THEOLOGISCHE REVUE

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

29. 10. 97

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

Nummer 4 **1997** **93. Jahrgang**

Karl-Heinz Menke: Die theologische Rosmini-Forschung. Eine Bilanz zum 200. Geburtstag von Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855) . . . . . Sp. 267

Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 279

Lescow, Theodor: Das Stufenschema. Untersuchungen zur Struktur alttestamentlicher Texte (Harald Schweizer)

Zenger, Erich u. a.: Einleitung in das Alte Testament (Otto Kaiser)

Bachmann, Michael: Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in Gal 2,15ff (Thomas Söding)

Bovon, François / Koester, Helmut: Genèse de L'écriture chrétienne (Thomas Söding)

Esler, Philip E.: The First Christians in their Social Worlds. Social-scientific approaches to New Testament interpretation (Rudolf Pesch)

Kümmel, Werner Georg: Vierzig Jahre Jesusforschung (1950–1990), hg. v. Helmut Merklein (Knut Backhaus)

Theissen, Gerd / Merz, Annette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch (Harald Wagner)

Kirchliche Zeitgeschichte . . . . . Sp. 292

Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden, hg. v. Anselm Doering-Manteuffel / Kurt Nowak (Wilhelm Damberg)

Habisch, André: Autorität und moderne Kultur. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Staatstheorie zwischen Carl Schmitt und James M. Buchanan (Philipp Schmitz)

Koenen, Andreas: Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum „Kronjuristen des Dritten Reiches" (Wilhelm Damberg)

Huttner, Markus: Britische Presse und nationalsozialistischer Kirchenkampf. Eine Untersuchung der „Times" und des „Manchester Guardian" von 1930 bis 1939 (Kurt Meier)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 298

Russ, Hans Günther: Religiöser Glaube und modernes Denken. Religion im Spannungsfeld von Naturwissenschaft und Philosophie (Ulrich Lüke)

Torres Queiruga, Andrés: Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen (Michael Schulz)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte . . . . . Sp. 301

Bobzin, Hartmut: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa (Hans Zirker)

Olin, John C.: Erasmus, Utopia, and the Jesuits. Essays on the Outreach of Humanism (Peter Walter)

Dogmatik / Ökumenische Theologie . Sp. 305

Conway, Eamonn: The anonymous Christian – a relativised Christianity? An Evaluation of Hans Urs von Balthasar's criticisms of Karl Rahner's theory of the anonymous Christian (Ralf Miggelbrink)

Lülsdorff, Raimund: Die Zukunft Jesu Christi. Calvins Eschatologie und ihre katholische Sicht (Heribert Schützeichel)

Sopata, Marian: Zur Theologie des Todes (Ralf Miggelbrink)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 309

Bieritz, Karl-Heinrich: Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt (Klemens Richter)

Daschner, Dominik: Die gedruckten Meßbücher Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius V. (1570) (Benedikt Kranemann)

Eucharistie. Rückfragen zum Katechismus der Katholischen Kirche, hg. v. Michael Kessler (Klemens Richter)

Kirchen in der Stadt. Bd 1: Erfahrungen und Perspektiven. Bd 2: Beispiele und Modelle, hg. v. Horst Schwebel / Matthias Ludwig (Klemens Richter)

Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte, hg. v. Franz Kohlschein / Peter Wünsche (Klemens Richter)

Rennings, Heinrich: Gottesdienst im Geist des Konzils. Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform, hg. v. Martin Klöckener (Klemens Richter)

Vollmer, Thomas: Agenda Coloniensis. Geschichte und sakramentliche Feiern der gedruckten Kölner Ritualien (Hermann Reifenberg)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 316

Gehr, Josef: Die Bewertung des gerichtlichen Geständnisses und der Parteierklärung vor Gericht gemäß can. 1536 § 2 CIC / 1983, hg. v. Winfried Aymans / Karl Th. Geringer / Heribert Schmitz (Klaus Lüdicke)

Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Erster Band, hg. v. Joseph Listl / Dietrich Pirson (Georg May)

Loretan, Adrian: Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent / -assistentin, Pastoralreferent / -referentin (Klaus Lüdicke)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 328

Müller, Josef: Pastoraltheologie. Ein Handbuch für Studium und Seelsorge (Maria Widl)

Öffne uns den Brunnen der Taufe. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche, hg. v. Franz-P. Tebartz-van Elst (Manfred Probst)

Pompey, Heinrich: Sterbende nicht allein lassen. Erfahrungen christlicher Sterbebegleitung (Isidor Baumgartner)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 331

Baldermann, Ingo: Einführung in die Biblische Didaktik (Detlev Dormeyer)

Biesinger, Albert / Braun, Gerhard: Gott in Farben sehen. Die symbolische und religiöse Bedeutung der Farben (Reinhard Hoeps)

Missionswissenschaften . . . . . Sp. 332

Neckebrouck, Valeer: Paradoxes de l'Inculturation. Les Nouveaux Habits des Yanomami (Norbert Schiffers)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 335

