Seelsorge, bei der eine Trennung zwischen Heil und Heilung weder möglich noch nötig sei. Die Frage nach der Heilung erweitert er bewußt um die Dimension der Frage nach dem Heil, die er theologisch beantwortet. H. Tacke sieht in der zunehmenden Therapeutisierung der Seelsorge einen weitgehenden Ausfall an verbaler Präsenz des Evangeliums. Die Hinwendung von Theologen zu Therapie und Psychologie gehe mit einer Simplifizierung reformatorischer Grunderkenntnisse einher. Seelsorger sollten Zeugen sein, die von sich selbst wegweisen auf den hin, der Heil ermöglicht, anstatt die eigene Person zur Heilsproduzentin zu stilisieren. C. G. Jung betonte wiederholt, daß es unter allen seinen Patienten jenseits der Lebensmitte keinen gab, dessen endgültiges Problem nicht ein religiöses gewesen wäre. Wo die Psychoanalyse Unbewußtes zutage fördere, stelle sie den Patienten vor gewisse letzte Fragen, denen er bisher ausgewichen sei. Am Ende von Teil A stellt P. das von ihr entwickelte sogenannte *poimenische Dreieck* vor. Dieses enthalte die zentralen Dimensionen (materiale, formale und personale) christlicher Seelsorge überhaupt und dient P. als Strukturprinzip ihres eigenen Seelsorgeansatzes.

In Teil B, *„Verhältnisbestimmungen in Theorie und Praxis – ein systematischer Überblick"* (137–207), sichtet P. die Verhältnisbestimmungen von Seelsorge und Psychologie/Psychotherapie der evangelischen Theologen R. Riess, T. U. Schall und J. Scharfenberg sowie der katholischen Theologen N. Mette und H. Steinkamp. R. Riess nimmt in seiner Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychologie eine Differenzierung nach Therapie, Theorie und Transzendenz vor. In der Therapie gehe es um die praktische Zusammenarbeit von Seelsorge und Psychotherapie, in der Theorie um die Verbindung von pastoraler Praxis und Psychologie und Transzendenz sei immer schon vorgegebene Einheit von Seelsorge und Psychologie. Transzendenz zeige sich in der lebenslangen Suche nach Sinn. T. U. Schall betrachtet die klinische Psychologie als Magd der Theologie. Aus eigener Voraussetzung könne Psychologie keine Bewertung als richtig oder falsch erweisen. J. Scharfenberg plädiert für einen Dialog zwischen Seelsorge und Psychoanalyse, in dem der Gebrauch von Symbolen neue Wertigkeit erlangt. N. Mette und H. Steinkamp ordnen die unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen von Praktischer Theologie und Sozialwissenschaften. Beide kommen zum Schluß, daß im Verhältnis von Seelsorge und Psychologie/Psychotherapie von einer Balance von Geben und Nehmen keine Rede sein kann. Die Theologie sei derzeit weitgehend die Nehmende.

Die referierten unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen von Seelsorge und Psychologie weisen nach P. eine deutliche Affinität zur *Distanz-Nähe-Problematik* auf. „Stets geht es dabei um Ängste, die bewußt oder (was häufiger der Fall sein dürfte) unbewußt wirken" (155). Im folgenden bezieht P. die Grundformen der Angst nach Riemann auf die möglichen In-Beziehung-Setzungen von Seelsorge und Psychologie/Psychotherapie, denn Riemanns Ausführungen eigneten sich vorzüglich zur Durchdringung und Strukturierung komplexer Wirklichkeitsbereiche. Auf diese Weise käme vor allem die Motivationsstruktur einzelner Verhältnisbestimmungen in den Blick. Im Grunde gehe es dabei immer um die vorherrschende Grundangst der zueinander in Beziehung Tretenden. Im Riemannschen Sinn spricht P. dann von schizoid, depressiv, zwanghaft oder hysterisch geprägten Zuordnungsmustern im Verhältnis von Seelsorge und Psychologie/Psychotherapie. „Auf den Punkt gebracht" (159) heißt das: dominiert die schizoide Komponente, wird der Kontakt mit Andersartigem vermieden, um nicht in Gefahr zu geraten, den eigenen Standpunkt hinterfragen oder relativieren zu müssen; dominiert die depressive Komponente, wird der Kontakt mit Andersartigem dauernd gesucht, um ja nicht in die Gefahr zu geraten, einen eigenen Standpunkt einnehmen oder sogar verteidigen zu müssen; dominiert die zwanghafte Komponente, wird der Kontakt mit Andersartigem ausgespart, um jede mögliche Gefährdung von Kontinuität zu verhindern; dominiert die hysterische Komponente, wird jeder mögliche Kontakt mit Andersartigem gesucht, aber kaum in ein komplexes Beziehungsgeflecht überführt, um jede Gefährdung von Wandel zu verunmöglichen. Es gibt für den Seelsorger vier Möglichkeiten auf die Psychologie/Psychotherapie und deren jeweilige Vertreter zu reagieren: „Seelsorger können sich erkennend distanzieren, sie haben die Möglichkeit zu liebender Identifikation, sie können Fremderkenntnisse wie Gesetze in sich aufnehmen oder versuchen, sie ihren Wünschen gemäß umzugestalten" (163).

Ausgerüstet mit diesem *theoretischen Befund* (165) diagnostiziert P. diverse evangelikale Verlautbarungen. In der Zeit zwischen 1976–1981 konstatiert sie in der evangelikalen Seelsorge eine Tendenz zu apologetisch-polemischem Verhalten. Nahkontakte mit humanwissenschaftlichen Erkenntnissen und Methoden werden vermieden. Dies deutet P. als heftiges Streben nach Dauer und überdimensionaler Angst vor Wandlung (schizoid-zwanghafte Komponente). Die evangelikale Seelsorge zwischen 1984 und 1989 äußert sich gemäßigter in bezug auf psychologische Erkenntnisse. In diesem Teil der Arbeit erfährt der Leser eine Menge über verschiedene Ansätze, von seelsorgerischer Jesus-Therapie bis biblisch-therapeutischer Seelsorge. Insgesamt läßt sich nach P. in den evangelikalen Äußerungen seit 1984 folgende Trias erkennen: (1) ein Primat biblizistischer, oft fundamentalistisch verengter Lehren, (2) Psychologie wird als zweckdienliche Hilfswissenschaft eingestuft und (3) die Einschätzung und Ausnutzung von Psychotherapie als hilfreicher Methode. Die tiefenpsychologischen Deutungen von P. reichen hier von Introjektion von Fremdimpulsen bis Identifikation mit dem Aggressor. Die Diskussion darüber, wie sich Psychotherapie und Seelsorge zueinander verhalten, sei in der Gegenwart noch nicht zu einem definitiven Abschluß gekommen. Eine Diskussion um das psychologische/psychotherapeutische Proprium lasse sich nicht nachzeichnen. P. will die Frage nach dem Proprium neu stellen, um eine Verhältnissetzung von Seelsorge und Psychologie/Psychotherapie zu erreichen, die den *zweieiigen Zwillingen* gerecht wird (207).

In Teil C, *„Versuch einer neuen Standortbestimmung"* (260–260) entwirft P. ihre persönliche Seelsorgekonzeption, die eine echte Begegnung zwischen Seelsorge und Psychologie ermöglichen soll, ohne dabei die Gefahr einer unkritischen Therapeutisierung christlicher Seelsorge noch einer nicht gewünschten Verchristlichung säkularer Therapie heraufzubeschwören. P. unterstreicht, daß ihr Seelsorgeverständnis das Ergebnis zahlreicher Reflexionen der sie persönlich prägenden Ängste sei. Ihre Konzeption von Seelsorge sei gleichsam als Replik auf diese Ängste entstanden. Auch hier nimmt die tiefenpsychologische Deutung der Motivationsstruktur breiten Raum ein. P. läßt nicht unerwähnt, daß ihre Motivsuche keineswegs abgeschlossen sei, und durch andere fortgesetzt werden könne. Den eigenen Seelsorgeansatz skizziert sie im Rückgriff auf das *poimenische Dreieck*, indem sie den formalen, materialen und personalen Aspekt der Seelsorge entfaltet und in vier Thesen formuliert. „Christliche Seelsorge im ‚Versprechungszusammenhang' von Tradition und Situation ist ganzheitlich ausgerichtete (Sinn-)Kommmunikation im Akt der Begegnung. Seelsorge (Theologie) und Psychologie/Psychotherapie sind selbständige, helfende Wissenschaften, die zu ganzheitlich ausgerichteter (Sinn-)Kommunikation miteinander aufgerufen sind" (253). Das neue P a r a d i g m a lautet: Zwei prinzipiell unabhängige, aber freiwillig aufeinander bezogene helfende Wissenschaften. Dies könne zur Folge haben, daß Seelsorger und Psychologen/Psychotherapeuten in die Lage versetzt werden, den spezifischen Dienst des je anderen zu empfehlen beziehungsweise für sich selbst ohne Selbstwertverlust in Anspruch zu nehmen. Die Ermutigung zur Therapie wäre dann eine mögliche neue Aufgabe der Seelsorge und die Ermutigung zur Seelsorge käme als eine denkbar neue Aufgabe der Psychologie/Psychotherapie in den Blick. Allerdings treffe dies nur auf psychologische Ansätze zu, die von ihrer Grundstruktur und ihrem Selbstverständnis her transzendenzoffen erscheinen.

P. betont in ihrer Arbeit die Notwendigkeit interdisziplinärer Zusammenarbeit zwischen Theologen und Seelsorgern auf der einen, und Psychologen und Psychotherapeuten auf der anderen Seite. Dem ist ebenso uneingeschränkt zuzustimmen wie ihrer Warnung, Theologen sollten die Psychologie nicht in die Rolle einer bloßen Dienstmagd von Seelsorge und Theologie drängen. Die von P. vorgelegte Untersuchung zum Verhältnis von Seelsorge und Psychologie/Psychotherapie ist jedoch im ganzen durch eine tiefenpsychologische Engführung geprägt. Der Titel *Geschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Tiefenpsychologie* würde dem Inhalt besser entsprechen. P. behandelt die von ihr erörterten Verhältnisbestimmungen von Seelsorge und Psychologie sowie die verschiedenen evangelikalen Verlautbarungen wie Personen. Anstatt sich sachlich argumentativ mit ihnen auseinanderzusetzen, bringt sie diese *tiefenpsychologisch* auf den Punkt, indem sie sie anhand des schlichten Kategoriensystems von Riemann (schizoid, depressiv, zwanghaft, hysterisch) psychologisiert und pathologisiert. Ob das Leben noch weitere als die von Riemann vorgesehenen Antinomien bereithält, ist für eine wissenschaftliche Erörterung des Zuordnungsverhältnisses von Seelsorge und Psychologie sicherlich unerheblich. Entscheidender wäre doch, daß die wissenschaftliche Psychologie und Psychopathologie viel differenziertere und vor allem intersubjektiv überprüfbare Klassifikationen verwendet. In den heute von Psychiatrie und Klinischer Psychologie verwendeten Diagnoseschlüssel (zum Beispiel DSM–III–R, DSM–IV und ICD 10) wird der Leser vergeblich nach Riemannschen Formen der Angst Ausschau halten.

Alles in allem bringt die von P. verwendete Vorgangsweise keinen Erkenntnisfortschritt, da sie sich ausschließlich im tiefenpsychologischen Deutungsrahmen bewegt. Erstaunlich ist, wie großzügig P. mit den Begriffen *Psychologie* und *psychologische* Erkenntnis umgeht. Die wissenschaftliche (akademische) Psychologie und

deren Forschungsergebnisse läßt sie völlig unberücksichtigt. Nach Meinung des Rez. unterscheidet sich psychologische Erkenntnis, die diesen Namen tatsächlich verdient, von puren Spekulationen und wissenschaftlich nicht haltbaren Behauptungen dadurch, daß sie auf sorgfältig geprüften Beobachtungen und intersubjektiv überprüfbaren Forschungsergebnissen gründet. Eine sachliche Erörterung empirisch gesicherter psychologischer Erkenntnisse wäre für eine Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychologie sicher fruchtbarer als Reflexionen über tiefenpsychologische Deutungen, aus denen sich in den seltensten Fällen empirisch überprüfbare Hypothesen ableiten lassen. Verblüffend ist außerdem, daß die Religionspsychologie und die Religionspädagogische Psychologie in der vorliegenden Arbeit mit keinem Wort Erwähnung finden. Die Forschungsergebnisse dieser beiden Gebiete wären gerade für eine Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychologie zweifelsohne von höchster Relevanz.

P. untermauert ihren eigenen Seelsorgeansatz mit einer Haltung, mit persönlichen Bekenntnissen und Appellen und weniger mit begründeten Argumenten. Die Relevanz tiefenpsychologischer Deutungen der Motivationsstruktur für die vorgelegte Seelsorgekonzeption als solcher bleibt wohl nur einem tiefenpsychologischen Insider zugänglich. Die wissenschaftliche Psychologie jedenfalls geht davon aus, daß sich die Brauchbarkeit und Richtigkeit einer Aussage (auch eines Seelsorgeansatzes) feststellen läßt, unabhängig davon, ob eine *hysterische, depressive, schizoide oder zwanghafte* Motivationsstruktur an ihrer (seiner) Entstehung beteiligt war oder nicht.

Bemerkenswert ist die Freude der Vf.in an Begriffsdichtung. Sie garniert ihre Ausführungen mit Neologismen wie Gegnungen, Vergegnungen, Dauer-Entgegnungen, Insulierung, poimenisches Dreieck und Versprechungszusammenhang, die zum Teil Argumente ersetzen sollen. Den Ausdruck Psychotherapie bezieht P. *de facto* ausschließlich auf tiefenpsychologische Therapieansätze. Die Frage der Wissenschaftlichkeit und empirisch belegten Wirksamkeit tiefenpsychologischer Therapieansätze thematisiert sie nicht. Für eine Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychotherapie wäre vor allem die Frage relevant, welche psychotherapeutischen Ansätze das Prädikat wissenschaftlich verdienen und welche nicht. Psychotherapeutische Methoden gelten nur dann als wissenschaftlich fundiert, wenn sie begründete Aussagen über die Entstehung psychischer Störungen vorlegen, das Ziel der Behandlung eindeutig formulieren, ihre Behandlungstechniken hinreichend transparent und eindeutig lehrbar sind und wenn die Wirksamkeit der Methode empirisch nachgewiesen ist. Als wissenschaftlich können nur solche Aussagen über die Wirkung und Wirkungsweise einer Therapiemethode gelten, die sich auf Fakten beziehen. Objektive (intersubjektive) Nachprüfbarkeit ist eine unverzichtbare Grundlage psychologischen Wissens. Subjektive Gewißheit ist eine Qualität des Glaubens. Gerade auf dem selbst für Fachleute und natürlich auch für Seelsorger schwer überschaubaren Psycho- und Esoterikmarkt könnten die Ergebnisse der empirischen Psychotherapieforschung eine wichtige Orientierungshilfe bieten. Nach den vorliegenden Forschungsergebnissen dürfen nämlich nur wenige psychotherapeutische Ansätze für sich beanspruchen, Therapieverfahren mit zweifelsfrei nachgewiesener Effektivität zu sein.

Nach Meinung des Rez. bleibt dem Theologen und Seelsorger neben den von P. charakterisierten vier Möglichkeiten, auf Psychologie/Psychotherapie zu reagieren, zumindest noch eine fünfte: sich sachlich mit der wissenschaftlichen Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie auseinanderzusetzen.

München Hans Goller

Homiletik

Das Predigthandbuch für alle Anlässe im Kirchenjahr und Gemeindeleben. Praxishilfe zur gezielten Predigtvorbereitung mit ausgearbeiteten Ansprachen und vielseitig nutzbaren Texten und Materialien, hg. v. Gottfried Edel. – Kissing: WEKA Fachverlag für Behörden und Institutionen 1994. ca. 700 S. (Loseblattsammlung), DM 192,00 ISBN: 3-8111-8485

Das umfangreiche Werk steht in einer großen Tradition. Spätestens seit Augustinus ist die Praxis bekannt, auf *Predigtvorlagen* zurückzugreifen. Bis heute gibt es einen florierenden Markt, der mit einer Fülle von Hilfen und Sammlungen unterschiedlicher Qualität dem Bedürfnis entgegenkommt, sich bei der Predigtvorbereitung durch andere Autoren anregen zu lassen oder statt einer Predigt deren Texte vorzulesen.

Auch die vorliegende Loseblattsammlung will diesem Bedürfnis gerecht werden. Ein flüchtiger Blick auf Zweck und Inhalt des Werkes macht die anspruchsvollen Ambitionen des Hg.s deutlich: Das Handbuch, gedacht „für alle Anlässe im Kirchenjahr und Gemeindeleben", enthält zehn *Teile* mit folgenden Untertiteln: (1.) Inhaltsverzeichnis, (2.) Verzeichnisse, 3) Einführung und Gebrauchsanweisung, (4.) Christliche Rhetorik, (5) Reich Gottes als Leitgedanke des Predigtwerkes, (6.) Reden im Kirchenjahr, (7) Reden zu bürgerlichen Gedenk- und Feiertagen, (8.) Reden zu religiösen und gemeindlichen Themen, (9.) Reden zu persönlichen und gesellschaftlichen Themen, (10.) Reden zu Themen christlicher Lebenshilfe und -gestaltung.

Nimmt sich ein Fachverlag für Behörden und Institutionen der Predigtnot an und ist gar noch der renommierte Rhetoriker und Theologe G. Otte einer der Mitvf. des Bdes – von ihm stammt Teil 4 –, dann erwartet der Benutzer ein professionelles Meisterstück. Ob das Werk seinen hohen Ansprüchen gerecht wird, scheint mir zweifelhaft zu sein. Warum?

1. Das Werk soll als Handbuch für alle Anlässe im Kirchenjahr dienen. Mit dieser Ankündigung werden jedoch falsche Erwartungen geweckt. So finden z. B. die Sonntage im Jahreskreis – immerhin können es bis zu 33 Sonntage eines Jahres sein – keine Berücksichtigung.

2. G. Otto (er legt einen Text vor, der – von einigen unwesentlichen Überarbeitungen abgesehen – auch in seinem Bd „Die Kunst, verantwortlich zu reden", Gütersloh 1994, veröffentlicht ist) empfiehlt den Predigern, sich von der Literatur anregen zu lassen, um die Sprache zu schulen, sie also flüssig, genau und konkret zu gestalten. Leider wird das Handbuch diesem hohen Anspruch kaum gerecht. Zu zahlreich sind die Allgemeinplätze und Ungenauigkeiten. Als Beleg ein Beispiel, das zu Lasten der Redaktion geht: „Weihnachten als Fest der allumfassenden Liebe Gottes zielt auf die Fortsetzung des ewigen und zeitlichen Aspektes der Geburt Christi in Seele und Herz des Einzelnen" (Teil 6 / 2.2 S. 1).