Waldmann, Helmut: Aufsätze zu Religionsgeschichte und Theologie (Jörg Splett)

Spiritualität . . . . . Sp. 337

Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd 1: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. Bd 2: Hochmittelalter und Reformation, hg. v. Bernhard McGinn u. a. (Stefan Zekorn)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 339

Bibliographie . . . . . Sp. 345

BS: Theol A 425

✓ ZiD

Die theologische Rosmini-Forschung
Eine Bilanz zum 200. Geburtstag von Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855)

von Karl-Heinz Menke, Bonn

Auch wenn der Titel dieser „Sammelrezension" eine Bilanz verspricht, kann ich unmöglich alle Arbeiten aufzählen, die beigetragen haben zur Analyse und Profilierung von Rosminis Theologie[1]. Anna Maria Tripodi – Philosophieprof.in an der Univ. Genua – hat in einer sehr verdienstvollen Chronologie die bedeutendsten Abhandlungen genannt, die zwischen 1966 und 1995 publiziert wurden[2]. Deshalb kann ich mich hier auf eine Vorstellung der wichtigsten Erträge beschränken[3]. Dabei gestehe ich von vornherein, daß meine Bilanz in der Auswahl und Gewichtung einzelner Arbeiten aus der Perspektive eines deutschen Theologen urteilt.

Die folgende Darstellung der theologischen R.-Forschung gliedert sich in drei Abschnitte:

1) R.s Zuordnung von Natur und Übernatur;
2) R.s trinitarische Ontologie;
3) R.s christozentrische Theologie der Geschichte.

1) Rosminis Zuordnung von Natur und Übernatur

Ein erstes entscheidendes Ergebnis der theologischen R.-Forschung sehe ich in der schrittweisen Freilegung des Beitrags, den der Roveretaner zur Beantwortung der im 19. Jh. schlechthin zentralen Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, von Philosophie und Theologie geleistet hat.

Wenn man die an der Gregoriana in Rom unter der Anleitung von Charles Boyer entstandene Diss.[4] von Remigio Musaragno betrachtet und das Referat[5] analysiert, das derselbe Vf. auf dem Kongreß von 1955 (Centenarium des Todestages) gehalten hat, dann wird deutlich, warum R.s Theologie bis in die sechziger Jahre dieses Jh.s verkannt und deshalb auch vergleichsweise unbeachtet blieb. Denn Musaragno mißt R. an der Zuordnung von Natur und Übernatur, wie sie ihm von seinem weithin neuthomistisch denkenden Lehrer Charles Boyer vor Augen gestellt wurde. Deshalb wirft er R. vor, zumindest stellenweise die Gratuität der Gnade nicht hinreichend klar herauszustellen[6]. Er bedient sich desselben Vorwurfs, den die Enzyklika „Humani Generis" gegenüber der sogenannten „nouvelle théologie" erhob; desselben Vorwurfs, der Maurice Blondel oder Henri de Lubac traf.

R. kennt zwar den Begriff *natura pura*. Aber er betont mit ähnlicher Vehemenz wie Bondel und de Lubac, daß der Gott, der den Menschen mit dem Bewußtsein seiner Endlichkeit und also mit der Sehnsucht nach dem Nicht-Endlichen bzw. Absoluten begabt hat, sich zur Mitteilung seiner selbst verpflichtet. Die Neuthomisten, deren Denken 1950 zu der von Papst Pius XII. promulgierten Enzyklika „Humani Generis" führte, meinten, um der Gratuität der Gnade willen sei es unbedingt notwendig, die menschliche Existenz auch unabhängig von der Selbstmitteilung Gottes (= Gnade) als sinnvoll zu behaupten. Ein solches Verständnis der *natura pura* führte innerhalb des Neuthomismus, der bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil nicht nur in Italien, sondern weithin auch in Deutschland und Frankreich die theologischen Schulbücher prägte, zu jenem verhängnisvollen Denken, das Offenbarung und Gnade wie ein Stockwerk ohne Treppe und Aufzug über das Stockwerk der Vernunft und Natur setzt.

Wie Giuseppe Cristaldi, Giorgio Versini, Franco Percivale, Filippo Piemontese, Francesco Conigliaro, Giancarlo Taverna Patron, Floriano Scolari und Gianni Colzani detailliert und im Ergebnis übereinstimmend nachgewiesen haben[7], verwendet R. den Begriff *natura pura* nur, um den mit diesem Begriff bezeichneten Zustand als reine Abstraktion oder Hypothese zu kennzeichnen[8]. Denn de facto hat Gott den Menschen so geschaffen, daß er das absurdeste aller Geschöpfe wäre, wenn ihm der Schöpfer nicht schenken würde, wonach sich sein ganzes Wesen ausstreckt. Allein schon die Tatsache, daß der Mensch, indem er sich seiner Endlichkeit bewußt ist, das Gegenteil des Endlichen denken muß, kann verdeutlichen, warum der Mensch die Erfüllung seines Wesens unmöglich in der Welt des Endlichen bzw. in seiner *natura pura* finden kann[9]. Unter dieser Voraussetzung kann die Diskussion, die ein im Januar 1974 in Stresa gehaltenes Referat von Giorgio Versini auslöste, als ein wichtiges Ereignis der theologischen R.-Forschung bezeichnet werden. Einmal ganz abgesehen davon, daß Versini auf