3. Höchst problematisch ist schließlich die Art und Weise, wie teilweise mit den biblischen Texten umgegangen wird. Ein Beleg ist die Predigt von Otto zu Mt 7,1–9. Die Verklärungsvorstellungen der Perikope werden radikal entmythologisiert. Oder sollte man besser sagen: wegrationalisiert? Nach Otto haben die Jünger Jesu dies begriffen: „In dem, was Jesus über unser Leben gesagt hat, ist Gott bei uns." Und dann stellt sich die Frage: „Wo sagt man das damals am besten. Man stellt eine Erzählung, in der das Licht Gottes und eine himmlische Stimme alles ‚verklären', mitten in den irdischen, menschlichen, gar nicht ‚göttlichen' Lebensweg Jesu hinein. Stärker kann man sich's gar nicht verdeutlichen: Was der sagt, das gilt" (Teil 6 / 2.5 S. 21).

Münster Ferdinand Schumacher

Missionswissenschaften

Missiology. An Ecumenical Introduction. Texts and Contexts of Global Christianity. Ed. by F. J. Verstraelen u. a. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1995. V, 498 S., US-$ 24,99 ISBN: 0-8028-0487-X

Das Christentum ist im Laufe der vergangenen zwei Jh.e wirklich zu einer Weltreligion geworden. Es hat sich in alle Erdteile, Gesellschaften, Kulturen und Subkulturen eingenistet und dabei auch alle Spannungen, die die Welt erfüllen, in die Ökumene selbst aufgenommen. Das vorzustellende Buch bearbeitet exemplarisch Probleme und Materialien, die im Prozeß der interkulturellen Auffächerung des Christentums angefallen sind. Es geht in dieser *ökumenischen Einführung in die Missionswissenschaft* nicht nur um die geplanten und organisierten, sondern auch um die nicht organisierten, ungeplanten Prozesse vorwiegend außereuropäischer Christentumsentwicklung. Den Hg.n ist es eindrucksvoll gelungen, Texte und Kontexte der Weltchristenheit in einem *Kompendium missionswissenschaftlichen Grundwissens* zu erschließen, und zwar in einer strikt ökumenischen Perspektive. Das Buch erschien ursprünglich in niederländischer Sprache. Für die englische Bearbeitung sind zusätzlich zwei Beiträge aufgenommen worden, deren einer den nordamerikanischen Missionsprotestantismus der vergangenen 100 Jahre porträtiert und deren anderer ganz aktuell protestantisches missionarisches Engagement in der ehemaligen UdSSR, vor allem in Rußland vorstellt.

Einleitend etablieren die Hg. ihre missionstheologische Perspektive. Die Bewegungen des modernen, vor allem außereuropäischen Christentums sollen nicht nur historisch oder soziologisch in Betracht gezogen, sondern vornehmlich auch theologisch interpretiert werden, und zwar mit Hilfe der dominant gestellten Motive „Gottes erlösender Wille" und „Reich Gottes".

Mission wird also nicht als die Aktivität einer sendenden Kirche verstanden, sondern als die dynamische Beziehung zwischen Gott und Welt (4), Anklänge an das nach wie vor populäre *Missio-Dei-Konzept*, auf das ein anderer Vf. in diesem Bd sich später eher kritisch bezieht (s. u.). Nach der einführenden Bestimmung des Gegenstandes und des Problemhorizontes der Missionswissenschaft (1ff) wird das Material in fünf Teilen arrangiert.

Teil 1: Die Vielfalt globalen Christentums (9–115) bietet eine erste Veranschaulichung für die erstaunliche Verschiedenheit kontextualisierter Christentümer. Anton Wessels gibt eine auch kirchenkundlich nützliche Orientierung zum Mittleren Osten, der Wiege der drei großen monotheistischen Weltreligionen und zugleich der Kontext, an dem sie bis heute neben-, mit- und manchmal auch gegeneinander existieren. In sehr verhaltener Weise akzentuiert W. die dialogische wie missionarische Herausforderung vor dem Hintergrund einer politisch delikaten und spannungsvollen Situation.

Es folgen Fallstudien zu Westeuropa, *Emanzipation und Pluralisierung in den Niederlanden* (J. van Raalte), zur *Geschichte des Christentums in der heutigen Volksrepublik China* (A. Camps), ferner exemplarisch für Westafrika *das Christentum zwischen Traditionalität und Modernität in Ghana* (F. J. Verstraelen) und eine kurze, konzise Präsentation zur *Interaktion einer starken christlichen Minorität und einer nicht immer starken islamischen Majorität in Indonesien* (Karel Steenbrink) sowie eine *Studie für den lateinamerikanischen Kontext* (R. G. van Rossum). Notwendigerweise handelt es sich um eine Auswahl. Die Hg. haben sich entschieden, den nordamerikanischen Erdteil, Australien, Ozeanien und den Status des Christentums in Japan nicht zu berücksichtigen. Gleichwohl reicht die Serie von Fallstudien völlig, um die unterschiedlichen kontextuellen Prägungen des Christlichen, nicht zuletzt die sehr unterschiedlichen strukturellen Verankerungen verschiedener Religionen innerhalb eines Kontextes sowie die Phasenverschiedenheiten innerhalb der christlichen Ökumene einleitend zu veranschaulichen. Der Prozeß der interkulturellen Auffächerung des Christentums radikalisiert die Frage nach ihrem Zusammenhalt.

Der *zweite Teil* des Buches (*Welt, Mission und Kirche*, 117–220) greift diese Frage nach dem Zusammenhalt der Weltchristenheit auf und stellt sich in eine theologische Perspektive (120ff). Die „Reise des Christentums von Jerusalem bis an die Enden der Erde" hat ihren Bezugspunkt, ihr Kriterium im Motiv des „Reiches Gottes" und also in der Frage, ob die Kirche nicht nur anwesend, sondern auch in theologischem Sinne präsent war und ist (120ff). Damit ergibt sich eine volle Tagesordnung für eine mehr systematisch arrangierte Missiologie. Die Frage nach der *Notwendigkeit und Möglichkeit biblischer Fundierung von Mission* erörtert Marc Spindler (123ff) in einem ebenso klar orientierenden wie hermeneutisch bedachten Beitrag, der naiv biblizistische oder gar fundamentalistische Begründungen von Mission in die Vergangenheit weist. Weder lassen sich gegenwärtige Formen missionarischer Präsenz einfach biblisch legitimieren, noch läßt sich aus der Bibel ein bestimmtes Ideal der Mission paradigmatisch erheben. Gleichwohl gilt es, alle Formen und Ideale der Mission nicht nur in der Phase ihrer theologischen Konstruktion, sondern durchgängig im Prozeß ihrer Praxis der Frage ihrer biblischen Fundierung auszusetzen (142ff).

Der folgende Beitrag von A. de Groot, *„One Bible and Many Interpretative Contexts: Hermeneutics in Missiology"*, präsentiert einige Beispiele kontextuell eingefärbten Gebrauches der Bibel (146ff) und weist darauf hin, daß ungeachtet der enormen Erkenntnisvorräte, die in kritischer Bibelwissenschaft erarbeitet wurden, faktisch populäre, aus kontextuellen Interessenlagen gespeiste Zugänge die Rezeptionsprozesse der Bibel steuern. Wissenschaftliche Exegese kann zur Bereicherung dieser Rezeptionsprozesse beitragen, wird aber nach Meinung G.s selber nicht von ausschlaggebender Bedeutung sein (155ff). Die unvermeidliche Frage, wer aufgrund welcher Kriterien über die Qualität geleisteter Inkulturationsprozesse entscheidet, läßt G. offen. Befriedigender ist der Beitrag von L. A. Hoedemaker, der *die Rückwirkung der Globalisierung der Christenheit auf heutiges Missionsverständnis* untersucht (157–171). Infolge des Globalisierungsprozesses können wir über Mission nicht mehr sprechen ohne Rücksicht der ökumenischen Bewegung und umgekehrt. Eine ökumenische Bewegung, die nicht bewußt das Erbe der missionarischen Bewegung aufgreift, bleibt „incomplete" (171ff). H. markiert m. E. überzeugend die Verlegenheit, daß der in der ökumenischen Diskussion nach wie vor favorisierte Begriff der *Missio Dei* uns nicht wirklich hilft („does not really help us", 171). Ich stimme zu. Wir müssen wohl anerkennen, daß das Aufkommen des Begriffes Missio Dei in einer Phase radikaler kolonialkritischer Demontage der Mission behilflich gewesen ist, die Sache der Mission wieder diskutabel zu machen und zu halten. Aber es bleibt doch fraglich, ob das Motiv eine weniger triumphalistische Sprache stiftet und ob es das Material birgt, die Frage nach Einheit und Vielfalt des Christlichen in der Welt hinreichend zu beantworten.

Eine Kommentierung der Position von H. aus evangelikaler Sicht schließt R. H. Matzken (172–176) an – ein Beleg dafür, daß dieses Text- und Arbeitsbuch den Entwurf eines Gesamtrahmens mit dem Angebot einer Verschiedenheit von Positionen zur gleichen Sache verbinden kann.

Sehr nützlich ist der Beitrag J. van Lins (177–193), der in einem idealtypischen Arrangement drei unterschiedliche Ansätze für die Frage anbietet, wie Christen die Begegnung mit anderen Religionen bedenken und bearbeiten könnten. Die *Kontextualität interreligiöser Begegnungen* (192ff) wird allerdings nicht wirklich ausgearbeitet, und das hängt m. E. mit dem Umstand zusammen, daß der von L. zugrundegelegte Begriff von Religion einen Dialog mit dem, was andere Humanwissenschaften zu diesem Thema zu sagen haben, nicht führt.

In der Begegnung der Christen mit den anderen geht es um das Leben in seiner Strittigkeit, kurz, um das Heil. Dieses zentrale Thema greift J. D. Gort (194ff) auf. Der Leser kann Verknüpfungen zu Unheilserfahrungen, wie sie im Hintergrund der Fallstudienserie des ersten Hauptteils stehen, von sich aus herstellen. Es wäre spannend gewesen, dem Vf. dabei zu folgen, wie er den Begriff des Heils im Blick auf die niederländische Gesellschaft in eine missionstheologische und missionspraktische Perspektive rückt.

Nachdem der zweite Teil einige missionstheologische Schneisen geschlagen hat, leuchtet der *dritte Teil* die *missionarische Bewegung in geschichtlicher Perspektive* an (211–262). Das ist insofern besonders nützlich, als in den Curricula theologischer Ausbildung die Geschichte des außereuropäischen Christentums in der Regel gar nicht behandelt wird. Die Vf. setzen mit den Umbrüchen ein, die sich am Ende des 15. Jh.s ergaben, also der Vasco da Gama-Periode christlicher Mission. Sie akzentuieren weiter den Neueinsatz, der seit der Französischen Revolution erfolgt (Gründung der ersten protestantischen Missionsgesellschaft 1792). Sie verfolgen die Geschichte katholischer und protestantischer Missionen bis in die 60er Jahre unseres Jh.s, als der Internationale Missionsrat in den *Ökumenischen Rat der Kirchen* integriert wurde, und das Zweite Vatikanische Konzil die unwiderrufliche Öffnung der röm.-kath. Kirche für die Ökumene einläutete.

A. Camps gelingt in Kap. 14 (213–221) eine *Summe katholischer Missionsgeschichte*, die nicht nur *res gestae* aneinanderreiht, sondern auch die innere Dynamik und Konflikte zwischen den katholischen Missionen akzentuiert. J. A. B. Jongeneel (222–228) notiert korrekt, daß für die Reformatoren vor allen Dingen in der Zeit der Gegenreformation Mission noch kein Thema war (während die Jesuiten zu jener Zeit schon in Lateinamerika und in Ostasien gleichermaßen präsent waren). Protestantische Mission setzt mit dem 17. Jh. ein. Der Beitrag der Niederlande wird gewürdigt, und die Akzentverschiebungen in der Mission werden in Beziehung gesetzt zu den religiösen Klimaveränderungen in Europa (226). Die allmähliche Erholung der *röm.-kath. Mission zu Beginn des 19. Jh.s* nach den katastrophalen Einbrüchen, die der Ritenstreit und das Verbot des Jesuitenordens bedeuteten, skizziert A. Camps (229–236). A. Wind gibt in äußerster Kürze einen Überblick über parallele protestantische Phasen und einige ihrer treibenden Motive einschließlich einer kurzen missionstheologischen Besinnung.

Soweit der Überblick zur Geschichte der modernen Missionsbewegung als einer euro-amerikanischen Expansionsbewegung. Ein knappes Kompendium. Frau G. M. Verstraelen-Gilhuis ergänzt diese traditionelle Perspektive, indem sie kurz das Vorhaben des *Verbandes der Dritt-Welt-Theologen (EATWOT)* vorstellt, eine Kirchengeschichte als Geschichte der Kirchen in der Dritten Welt selbst zu erarbeiten, ein auch hinsichtlich seiner regionalen Schwerpunktsetzungen solide informierender Beitrag, der zum vierten Hauptteil dieses Textbuches überleitet. In der missionshistorischen Perspektive des dritten Teils überlagert die Universalität des Evangeliums die Partikularität der Christentümer. Teil 4 erörtert die Partikularität regionaler Gestaltungen des Christlichen im Blick auf die Frage seiner Universalität.

Im *vierten Teil*, *„Missionarische Vitalität in der zeitgenössischen Christenheit"* (263–420), werden also die losen Fäden, die die Fallstudien von Teil 1 angesponnen hatten, wieder aufgegriffen, zunächst im Blick auf den afrikanischen Kontext. J. B. Heijke behandelt (265–280) die *Polarität zwischen afrikanischer Theologie und Befreiungstheologie in Afrika*.

G. M. Verstraelen-Gilhuis trägt ein kurzes Kap. (281–305) zu *Kirchenkonflikt und schwarzer Theologie in Südafrika* bei, in dem sie den historischen Hintergrund der Fragestellung entwickelt, weiter eine kirchenkundliche Orientierung mit Hinweisen auf die Ambivalenz der englischsprachigen Kirchen und die Bedeutung der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in dieser Frage gibt, um dann den Fokus auf die Bedeutung des *Christian Institute des Südafrikanischen Kirchenrates und der katholischen Bischofskonferenz* zu richten und schließlich kurz die Belhar-Erklärung, das Kairos-Papier und das Evangelikale Zeugnis in gleicher Sache einzuführen und den Beitrag der schwarzen Theologie zu würdigen, die in ihrer Auseinandersetzung mit lateinamerikanischer Befreiungstheologie kritisch lernte, auf die eigene Kontextualität zu reflektieren.

A. G. Honig (306–332) arbeitet in seiner Präsentation asiatischer theologischer Entwürfe einige gemeinsame Grundlinien von Theologen so unterschiedlicher Herkunft wie Aloysius Pieris, D. T. Niles und C. S. Song heraus. Der Christus der Asiaten ist nicht der, der zerstört, sondern der erfüllt und heilt (316ff). Das ist jedenfalls ungeachtet der Schwierigkeit, präzise zu sagen, was asiatische Theologie wirklich ist (311), ein dominanter Trend theologischen Denkens jenseits denominationeller Unterschiede. Was aber ist mit Israel, wenn der kosmische Christus das Privileg, die Besonderheit jüdisch-christlicher Heilsgeschichte in Frage stellt? (318) Eine valide Frage, die Pieris mit dem Motiv der Taufe im Jordan asiatischer Religiosität und Kosuke Koyamas Bericht über seine theologische Wallfahrt zwischen den Idealen von Mount Sinai und Mount Fuji aufnehmen. Ein weit über das hier Angedeutete hinaus gehaltvoller und aufschlußreicher Beitrag.

Der lateinamerikanische Kontinent wird erneut von R. G. van Rossum (333–354) und von F. van der Hoff (354–358) bearbeitet. Der Akzent liegt darauf zu zeigen, wie aus einer Krisis des lateinamerikanischen Katholizismus eine neue Art, das Christliche zu verantworten, zu tun und zu bedenken, auftaucht. Das ist wie vieles andere auch an anderer Stelle vielfältig beschrieben worden, aber im Zusammenhang dieses Bdes wieder nützlich, weil auf den Bestand des Grundwissens reduziert.

Dies Kap., das nach der Dynamik des Christentums in den außereuropäischen Ländern fragt, hat bislang den evangelikal-pentekostalen Anteil an die-

ser Dynamik nicht thematisiert. Das wird interessanterweise nachgeholt, jedenfalls im Blick auf Osteuropa, in dem Beitrag von Walter Sawatsky (359–373) mit einer gerade in dieser Hinsicht wertvollen, kurzen bibliographischen Orientierung sowie von Gerald H. Anderson im Blick auf den amerikanischen Kontext. Während A. den nordamerikanisch-protestantischen Beitrag zur Weltmission für die Zeit von 1886–1986 in einem nützlichen Überblick, der auch die Rolle der Evangelikalen, die Lähmung der Großkirchen und schließlich die erhofften Impulse nordamerikanischer Missionswissenschaft artikuliert, skizziert Sawatsky die Wahrnehmung Osteuropas, besonders der früheren UdSSR von seiten russischer Evangelikaler und westlicher Missionen. An diesem Punkt bleibt das Buch m. E. ein Stück seiner einleitend beanspruchten Ökumenizität schuldig. Die Frage, wie westliche evangelikale Missionen sich auf die *liturgisch-missionarische Präsenz der russisch-orthodoxen Kirchen* beziehen wollen, wird nicht wirklich angegangen. Und die vielfältigen, manchmal auch problematischen Beziehungen, die sich in der Perspektive ökumenischer Diakonie oder auch sich gegenseitig tangierender kirchlicher Präsenzansprüche ergeben haben, werden nicht berücksichtigt. Es braucht nicht geleugnet zu werden, daß es vor der Perestroika Evangelikale (Baptisten, Lutheraner u. a.) in erheblicher Zahl in der UdSSR gegeben hat und daß diese sich auf westliche Kirchen, unabhängig von der russisch-orthodoxen Kirche beziehen wollen und sollen. Ob aber westliche Kirchen und Missionen sich auf Osteuropa beziehen können und ihre Integrität bewahren, wenn sie ihre Beziehung zur russisch-orthodoxen Kirche überhaupt nicht in Sicht nehmen, ist doch fraglich.

Der *Schlußteil, „Mission, Ökumenizität und Missionswissenschaft"* (421–470), gibt einen Rückblick und Ausblick. F. J. Verstraelen und J. A. B. Jongeneel mit J. M. van Engelen rekonstruieren die Genesis der Missionswissenschaft in den vergangenen 130 Jahren (die Entwicklung in den USA ist in dem Art. von Gerald H. Anderson gehaltvoll abgedeckt). Die vorliegende ökumenische Einführung in die Missionswissenschaft ist ein Ergebnis der Überwindung früher konkurrierender protestantischer und röm.-katholischer wissenschaftlicher Bemühungen. Jongeneel und van Engelen geben eine kurze Skizze aktuell diskutierter Probleme der Missionswissenschaft, Spindler einen Überblick über missionarische Organisationsformen (458–466).

Soviel zu den einzelnen Beiträgen. Das Buch erschließt *Texte und Kontexte der Weltchristenheit in synchronischer und diachronischer Perspektive.* Wenn wir bei deutschen Studierenden Kenntnisse moderner Fremdsprachen mit der gleichen Selbstverständlichkeit voraussetzen könnten, wie das in manchen kleineren europäischen Nachbarländern der Fall ist, wäre dies etwa zusammen mit der kürzlich erschienenen Einführung von Dietrich Ritschl in die Ökumenische Theologie eine vorzügliche Einführung in ökumenisch-missionstheologisches Grundwissen.

Was vermisse ich an diesem Buch? Auch wenn ich mit den Hg.n grundsätzlich darin übereinstimme, daß Missionswissenschaft vor allem die Materialien und Probleme bearbeitet, die in der außereuropäischen Entfaltung des Christentums anfallen, wäre ein etwas differenzierterer Dialog mit der praktischen Theologie, die sich auf europäische Kontexte besinnt, förderlich gewesen – auch im Blick auf den anstehenden Nord-Süd-Dialog. Im Blick auf die Darstellung der überseeischen Christenheit vermisse ich eine Bearbeitung des Feldes, das mit den Stichworten Entwicklungshilfe, Ökumenische Diakonie, Konflikte in der Partnerschaft bezeichnet sei. Jedoch, nichts ist vollkommen. Diese ökumenische Einführung in die Missionswissenschaft ist nicht nur willkommen, sie ist auch als Ergebnis wissenschaftlicher Teamarbeit beeindruckend und ohne Zweifel für den Studienbetrieb künftiger Jahre nützlich und hilfreich.

Hamburg Theodor Ahrens

Religionswissenschaft

Hewitt, Marsha Aileen: **Critical Theory of Religion.** A Feminist Analysis. – Minneapolis MN: Augsburg Fortress 1994. 234 S., US-$ 17,00 ISBN: 0-8006-2654-0

Die kanadische Sozialethikerin Marsha Aileen Hewitt arbeitet an einer kritischen Theorie der Religion, indem sie die Positionen wichtiger Vertreter der ersten Generation der *Frankfurter Schule* (M. Horkheimer, Th. W. Adorno, W. Benjamin, H. Marcuse) aufnimmt, deren gerade auch für eine feministische Theologie wegweisende Einsichten festhält und anhand von deren Behandlung des Themas „Frauen" sowie ihrer Vorstellungen vom „Femininen" zu einer dialektisch-feministischen Kritik der Kritischen Theorie (KT) gelangt. Diese stellt heraus, daß zum einen „critical theory reproduces and sustains sexism while seeking to expose ist", während zum anderen „critical theory provides a rich ressource for feminist theorizing that is indispensible to a feminist critical theory of religion and society" (XII). Eine selbstkritische und emanzipatorische feministisch-kritische Theorie der Religion ist das Ziel, wenn H. die Frankfurter Schule mit bedeutenden amerikanischen Vertreterinnen feministischer Theologie bzw. Theorie (M. Daly, E. Schüssler Fiorenza, R. Radford Ruether) korreliert und konfrontiert.

Die bislang weithin übersehene Bedeutung der KT für den Feminismus erkennt H. zunächst in deren *gesellschaftsanalytischem Instrumentarium*, das insbesondere Herrschaftsverhältnisse und deren ideologische Verbrämung offenlegt und denunziert. Kritische und feministische Theorie haben dieses gemeinsame Interesse an Herrschaftskritik wie an Befreiung. Deshalb kann die notwendig negative *Dialektik der Aufklärung* H. zufolge nicht das letzte Wort sein, und die angesichts der Verzweiflung durchgehaltene utopische Hoffnung stellt laut Vf.in „one of its most important intersections with religion" (33) dar.

Für H. zeigt sich beim Thema „Frau(en)" eine merkwürdige Ironie der KTen. In ihren Analysen universalisieren sie auf der Linie von Hegel, Marx und Freud das Männliche zum Menschlichen, worunter sie – ihrer eigenen Kritik der Identitätslogik widersprechend – Frauen identitätslogisch subsumieren. H. macht z. B. bei *Adorno* eine beunruhigende Dissonanz aus: bei ihm, dem es so sehr um die Rettung des Besonderen geht, scheint an dessen Verständnis von Homosexualität und von Frauen gerade ein patriarchaler Chauvinismus auf. Adornos und Horkheimers idealisiertes und homogenisiertes Bild der bürgerlichen Familie ist H. zufolge auf Kosten der Frauen konstruiert, und das sei alles andere als nur Ausdruck des Zeitgeistes. Beide vernachlässigen und verleugnen trotz ihres Bemühens um die Rettung des Individuums und der bedrohten Humanität die Hälfte der Menschheit, weshalb eine kritisch-feministische Theoriebildung ihre kritisch-transformatorischen Impulse wohl aufnehmen kann, deren theorieinterne sexistische Beschränkungen freilich zu überwinden hat. Entscheidende Schritte dahin sieht H. bei Daly, Schüssler Fiorenza und Radford Ruether getan, wobei sie Dalys *gynozentrischen Feminismus* in Konstellation zu Marcuse setzt, während sie Schüssler Fiorenzas Ansatz v. a. mit Benjamin und Radford Ruethers sowohl mit Marcuse als auch mit Horkheimer in Beziehung bringt.

Bei *Marcuse* wird laut H. v. a. das Thema der Negativität herausgestellt, wobei sich die historisch nötige Negation bei ihm am stärksten in politischer Opposition artikuliere, die auf Befreiung, verstanden sowohl als soziale Veränderung wie als Transformation der psychischen und emotionalen Infrastruktur des Individuums gerichtet sei. Marcuse, der eine Politik des Widerstandes gegen Ende seines Lebens am deutlichsten im *sozialistischen Feminismus* gegeben sah, hat damit H. zufolge aber den Feminismus verdinglicht, wie überhaupt in seinem Werk eine zunehmende Verdinglichung der natural an den Eros gebundenen „Frau" zutage trete, die mit ihrer Idealisierung einhergehe. Seine These von der „natürlichen" Besonderheit des Weiblichen finde ihre Entsprechung gerade im gegenwärtigen gynozentrischen Feminismus, der, paradigmatisch bei Daly, ein ebenso idealisiertes wie reifiziertes ontologisches Konzept des Weiblichen zeichne und zelebriere, bei dem die realen Frauen verschwänden. „It is not the activities of struggling, laboring women that contribute to the movement of history, but an ontological female Spirit that animates the cosmic creative life forces that underlie the patriachal distortion of the phenomenal world" (139). Ein solches Konzept bezeichnet H. als romantischen Eskapismus, der die revolutionären Energien von Frauen von der sozialen wie persönlichen Veränderung abzieht und sie auf esoterische Räume privatisierter Erfahrung ablenkt. Gegenüber solchem exklusivistischen Antihumanismus liege in Marcuses inklusiver und zutiefst humanistischer Vision einer befreiten und versöhnten Menschheit geradezu eine religiöse Dimension seiner KT.

Benjamins messianisch-anamnetisches Verständnis der Geschichte bringt H. mit Schüssler Fiorenzas feministischer Hermeneutik der Erinnerung zusammen, die die biblischen Texte gegen den Strich bürste, um die in ihnen durch den christlich-kirchlichen *Kyriozentrismus* verborgene und verdeckte Geschichte der Frauen in subversive Erinnerung zu rufen. Was auch Benjamin in seiner Blindheit für die konkreten, besonderen Schicksale von Frauen als Opfer der Geschichte nicht gesehen habe, das findet die Vf.in bei Schüssler Fiorenza ausgesprochen, daß nämlich ohne die Befreiung der Frauen die menschliche Befreiung nicht mal den Stellenwert eines utopischen Traumes erlangt.

Radford Ruether, die einer feministisch-kritischen Theorie der Religion am nächsten komme, liefert laut H. zum einen eine umfassende Herrschaftskritik, zum anderen eine dezidierte Orientierung hin auf einen *kommunitarischen Sozialismus*. Insofern verbinde sie vieles mit Marcuse. Da sie aber zugleich die emanzipatorisch-kritische Kraft der Religion herausstelle, sieht H. auch Berührungen mit Horkheimer. Radford Ruethers Kritik der Göttinnenspiritualität und ihrer angeblichen prähistorisch-archäologischen Fundierung als Ausflucht ins Mythische lenke den Blick auf heutige Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse, auf deren kritische Analyse und den nötigen Kampf für umfassende Befreiung und Gerechtigkeit für alle.

Ihre Bemühungen auf dem Weg zu einer feministischen KT der Religion faßt H. abschließend dahingehend zusammen, daß *erstens* jenseits von Theologie die vitale Kraft der Religion als Protest und Verlangen nach einer gerechten Welt festzuhalten sei, daß es *zweitens* um die kontinuierliche Negation von Herrrschaft und Unterdrückung und um eine Politik des Widerstandes und der Veränderung gehe, die Radford Ruether am deutlichsten artikuliere, die, indem sie die Konturen einer egalitären und kommunitären sozialistischen Welt zeichne, freilich in Identitätsdenken zurückfalle und darin sich Daly annähere. Schließlich macht H. als *drittes* Moment das Interesse an Ver-

söhnung deutlich. Wenn das utopische Verlangen nach absoluter Gerechtigkeit und Versöhnung freilich in politische Programmatik umformuliert wird, wird jede KT affirmativ und „the logic of instrumentality and identity thinking takes over" (224).

H. hat ein höchst lesenswertes Buch geschrieben, in dem nicht nur wichtige Einsichten der KT der Frankfurter Schule rezipiert, sondern zugleich ein produktives Gespräch mit Positionen feministischer Theorie und Theologie aufgenommen worden ist. Sehr erhellend finde ich, was für ein Frauenbild der Frankfurter Theoretiker H. im Detail zutage fördert. Sie legt überzeugend dar, daß und wie die kritischen Theoretiker damit in performativen Widerspruch zu ihren eigenen Überzeugungen geraten. H. formuliert von der KT her nicht zuletzt eine scharfe und m. E. zutreffende Kritik des gynozentrischen Feminismus. H.s Insistieren auf dem Zusammenhang, der gegenseitigen Bereicherung und dem *gemeinsamen Interesse von kritischer Gesellschaftstheorie und biblischer Religion* kann ich voll zustimmen. Allerdings sehe ich bei der Vf.in eine problematische Gegenüberstellung von Religion einerseits und Theologie andererseits inklusive einer Abwertung der letzteren, die auch von der Frankfurter Schule her nicht gedeckt ist – selbst in den bei H. angeführten Zitaten ist nicht nur von Religion, sondern durchaus und dezidiert von Theologie, die nicht per se affirmative, d. h. traditionelle Theorie ist, die Rede! (vgl. die Benjamin- und Adornozitate S. 151, das Horkheimerzitat S. 207). Auch eine feministisch-kritische Theorie der Religion steht vor der Alternative, *entweder* wie Daly eine postchristliche, posttheologische spirituelle Philosophie bzw. philosophische Spiritualität zu kultivieren, *oder* sich sozial- bzw. religionswissenschaftlich zu verstehen und damit den christlichen Kontext und Anspruch schon methodisch zu verlassen, *oder* aber eine in der jüdisch-christlichen Tradition stehende, auf dem Boden ihrer kritischen Rezeption operierende und dabei zugleich im Gespräch mit der kritischen Gesellschaftstheorie entwickelte theologische Theorie zu formulieren.

Anzumerken ist schließlich noch, daß H. eine Arbeit eines in Kanada wohlbekannten Deutschamerikaners nicht einmal erwähnt, deren Titel sie bis auf ein kleines Wort übernimmt: R. Siebert, The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School, Berlin / New York / Amsterdam 1985.

Luzern Edmund Arens

Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, hg. v. Richard Schenk. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995. IX, 342 S. (Collegium Philosophicum, 1), kart. DM 69,00 ISBN: 3-7728-1665-7

Der Titel des vorliegenden Sammelbdes, der ein im November 1993 veranstaltetes Symposium dokumentiert, läßt nicht erkennen, daß fünf von elf Beiträgen der Darstellung und (sehr vorsichtigen) Kritik einer einzigen Auffassung vom Opfer gewidmet sind: der Auffassung von René Girard.

Die Beiträge von Rudolf Spaemann („*Bemerkungen zum Opferbegriff*", 11–24), Jean Greisch („*Homo mimeticus – Anthropologische Voraussetzungen von René Girards Opferbegriff*", 27–58), Hinderk Emrich („*Zur philosophischen Psychologie des Opfers*", 67–101) und Franz-Xaver Kaufmann („*Macht Zivilisation das Opfer überflüssig?*", 173–187) laufen auf ein „Ja – Aber" hinaus: ein „Ja" zu Girards theoretischem Ansatz, ein „Aber" zu den in der Durchführung enthaltenen Einseitigkeiten.

Eine Sonderstellung im vorliegenden Sammelbd nimmt der Beitrag von Falk Wagner ein („*Die christliche Revolutionierung des Gottesgedankens*", 251–278). W. versucht, in weiterführender Interpretation Girards, zu zeigen, daß eine „Revolutionierung des Gottesgedankens" nötig ist, um die in aller Opferpraxis fortwirkende Logik der Gewalt zu durchbrechen (269ff). Denn gerade „die Verletzung, die das göttliche Selbstsein faktisch [durch die menschliche Sünde] erfährt, ist nur das Symptom für die grundsätzliche Einsicht, daß das selbstmächtige göttliche Wesen der asymmetrisch bestimmten Differenz seines Selbstseins und des menschlichen Andersseins nicht mächtig ist" (273). Diese „Einsicht, daß gerade die zum göttlichen Subjekt vergegenständlichte absolut-unmittelbare Selbstmächtigkeit ihrer selbst nicht mächtig ist", macht den „Geist des Christentums" aus (276).

Zwei Beiträge bieten kontrastierende Alternativen zu Girards Opferverständnis an: Peter Koslowski („*Die Geschichte der Welt als Selbstopfer Gottes* – Theorie des Opfers bei Franz von Baader", 307–321) und Richard Schenk („*Opfer und Opferkritik aus der Sicht römisch-katholischer Theologie*", 193–250). K. zeigt, daß nach Franz von Baader der Begriff des Opfers als einer freiwilligen Selbstverendlichung Gottes „ein Zentralbegriff für eine Metaphysik der Freiheit" ist (317). S. weist darauf hin, daß bei manchen vortridentinischen Theologen die Frage erörtert wird, „ob außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition wahrer, vielleicht sogar inspirierter und heilbringender Gottesdienst einschließlich seines Opferkultes stattfindet" (201). Vor allem aber verweist er auf eine Stelle bei Thomas v. Aquin, wo dieser den Opfercharakter des Kreuzestodes Jesu nicht in seinem destruktiven Charakter sieht, sondern darin, daß er von seiten des Darbringers aus Liebe geschah („ex caritate proveniens") und deshalb von seiten Gottes als im Höchstmaß annahmewürdig („maxime acceptum") beurteilt wurde (231).

Macht aber (gott-)menschliche Caritas und göttliche Akzeptanz das Wesen des Opfers aus, dann geht das so verstandene Opfer „über die eigentliche Gestalt buchstäblicher Opfer hinaus. Das hingegen, was an der zerstörerischen, auch selbstzerstörerischen Wirklichkeit buchstäblicher Opferpraxis dem hier intendierten Heilscharakter nicht entspricht, hat nie zur ‚Wahrheit' des Opfers gehört" (234).

Zwei weitere Beiträge beschreiben die metaphorische Verwendung des Begriffs „Opfer" im Sprachgebrauch der Medizin und der Ökonomie: Fritz Hartmann („*Opfer in der Medizin und der Naturwissenschaft*", 105–125) und Gérard Gäfgen („*Verzicht und Belohnung* – Das Opfer in ökonomischer Perspektive", 127–147). Als Beiträge zu einer Theorie des Opfers können derartige Beobachtungen eines metaphorischen Sprachgebrauchs nur insofern gelten, als sie zeigen, daß der Begriff des Opfers im öffentlichen Sprachgebrauch seine religiöse Wortbedeutung weitgehend verloren hat und nun zu beliebiger metaphorischer Verwendung zur Verfügung steht.

In diesem Sinne merkt Falk Wagner treffend an: „Dem Begriff ‚Opfer', scheint es nicht anders zu ergehen als anderen religiösen oder theologischen Begriffen, die als ebenso profanisierte wie trivialisierte Metaphern in die Alltagssprache der modernen säkularisierten Gesellschaft einwandern" (252).

Die bisher besprochenen Beiträge, soweit sie nicht eine metaphorische Verwendung des Opferbegriffs in Medizin und Ökonomie, sondern seine Verwendung in religiösen bzw. theologischen Kontexten zum Gegenstand haben, enthalten die Darstellung und kritische Würdigung von Opfertheorien, die andere Vf. schon vorgelegt haben (Girard, prätridentische Theologen, Franz v. Baader). Die beiden restlichen Beiträge verlassen die Theoriehistorie, um eigene Ansätze einer Theorie des Opfers vorzulegen: Horst Bürkle („*Die religionsphänomenologische Sicht des Opfers und ihre theologische Relevanz*", 153–189) und Wolfgang Kluxen („*Opfer als Handlung*", 289–302).

Während Girard und seine Interpreten sich in relativer Ferne zu den Selbstzeugnissen der Religion bewegen, greift Bürkle gerade auf diese *Selbstzeugnisse* zurück und entnimmt ihnen eine Auskunft über die Grund-Intention aller Opferkulte. Er findet diese Grund-Intention in der „Partizipation an der Gottheit durch Vollzug der Opfer" (161). Diese Partizipation wird ihrerseits dadurch möglich gemacht, daß „das göttliche Opfer allem menschlichen Opfern vorausliegt" (F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, zit. 161 Anm.), so daß die Selbsthingabe der Gottheit alle durch Gaben repräsentierte Selbsthingabe des Menschen erst möglich macht. Als ein Schlüsselwort zum Verständnis der Opfer zitiert B. einen Spruch aus der Bhagavadgita: „Die Gottheit ist der Opferakt, die Gottheit ist die Opfergabe" (a.a.O. IV, 24f, zit. 162 Anm.). Daraus wird der Leser folgern dürfen: Läßt sich die Selbsthingabe der Gottheit für das Leben der Welt als der Grundgedanke allen Opferkultes erweisen, dann verfehlt Girards Interpretation des Opfers als Wiederholung eines „Gründungsmords", in welchem sich der kollektive Haß einer Urhorde auf einen unschuldigen Einzelnen konzentrierte, den Gegenstand, den es zu erklären gilt.