[1] Für die Werke des Roveretaners werden durchgehend folgende Abkürzungen verwandt: AS I–II = Antropologia Soprannaturale (Edizione Sciacca 39–40), hg. v. U. Muratore, Roma 1983. – Del divino = Del divino nella natura (Edizione Sciacca 20), hg. v. P. P. Ottonello, Roma 1991. – Introduzione = Introduzione alla Filosofia (Edizione Sciacca 2), hg. v. P. P. Ottonello, Roma 1979. – IVG = L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata (Edizione Nazionale XXXIII), hg. v. R. Bessero Belti, Padova 1966. – NS I–III = Nuovo Saggio sull' origine delle idee (Edizione Nazionale III–V), hg. v. F. Orestano, Roma 1934. – Storia dell'amore = Storia dell'amore ricavata dalle Divine Scritture (Edizione Nazionale XLVII), hg. v. R. Orecchia, Padova 1975. – Teodicea = Teodicea (Edizione Sciacca 22), hg. v. U. Muratore, Roma 1977. – T I–VIII = Teosofia (Edizione Nazionale VII–XIV), hg. v. C. Gray, Roma 1938–41.
Für folgende Sammelwerke werden diese Abkürzungen verwandt: ACIFAR = Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini (Stresa – Rovereto 20–26 luglio 1955), hg. v. M. F. Sciacca, Firenze 1957. – CP = Credere Pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini. Atti del Convegno internazionale di studi rosminiani (Rovereto 3–5 maggio 1995), hg. v. K.-H. Menke u. A. Staglianò, Brescia 1997.

[2] A. M. Tripodi: Cronache rosminiane dal 1966 al 1995 (BSR 21), Stresa 1996. – Dazu vgl. auch die von G. Lorizio gebotene Einführung in Rosminis Theologie: Rosmini teologo, in: Introduzione a Rosmini, hg. v. P. Zovatto, Stresa 1992, 17–76.

[3] Vorarbeiten dazu wurden von mir geleistet in der Einleitung (9–16) und im Schlußwort (337–343) der von Carlo Maria Fenu besorgten italienischen Übersetzung meiner Diss.: Menke, K.-H.: Ragione e Rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un'enciclopedia cristiana (Bibliotheca Rosminiana 9), Brescia 1997; ferner in den Abhandlungen: ders.: Die Synthese der Person als Mitvollzug der Selbstmitteilung Gottes. Antonio Rosminis Systemgedanke, in: ThPh 69 (1994), 390–401; ders.: Il contributo di Rosmini relativo al problema della responsabilità della fede di fronte alla ragione, in: CP, 37–58.

[4] Musaragno, R.: L'atto di fede nella dottrina di Antonio Rosmini. La logica della fede (Diss. masch.), Roma 1954.

[5] Ders.: Il problema della fede teologica in Antonio Rosmini, in: ACIFAR, 899–909.

[6] Musaragno unterscheidet in seinem Referat von 1955 zwar zwischen den Intentionen und den Formulierungen R.s, distanziert sich aber in der Sache nicht von dem Ergebnis seiner Promotionsschrift. Wörtlich bemerkt er: „Da questo punto [. . .] dovremmo porre innanzi alcune riserve, almeno di fronte al pericolo [. . .] di un immanentismo" (s. Anm. 4, 909).

[7] Vgl. Cristaldi, G.: Antonio Rosmini e il pensare cristiano, Milano 1977; Versini, G.: Rapporto ragione e fede in Rosmini. Relazione dell'autore (5–18), Interventi (19–36), Replica dell'autore (37–42), in: RRFC 69 (1975), 5–42; Percivale, F.: L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini, Roma 1977; Piemontese, F.: Lume increato e lume creato nel pensiero di Antonio Rosmini, in: RRFC 61 (1967), 5–17; Conigliaro, F.: Immanenza e trascendenza del soprannaturale in Rosmini, Palermo 1973; ders.: Rosmini precursore della „nouvelle théologie"? La questione del soprannaturale in A. Rosmini e H. de Lubac, in: CP, 143–234; Taverna Patron, G.: Antropologia e religione in Rosmini (Biblioteca di Studi Rosminiani 6), Stresa 1987, bes. 77–79; Scolari, F.: L'uomo santificato: Le operazioni del Verbo e dello Spirito Santo nell'anima del cristiano secondo l'antropologia soprannaturale di A. Rosmini (Biblioteca di Studi Rosminiani 11), Stresa 1990, bes. 194–197; Colzani, G.: Il compimento „deiforme" della creatura. L'antropologia soprannaturale come „ristorazione" della persona, in: CP, 273–292.

[8] „Sebbene non era condecente alla infinita bontà del Creatore che avesse creato l'uomo abbandonandolo alla propria natura senza aggiungergli la grazia; tuttavia non è assurdo di supporre l'uomo in tale stato; ed è una di quelle supposizioni che aiutano ad analizzare ciò che si compone di più principi e a vedere che cosa a'singoli principi si debba attribuire. Così fanno i matematici quando spogliano i corpi di certe loro qualità anche essenziali per calcolare l'una dopo l'altra tutte le semplici forze delle quali sono forniti" (AS I, 323).

[9] „Premesse queste notizie sull'intrinseca natura dell'uomo e delle sue potenze apparisce manifestamente che costituito l'uomo nell'ordine puramente naturale sarebbe stato imperfetto; perché non avrebbe avuto giammai la congiunzione reale di quel sommo bene al quale la sua volontà è indeclinabilmente volta, e nel quale solo può a pieno saziare il suo desiderio; come pure il suo intendimento per trascorrere d'una in altra cognizione di tutti gli esseri finiti non avrebbe ottenuto giammai riposo alcuno, ma infaticabilmente si sarebbe aggirato in continua mutazione di oggetti da lui contemplati, e non trovato cibo a sé proporzionato veramente in nessuno" (AS I, 297).

vorbildlich differenzierte Weise bestimmte Begriffe klärt, verweist er auf ein von R. selbst verwandtes Bild, um das Verhältnis von Natur und Übernatur, Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie zu veranschaulichen. Der Roveretaner vergleicht die christliche Offenbarung und speziell das Geheimnis der Trinität mit einer goldenen Kuppel, ohne die das natürliche Wissen wie ein Gebäude ohne Dach den zerstörenden Kräften der Witterung ausgesetzt wäre. Und er fährt fort: Der Mensch wäre wie ein Wesen, das ständig etwas sucht, was er unter keinen Umständen erreichen kann, wenn sich ihm der dreieinige Gott nicht als er selbst mitteilen würde[10]. In ihrer Erwiderung auf Versinis Vortrag sagte Maria Manganelli: „M. E. kann man in bezug auf R. auf keinen Fall von einer Gnade sprechen, die der Mensch berechtigt ist zu fordern. Das würde den Begriff der Gnade aushöhlen."[11] In dieser Intervention wird noch einmal die Position bekräftigt, die nicht erst der Verurteilung der „nouvelle théologie", sondern schon der R.s von 1887 zugrunde liegt. Denn wie Francesco Conigliaro im Anhang seiner Promotionsschrift[12] gezeigt hat, haben die in dem Dekret „Post obitum" (DH 3201–3241) vereinigten Sätze eines gemeinsam: nämlich die vermeintlich irrtümliche Annahme, die Natur des Menschen könne nicht ohne das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes gedacht werden; die Gnade sei nicht nur eine Vervollkommnung der Natur, sondern jene Notwendigkeit, ohne welche der Mensch die absurde Existenz eines Sisyphos ist.

Hätten die oder der Verfasser der Enzyklika „Humani Generis" die berühmte Schrift Anselms von Canterbury mit dem Titel „Cur deus homo?" gelesen, hätten sie wohl kaum verurteilt, was Henri de Lubac auf Grund seiner Väter-Studien neu entdeckt hatte. Denn Anselm löst das Problem der Vereinbarkeit der Gratuität mit der Notwendigkeit der Gnade auf frappant einfache Weise[13]. Er bringt das Beispiel eines Mönches, der sich durch seine ewigen Gelübde unwiderruflich gebunden hat und deshalb nicht weniger frei Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam lebt als der Novize, der noch immer beide Wege wählen kann: die endgültige Bindung an seinen Orden oder den Austritt. Im Gegenteil: Höhere Selbstbindung impliziert vollkommenere Freiheit. Ähnlich – so folgert Anselm – ist es mit dem Verhältnis Gottes zum Menschen. Nachdem er ihn ein für allemal so geschaffen hat, daß nichts Bedingtes seine auf das Unbedingte ausgerichtete Sehnsucht erfüllen kann, *muß* er sich ihm als er selbst mitteilen, wird aber auf Grund dieses „muß" nicht unfrei, sondern bindet sich selbst unbedingt an den Menschen, den er aus Liebe (in vollkommener Freiheit!) geschaffen hat. Ganz ähnlich argumentiert R.: Für ihn ist die Selbstmitteilung der trinitarischen Liebe das, was der Mensch auf keine Weise selbst verdienen oder leisten kann; zugleich aber auch das, was Gott ihm schenken *muß*, wenn er seine eigene Schöpfung nicht ad absurdum führen will.