Kluxen unterscheidet zwischen der zur Tugend der Tapferkeit gehörigen Bereitschaft „Opfer zu bringen", notfalls auch das Opfer des eigenen Lebens, und dem „religiösen Sinn des Opfers [. . .], das nicht gebracht, sondern dargebracht wird" (296) und dadurch „der Ehre Gottes dient" (297) und dadurch zugleich der Versöhnung mit Gott und unter den Menschen dienen kann. Dabei betont er die Unterscheidung, daß die Ausstoßung des Frevlers aus der Gemeinschaft zwar die Voraussetzung des Opfers sein kann, aber nicht dieses selbst. „Das Opfer kann nicht der Vollzug der Strafe sein" (298). Auch „die symbolische Entfernung des Frevels aus der Gemeinschaft durch den ‚Sündenbock' ist kein Opfer. Er wird nicht dargebracht [. . .], sondern die Gemeinschaft gereinigt, damit sie zum Opfer bereit ist" (297). Das Menschenopfer hält er nicht für „ursprünglich", als sei es sekundär durch das Tieropfer abgelöst worden, sondern für eine der „Verirrungen [. . .], die wir in der Religionsgeschichte antreffen" (299). Stellvertretendes Sühneopfer ist darum nie als „Exekution", sondern stets nur als freiwillige Selbsthingabe legitim (vgl. 299f). Diese freilich impliziert den „blutigen Realismus der Passion" und „widersteht einer Spiritualisierung" (301). Freilich bedürfte wohl der Begriff der „Ehre Gottes" einer näheren Explikation, wenn deutlich werden soll, warum der „blutige Realismus" der Tieropfer oder auch der Selbstdarbringung dieser göttlichen Ehre dienen kann.

Der vorgelegte Sammelbd enthält also einerseits Proben einer – sehr vornehm geführten – Auseinandersetzung mit der Opfertheorie und Opferkritik René Girards, andererseits hilfreiche historische Hinweise und systematische Ansätze zur Enwicklung einer Theorie, die auch in unserem säkularisierten Zeitalter die Bedeutung des Opfers im allgemeinen und der christlichen Verkündigung vom Kreuzesopfer Jesu im besonderen plausibel machen kann.

München Richard Schaeffler

Philosophie

Coreth, Emerich: **Grundriß der Metaphysik.** – Innsbruck: Tyrolia 1994. 231 S., brosch. DM 39,00 ISBN: 3-7022-1951-X

Emerich Coreth hat als „Alterswerk" (13) eine leicht faßliche Einführung in sein Lebensthema[1] vorgelegt: die Tradierung (neu-) *scholastischer Philosophie*, zu der er sich gleich in der Einführung bekennt.

Die allgemein gehaltene und gelegentlich plakative Einführung („Metaphysik hat eine Zukunft, weil auch die Zukunft Metaphysik braucht", 25) entfaltet das Programm des Buches. Auf einen philosophiegeschichtlichen Durchmarsch führt der Vf. in Methode und Ansatz der Metaphysik ein. Kap. 2 bietet eine ausführliche und beinahe meditative Entfaltung des transzendentalen Verfahrens, das auch die entscheidende Begründung leistet: In den Aktvollzug des Fragens gehen mit-behauptet und mit-bejaht unthematische Einsichten als Bedingungen seiner Möglichkeit ein. Diese sind als Vorgriff bzw. Ausgriff auf das Sein zu entfalten. Die folgenden Kap. bieten sodann einen allgemeinen Einstieg in die *traditionelle Begriffswelt der Scholastik*: Subjekt und Objekt, Akt und Potenz, Seiendes und Sein, Substanz und Akzidens (Kap. 3); Wirken und Geist, Kausalität und Finalität (Kap. 4); Transzendentalien und Analogie (Kap. 5), Welt und Materie, Leib und Freiheit (Kap. 6), um schließlich in klassischer Manier das Dasein Gottes zu beweisen (Kap. 7).

Für an scholastischer Terminologie Interessierte kann das Buch eine erste Überblicksmöglichkeit darstellen, der Text könnte auch als Manuskript für eine entsprechende Einführungsvorlesung dienen. Bei einem derart überzeitlichen Thema mag es angehen, wenn Heidegger zu den neueren Philosophen gezählt wird (63) und das durchschnittliche Erscheinungsjahr der angegebenen Literatur 1957 ist.

Unverständlich bleibt hingegen die fehlende Auseinandersetzung mit der nicht gerade jungen Kritik (z. B. ThRv 80 [1984], 214f) an der entscheidenden Begründungsfigur *Retorsion* (40), die allein den abschließenden Gottesbeweis (207) wie den Ansatz des Vf.s überhaupt stützt. Die Behauptung des Vf.s, das im Selbstvollzug menschlichen Daseins notwendig vorausgesetzte Vollzugswissen, das auf absolutes Sein ausgreife, sei ein bejahtes, wird auch durch ihre variierte Wiederholung (26f.,31, 39f., 45, 47, 51f., 56, 58–60, u. ö.) nicht richtiger. Wer von der (transzendental) notwendigen Inanspruchnahme bestimmter Prämissen auf deren (ontische) Existenz schließt, suggeriert mehr als er leistet.[2] Menschliche *Transzendentalität* könnte auch irreführend sein, die (als „grundsätzliche Einsicht") vorausgesetzte Identität von transzendentaler und ontologischer Struktur (199) ist schon theo-logisch. Sie fußt auf der von dem Vf. als „Mischform" von ontischer und logischer Bedingung definierten transzendentalen Bedingung (46f.), bzw. in der Gleichsetzung von „logisch" und „bejaht" (47). So wundert es nicht, wenn später selbst das Böse auf den zu bejahenden Sinn hin verzweckt (170f.) und die Philosophie ganz unter die Religion funktionalisiert (220f.) wird. Die Ankündigung des Klappentextes, es gehe „ganz ausdrücklich" darum, „die Errungenschaften der Tradition mit den Problemstellungen des heutigen Denkens zu verknüpfen", benennt wohl den Wunsch des Verlegers.

Lahr Martin Wichmann

Pieper, Josef: **Schriften zum Philosophiebegriff,** hg. v. Berthold Wald. – Hamburg: Felix Meiner 1995. 345 S. (Werke in acht Bänden, 3), kart. DM 76,00 ISBN: 3-7873-1223-4

Diese Werkausgabe, deren Abschluß bis 1998 geplant ist, umfaßt alle bisher gedruckten Monographien Josef Piepers sowie den größten Teil seiner in deutscher Sprache veröffentlichten Vorträge, Zeitschriftenart., Beiträge und Kleinschriften. Der vorliegende, als erster publizierte Bd enthält zwölf verschiedene Beiträge des 1904 geborenen, emeritierten Münsteraner Prof.s für Philosophische Anthropologie. Darunter befinden sich neben neun bereits früher publizierten Schriften drei bisher unveröffentlichte Manuskripte, nämlich P.s Antrittsvorlesung aus dem Jahre 1946 (*„Philosophische Bildung und geistige Arbeit"*), sein Münsteraner Habil.svortrag (*„Heideggers Wahrheitsbegriff", 1946)* und ein Vortrag aus der Zeit seiner ersten Gastprofessur in den USA (*„Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie", 1950).* In den Aufsätzen des vorliegenden Bdes geht es P. – wie T. S. Eliot in seinem Nachwort zum zweiten Beitrag richtig bemerkt – wesentlich um die Begründung eines rechten Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie.

In seiner *Antrittsvorlesung* diskutiert P. den in der philosophischen Tradition bestimmend gewordenen Unterschied zwischen diskursivem Denken und intellektualer Anschauung. Dabei kritisiert er, daß Kant einseitig die Erkenntnismühe als Kriterium der Wahrheit ausgegeben hat. Als Korrektiv dieser Einseitigkeit fungiert die kontemplative Dimension der Erkenntnis und der (beim Aquinaten betonte) Muße-Charakter des Philosophierens.

Der *zweite Beitrag* dieser Werkausgabe (15–70) enthält vier Vorlesungen zum Thema *„Was heißt philosophieren?"*. Der Philosophierende richtet seinen Blick auf die Totalität der Welt. Den Einsatzpunkt des Philosophierens bildet dabei das Phänomen des Staunens. Philosophieren kann der Mensch nur, sofern er „nicht blind geworden ist für das Erstaunliche, welches darin liegt, daß etwas ist" (46). Das Staunenkönnen gehört zu den „höchsten Möglichkeiten der menschlichen Natur" (47). Im Phänomen des Staunens sieht Thomas von Aquin geradezu einen Erweis dafür, daß der Mensch allein in der Anschauung Gottes *gestillt* werden kann. Die innere Richtung des Staunens zielt auf den Geheimnischarakter der Wirklichkeit. In der vierten Vorlesung äußert sich P. detailliert zum Verhältnis von Philosophie und Theologie. Dabei vertritt er folgende These: Allem Philosophieren liegt eine überlieferte Weltdeutung voraus, an der sich das Philosophieren entzündet. Die Geschichte der antiken Philosophie zeigt, daß Theologie (verstanden als eine die Welt als Ganzes meinende Wirklichkeitsdeutung) der Philosophie im Sinne eines inneren Ursprungsverhältnisses immer schon vorausgeht. „Auf platonische Weise und mit platonischem Anspruch kann man nur philosophieren von einem theologischen Kontrapunkt her" (61). Auch der Blick auf Heidegger und Sartre bestätigt, daß die Philosophie ihre Lebendigkeit und innere Spannung durch ihre Kontrapunktik zum Theologischen hin gewinnt.

In einer *„Verteidigungsrede für die Philosophie"* versucht P., seinen Philosophiebegriff vom Exaktheitsideal der Wissenschaften abzugrenzen. Dabei verweist er auf den Schlußsatz der Abschiedsvorlesung des 80jährigen Whitehead: „The exactness is a fake." Unter der Voraussetzung, daß es ein vom Menschen vernehmbares Reden Gottes gibt, hält es P. für notwendig, daß der Philosoph ein solches Offenbarungswissen in sein Philosophieren einbezieht. Würde der Philosoph, der als Person von der Wahrheit einer Offenbarung überzeugt ist, diese Offenbarungswahrheit ausdrücklich aus seinen Erörterungen ausschließen, so hörte er „augenblicklich auf, im Ernst zu philosophieren, weil er von da an seinen Gegenstand, Welt und Existenz im Ganzen, gar nicht mehr ‚unter jedem denkbaren Aspekt' betrachten würde" (146). Heidegger und Jaspers stehen mit ihrer These von der absoluten Unvereinbarkeit von Glaube und Philosophie im völligen Dissens gegenüber der Haltung der großen abendländischen Philosophie.

Im *vierten Beitrag* (156–172) untersucht P. den platonischen Philosophiebegriff: Philosophie hat es – im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften – mit der Wirklichkeit im Ganzen bzw. mit der Weisheit insgesamt zu tun. Als *neuralgischen Punkt* in der Erörterung des platonischen Philosophiebegriffs identifiziert P. das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Der philosophische Frageansatz im Sinne Platons „verbietet es, daß eine überrationale Auskunft über die Welt als Ganzes von vornherein abgewiesen werde" (161). Den Einwänden der *scientific philosophy* gegen die Form der Philosophie im Sinne der abendländischen Tradition (z. B. Sinnlosigkeitsverdacht) begegnet P. mit dem Hinweis, „daß die Wissenschaft an der Grenze des Wissens endet, während die Philosophie an dieser Grenze beginnt" (165).

Der Aufsatz *„Kreatürlichkeit und menschliche Natur"* enthält eine scharfsinnige Auseinandersetzung mit dem philosophischen Ansatz Sartres. Der Ausgangspunkt dieses Existentialisten ist ein dezidierter Atheismus, „der weit mehr Glaubenssache ist als das Resultat rationaler Argumentation" (183). Dennoch besteht zwischen Sartre und Thomas von Aquin folgende gemeinsame fundamentale Überzeugung: Es gibt keine menschliche Natur, es sei denn, es gebe einen Erschaffer, der sie entworfen hat. Insofern hält es P. für dringend erforderlich, die Relation zwischen dem Begriff der *Natur* (des Menschen) und dem der *Kreatürlichkeit* neu zu durchdenken. Außerdem meint P. in Sartres Philosophie insofern einen unfreiwilligen, in der Tradition des *argumentum e contingentia mundi* stehenden *Gottesbeweis* entdecken zu können, als er den Gedanken von der Absurdität des Seins nicht mit voller Konsequenz durchhalten kann.

In seinem *Münsteraner Habil.svortrag* (186–198) will P. zeigen. daß in der These *Wahrheit ist Freiheit* Heideggers Verwandtschaft mit Duns Scotus sichtbar wird. Das Erregende des Heideggerschen Philosophierens ist darin zu sehen, daß „mit herausfordernder Radikalität aus einem ursprünglich theologischen Impetus Fragen gestellt werden, die aus sich eine theologische Antwort verlangen, und daß zugleich eine solche Antwort ebenso radikal abgelehnt wird – ohne daß doch die theologische Antwort eine Stellvertretung fände in dem Eingeständnis des Nichtwissens und in der . . . ruhigen Verehrung des Unerforschlichen" (198).

Ein weiterer Aufsatz ist dem Thema *„Der Philosophierende und die Sprache. Bemerkungen eines Thomas-Lesers"* gewidmet. Kluge und feinsinnige Analysen enthält auch der Beitrag *„Was heißt Interpretation?"* (212–235).

Die nächste, spekulativ anspruchsvolle, jedoch im Veröffentlichungsnachweis (340) fehlerhaft angeführte Abhandlung dieser Werkausgabe gilt dem Phänomen Überlieferung. Nach P. gibt es „zwei verschiedene Gattungen menschlicher Wissenschaft; die eine beruht auf Erfahrung und Vernunftargument, die andere auf Überlieferung und Autorität" (241). Als Musterfall der ersten Gattung ist die Physik, als Musterfall der zweiten Gattung die Theolo-

[1] Ausführlich in: Coreth, Emerich: Metaphysik. Innsbruck / Wien / München 1961.

[2] Vgl. meine Kurzfassung dieser Problematik in: Soll ich wollen, was ich muß?, in: Larcher, G., u. a. (Hg.): Hoffnung, die Gründe nennt, Regensburg 1996, 92f.

gie anzusehen. Bei seiner Untersuchung der verschiedenen Formen von Überlieferung richtet P. seine besondere Aufmerksamkeit auf die sog. Wahrheits-Überlieferung. Dabei grenzt er das Phänomen der Überlieferung von einer Diskussion und vom Vorgang des Lehrens ab. Die Partner, die im Überlieferungsvorgang einander gegenübertreten, stehen nicht auf gleicher Stufe. Der Überliefernde redet; der Empfänger des *tradendum* ist ein Hörender. Die Annahme des Überlieferten hat die Bauform von G l a u b e n. Glauben heißt: „etwas als wahr und gültig akzeptieren, nicht auf Grund eigener Einsicht, sondern indem man sich auf jemand anders verläßt" (253). Zum Begriff der Überlieferung gehört, daß keine Erfahrung und kein erschließender Gedanke das Überlieferte einzuholen vermag. D. h. im Vollzug des Überlieferungsprozesses wächst das *traditum* nicht. „Solange die mit dem Begriff ‚Tradition' selbst gegebene Intention sich rein durchzuhalten vermag, finden Akkumulation, Anreicherung, Fortschritt ausdrücklich nicht statt. Diese Intention richtet sich vielmehr gerade darauf, daß dem uranfänglich Empfangenen nichts hinzugefügt werde" (256). Überlieferung kann nicht gedacht werden ohne Autorität. Im Mittelalter waren *auctoritas* und *ratio* die beiden möglichen Argumente. Sobald man radikal genug nach dem Grund der Verbindlichkeit von Überlieferung fragt, kommt der Begriff O f f e n b a r u n g ins Spiel. Philosophie muß nach der Möglichkeit von göttlicher Offenbarung fragen. „Wahrheitstradition kann als etwas Endgültiges, d. h. als etwas durch menschliches Denken prinzipiell Nicht-Einholbares, nur gedacht werden, sofern man zugleich davon überzeugt ist, das in ihr Überlieferte gehe letztlich zurück auf eine göttliche Rede, auf Offenbarung also im strikten Sinn" (267).

P.s Versuch, Überlieferung zu verstehen als Weitergabe göttlicher Offenbarungsinhalte, die für das menschliche Denken prinzipiell uneinholbar sind, mag auf den ersten Blick sehr beeindrucken. Dennoch muß gegen diese Konzeption kritisch eingewendet werden, daß sie einen Glaubensbegriff impliziert, der Vernunftargumente in bedenklicher Weise geringachtet.

In seinem bisher unveröffentlichten Vortrag *„Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie"* aus dem Jahre 1950 (300–307) kommt P. zu dem Ergebnis, daß der ursprüngliche, platonisch-aristotelische Begriff der Philosophie ein „prinzipiell unbefangenes Verhältnis zur Theologie", d. h. eine „methodische Offenheit zur Theologie hin" impliziert.

Im Aufsatz *„Das Geheimnis und die Philosophie"* vertritt P. die These, daß es ein unterscheidendes Merkmal christlicher Philosophie ist, in höherem Grade als jede andere Philosophie den Sinn für das Geheimnis zu besitzen. Aufgabe der christlichen Philosophie ist es, die „methodische Einsperrung" der Philosophie in das „rein Philosophische" zu durchbrechen. „Die Wissenschaft mag sich selber rechtens begrenzen auf den Bereich des positiv Erkennbaren. Philosophie aber, deren Natur es ist, nach den Wurzeln des Wirklichen zu fragen und so in die Dimension seines Geschaffenseins vorzudringen, hat es formell mit dem Unbegreiflichen zu tun, mit der Kreatur als Mysterium" (314).

Der Beitrag *„Die mögliche Zukunft der Philosophie"* (315–323) will zeigen, daß der Philosophierende zu verstehen ist als jemand, der die Frage nach der letzten Bedeutung des Wirklichkeitsganzen wachzuhalten hat. P. ist der Meinung, daß einige Elemente der zeitgenössischen Krise der Philosophie als die strikteste Konsequenz aus der Scheidung der Philosophie von der Theologie anzusehen sind.

Beschlossen wird der vorliegende Bd mit einem Nachwort des Hg.s (325–336), mit editorischen Hinweisen, Veröffentlichungsnachweisen, einem Abkürzungsschlüssel zu den Werken des Thomas von Aquin und einem Personenregister.

Dieser Bd gibt in ausgezeichneter Weise Einblick in die denkerischen Grundlagen des Münsteraner Philosophen. Sein Versuch, als kritischen Kontrapunkt gegen die scientific philosophy den Philosophiebegriff der Tradition hochzuhalten, verdient Beachtung und denkerische Auseinandersetzung.

München Josef Kreiml

Literatur

Wirth-Ortmann, Beate: **Heinrich Heines Christusbild.** Grundzüge seines religiösen Selbstverständnisses. – F. Schöningh 1995. 244 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-506-73442-3

Es ist erstaunlich, aber wahr: Es gab bisher noch keine umfassende monographische Untersuchung zum Christusbild eines der immerhin noch lebendigsten, provokativsten *Klassikers:* Heinrich Heine. Viele Einzelstudien, gewiß, oft mit immer demselben Textmaterial, aber eben noch keine gründliche, d. h. den Zeitkontext und alle Literaturgattungen umfassend miteinbeziehende Studie. Diese Lücke dürfte vorerst mit der vorliegenden Arbeit von Beate Wirth-Ortmann geschlossen sein.

Denn diese als literaturwissenschaftliche Diss. entstandene Arbeit war in zweifacher Weise in guten Händen: in den Händen eines Doktorvaters, Prof. Manfred Windfuhr, der als Hg. der Historisch-Kritischen Gesamtausgabe der Heineschen Werke zu den überragenden Kennern Heines in Deutschland zählt und Maßstäbe an heutige literaturwissenschaftliche Analysen zu setzen vermag. Aber auch in den Händen einer kenntnisreichen jungen Wissenschaftlerin, die eine ungemein materialreiche Arbeit abgeliefert hat, die nur den einen Nachteil hat: Sie ist oft wegen der vielen Belegtexte trocken zu lesen und hat leider von der stilistischen Brillanz ihres „Helden" nichts übernommen. Ach, lernten die Literaturwissenschaftler doch auch von ihren Literaten das Schreiben! Das hindert mich aber nicht an der Feststellung: Hier liegt nach meiner Einschätzung ein *literaturwissenschaftliches* Werk für das Christusbild bei Heinrich Heine vor, an dem auch künftige theologische Forschung zu diesem Thema sich zu orientieren haben wird.

Die Vf.in geht minuziös den verschiedenen Phasen in Heines Werk- und Lebensgeschichte nach und breitet in jeder dieser Phasen ein reiches Textspektrum aus: Briefäußerungen, poetische Texte, Schriften, Sekundärliteratur, wobei hier die bahnbrechende Studie des britischen Literaturwissenschaftlers S. Prawer zu Heines jüdischer Welt unter dem Titel „Heine's Jewish Commedy" (1983) mit Recht sehr oft herangezogen wird. Deutlich wird, wie vielfacettig das Christus-Bild Heines ist – und zwar diesseits der Linie, die Heine zum christologischen Dogma zieht. Von Heine, dem Juden und Aufklärer, ein Bekenntnis zum Christus-Dogma der Kirche zu verlangen oder gar sein Christus-Bild am Trinitäts-Dogma zu messen, wäre von vornherein verfehlt. Man hat sich darauf einzustellen: Die *Göttlichkeit* Christi im Sinne der orthodoxen *Zwei-Naturen-Lehre* (einschließlich der orthodoxen Trinitätslehre) ist für einen Mann, für den mit der europäischen Aufklärung und der Französischen Revolution eine neue Epoche in der Menschheitsgeschichte angefangen hat, schlechterdings nicht nachvollziehbar.

Aber diesseits dieser Linie gibt es eine Fülle von Christus-Bildern, die sich – gerade auch im Interesse des jüdisch-christlichen Dialogs – zur Kenntnis zu nehmen lohnt. Heine, der die jüdischen und christlichen Reformatoren Luther, Lessing und Mendelsson als *geistliche Revolutionäre* für sich reklamiert, stand zwar ein Schriftstellerleben lang in ständiger kritischer Auseinandersetzung mit der *Staatsreligion* – ob protestantischer oder katholischer Provenienz. Von Anfang an aber sah er in Christus nicht nur den utopisch-politischen Freiheitshelden, sondern auch die inkarnierte Liebe. Dabei ist Christus in der ersten Phase von Heines Entwicklung (1822–1831) – mehr schwärmerisch als politisch – der „verkannte Freiheitsbringer", der „mißbrauchte Liebesgott einer ‚Deliquentenreligion'", der „geliebte und liebende Gott". Aber mit zunehmendem politischen Bewußtsein – wobei das Exil in Europas *Revolutionshauptstadt Paris* einen entscheidenen Einfluß hatte – wird Christus in der zweiten Phase Heines (1831–1848) immer stärker politisiert. Ja, wenn man einen frühen Vorläufer politischer Befreiungschristologie suchen will, dann kann man ihn bei Heinrich Heine finden.

Denn unter dem Eindruck politischer Theorie und Praxis wandelt sich das Christusbild bei Heine signifikant. Christus ist jetzt der „demokratische Gott", der „politische Freiheitsheld". Die Bergpredigt wird zur „politischen Handlungsmaxime". Mit Recht wird von der Vf.in ein Satz des Literaturwissenschaftlers und Heine-Spezialisten Wilhelm Gössmann schon aus dem Jahre 1982 angeführt: „Heine dürfte zu den ersten gehört haben, die einen politisch-demokratischen Jesus herausgestellt haben. Dieses Jesusbild hat Heine natürlich nicht aus exegetischen Studien abgeleitet, sondern als Quintessenz aus dem historischen Jesus im Horizont demokratischer Vorstellungen gewonnen" (139). Oft zitiertes Beispiel: Caput XIII aus „Deutschland. Ein Wintermärchen" von 1843, wo es über Jesus heißt: „Sie haben dir übel mitgespielt, / die Herren vom hohen Rate. / Wer ließ dich auch reden so rücksichtslos / Von der Kirche und vom Staate!"

Noch einmal anders wird Jesus in der letzten Phase von Heines Leben beleuchtet, als er von Mai 1848 bis zu seinem Tod 1856 mit der entsetzlichen Krankheit der Rückenmarkschwindsucht in seine „Matratzengruft" verbannt ist. Heine, der in der Zwischenzeit zu einem expliziten Glauben an einen persönlichen Gott zurückgekehrt ist, greift die jüdische Hiob-Tradition ebenso wie die christliche Lazarus-Tradition auf – Ausdruck seines Protestes und seiner Klage. Dabei zeigt die Vf.in, daß in dieser letzten Phase Christus in der Figur des Lazarus nur noch verborgen aufscheint. Bereits Lazarus ist ja Symbol für Tod und Auferstehung, ein Gedanke, der viele der späten Lazarus-Gedichte von Heine durchzieht. Mit Recht schreibt die Vf.in: „Heine ist seit seiner Rückkehr zum Gottesglauben von dieser Hoffnung auf Auferstehung und damit von der Überwindung des Todes überzeugt . . . *Lazarus* als Zeichen der Macht ‚Christi' über den Tod ist somit auch ein Zeichen des Siegers. Diesen ‚Christus' hat Heine aber nie verehrt. Er fand in ihm vielmehr die Verkörperung des Liebes- und Leidensaspektes, ehe er ihn als Stifter einer gesellschaftspolitischen Idee entdeckte: der Idee von der Freiheit und Gleichheit aller Menschen" (223f).

Das Fazit dieser Arbeit ist von daher nicht überraschend: Heines Christus-Bild war in der Tat *eklektisch.* Das heißt, Heine hat sich freizügig Elementen aus der christlichen und jüdischen Tradition bedient, hat sich sein Christus-Bild aus der Perspektive des *deutschen Idealismus,* den Erklärungen der *Menschenrechte,* der *Französischen Revolution* und des *Liberalismus* neu zusammengesetzt. Von daher erklärt sich auch, warum dieses Christusbild in kein vorgegebenes Schema paßt, keiner der „institutionalisierten Religionen und ihren Lehrmeinungen zuzuordnen ist". Es ist eine Stärke dieser Arbeit, präzise nachgewiesen zu haben, daß man Heine aus sich selber heraus verstehen muß, um ihm gerecht zu werden und daß man

an ihn nicht schon die Elle des Gewußten, die vertrauten Kategorien anlegen kann.

Die Herausforderung Heinrich Heines freilich kann auf der literaturwissenschaftlichen Ebene kaum adäquat verhandelt werden. Hier hat die Arbeit ihre deutlichen Grenzen. Und hier muß der literaturwissenschaftliche in einen theologischen Diskurs übergehen, will man über Heine mehr sagen als *literaturwissenschaftlich* Richtiges. Dabei geht die Bedeutung Heines für die jüdische und christliche Theologie weit über seine Institutionen-Kritik hinaus. Sie ist dort zu suchen, wo in Heine eine Geistigkeit Profil gewinnt, die ihren eigenen Weg sucht, ihre eigene Sprache zu sprechen vermag, ihre eigene Religion *synthetisiert*. Hier ist Heine für den heutigen religiösen und religionsinternen Pluralismus von antizipatorischer Bedeutung. Denn in Heine wird schon früh klar, welche Transformationen Religion unter den Bedingungen der Aufklärung durchmacht: Sie wird ganz und gar individuell. Dies blitzt leider nur an einer einzigen Stelle in der Arbeit der Vf.in auf, die erst recht den Horizont dieser Arbeit sprengt und auf einen künftigen *theologischen Diskurs* verweist: „Christentum und Judentum sind beide zu eng mit festen Glaubenssätzen verbunden, um einen Geist wie Heine darin einzubinden, obwohl eine Volkskirche nach heutigem Dafürhalten im Stande sein sollte, dies zu leisten" (237). Es wäre schön, wenn es so wäre.

Tübingen Karl-Josef Kuschel

Spiritualität

Engel, Klaus: **Meditation.** Geschichte, Systematik, Forschung und Theorie. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 320 S., geb. DM 89,00 ISBN: 3-631-48391-0

Zuerst sei auf Negativa hingewiesen: Engel betont mehrmals, daß er in wissenschaftlicher, empirischer Weise an das Phänomen „Meditation" herangehe. „Die theoretischen Voraussetzungen im Reich der Religion (sind jedoch erheblich, oft steht zumindest am Anfang der Glaube, manchmal auch ein ganzes System von Glaubenssätzen (Dogmen) oder die Notwendigkeit, Institutionen anzuerkennen. Gerade damit versperren sie aber vielen Menschen einen ersten Zugang." Dagegen wird der Yoga gesetzt, der mit Üben und Erleben beginnt und dann „jedem frei(ge)stellt, die erlebten Phänomene in ein bestimmtes System einzuordnen" (71). Doch E. erhebt die angebliche „Empirie" zur selbstgewissen Ideologie, die „die Theologie aus der Tradierung von Glaubenssätzen heraus in eine überprüfbare empirische Wissenschaft überführen" soll (260). Dasjenige, was die Religionen Gott oder anders nennen, wird zur *naturwissenschaftlichen Realität*, die mit Zahl, Maß und Gewicht zu beweisen ist.

Selbst an E. Fromms „Kunst des Liebens" stellt Engel „die bange Frage", ob der Psychologe damit nicht in einem ethischen „Glauben" (145) steckenbleibe und sich der Rückführung auf Empirie sperre. Also auch Liebe soll auf die Technik einer kontrollierten (Selbst-)Erfahrung reduziert werden. Daß von einer christlich und allgemein-religiös verstandenen „Transzendenz" nichts übrig bleibt als reine (Selbst-)Bewußtseinserfahrung, ist logisch konsequent.

Man sollte nun erwarten, daß E. ins Gespräch mit anderen Meinungen tritt. Ein breiter historischer Überblick über Meditation in den östlichen Kulturen und im Abendland zu Beginn bietet sich dazu an. Doch es wird ein Monolog. Für die christliche Tradition stehen zwei Lexika (LThK, LRel). Doch selbst die hat Engel kaum konsultiert; denn dort wird z. B. Meister Eckhart gerade nicht als Mystiker (wie bei ihm), sondern als Philosoph und Theologe dargestellt.

So wird also Meditation auf Bewußtseinsimmanenz reduziert – „bis hin zur Grenzüberschreitung und der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung, der allgemeinen Integration (. . .). Der Primärprozeß, der tiefe Grund der Seele kennt keine Grenzen, keine Spaltungen, sondern in ihm herrscht Einheit" (253).

Zweifelsohne ist das Zu-sich-selbst-Kommen des Subjekts ein wichtiger Aspekt des Meditierens: Martin Buber beschreibt ihn: „Die Kräfte sammeln sich in den Kern, alles, was sie abziehen will, wird einbewältigt, das Wesen steht allein in sich selbst und jubiliert", und stellt ihn dem Bewußtseins-Überschreiten gegenüber. In der Analyse der Bewußtseins-Erfahrung liegen die Positiva von E.s Arbeit. Er bringt eine Systematik der Meditationswege zu diesem Ziel und stützt sich dabei insbesondere auf H. U. Riecker (1955), der den Yoga in ein Zwölfer-System preßt. Das mag dem lebendigen Yoga fremd sein, kann aber dem Westler eine Übersicht bieten. Mit der breit ausgeführten Darstellung des zehnstufigen Ochsenwegs im Sinn des Zen-Buddhismus läßt Engel dann die Bewußtseinserfahrung von Einheit zur allumfassenden Seinswahrheit werden. Nach „Osho (Shri Rainesh Bhagwan) gehen Sonne und Mond in mir auf und unter (. . .). Wo sollen sie denn sonst aufgehen. Solange das ‚Ich' in sich gefangen ist, bleibt die Welt draußen; ist das Ich aufgelöst, wird die Welt in einer inneren Einheit erlebt." Und ebenso Willigis Jäger: „Der Mensch ist nicht(-)materielles Bewußtsein, das zeitweise eine menschliche Erfahrung in einem Körper macht (. . .) Im erweiterten Bewußtsein der Einheit, in dem die Illusion des ‚Ich' aufgelöst ist, wird die ursprüngliche Ganzheit, die Einheit von Körper und Welt in einem Bewußtsein erlebt" (140).

Diese „Ontologie" der Meditation (Bewußtseinstiefe = Sein = Gott) wird im aufschlußreichsten Teil der Arbeit operationalisiert; d. h. exakt meßbar mittels Elektro-Enzephalogramm, Hautwiderstandsdaten, Sauerstoffverbrauch, Körpertemperatur, Blutdruck, biochemischen Werten usw. Das Ziel der Forschung sei die totale „Operationalisierung" des Meditierens; dann brauche man Gott nicht mehr zu glauben, sondern er werde „überprüfbares Ergebnis experimentellen Vorgehens" (268). E. bringt interessante Überblicke über die entsprechenden Forschungsergebnisse und zeigt auch an verschiedenen Modellen, wie unterschiedlich das konkrete Meditieren sich darin niederschlägt. Die logische Konsequenz aus der Operationalisierung, die andere ziehen und die lebendiges „Meditieren" ablösen durch technische Impulse (Gehirnströme, Drogen, Schwitzhütten usw.) zu ersetzen suchen, wird von Engel anscheinend nicht gezogen, liegt aber nahe. Überhaupt zeigt dieser „technische" Zugang zur Erfahrung eine erstaunliche Unsensibilität gegenüber kulturellen und anderen Bedingtheiten und gegenüber der Unterschiedlichkeit der sprachlichen Kundgaben. Z. B. soll die Operationalisierung und statistische Erforschung (Fragebogen usw.) von Samadhi (Yoga) und Satori (Zen) zeigen, daß „Samadhi für die vertiefende Meditation" stehe, „während Satori dann die erkenntnismäßige bewußt erlebte Einheit des Bewußtseins bezeichnen soll, die auch ohne Vertiefungsstufen möglich ist" (274 u. ö.).

So interessant und auch weiterführend solche empirisch-wissenschaftliche Aspekte sein mögen, sie müßten eigentlich davor warnen, das „Meditieren" allein von der Bewußtseinsimmanenz her zu verstehen oder seine fälschlich so genannte Ungegenständlichkeit zum Standard oder zur Gipfelerfahrung (Peak-Experience) zu erheben. Damit würden auch andere Werterfahrungen wie Liebe, Schönheit usw. auf operationalisierbare Daten zurückgeführt und als technisch manipulierbar angesehen. Eine verantwortungsbewußte Forschung sollte aber gerade auch vom „empirischen" Zugang zur Meditationserfahrung her fragen, ob damit nun die Meditationstradition der großen Religionen aufgearbeitet ist. Diese Frage aber erfordert ein offenes Gespräch, was – zumindest für die christliche Tradition – von Engel nicht einmal gesucht worden ist.

München Josef Sudbrack

Kurzrezensionen

Biser, Eugen: **Gott für uns.** Predigten zum Lesejahr A. – Düsseldorf: Patmos 1995. 183 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3-491-779575-8

Der bekannte Fundamentaltheologe und Guardini-Nachfolger Eugen Biser ist ein namhafter Prediger. Der Bd versammelt Ansprachen, die über fünfzehn Jahre hin in der Münchener Universitätskirche Sankt Ludwig gehalten wurden (Lesejahr A). So entstand eine hervorragende Dokumentation, die nicht nur positiv belegt, wie hohe Theologie verständlich umgesetzt werden kann, sondern auch für alle, die selbst predigen, direkte Hilfe sein kann. H. E. W.

Blank, Renold J.: **Auferstehung oder Reinkarnation?** – Mainz: M. Grünewald 1996. 159 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-7867-1900-4

Das Werk von Renold Blank schließt sich der langen Diskussion um die Unvereinbarkeit zwischen Christentum und Reinkarnationsvorstellungen an (zuletzt u. a.: H. Zander: Reinkarnation und Christentum, in: ThRv 92 [1996], Sp. 377). Auf knapp zwei S.n (20–21) – m. E. zu oberflächlich – legt der Vf. die unterschiedlichen Konzeptionen von christlichem Verständnis und Wiedergeburtslehre dar. Ausführlich geht er den Gründen des Synkretismus, in den Christen verfallen (nach Angabe des Vf. z. B. über 45 % der Brasilianer) aus psychologischer, religiöser und soziologischer Perspektive nach. Kritisch setzt sich das zweite Kap. mit der Reinkarnation auseinander. Nicht nur vom theologischen, sondern auch vom anthropologisch-philosophischen und psychologisch-soziologischen Standpunkt aus, argumentiert Blank gegen dieses Modell an. In einem letzten Teil legt der Vf. die „Auferstehung: die Alternative

der christlichen Religion" dar. Das Buch bietet auf 160 S. sicher nichts neues, ist aber als Kompendium mit vielen einprägsamen Schaubildern und Kernsätzen für eine Einführung hilfreich und nützlich. M. R.

Borse, Udo: **Studien zur Entstehung und Auslegung des Neuen Testaments,** hg. v. Regina Börschel / Wolfgang Fischer / Franz-Josef Helfmeyer. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 312 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 21), kart. DM 79,00 ISBN: 3-460-06211-8

Zum 65. Geburtstag U. Borses erscheint dieser Sammelbd, in dem die Hg. das breite Spektrum der wissenschaftlichen Tätigkeit des Jubilars demonstrieren wollen. Dazu werden drei große Bereiche unterschieden: Zunächst sind unter dem Stichwort „Textherstellung" drei Aufsätze zum Problem der Textkritik zu finden, die ein Plädoyer für die größere Zuverlässigkeit des „Mehrheitstextes" und damit gegen die alten, dem Urtext näherstehenden Majuskeln, darstellen. Ein zweiter Teil („Zu den Geschichtsbüchern") erörtert kompositionsgeschichtliche Fragestellungen an ausgewählten Stellen der Apostelgeschichte, sowie anhand einiger Texte aus den Ostergeschichten der Evangelien. Schließlich sind in Teil III („Zu Paulus und seinen Briefen") vier Aufsätze zum Lebensweg und zu den Briefen des Apostel Paulus zusammengestellt. Insgesamt entsteht ein lesenswertes Kompendium über das bisherige exegetische Wirken Borses. A. L.