Ich habe zu zeigen versucht[14], daß R. bis in die Terminologie hinein die Definition vorwegnimmt, mit der Maurice Blondel einige Jahrzehnte später das Übernatürliche charakterisiert: Es ist notwendig; und es ist unausführbar. „Absolut unmöglich und absolut notwendig für den Menschen: das ist genau der Begriff des Übernatürlichen."[15] Man muß schon von Ignoranz und Unkenntnis sprechen, wenn einzelne Vf. (allerdings keine wirklichen R.-Spezialisten!) diese Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur immer noch und immer wieder als Folge jenes Traditionalismus bezeichnen, der sich in R.s Frühschriften findet.

Es ist zwar unbestreitbar, daß R. lange Zeit große Sympathien für die von de Bonald entwickelten Theorien des Traditionalismus hegt. Denn beide – de Bonald und R. – sehen in der Ableitung der allgemeinen Ideen aus der sinnlichen Wahrnehmung die Wurzel des Atheismus. Beide sehen in der Rückbindung aller Dinge an Gott als deren absoluten Urgrund die einzige Garantie für die Gewißheit menschlichen Erkennens. Und beide erklären diese Rückbindung aller Dinge an Gott durch die These der Uroffenbarung und eine aus dieser entfalteten Sprachtheorie. In der Ausfaltung dieser Theorie unterscheiden sie sich aber gewaltig. Während de Bonald lehrt, daß die einzelne Vernunft erst durch Einwirkung von außen, d. h. durch die Sprache, entsteht, postuliert R. aller Vermittlung „von außen" (Sprache) vorgängig ein geistig erhelltes Subjekt, für dessen Konstitutivum er zunächst den Terminus „Form der Wahrheit" und später den Begriff „Idee des Seins" verwendet[16]. Weil der Terminus „Uroffenbarung" im Kontext der traditionalistischen Sprachtheorien das Medium bezeichnet, mittels dessen Gott den Geist des Menschen konstituiert, überträgt R. diesen Begriff auf den Vorgang der Erhellung des menschlichen Geistes durch die Idee des Seins. Vor dem Terminus „Uroffenbarung" schreckt er auch in der relativ spät entstandenen Schrift mit dem Titel „Del divino nella natura" nicht zurück. Dennoch muß man es angesichts der z. B. von Antonio Giordano vorgelegten Studien[17] als beinahe böswillig bezeichnen, wenn jemand so über R. schreibt, als seien die sachlichen Differenzen zwischen ihm und den Theorien der französischen Traditionalisten nicht ungleich größer als die terminologischen Gemeinsamkeiten. Man wird R. in keiner Weise gerecht, wenn man in der Analyse seiner Beziehungen zu den Traditionalisten unbeachtet läßt, daß sein philosophisches Hauptwerk über den „Ursprung der Ideen" in aller Deutlichkeit den Standpunkt bezeichnet, den er jenseits von Traditionalismus und Immanentismus findet. Was er die „Idee des Seins" nennt, ist weder identisch mit der absoluten Wahrheit (Ontologismus), noch mit der Vernunft (Rationalismus bzw. Immanentismus), die sie als solche konstituiert.

Als ich 1976 mit der Ausarbeitung meiner Promotionsschrift zu dem Thema „Vernunft und Offenbarung" begann, wurde mir nach wenigen Monaten klar, worin die Hauptursache für die traurige Tatsache liegt, daß R. mit ganz verschiedenen und in der Regel falschen Etiketten verkannt wurde. Wer sich an bestimmten Termini orientiert oder – was in der Geschichte der R.-Forschung noch häufiger der Fall ist – nur einen Ausschnitt aus R.s Gesamtwerk (womöglich eine von ihm selbst nicht vollendete und publizierte Schrift!) analysiert, kann leicht zu falschen Schlußfolgerungen gelangen: nämlich R. für einen Epigonen Kants oder des Deutschen Idealismus, für einen Traditionalisten bzw. Ontologisten oder – was das Gegenteil ist – für einen Modernisten bzw. Immanentisten halten. Entschei-

[10] „La dottrina dunque della Trinità, la dottrina cioè dell'essere uno e trino profondamente, interamente scioglie quel problema dallo spirito umano sempre proposto come un enimma a se stesso, vinto non mai: comunica all'uomo la dottrina dell'essere in tutte le sue forme. La dottrina dunque dell'augustissimo de'misteri discende dal cielo come una cupola d'oro che si colloca in sull'edificio dello scibile naturale, il quale senz'essa resterebbesi discoperto e patente alle piogge e venti, e l'uomo, anche il filosofo, sarebbe condannato a vivere mal pago di sé, siccome colui che cerca continuo quello che non trova giammai. Ecco il *soprannaturale della scienza* necessario altrettanto che il *soprannaturale della vita*. Come l'umana vita non è perpetua e felice, ma divien tale in virtù d'un dono soprannaturale, così la scienza umana non è finita ed assoluta, ma divien tale in grazia anch'essa d'un illustrazione, d'una credenza soprannaturale" (Introduzione, 161).