Crossan, John Dominic: **Jesus. Ein revolutionäres Leben.** Aus dem Englischen von Peter Hahlbrock. – München: C. H. Beck 1996. 264 S. (Beck'sche Reihe, 1144), kart. DM 19,80 ISBN: 3-406-39244-X

In dem vorliegenden kleinen Bd stellt der Vf. die wichtigsten Thesen und Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Studie „Der historische Jesus" für ein breiteres, nicht speziell fachwissenschaftlich interessiertes Publikum zusammen. Es geht ihm dabei v. a. um die „so genau und wahrhaftig wie mögliche" Rekonstruktion des historischen Jesus, die er aus dem Zusammenspiel dreier unabhängiger Vektoren zu erheben sucht: Kulturübergreifende Anthropologie, griechisch-römische und insbesondere jüdische Geschichte, sowie literarische und textkritische Befunde sind die großen Linien, an deren jeweiligen Schnittpunkten die höchst mögliche Zuverlässigkeit in der Verortung des historischen Jesus gegeben ist. C. zeichnet auf diese Weise das Bild eines Mannes, der als radikaler Lehrer der Gleichheit aller Menschen auftrat und der sich gegen die hierarchische Normalität und das Patronats- u. Klientenwesen der römisch geprägten Kultur des gesamten Mittelmeerraumes auflehnte. Der Vorschlag, Jesus sei ein bäuerlicher jüdischer Kyniker gewesen, der sich in die Reihe der „Hippies in einer Welt augusteischer Yuppies" einordnen läßt, bleibt weiterhin eine fragliche These. A. L.

Danko, Josef: **Kinder in der Gemeinde.** Thematische Predigten. – München: Don Bosco Verlag 1990. 124 S., kart. DM 16,80 ISBN: 3-7698-0629-8

Ausdrücklich weist Danko in seinem Vorwort darauf hin, daß Predigtvorlagen einen „kreativen Umgang" verlangen, denn „sie sind keineswegs bereits optimal gestaltet und formuliert" (7). So findet der Leser in diesem Buch 29 Hilfen nicht nur kindgemäßer Gottesdienstmodelle – der Titel des Buches führt m. E. in die Irre –, sondern auch Anregungen für Jugendgottesdienste. Es orientiert sich sowohl an den Hochfesten des Kirchenjahres als auch an (lokalen) Heiligenfesten. Daneben bietet das Werk thematische Vorlagen, so u. a. „Gott erfahren und erkennen", „Christsein lernen". Neben einer kurzen Einführung und der Predigtvorlage, finden sich meist noch Hinweise und Hilfen für die Umsetzung, Grafiken und passende Fürbitten. Ein weiteres, gutes Buch für eine Hörerschaft, die heutzutage schwer anzusprechen ist. M. R.

Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in der Kirche. Festschrift für Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt, hg. v. Josef Ernst / Stephan Leimgruber. – Paderborn: Bonifatius 1996. 576 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-87088-882-2

Erzbischof Degenhardt von Paderborn hat bei seiner Bischofsweihe den Wahlspruch übernommen: „Surrexit Dominus vere." Das ist der Titel der ihm zum 70. Geburtstag gewidmeten FS. Das eigentliche Thema ist die Kirche, aber meist im Hinblick auf die Auferstehung. So werden z. B. exegetische Beiträge unter der Überschrift „Österliche Voraussetzungen der Kirche Jesu Christi" zusammengefaßt. Die Beitragsgruppe „Die Kirche im ökumenischen Dialog" verläßt diese direkte Zusammenordnung, jedoch haben diese Beiträge für den Erzbischof von Paderborn, der zugleich Präsident des dort angesiedelten Möhler-Institutes ist, ihre besondere Sinnhaftigkeit und ihr besonderes Gewicht. Die Vf. sind die Prof.en der Theol. Fak. Paderborn, sonstige Hochschullehrer, aber auch mehrere Bischöfe (Nossol, Cordes, E. Lohse, Cassidy, Scheele). H. E. W.

Hälbig, Klaus: **Der Schlüssel zum Paradies.** Die Symbolik des Kreuzes Christi. Zwölf Bildmeditationen. – St. Ottilien: Eos 1996. 184 S., geb. DM 38,00 ISBN: 3-88096-297-9

Dieser hervorragend gestaltete Bd enthält zwölf theologische Meditationen von hohem Niveau zu zwölf Kreuzesdarstellungen, beginnend mit dem Holzrelief auf der Tür von Santa Sabina in Rom (um 430) bis zur Tabernakelwand in einer Essener Kirche (1981). Eine ansprechende Einleitung „Die Symbolik des Kreuzes Christi" und ein Schlußteil runden diese „ganzheitliche Staurologie" ab. H. E. W.

Hark, Helmut: **Den Tod annehmen.** Unser Umgang mit dem Sterben als Chance der Reifung. – München: Kösel 1995. 334 S., brosch. DM 39,80 ISBN: 3-466-36429-9

Da es sich hier nicht um ein im eigentlichen Sinne wissenschaftliches Werk handelt, ist es weniger zu rezensieren als anzuzeigen. Vf., evangelischer Theologe und Psychotherapeut, legt „den Schwerpunkt auf die seelischen Erfahrungen bei der Auseinandersetzung mit dem Tod" und stellt „besonders die Todesphantasien, die Imaginationen eines symbolischen Todeserlebnisses und die von mir studierten Todesträume in den Mittelpunkt". Es „möchte also im Vergleich mit den vielen Büchern über Sterben und Tod die seelische Dimension des Todes erschließen und die spirituellen Symbole beschreiben, von denen selbst im Angesicht des Todes eine tröstende und heilende Wirkung ausgeht" (13). Vf. geht u. a. auf Todesträume ein, beschreibt Erkennungszeichen für den nahenden Tod, stellt den Tod Jesu als Modell eigener Sterbevorbereitung dar, bringt Überlegungen zur therapeutischen Arbeit mit Trauermusik.

Für die persönliche Auseinandersetzung mit Fragen des Sterbens und des Todes ist dies hilfreich. Der Verlag vertieft damit an einem Punkt, was umfassender und für breitere Kreise geboten wurde in Peter Neysters, Karl Schmitt: Denn sie werden getröstet werden. Das Hausbuch zu Leid und Trauer, Sterben und Tod, 1993. K. R.

Husemann, Armin J.: **Euthanasie.** Ein Symptom dieses Jahrhunderts. – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1996. 63 S. (Praxis Anthroposophie, 45), kart. DM 14,80 ISBN: 3-7725-1245-3

Der kleine Bd beinhaltet den erweiterten Vortrag eines Arztes gegen Euthanasie. Es handelt sich um eine vehemente Abwehr des Euthanasiegedankens auf ganzer Front, insofern dieser (in anthroposophischer Argumentation) als Grunderkrankung heutigen Denkens herausgearbeitet wird. Sehr empfehlenswert. H. E. W.

A Comprehensive bilingual concordance of the Hebrew and Greek texts of Ecclesiastes, hg. v. John Jarick. – Atlanta: Scholars Press 1993. IX, 291 S. (Septuagint and Cognate Studies, 36), kart. US-$ 45,95 ISBN: 1-55540-911-3

Die zweisprachige Konkordanz zum Buch Kohelet ist der erste Bd des CATSS-Projektes (Computer Assisted Tools for Septuagint Studies) unter Leitung von E. Tov (Jerusalem) und R. A. Kraft (Philadelphia), dem ein zweiter Bd einer morphologischen Konkordanz folgen soll. Grundlage des MT ist BHS (Stuttgart 1975), der LXX die Ausgabe von A. Rahlfs (Stuttgart 1935). In alphabetischer Reihenfolge werden die Lemmata mit ihren jeweiligen Übersetzungen bzw. Vorlagen im Kontext angeführt mit absoluter und prozentualer Häufigkeitsangabe. Zwei Beispiele: (1) הֶבֶל (38mal) – ματαιότης (38mal: 100 %). (2) καρδία (43mal) – לֵב (41mal: 95 %) – ל+בוּר (1mal: 2 %) – לֵבָב (1mal: 2 %).

Das sehr nützliche Buch ist nicht nur eine unentbehrliche Hilfe für das Studium der griechischen Übersetzung als einer der frühesten Interpretationen des Koheletbuches, sondern auch ein höchst willkommenes Instrument zur Arbeit am hebräischen Text, dessen subtile literarische Technik, bei der allem Anschein nach auch die Häufigkeit einiger Schlüsselwörter eine Rolle spielt (Bsp.: „Windhauch" und „Gott" begegnen im Korpus des Buches jeweils 38mal!), mit Hilfe des hier aufbereiteten Materials weiter erforscht werden kann. L. S.

Merkel, Friedemann: **Sagen – hören – loben.** Studien zu Gottesdienst und Predigt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 220 S., kart. DM 52,00 ISBN: 3-525-60381-9

Es ist keineswegs selbstverständlich, daß sich ein evangelischer Theologe mit der Lehrbefugnis für Praktische Theologie schwerpunktmäßig auch mit Themen der Liturgiewissenschaft befaßt. Bei dem inzwischen emeritierten münsterischen Vf. ist dies der Fall. Daß nun seine weit verstreuten Aufsätze zu Fragen der Liturgie, die auch für katholische Liturgiewissenschaft von Bedeutung sind und zum Teil auch in katholischen Publikationen erstveröffentlicht wurden, gesammelt vorliegen, ist zu begrüßen. Einige der behandelten Themen von ökumenischem Interesse seien genannt: „Liturgie – ein vergessenes Thema evangelischer Theologie?" (85–94); „Anamnesis" (95–105); „Liturgische Bewegung in der evangelischen Kirche im 20. Jh." (117–132); „Der heutige evangelische Gottesdienst und die ältere liturgische Bewegung" (133–148); „Karl Barth und der kirchliche Gottesdienst" (149–166); „Der Umgang mit Toten und Trauernden als Thema evangelischer Theologie und kirchlicher Praxis" (190–206).

Rez. ist Vf. zu großem Dank verpflichtet für vielfältige gemeinsame ökumenische Bemühungen auf liturgischem Gebiet und gemeinsame Lehrveranstaltungen. Dabei zeigte sich, daß es offensichtlich angesichts der gemeinsamen Wurzeln in der Liturgie hier einfacher ist, zu Übereinstimmungen zu gelangen, als im Disput über systematische Lehrsätze. K. R.

Niggemeyer, Margarete: **Bilder und Botschaften.** Der Dom zu Paderborn als Sehschule des Glaubens. – Paderborn: Bonifatius 1996. 120 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-87088-881-4

Dies ist kein gewöhnlicher Bildbd. Die Prof.in für Religionspädagogik will eine „Sehschule des Glaubens" über den Dom von Paderborn vorlegen. Die einzelnen Überschriften sprechen für sich, z. B. in den Kap.n „Wege zum Dom"; „Sich in den Raum hineintasten"; „Haupt- und Nebenwege entdecken"; „Dem Licht folgen" usw. Die wunderbaren Fotos sind entsprechend dem Text angeordnet. So ist ein Bd entstanden, der nicht nur für den Paderborner Dom wichtig ist, sondern beispielhaft sein könnte für Zugänge zu sakralen Bauten. H. E. W.

Reinmuth, Eckart: **Pseudo-Philo und Lukas.** Studien zum Liber Antiquitatum Biblicarum und seiner Bedeutung für die Interpretation des lukanischen Doppelwerks. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XI, 284 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 74), geb. DM 198,00 ISBN: 3-16-146174-6

Der *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB) des Pseudo-Philo, ein in der judaistischen und neutestamentlichen Forschung bislang etwas vernachlässigtes Buch, steht im Mittelpunkt dieser Untersuchung. Der Vf. entschlüsselt in seiner im Wintersemester 92/93 in Jena angenommenen Habil.schrift in einem ersten Teil die strukturellen Erzählstrategien des LAB, wobei dessen Eigenart als geschichtliches Erzählwerk, sowie die in ihm stattfindende Bearbeitung von biblischen Erzählstoffen berücksichtigt werden. Der zweite Teil der Arbeit spitzt die Bedeutung des LAB für die Interpretation des NT zu, indem v. a. über die Beobachtungen von sprachlichen und motivlichen Analogien ein Zusammenhang zum luk. Doppelwerk, hier näherhin zu ausgewählten Texten der Apostelgeschichte, hergestellt wird. Die Arbeit schafft es zum einen hervorragend, die Geschichtserzählung *Pseudo Philos* als narrative Einheit und Komposition zu würdigen, andererseits wird eindrucksvoll nachgewiesen, welch besonderer Wert dem LAB als Dokument des frühjüdischen Hintergrundes für die Interpretation des luk. Doppelwerkes zukommt. A. L.

Renker, Alwin: **Propheten – das Gewissen Israels.** Anregungen für Unterricht und Verkündigung. – Freiburg: Herder 1990. 125 S., kart. DM 19,80 ISBN: 3-451-21841-0

Mit verständlicher Sprache führt Renker, Leiter des Instituts für Religionspädagogik der Erzdiözese Freiburg, anhand der fünf großen Gestalten – Amos, Hosea, Jesaja, Deutero-Jesaja – in die alttestamentliche Prophetie ein. Dem Vf. ist sehr daran gelegen, auf die Berufung, die Botschaft und die wichtigsten Texte der Propheten einzugehen. Besonders die Gedankenwelt des Umfeldes Israels wird hinreichend beleuchtet, so daß dem Leser eine wichtige Einordnung in die Eigenart biblischer Prophetie geboten wird. Die gut ausgewählten Bilder runden das für Religionslehrer und in der Verkündigung stehende Mitarbeiter/Innen gedachte Werk ab. M. R.

Wege der Theologie: An der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels zum 65. Geburtstag, hg. v. Günter R i ß e u. a. – Paderborn: Bonifatius 1996. 1115 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3-87088-914-4

Im begrenzten Rahmen dieser Zeitschrift können gerade FSen nicht so vorgestellt werden, wie sie es verdient hätten. Das gilt ganz besonders für die FS für den Bonner Fundamentaltheologen Hans Waldenfels, erarbeitet von Schülern, Kollegen und Freunden. Unter den rund achtzig Vf.n sind viele Namen bekannter, „hochkarätiger" Autoren, so daß schon von daher hohe Qualität gewährleistet ist. Aber auch viele Aufsätze von Vf.n, die bisher wenig publiziert haben, sind wirkliche Fündlein. In seinen vier Teilen (I. Standorte – Wegweisungen; II. Begegnungen; III. Auf den Weg gesandt; IV. Weggestaltungen) kreisen die Beiträge des Buches, dem Lebensopus von Waldenfels angemessen, um fundamentaltheologische Fragen, und eine Theologie der Religionen bzw. das Gespräch zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen, um Mission und Fragen aus dem Bereich der Kultur. H. E. W.

Strecker, Georg: **Theologie des Neuen Testaments,** bearb., ergänzt und hg. Friedrich Wilhelm H o r n. – Berlin / New York / Frankfurt a. M.: de Gruyter 1995. XIV, 741 S. (de Gruyter Lehrbuch), brosch. DM 78,00 ISBN: 3-11-014896-X

In diesem Bd stellt der Hg. die umfassenden Vorarbeiten G. Streckers zu einer Theologie des Neuen Testaments zusammen und führt sie an einigen Stellen weiter aus. Das posthum veröffentlichte Werk zeigt in einem chronologischen Durchgang durch die Schriften des Neuen Testaments, welche individuellen theologischen Konzeptionen auffindbar sind; die Vorgehensweise berücksichtigt dabei durchweg die Endfassung der Texte, steht also unter einer redaktionsgeschichtlichen Perspektive. Dabei werden synchron die jeweiligen theologischen Eigenarten der neutestamentlichen Autoren gewürdigt, gleichzeitig aber auch diachron auf die dahinterstehenden Traditionsstoffe geblickt. Den einzelnen Kap.n werden jeweils aktuelle Literaturangaben vorangestellt, so daß sich insgesamt eine lesenswerte Gesamtdarstellung neutestamentlicher Theologien ergibt. A. L.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Allgemeines

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 3, 1996. Hg. v. J.-B. Brantschen / R. Imbach / G. Vergauwen. – Freiburg/CH: Paulus 1996, kart. sFr 35,00 ISSN: 0016-0725: 287–303: McEvoy, James: Zur Rezeption des Aristotelischen Freundschaftsbegriffs in der Scholastik; 304–323: Imbach, Ruedi: Notule sur le commentaire du *Liber des causis* de. Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin; 324–334: Petrus, Klaus: Analyse und Kontext des Wachsbeispiels bei Descartes; 335–349: Schällibaum, Urs: Reduktion und Ambivalenz. Zur Reflexionsstruktur von E. Lévinas, *Autrement qu'être*; 350–367: Witschen, Dieter: All Human Rights for All. Zur Unteilbarkeit der Menschenrechte; 368–387: Viviano, Benedict T.: The Spirit in John's Gospel: A Heglian Perspective; 388–419: Klöckener, Martin: Freiheit und Ordnung im Gottesdienst – ein altes Problem mit neuer Brisanz; 420–435: Müller, Wolfgang W.: Die Salbung Christi – ein Stück vergessener Christologie?; 436–448: Pfüller, Wolfgang: Warum . . .? Einige Überlegungen zum Problem der Theodizee; 449–458: Zimmermann-Acklin, Markus: Tun und Unterlassen. Ein Beitrag von Dieter Birnbacher zu einem bedeutenden Problem ethischer Handlungstheorie; 459–472: Pahus de Mortanges, Elke: Apologetik als „Begründungswissenschaft der Theologie"; 473–487: De Pisón Liébanas, Ramón M.: La maternité de Dieu selon Maurice Zundel;

Musik – Genie – Ethik. Albert Schweitzer, Charles-Marie Widor, Louis Vierne. Hg. v. Peter Reifenberg / Wolfram Adolph. – Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1996. 212 S. (Mainzer Perspektiven, Orientierungen, 2), kart. DM 14,00 ISSN: 0947-692-X: 20–40: Schultz, Hans Jürgen: Liebende Vorwegnahme der Zukunft. Albert Schweitzers Weltmodell; 41–52: Grätzel, Stephan: Albert Schweitzer: Die Religionsphilosophie Kants; 53–72: Grässer, Erich: „Die ethische Denk-Religion" – Albert Schweitzers Ablehnung einer „doppelten Wahrheit" in seinen Nachlaßschriften; 74–90: Schützeichel, Harald: Im Einklang mit dem Unendlichen. Musik und Ethik bei Albert Schweitzer; 91–104: Schnorr, Klemens: Albert Schweitzers Vorstellungen vom Bachspiel; 105–107: Roth, Daniel: Die erste Begegnung von Charles-Marie

Widor und Albert Schweitzer in Paris; 111–125: LADE, Günter: Zur Biographie Charles-Marie Widors (1844–1937). Intellektuelle Persönlichkeit in unterschiedlichen Facetten; 127–151: HIEMKE, Sven: Das Bach-Verständnis Charles-Marie Widors; 152–175: FERRARD, Jean: Die „Heilige Tradition" von Hesse bis Dupré. Kritische Aspekte zur „Lemmens-Tradition"; 176–184: REIFENBERG, Peter: Charles-Marie Widor – Der Organist als Mystagoge: Ein Gedanke zur Diskussion; 187–202: LADE, Günter: Louis Vierne: Vision – Tragik – Genie. Ein Lebensbild; 204–207: SEIDEL, Walter: Final. Kirchenmusik als kultureller Auftrag der Kirche;