[11] „A mio giudizio, considerando la dottrina rosminiana, non si può parlare in alcun modo della grazia come di un elemento che l'uomo abbia titolo di esigere; osia, diremo in ultima analisi, in modo da annullare il concetto stesso di *grazia*. Sia chiaro: non intendo certamente affermare che nel considerare il bisogno che l'uomo, per Rosmini, ha della grazia, sia bene evitare il termine *esigenza* per non compromettere la gratuità dell'elevazione soprannaturale della persona umana, bensì intendo dire che si farebbe torto a Rosmini se si ritenesse di poter interpretare in tale modo la sua dottrina o anche soltanto se si ritenesse che questa potrebbe prestare il fianco ad una tale equivoco" (Versini [Anm. 7], 21).

[12] Vgl. Conigliaro (Anm. 7), 311–326.

[13] „Quamvis namque servare illud ex necessitate post votum debeat, ne apostatae damnationem incurrat, et licet cogi possit servare, si nolit: si tamen non invitus servat quod vovit, non minus sed magis gratus est deo, quam si non vovisset; quoniam non solum communem vitam, sed etiam eius licentiam sibi propter deum abnegavit, nec sancte vivere dicendus est necessitate, sed eadem qua vovit libertate. Quare multo magis, si deus facit bonum homini quod incepit, licet non deceat eum a bono incepto deficere, totum gratiae debemus imputare, quia hoc propter nos, non propter se nullius egens incepit. Non enim illum latuit quid homo facturus erat, cum illum fecit, et tamen bonitate sua illum creando sponte se ut perficeret inceptum bonum quasi obligavit" (Anselm v. Canterbury, Cur Deus Homo – Warum Gott Mensch geworden, lat. u. deutsch hg. v. F. S. Schmitt, Darmstadt [4]1986, 94–97).

[14] Menke, K.-H.: Deontologische Glaubensbegründung. Antonio Rosmini (1797–1855) und Maurice Blondel (1861–1949), in: ZKTh 109 (1987), 153–172.

[15] „Absolument impossible et absolument nécessaire à l'homme, c'est là proprement la notion du surnaturel" (Blondel, M.: L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, Paris 1893 [Nachdr. 1950], 388).

[16] Dazu: Traniello, F.: Società religiosa e società civile in Rosmini, Bologna 1966, 17–134; Percivale (Anm. 6) 7–61; Menke, K.-H.: Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie (ITS 5), Innsbruck 1980, 124–149.

[17] Vgl. Giordano, A.: Le polemiche giovanili di Antonio Rosmini, Stresa 1976; ders., Un'eccezionale controversia su fede e politica. Documenti rosminiani su Lamennais, in: RRFC 71 (1977), 153–211; 72 (1978), 33–58; ders.: Rosmini e Lamennais. Fede e politica (Biblioteca di Studi Rosminiani 10), Stresa 1989.

dend für jede Arbeit über R. scheint mir die Beachtung seines immer wieder reflektierten Zieles zu sein. Besonders in den Tagebüchern und in den zu dem Sammelbd mit dem Titel „Introduzione alla Filosofia" zusammengefaßten Schriften hat der Roveretaner den Sinn seiner Berufung und das Ziel seines literarischen Bemühens klar benannt. Er wollte zeigen, daß die Wahrheit der vielen Dinge, die wir wahrnehmen, in einem Zusammenhang (in einer Einheit) liegt, auf den wir als mit Vernunft begabte Wesen verwiesen sind. Den Hiatus zwischen Vielheit und Einheit, zwischen Realität und Idealität wollte er auf zweifache Weise überbrücken: *theoretisch* durch die Erstellung einer Enzyklopädie, die im Unterschied zu der Diderots nicht bloß Fakten sammelt, sondern die Einheit des Vielen verstehen läßt; und *praktisch* durch die Gründung einer Gemeinschaft, die den einzelnen Menschen deshalb zur Wirklichkeit führt, weil sie ihn zur Transzendierung des eigenen Ich, zur „In-Objektivation", kurz: zur Liebe (Institutum *Caritatis*) befähigt.

An dieser Stelle erlaube ich mir eine kritische Bemerkung zu der großen Arbeit von Antonio Staglianò[18]. Zwar stimme ich seiner Forderung zu, nicht nur den Philosophen, sondern auch den Theologen R. angemessen zu würdigen. Doch fragwürdig scheint mir seine These, R. kenne nur eine aus dem Glauben an die christliche Offenbarung entfaltete „christliche Philosophie"[19]. Denn wer R. insgesamt und jedes einzelne Werk richtig verstehen will, darf an keiner Stelle übersehen, daß der Roveretaner jedem Leser seiner Werke zwei hermeneutische Schlüssel an die Hand gibt: Der erste liegt in der nachträglichen Klassifizierung bzw. Einteilung seines gesamten Schrifttums[20]; und der zweite in der Unterscheidung zwischen „regressivem" und „progressivem" Denkweg[21]. M. E. kann die Bedeutung der letzteren Unterscheidung gar nicht überschätzt werden. Der „regressive Denkweg" beschreibt den Versuch, frei von theologischen Prämissen – also methodisch autonom bzw. rein transzendentalphilosophisch – nach den letzten Gründen aller Wirklichkeit zu fragen[22]; und der „progressive Denkweg" beschreibt den Versuch, unter Voraussetzung der Inhalte der christlichen Offenbarung und Tradition nach dem Zusammenhang dieser Inhalte mit jenen letzten Gründen zu fragen, die aller sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit als einendes Band zugrunde liegen[23]. Und was besonders wichtig ist: Mit der Unterscheidung zwischen regressivem und progressivem Denkweg grenzt R. immer klarer das methodisch autonome Reflektieren seiner Transzendentalphilosophie ab von dem Denken, das er ganz bewußt nicht „Theosophie" oder „Philosophie des Übernatürlichen", sondern „Theologie" nennt. Die Philosophie fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit dessen, was ist. Wenn sie nach den Bedingungen der Möglichkeit dessen, was wir mit den Sinnen wahrnehmen, fragt, spricht R. von der „natürlichen Philosophie"; wenn sie nach den Bedingungen der Möglichkeit der geoffenbarten Realität fragt, spricht er von der „Philosophie des Übernatürlichen" oder von seiner „Theosophie". Wo R. den im esoterischen Sinne mißverständlichen Begriff „Theosophie" verwendet, meint er das transzendentalphilosophische Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit der Inhalte des christlichen Credo. Es ist außerordentlich bemerkenswert, daß der Roveretaner auch da, wo er nach den Gründen für die Möglichkeit geoffenbarter Realitäten fragt, bewußt von „Philosophie" und nicht von „Theologie" spricht[24]. Denn Theologie im eigentlichen Sinn ist für ihn die Exegese der Heiligen Schrift bzw. das Bedenken des inneren Zusammenhangs der geoffenbarten Inhalte.

Obwohl R. der traditionalistischen Sprachphilosophie manchen positiven Aspekt abgewinnt, gelangt er zu einer klaren Ablehnung des traditionalistischen und in gewissem Maße auch neuthomistischen Zwei-Stockwerke-Denkens: auf der einen Seite eine Vernunft, die völlig immanent gedacht wird; und auf der anderen Seite eine Offenbarung, die nur geglaubt, aber in keiner Weise als vernünftig eingesehen werden kann. R. hat in seinem theologischen Hauptwerk mit dem Titel „Antropologia Soprannaturale" klargestellt, daß die „Idee des Seins" die natürliche Vernunft bis zu der Einsicht führt, des Absoluten unbedingt zu bedürfen, dieses aber von sich selbst her unmöglich erfassen oder erreichen zu können. Das Übernatürliche ist so gesehen die Wirklichkeit, die sich dem Menschen schenken bzw. mitteilen muß, damit er nicht das absurde Wesen bleibt, das alles Bedingte transzendieren soll, ohne das Unbedingte, nach dem es sich ausstreckt, je zu erreichen. Ausdrücklich wendet R. sich gegen jene „Naturalisten", die darin einen Widerspruch zur Weisheit des Schöpfergottes sehen, daß der Mensch seine Sehnsucht nach dem Absoluten nicht selbst beantworten bzw. erfüllen kann. Denn – so seine Argumentation – wie das Auge nicht deshalb unvollkommen ist, weil es sich nicht selbst das Licht geben kann, so ist auch der Mensch kein unvollkommenes Geschöpf, weil er sich die Gemeinschaft mit Gott nicht selbst geben kann[25].

[18] Vgl. Staglianò, A.: La „Teologia" secondo Antonio Rosmini, Brescia 1988, bes. 380–389; ders. Teologia, fede e ragione: L'apporto di Rosmini all'epistemologia teologica, in: CP, 59–101. – Im Sinne meiner Kritik verweise ich auf folgende Rez. zur Promotionsschrift von Staglianò: G. Cristaldi in: Vita e Pensiero (1988), 862–864; G. Lorizio in: Civiltà Cattolica (1990), 511–512; N. Galantino in: Rassegna di Teologia (1990), 315–316.

[19] „Sulla base delle note precedentemente svolte, ci sembra di poter in concreto avanzare una ipotesi che dovrebbe meglio chiarire la questione, finora posta, dei rapporti tra filosofia e teologia. L'ipotesi così suona: *verso l'inclusione epistemologica del filosofare cristiano nella teologia*. L'ipotesi dice propriamente che la filosofia (ma è il filosofare cristiano) deve essere pensata all'interno dello statuto epistemologico della teologia: la teologia, cioè, dovrà comprendere nel suo ambito ed in se stessa questa filosofia, come cosa ‚sua'. Il rapporto teologia-filosofia si porrebbe, così anzitutto (e sottolineamo, soprattutto: perché qui è la questione più importante e risolutiva) all' interno della teologia stessa. La *ratio theologica*, la *ratio credente*, che ha come suo principio la rivelazione ed è storicamente animata dalla fede, sarebbe capace di produrre nella sua espansione conoscitiva un livello di filosoficità, che chiamiamo ‚filosofare cristiano'" (Staglianò, La „Teologia" [Anm. 18], 384).