Politik – Bildung – Religion. Hans Maier zum 65. Geburtstag. Hg. v. Theo Stammen / Heinrich Oberreuter / Paul Mikat. – Paderborn / München / Wien / Zürich: F. Schöningh 1996. XXIII, 728 S., Ln DM 148,00 ISBN: 3-506-75603-6: 3: WALSER, Martin: Ursprünglich verbunden. Hans Maier zum Geburtstag; 4: KUNZE, Reiner: Guter Geist. 5–8: EVERSING, August: Hans Maier; 9–11: KOHL, Helmut: Hans Maier zum 65. Geburtstag; 12–18: WAIGEL, Theo: Begegnungen Hans Maier zum 65. Geburtstag; 19–24: VOGEL, Bernhard: „ridentem dicere verum"; 25–29: KRONENBERG, Friedlich: Begegnungen mit Hans Maier; 30–32: GLÜCK, Alois: Hans Maier; 33–36: HELBIG, Hanno: Hans Maier; 37–39: HUMMEL, Bertold: Begegnungen mit Hans Maier; 40–41: WACHTER, Emil: Hans Maier; 42–44: BERGER, Julius: Innenräume; 45–57: ROEGELE, Otto B.: Weggenossenschaft – Begegnungen in Wissenschaft, Kirche und Presse; 61–70: STAMMEN, Theo: Lukian in der politischen Ideengeschichte; 71–85: BALDINI, A. Enzo: Adlige und Bauern in den Schriften Johann Eberlins: ein Reformator zwischen Erasmus und Luther; 87–95: VALENTIN, Jean-Marie: Die dramatischen Meditationen der Münchener Jesuiten des 18. Jahrhundert. Zum Problem ihrer poetischen Legitimation; 97–107: BLICKLE, Peter: Gute Polizei oder Sozialdisziplinierung; 109–115: REPGEN, Konrad: Ein Schulaufsatz zum Thema „Frieden" (1648/49); 117–128: SCHMITT, Eberhard: „Ein Zwerg schultert die Erde." Überlegungen zur Vergleichenden europäischen Überseegeschichte; 129–151: SCHIERA, Pierangelo: Schrift(lichkeit) und Melancholie als mögliche Legitimationsfaktoren der modernen Politik; 153–162: BALLESTREM, Karl Graf: Auf dem Weg zur Weltrepublik? Überlegungen im Anschluß an Kants Schrift „Zum ewigen Frieden" (1795); 163–170: STOLLEIS, Michael: Juristenbeschimpfung, oder: Juristen, böse Christen; 171–176: HOFMANN, Hasso: Recht, Moral, Ethos; 177–196: MÖCKL, Karl: Monarchie und Republik Bayern. Zur Bedeutung der Bamberger Verfassung von 1919; 197–207: BRACHER, Karl Dietrich: Das Doppelgesicht der zwanziger Jahre; 209–219: HOLLERBACH, Alexander: Gustav Radbruch: neu- und wiedergelesen; 221–234: BAUMGÄRTNER, Raimund: Vom Kaplan zum Ministerialrat. Joseph Roth – eine nationalsozialistische Karriere; 235–239: GROSSER, Alfred: Der geschichtliche Zufall brachte Freiheit. Deutschland, Frankreich, Europa: Erkenntnisse über die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg; 241–259: WEINACHT, Paul-Ludwig: Föderalisierungspolitik der Besatzungsmächte in Deutschland (1945–1947). Warum wurde das Land Baden nicht wiederhergestellt?; 261–273: MÖLLER, Horst: Erinnerungsbilder und Zukunftserwartungen. Der 8. Mai 1945 in der Perspektive des 20. Jahrhunderts; 275–280: DENZER, Horst: Das Gedenken des 20. Juli 1945 in gesamtdeutscher Sicht; 281–289: MORSEY, Rudolf: Heinrich Brünings zweite Emigration aus Deutschland 1955; 291–294: HÄTTICH, Manfred: Staat und Gesellschaft – eine unmögliche Beziehung?; 295–301: SONTHEIMER, Kurt: Rückzug des Staates?; 303–316: GEBHART, Jürgen: Liberalismus und Kommunitarismus: Über einige Aporien des gegenwärtigen Theorie-Diskurses; 317–326: HOCEVAR, Rolf K.: Neue Wege der Verfassungstheorie; 327–339: HÄBERLE, Peter: Ein „Zwischenruf" zum Diskussionsstand in der deutschen Staatsrechtslehre. Geburtstagsblatt für Hans Maier; 341–346: LERCHE, Peter: Staatspraxis und Verfassungsgerichtsbarkeit; 347–352: BISER, Eugen: Die unverstandene Wende; 353–360: JÄGER, Wolfgang: Kanzlerdemokratie im Einigungsprozeß 1989/90; 361–375: OBERREUTER, Heinrich: Medien als Akteure des Wandels: Zur Rolle des Fernsehens bei der Wende; 377–387: SCHWARZ, Hans-Peter: Wiedervereinigung, Vereinigung, Eingliederung, Restauration, Systemwechsel – einige Paradigmen zur Interpretation des Umbruchs 1989/90; 389–397: VEEN, Hans-Joachim: Mehr Bewegung als in den Fünfzigern. Parteienentwicklungen fünf jahre nach der Vereinigung; 399–406: LINK, Werner: Machtgleichgewicht und Integration: Begriffstheoretische Vorüberlegungen zur europäischen Neuordnungsproblematik; 407–421: BARTOSZEWSKI, Wladyslaw: Polen und Deutsche in Europa: An der Schwelle einer neuen Ära; 423–432: KIMMEL, Adolf: Nation, Republik, Verfassung in der französischen politischen Kultur; 433–441: HÜBNER, Emil: Britisches Unterhaus und amerikanischer Kongreß auf dem Weg zur Mitte. Parlamentstypen im Wandel; 443–451: KROSIGK, Friedrich von: Panamà Hispano – Panamà Americano. Der Isthmus von Panamy im Transformationsprozeß der spanischen und nordamerikanischen Expansion; 453–461: MOLS, Manfred: Über den Export der Demokratie. Ein Diskussionsbeitrag im Grenzgebiet zwischen Staatstheorie, Außenpolitik und internationalen Beziehungen; 465–473: KASPAR, Walter: Christliches Menschenbild und die Zukunft Europas. Heutige Herausforderungen an Erziehung und Bildung aus kirchlicher Perspektive; 475–481: FRÜHWALD, Wolfgang: In der Mitte der Zeit. Zur gesellschaftlichen Verantwortung der Geisteswissenschaften; 483–490: MATZ, Ulrich: Universität als Politikum; 491–499: ZACHER, Hans F.: Vom Sinn außeruniversitärer Forschung; 501–513: VOSSENKUHL, Wilhelm: Moralische Ansprüche der Natur; 515–524: MIKAT, Paul: Vorüberlegungen zu einem „Lexikon der Bioethik" der Görres-Gesellschaft; 525–531: SKÁLA, Emil: Zweisprachigkeit und Motivation zur mehrsprachigen Erziehung in der Tschechischen Republik; 533–544: SUTOR, Bernhard: „Politische Katechese". Zur Perversion politischer Bildung in der Staatsbürgerkunde der DDR; 545–551: FRIEDRICH, Heinz: Hat die „klassische" Bildung ausgedient? Der Deutschunterricht als kulturschöpferischer Faktor der Gesellschaft; 553–560: BAUER, Roger: Die ‚tragédie classique' und ihre Metamorphosen im Zeitalter Voltaires; 561–568: KIESEL, Helmuth: Todesfuge oder Todestango? Überlegungen zum Titel und zur Struktur von Paul Celans Gedicht ‚Todesfuge'; 571–580: LEHMANN, Karl: Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen – Demokratie und Menschenbild; 581–588: ROVAN, Joseph: Überlegungen zum Thema „Kirche und Demokratie"; 589–596: ZÖLLER, Michael: Kulturprotestantismus als Religionssoziologie. Weber, Troeltsch und der Katholizismus; 597–611: ROTH, Elisabeth: Ökumenische Begegnung in memoriam sanctorum; 613–626: BÜRKLE, Horst: „Ich kann nicht verstehen, woher der Zwist kommt ..." ‚Archaisches' im Verhältnis von Religion und Politik; 627–634: LOBKOWICZ, Nikolaus: Zur Problematik des „Fundamentalismus"; 635–651: SPIEKER, Manfred: Die Kirchen im postkommunistischen Transformationsprozeß; 653–659: SCHEID, John: Religion und Staat im alten Rom; 661–671: CAMPENHAUSEN, Axel von: Kruzifixe und religiöse Symbole in der öffentlichen Schule; 673–687: GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Die Rede vom Heiligen im Rahmen der Universität. Oder: Über die Legitimität des Illegitimen; 689–705: MORITA, Akira: Staat und Religion in der japanischen Verfassung. Ein kulturvergleichender historischer Überblick;

Religion und Nation im Krieg auf dem Balkan. Beiträge des Treffens deutscher, kroatischer und serbischer Wissenschaftler vom 5.–9. April 1995 in Freising. Hg. v. Thomas Bremer. – Bonn: Zentralstelle Weltkirche 1996. 216 S. (Projekte, 2) ISBN: 3-928214-80-2: 9–32: KRIŠTO, Jure: Katholische Kirche und kroatischer Staat; 33–77: EKMEČIČ, Milorad: Kirche und Nation bei den Kroaten; 79–86: DŽAJA, Srećko M.: Das politische Denken des Alija Izetbegović; 87–98: TERZIĆ, Slavenko: Religion und Staat bei den Moslems; 99–107: KALEZIĆ, Dimitrije: Die Geschichte und die Situation der Orthodoxie im ehemaligen Jugoslawien; 109–125: BOGOVIĆ, Mile: Staat und Kirche in der serbischen Orthodoxie; 127–141: BOECKH, Katrin: Die Darstellung der Religion und Nation in „Glas Koncila"; 143–150: HÄRTEL, Hans-Joachim: Die Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche in „Pravoslavlje"; 151–160: PAULWITZ, Michael: Nation und Religion in „Preporod"; 161–171: STOBBE, Heinz-Günther: Vorurteile – Stereotype – Feindbilder. Anmerkungen zu einem zentralen Problemfeld sozialer Beziehungen; 173–186: ROLOFF, Ralf: Prinzipien der OSZE für Fragen der Konfliktlösung und des Zusammenlebens mit Minderheiten; 187–204: TROEBST, Stefan: Frühwarnung, präventive Diplomatie und Krisenmanagement der KSZE/OSZE in Osteuropa. Die Langzeitmission in Makedonien und Moldava aus der Binnensicht; 205–213: TAYLOR, John: Vermittlungsbemühungen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), in Zusammenarbeit mit dem Rat der europäischen Bischofskonferenz (CCEE), dem Ökumenischen Kirchenrat (ÖRK) und dem Lutherischen Weltbund (LWB);

Theologie der Gegenwart 39, 4/1996. Hg. v. Philosophisch-Theologische Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1996, kart. DM 15,40 ISSN: 0342-1457: 242–255: BEINERT, Wolfgang: Ökumene und Ökumenismus. 30 Jahre nach dem Vaticanum II; 256–271: STÖHR, Martin: In der Ethik konsensfähig?; 272–276: WINDISCH, Hubert: Pastoralporetik. Der pastoraltheologische Dienst an der Seelsorge in der Bedrängnis; 277–284: STENGER, Hermann M.: 53 Zeilen Drewermann. Analyse und Stellungnahme; 285–290: JOCKWIG, Klemens: Mitten im Leben sind wir von Gott umfangen? Lebensgeschichte als Heilsgeschichte; 291–307: FURGER, Franz: Christlich-theologische Ethik – angefragt und in Frage gestellt (III.) Versuch einer Trendbestimmung 30 Jahre nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils (Einzelanalyse);

Theologische Zeitschrift 4, 1996. Hg. v. d. Theologischen Fakultät der Universität Basel. – Basel: Friedrich Reinhardt 1996 ISSN: 0040-5701: 289–297: BÄCHLI, Otto: Verhinderung von Kriegen. Ein Beitrag zur Prophetie im Alten Testament; 299–325: OEMING, Manfred: Das Alte Testament als Buch der Kirche? Exegetische und hermeneutische Erwägungen am Beispiel der Erzählung von Elija am Horeb (I Kön 19); 326–346: BUSKE, Thomas: Gottes Wort. Die Predigt des Evangeliums als Gericht und Gnade in einem. Zu den theologischen Grundentscheidungen in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften; 347–376: KERN, Udo: Freiheit als Vermächtnis der Reformation;

Zeitschrift für katholische Theologie 4, 1996. Hg. v. d. Prof. SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1995, kart. öS 239,00 ISSN: 0342-1457: 441–467: ZIEBERTZ, Hans-Georg: Hierarchie und Demokratie in der Kirche. Eine empirische Untersuchung unter Theologiestudierenden; 468–487: DIRSCHERL, Erwin: Bemerkungen zum Verhältnis von Anthropologie und Messiasgedanke im Dialog mit Emanuel Levinas; 488–505: MEYER, Hans Bernhard: Sinn und Sinngestalt der Eucharistie. Würdigung einer Neuerscheinung;

Bibelwissenschaft

Biblica. Vol 77 Fasc. 3. Hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1996., kart. Lit 75 000 ISSN: 0006-0887: 305–329: WRIGHT, David P.: Holiness, Sex, and Death in the Garden of Eden; 330–348: WEBER, Kathleen: Wisdom False and True (Sir 19,20–30); 349–374: SMITH, Stephen H.: Bethsaida via Gennesaret: The Enigma of the Sea-Crossing in Mark 6,45–53; 375–397: DANOVE, Paul: The Characterization and Narrative Function of the Women at the Tomb (Mark 15,40–41.47; 16,1–8); 398–416: LAMBRECHT, Jan: Paul's Appeal and the Obedience to Christ: The Line of Thought in 2 Corinthians 10,1–6; 417–424: VORNDRAN, Jürgen: Elijas Dialog mit Jahwes Wort und Stimme (1 Kön 19,9b–18);

Revue Biblique N°4 Octobre 1996, Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française, Paris: Librairie Lecoffre 1996, kart. FF 270,00 ISSN: 0035–0907: 481–516: WYATT, N.: Les mythes des Dioscures et l'idéologie royale dans les littératures d'Ougarit et d'Israël; 517–545: MALUL, Meir: Was David involved in the Death of Saul on the Gilboa Mountain?; 546–560: AUWERS, Jean-Marie: Le Psaume 132 parmi les graduels; 561–580: RIEPL, Christian: Satz- und Metasatzbezeichnung in BH^{t}. Probleme, Lösungen und Änderungen; 581–591: KALLAI, Zecharia: Samuel in Qumrân. Expansion of a Historiographical Pattern (4QSam^{a}); 592–600: PUECH, Emile: Notes sur les fragments grecs du manuscrit 7Q4 = 1 Hénoch 103 et 105;

Neues Testament

Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium. Hg. v. Thomas Söding. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 195 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 163), kart. DM 59,00 ISBN: 3–460–04631–7: 91–118: BACKHAUS, Knut: „Lösepreis für viele" (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus; 11–63: SÖDING, Thomas: Der Evangelist in seiner Zeit. Voraussetzungen, Hintergründe und Schwerpunkte markinischer Theologie; 63–90: SCHOLTISSEK, Klaus: Der Sohn Gottes für das Reich Gottes. Zur Verbindung von Christologie und Eschatologie bei Markus; 119–150: KAMPLING, Rainer: Das Gesetz im Markusevangelium; 151–165: KERTELGE, Karl: Jüngerschaft und Nachfolge. Grundlegung von Kirche nach Markus; 167–195: SÖDING, Thomas: Leben nach dem Evangelium. Konturen markinischer Ethik;

Neueste Kirchengeschichte

Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Band 1: Bilanz der letzten 25 Jahre (1968–1993). Hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Mainz: Grünewald 1997. 285 S., kart. DM 92,00 (Bde 1–3) ISBN: 3–7867–1954–3: 9–18: DUSSEL, Enrique: Zur sozio-historischen Bedeutung der Befreiungstheologie. Überlegungen zu weltgeschichtlichem Ursprung und Kontext; 19–29: RICHARD, Pablo: Die ursprünglichen Kernstücke der Befreiungstheologie; 31–61: LIBANIO, João B.: 25 Jahre Theologie der Befreiung. Ein Überblick über die Entwicklungen in der systematischen Theologie und Spiritualität; 61–69: KANINGS, Johan: Die neue Art der Bibellektüre in Lateinamerika nach dem II. Vatikanum; 71–83: TRAINE, Martin: Befreiung des Textes. Befreiungstheologie und Rezeptionstheorie; 84–111: OLIVEROS, Roberto: Die Rezeption der Befreiungstheologie in Lateinamerika; 112–127: MCGOVERN, Arthur: Zur Rezeption der Befreiungstheologie in den USA; 128–146: ABASCAL-JAEN, Adolfo: Zur Rezeption der Befreiungstheologie in Spanien, Frankreich und den Niederlanden: die lateinamerikanische Befreiungstheologie als Möglichkeit, seine Wurzel neu zu erschaffen; 147–157: TESE, Nyeme: Zur Rezeption der Befreiungstheologie in Afrika: Die Befreiung in der Befreiungstheologie. Standpunkt eines afrikanischen Theologen; 158–175: WILFRED, Felix: Zur Rezeption der Befreiungstheologie in Asien: Asien und die Befreiungstheologie; 177–190: CASTILLO, Fernando: Zur Artikulation in der Sozialwissenschaft: die Befreiungstheologie und die Sozialwissenschaften; 191–219: HINKELAMMERT, Franz J.: Zur Artikulation in der Ökonomie: Die Befreiungstheologie im wirtschaftlich-sozialen Kontext Lateinamerikas: Wirtschaft und Theologie oder die Irrationalität des Rationalisierten; 220–243: GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis: Zur Artikulation in der Literatur: Die Kontextualisierung der Befreiungstheologie im iberoamerikanischen Roman; 244–266: FORNET-BETANCOURT, Raúl: Zur Artikulation in der Philosophie: Wirkung der Befreiungstheologie auf die Philosophie; 267–282: KREUTZ, Lúcio: Zur Artikulation in der Pädagogik: Die Beziehung zwischen Befreiungstheologie und Schulprozeß in Brasilien;

Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Band 2: Kritische Auswertung und neue Herausforderungen. Hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Mainz: Grünewald 1997. 381 S., ISBN: 3–7867–1955–1: 11–24: MAIER, Martin: Differenzierung theologischer Diskurse: Ideologiekritik oder Hören auf das Volk?; 25–44: GIRARDI, Giulio: Das Volk als theologisches Subjekt?; 45–58: TÁMEZ, Elsa: Zur feministischen Hermeneutik der Befreiung; 59–94: GIRARDI, Giulio: Die indianischen Völker als Subjekte der Theologie; 95–111: VIGIL, José María: Die Option für die Armen; 113–125: SIEVERNICH, Michael: Von der Utopie zur Ethik (Zur Theologie von Gustavo Gutiérrez); 127–146: HOORNAERT, Eduardo: Befreiungstheologie und Volksreligion: Die Frage der Verständigung; 147–160: TRAINE, Martin: Befreiungstheologie und Kritische Theorie; 161–183: PIXLEY, Jorge: Die Lektüre der Bibel in der Theologie der Befreiung; 187–213: SOBRINO, Jon: Die Theologie und das „Prinzip Befreiung". Reflexion aus El Salvador; 217–236: HOUTART, François: Aus europäischer Sicht: Soziale Beziehungen auf globaler Ebene; 237–258: GALLARDO, Helio: Aus lateinamerikanischer Sicht: Lateinamerika in den 90er Jahren; 259–276: WAGUA, Aiban: Indianische Theologien?; 277–289: RODRIGUES DA SILVA, Marcos: Afroamerikanische Identität als Herausforderung für die Theologie der Befreiung; 291–323: PILAR AQUINO, María: Lateinamerikanische Feministische Theologie; 325–338: DRÍ, Ruben: Die Theologie der historischen Erinnerung; 339–349: BOFF, Leonardo: Theologie der Befreiung und Ökologie: Alternative, Gegensatz oder Ergänzung?; 351–360: ARCE, Reinerio: Zu einer ökumenischen Theologie; 361–381: FORNET-BETANCOURT, Raúl: Zur neuen theoretisch-methodologischen Abgrenzung;

Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Band 3: Die Rezeption im deutschsprachigen Raum. Hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Mainz: Grünewald 1997. 174 S., ISBN: 3–7867–1956–X: 9–25: METTE, Norbert / STEINKAMP, Hermann: (Kreative) Rezeption der Befreiungstheologie in der praktischen Theologie; 27–40: HEIDEMANNS, Katja: Die feministisch-theologische Rezeption lateinamerikanischer Theologie der Befreiung in Deutschland; 41–66: KRUIP, Gerhard: Die Rezeption der Theologie der Befreiung in der Christlichen Sozialethik in Deutschland; 67–80: GOLDSTEIN, Horst: Rezeption und Bedeutung der Befreiungstheologie in Deutschland am Beispiel des konziliaren Prozesses in Berlin; 81–111: DIETSCHY, Beat: Mehr Salz? Theologie der Befreiung im konziliaren Prozeß; 113–128: RAMMINGER, Michael: Kirchenkritische Bewegungen in der BRD und Theologie der Befreiung; 129–144: ROTTLÄNDER, Peter: Die Armen zuerst. Zur Rezeption der Theologie der Befreiung bei Misereor; 145–162: MÜLLER, Andreas: Beitrag der Missionszentrale der Franziskaner (MZF) zur Rezeption der Befreiungstheologie in Deutschland; 163–174: COLLET, Giancarlo: Für die einen Hoffnung – für die anderen Befreiung? Bemerkungen zur Rezeption lateinamerikanischer Befreiungstheologie;

Deutsches Neuland. Beiträge aus Religion und Gesellschaft. Hg. v. Thomas Brose. – Leipzig: St. Benno 1996. 342 S., brosch. DM 29,80 ISBN: 3–7462–1182–4: 17–29: BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: Die Nation. Jenseits von Herkunft, Muttersprache und Religion; 30–37: SCHWAN, Gesine: Die Last zweier Vergangenheiten; 38–48: THIERSE, Wolfgang: Bewältigte Vergangenheit?; 49–56: BARING, Arnulf: Beharrliche und mutige Verteidigung der Freiheit. Wandel durch Vertrauen; 57–60: REICH, Jens: Wir haben die Käfigtür selbst geöffnet; 61–80: BROSE, Thomas: Umstrittene Idee. Zur Diskussion um Sozialismus und Menschenrechte; 81–89: SCHÄFER, Bernd: Staat und Katholische Kirche in der SBZ/DDR 1945–1989; 90–107: SCHRÖDER, Richard: Staat und Evangelische Kirche in der DDR; 108–118: ZONKER, Norbert: Strukturen der Katholischen Kirche in Deutschland; 119–130: KIRCHNER, Hubert: Strukturen der Evangelischen Kirche in Deutschland; 131–142: RACHWALSKI, Bernhard: Von der kommunistischen Religionspolitik zu den Kirchenverträgen der neuen Länder; 143–155: ISRAEL, Jürgen: Kein schöner Land in dieser Zeit. Heimat durch Sprache; 156–165: BRAUN, Wilhelm: Vierzig Jahre nur Siege. Sprache und Sprachgebrauch im realsozialistischen Staat; 166–168: LANGE, Hartmut: Assoziation. Von der Kraft der Kunst; 169–174: RATHENOW, Lutz: Deutschland treibt durch meine Träume. Dichter und Vereinigung; 175–181: BERESKA, Henryk: Polen war für mich der Westen. Die Kultur des Nachbarn als Freiraum; 183–196: FEIEREIS, Konrad: Schwieriger Übergang. Kirchliche Verkündigung unterwegs zum Menschen; 197–216: FOELZ, Siegfried: Der schwierige Prozeß des gesellschaftlichen Wandels; 117–224: LAURIEN, Hanna-Renate: Christlicher Glaube und politische Existenz; 225–238: REICHE, Steffen: Braucht Wissenschaft Religion?; 239–248: LÖHR, Mechthild E.: Kirche, Kommunikation und Medien; 249–262: WILHELM, Lorenz: Probleme des wirtschaftlichen Aufbaus in den neuen Bundesländern; 263–270: REMMERS, Werner: In Verantwortung vor Gott. Der Gottesbezug in der Präambel der Niedersächsischen Verfassung; 271–282: STERZINSKY, Georg Kardinal: „Asyl in der Kirche"; 283–291: BISER, Eugen: Umstrittenes Kruzifix. Vom Zweck zum Sinn des Kreuzes; 292–302: LUTZ-BACHMANN, Matthias: Der Beitrag der Christen für eine erneuerte Kultur in Europa; 305–313: Deutsches Neuland. Podiumsdiskussion an der Humboldt-Universität – Schwerpunkte: Jugendweihe, Jugend und Religion / Der Gottesbezug des Grundgesetzes; 314–327: STRAUBE, Peter-Paul: Katholische Studentengemeinde in der SBZ/DDR 1945–1953; 328–335: DRESCHER, Torsten: Katholische Studentengemeinde vor und nach 1989;

Fundamentaltheologie

Spurensuche im Grenzland. Postmoderne Theorien und protestantische Theologie. Hg. v. Hans Jürgen Luibl. – Wien: Passagen Verlag 1996. 220 S. kart. DM 49,80 ISBN: 3–85165–190–1: 15–64: TRACK, Joachim: Theologie am Ende – am Ende der Theologie? Ein Gespräch mit Jean-François Lyotard; 65–84: BÜHLER, Pierre: Hermeneutik, postmodern gesehen – Postmoderne, hermeneutisch gesehen; 85–130: BAUKE-RUEGG, Jan: „Nur ein paar Deut" – Andeutungen zum Verhältnis von Gott und Postmoderne; 133–153: LUIBL, Hans Jürgen: Post-Scriptum. Nach-reformatorische Leseversuche; 155–175: BRANDNER, Tobias: Der pragmatische Wiedereinordnungsversuch postmoderner Phänomene; 177–199: FRIEDAUER, Ernst: Ende der Geschichte; 201–220: GRIMMER, Karl F.: Nach dem Ende der Geschichte – die Nachgeschichte;

Theologiegeschichte

Johann Adam Möhler (1796–1838) Kirchenvater der Moderne. Im Auftrag des Johann-Adam-Möhler-Instituts. Hg. v. Harald Wagner. – Paderborn: Bonifatius 1996. 208 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 20), kart. DM 48,00 ISBN: 3–87088–939–X: 13–33: REINHARDT, Rudolf: Zur Möhler-Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert; 35–49: WAGNER, Harald: Johann Adam Möhler und die katholische Theologie im Umfeld des I. Vatikanischen Konzils; 51–69: CONZEMIUS, Victor: Möhler und Döllinger – Verheißungsvolle Weggenossenschaft und ihr jähes Ende; 57–97: BIEMER, Günter: Leben als *das* Kennzeichen der wahren Kirche Jesu Christi: Zur Ekklesiologie von Johann Adam Möhler und John Henry Newman; 99–117: MÜLLER, Gerhard Ludwig: Die Geschichtlichkeit der Offenbarung in der Sicht Johann Adam Möhlers; 119–136: SCHEELE, Paul-Werner: Johann Adam Möhlers Communio-Theologie und das II. Vatikanische Konzil; 137–166: RIEGER, Reinhold: Johann Adam Möhlers Auslegung des Römerbriefs und seine theologische Hermeneutik; 167–175: KLEIN, Aloys: Das Lutherbild Johann Adam Möhlers; 177–202: STRIET, Magnus: „Wer dürfte eine Theodizee wagen?" (J. A. Möhler) – Theodizeekritische Implikationen theologischer Anthropologie als kontrovers-

theologisches Problem; 203–208: WAGNER, Harald: Aspekte der Diskussion auf dem Möhler-Symposion in Paderborn;

Unsterblichkeit und Eschatologie im Denken des Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 19. bis 21. Oktober 1995. Hg. v. Klaus Kremer / Klaus Reinhardt. – Trier: Paulinus 1996. XV, 200 S. (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 23), kart DM 58,00 ISBN: 3-7902-1364-0: 3–20: SANTINELLO, Giovanni: In welchem Sinne versteht Cusanus Charakter und wechselseitige Bezogenheit von Leib und Seele im Menschen? Wie versteht er demzufolge den Tod; 21–70: KREMER, Klaus: Philosophische Überlegungen des Cusanus zur Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele; 71–87: MEINHARDT, Helmut: Das Geheimnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi nach Cusanus, ineins damit sein Verständnis der Auferstehung der Toten; 89–117: REINHARD, Klaus: Christus – Richter der Lebenden und der Toten; 119–138: HAGEMANN, Ludwig: Die „letzten Dinge" in der Sicht des Korans: Sterben und Weiterleben in islamischer Deutung; 139–163: SENGER, Hans Gerhard: Das Zeit- und Ewigkeitsverständnis bei Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Auferstehung der Toten; 165–188: EULER, Walter Andreas: Auferstehung und Unsterblichkeit als Frage der Grundlegung von Religion;

Ökumenische Theologie

Martin Luther – Vorbild im Glauben. Die Bedeutung des Reformators im ökumenischen Gespräch. Hg. v. Udo Hahn / Marlies Mügge. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996. 208 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-7887-1598-7: 9–15: HAHN, Udo: Die römisch-katholische Luther-Rezeption in den Jubiläumsjahren 1983 und 1996. Eine Bilanz ausgewählter Stellungnahmen; 16–26: HUBER, Wolfgang: Gottesdienst und Dienst am Nächsten – bei Luther und bei uns; 27–38: KNUTH, Hans Christian: Das Schriftprinzip der Reformation als Basis des ökumenischen Dialogs; 39–51: LEHMANN, Karl: Neu mit Martin Luther im Gespräch – am Beispiel seiner Katechismen; 52–64: MÜGGE, Marlies: Die ernsthafte Prüfung der Gewissen – Luthers Theologie von Buße und Beichte; 64–75: MÜLLER, Gerhard: „Was Christentum treibet" – Luther als Ärgernis und Anstoß; 76–86: PANNENBERG, Wolfhart: Der „Vater im Glauben" – Luthers ökumenische Aktualität; 87–113: PAPANDREOU, Damaskinos: Luther – „nostra res agitur"; 114–121: PAWLAS, Andreas: Reformatorisches Erbe und russische Orthodoxie – Kooperationen und Konfrontationen am Beispiel Livlands; 122–144: PESCH, Otto Hermann: Was hat Luther den Katholiken (noch) zu sagen? – Eine Art Nachruf; 145–155: RAEM, Heinz-Albert: Lehrer und Vater im Glauben? – Martin Luther aus katholischer Sicht; 156–170: ROGGE, Joachim: Kirchenbegriff und Schriftverständnis in Luthers Spätschriften als Beitrag zum Ökumenischen Dialog; 171–184: SCHEELE, Paul-Werner: „Eingeleibt und vereinigt mit allen Heiligen" – Martin Luthers Zeugnis von der Gemeinschaft der Heiligen in seinem Sermon von der Bereitung zum Sterben; 195–205: THIEDE, Carsten Peter: Luther, Tyndale und die reformatorische Ökumene;

Amt Eucharistie-Abendmahl. Gelebte Ökumene. Hg. v. Horst Schwörzer. – Leipzig: St. Benno 1996. 120 S., brosch. DM 16,80 ISBN: 3-7462-1187-5: 13–15: VOGEL, Wieland: Auf dem Weg zur Einheit – ein Vorwort; 17–25: KÖNIG, Franz: Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs der Religionen; 26–40: JORISSEN, Hans: Das Amt in der Kirche von morgen – Erwägungen aus katholischer Sicht; 41–49: LINK, Hans-Georg: „Das Amt in der Kirche von morgen." Sieben Fußnoten aus evangelischer Sicht; 50–65: JORISSEN, Hans: Eucharistie – Abendmahl in ökumenischer Perspektive; 66–90: MEYER, Harding: Abendmahlsgemeinschaft in evangelisch-lutherischer Sicht; 91–96: ELCHINGER, Léon Arthur: Eucharistische Gastfreundschaft für gemischtkonfessionelle Ehepaare im Elsaß; 97–99: Aufruf der deutschen Bischöfe zum Konzilsbeginn August 1962; 100–109: SCHWÄRZER, Horst: Auf dem Weg zur Ökumene. Eine Zwischenbilanz; 110–119: LINK, Hans-Georg: Den Durchbruch schaffen. Predigt über Lukas 18,10–14;

Moraltheologie

Freiheit und Moral. Überlegungen zur verdrängten Verantwortlichkeit. Eine Freundesgabe für Günter Altner und Rudolf Borchert. Hg. v. Reinhard Feldmeier / Jochen Kuhn / Thomas Martin Schneider. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996. VIII, 146 S., kart. DM 19,80 ISBN: 3-7887-1590-1: 1–14: FELDMEIER, Reinhard: Gott als Richter. Zur ethischen Dimension der Eschatologie; 15–25: SCHMID, Herbert: Erwägungen zu Befreiung und moralischer Bindung im Alten Testament; 27–40: KUHN, Jochen: Das letzte Gebot. Gottes Interesse am anderen Menschen; 41–55: HEILIGENTHAL, Roman: Die Wiederentdeckung der ethischen Predigt Jesu. Anmerkungen zum jüdischen Jesusbild; 57–73: WEBER, Klaus: Die Heiligen, ihre Bilder und Legenden – ein Ansporn zu christlicher Lebensführung; 75–83: LEMKE, Friedrich: Freiheit und Verantwortung einer Synode in der Perspektive Calvins; 85–98: SCHNEIDER, Thomas Martin: „Ein bißchen Moral kann nicht schaden . . ." Zur Diskussion um den Religionsunterricht; 99–112: NEY, Heinz-Günther: Selbstverwirklichung – nicht ohne den anderen. Christliches Menschenbild und Transaktionsanalyse im Evangelischen Religionsunterricht der Oberstufe; 113–122: REINERT, Günter: Der Mensch – total verantwortlich? Unterrichtsmedien zur Einführung in das Thema „Verantwortung"; 123–134: SCHIEDER, Rolf: Die Revisionsbedürftigkeit des Säkularisierungstheorems und die Notwendigkeit einer kulturwissenschaftlichen Theologie; 135–146: HOLTMANN, Wilhelm: Rudolf Borchert, Günter Altner und die Evangelische Theologie und Religionspädagogik in Koblenz. Eine punktuelle, subjektive und freundschaftliche Würdigung;

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Theodor AHRENS, Sedanstr. 19, D-20146 Hamburg;
PD Dr. Edmund ARENS, Kellerstr. 10, CH-6005 Luzern;
Prof. Dr. Knut BACKHAUS, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Remigius BÄUMER, Mattenweg 2, D-79199 Kirchzarten;
Dr. Rolf BECKER, Neuer Graben/Schloß, D-49074 Osnabrück;
Dr. Jutta BICKMANN, Drosselstr. 14, D-48607 Ochtrup;
Prof. Dr. Günter BIEMER, Werthmannplatz 1, D-79085 Freiburg;
Prof. Dr. Wolfgang A. BIENERT, Lahntor 3, D-35032 Marburg;
Dr. Thomas BREMER, Schaperstr. 30, D-10719 Berlin;
Prof. Dr. Georg FISCHER, Universitätsstr. 6, A-6020 Innsbruck;
Prof. Dr. Wilhelm GEERLINGS, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Libero GEROSA, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. DDr. Heinz GIESEN, Waldstr. 9, D-53760 Hennef;
Prof. Dr. Hans GOLLER, Kaulbachstr. 33, D-80539 München;
Dr. Ernst HEINEN, Gronewaldstr. 2, D-50931 Köln (Lindenthal);
Prof. Sergew HABLE SELLASSIE, Franz-Mader-Str. 4, D-80992 München;
Dr. Hans-Jochen JASCHKE, Danziger Str. 52c, D-20099 Hamburg;
Dr. Josef KREIML, Römerstr. 6a, D-93170 Bernhardswald/Kürn;
Prof. Dr. Karl-Josef KUSCHEL, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Dr. Ernst LAUBACH, Domplatz 20–22, D-48163 Münster;
Dr. Hubertus LUTTERBACH, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Bernd MOELLER, Herzberger Landstr. 26, D-37085 Göttingen;
Prof. Dr. Peter NEUNER, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Karl-Wilhelm NIEBUHR, Mommsenstr. 13, D-01062 Dresden;
Prof. Dr. Hans PÖRNBACHER, Holz 3, D-82409 Wildsteig/Obb.;
Prof. Dr. Hermann REIFENBERG, In der Plies 6, D-55120 Mainz-Mombach;
Prof. Dr. Richard SCHAEFFLER, Halbreiterstr. 2, D-81479 München-Solln;
Prof. Dr. Herbert SCHLÖGEL, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Philipp SCHMITZ, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Dr. Ferdinand SCHUMACHER, Waldeyerstr. 41, D-48149 Münster;
Georg SCHWIND, Gäßle 6, D-79111 Freiburg;
DDr. Maria-Barbara von STRITZKY, Diekbree 62, D-48157 Münster;
Prof. Dr. Basil STUDER, Piazza dei Cavalieri di Malta 5, I-00153 Roma;
Prof. Dr. Josef SUDBRACK, Unisversitätsstr. 4, A-6020 Insbruck;
DDr. Ludwig WEIMER, An der Isalust 2, D-83646 Bad Tölz;
Martin WICHMANN, Am Sternenkeller 11, D-77933 Lahr;
Prof. Dr. Werner WOLBERT, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Prof. Dr. Hans ZIRKER, Universitätsstr. 12, D-45141 Essen.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, E-mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Johannes Brühl, Gregor Coerdt, Katharina Klöcker, Joachim Sattler
Sekretariat: Monika Liedschulte

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte.

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: DM 37,–/öS 270,–/sFr 34,–,
Jahresabbonnement: DM 192,–/öS 1402,–/sFr 170,50,
Studentenabonnement: DM 153,60/öS 1121,–/sFr 136,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1997

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement á
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 1997 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 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.

ISSN 0040-568X