[20] Dazu: Menke (Anm. 16) 45f, 86, 93f, 97–99; Radice, G.: Il „Piano generale delle Scienze" ovvero lo schema di tutta la speculazione di Antonio Rosmini, in: RRFC 62 (1968), 294–302.

[21] R. beschreibt in Anlehnung an die Terminologie Schellings sein Denken als einen großen Bogen, der zunächst „zurückschreitet" vom Besonderen zum Allgemeinen, d. h. auf induktivem Wege den erkenntniskonstitutiven Primat der Ontologie vor der Erkenntnistheorie beweist (filosofia regressiva), dann in der „Logica" die formalen Bedingungen und in der „Psicologia" die materialen Voraussetzungen des menschlichen Erkennens reflektiert (filosofia media) und schließlich eine Kehre vollzieht in das Denken der „Teosofia", die auf deduktive Weise das Erkennen ableitet aus dem Sein (Filosofia progressiva). Im Rückblick bemerkt R.: „Noi abbiamo dunque riconosciuto doversi ammettere tra la *Filosofia regressiva* che è quella che sulla via della riflessione riconduce la mente a trovare il principio da cui si deriva la scienza dell'ente, e la *Filosofia progressiva*, che è la stessa scienza dell'Ente dal suo principio derivata (*Prelim. alle Scienze Ideol.* 5,31–34), cioè la Teosofia; e oltracciò una *Filosofia media* che è quella che somministra le condizioni tanto formali – Logica – quanto materiali – Psicologia – del passaggio della mente speculativa alla filosofia regressiva – Ideologia – alla progressiva e teosofica" (T I § 16).

[22] „La filosofia spinge avanti tutte queste ricerche fino a tanto che la mente umana trovi il suo pieno soddisfacimento, il suo riposo. La mente trova questo riposo, quando ella è giunta a discoprire le ultime ragioni a cui ella possa giungere, e s'è persuasa ad evidenza, ch'esse sono veramente le ultime, ch'ella non può in alcun modo andare al di là. Ora poi queste ragioni ultime, rinvenute che siano, rispondono altresì ai supremi bisogni dell'animo umano. E tale è il frutto della filosofia. Se il *fine* della filosofia è di trovar quiete e riposo alla curiosità della mente, il suo *frutto* più prezioso ancora è di assicurare l'animo umano della possibilità che egli giunga al compimento di tutti i suoi desideri, di togliergli intorno a ciò ogni incertezza, e di additargli quella sicura via, per la quale egli giunga alla cima a cui tende. La qual via lo conduce a Dio, a cui il consumato filosofo si dà ad ammaestrare come dicepolo, ed a perfezionare come creatura" (Introduzione, 301f).

[23] Innerhalb seines regressiven Denkweges verweist R. auf die Konvenienz von Natur und Übernatur, indem er die Grenzen des natürlichen Denkens absteckt und auf die Unmöglichkeit verweist, die Finalität des Menschen innnerhalb dieser Grenzen zu realisieren. Durch die klare *Unterscheidung* von Natur und Übernatur, Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie soll deren wechselseitige Kongruenz demonstriert werden. Während der Arbeiten an der „Teosofia" aber kehrt sich der regressive Blick von der Immanenz auf die Transzendenz um in eine deduktive Beschreibung des Verhältnisses von Natur und Übernatur. Auf deduktivem Wege beschreibt R. nicht nur die wechselseitige Konvenienz von Natur und Übernatur, sondern darüber hinaus den ontologischen Grund dieser Konvenienz.

[24] In dem Einleitungsbd, den R. 1850 der Mailänder Ausgabe seines Gesamtwerkes voranstellte, spricht er nicht mehr von einem philosophischen und einem theologischen System, sondern nur noch von dem einen „System der Wahrheit" (vgl. Introduzione, 9f). Zunächst (vgl. EC V, 246, 282f; VI, 156f, 212f, 380f) hatte er sechs Sektionen seines Gesamtwerkes unterschieden: Ideologia e Logica; Scienze Metafisiche; Filosofia della Morale; Pedagogia e Metodica; Filosofia della Politica; Prose Ecclesiastiche. Aber 1850 fügt er zwischen der „Filosofia della Politica" und den „Prose Ecclesiastiche" eine siebte Sektion mit der Bezeichnung „Filosofia delle cose soprannaturali" ein. Dazu: Valle, A.: L'edizione critica delle Opere di Rosmini, in:. RRFC 70 (1976), 3–14, bes. 6f.

[25] „V'ha dunque nella natura umana una limitazione essenziale, necessaria, per la quale questa natura ha bisogno di Dio per essere pienamente soddisfatta, come v'ha una limitazione naturale nell'occhio che ha bisogno della

Dieser Sachverhalt läßt sich exemplarisch verdeutlichen im Blick auf die Offenbarungswahrheit, die im Denken R.s anders als in der zeitgenössischen Theologie der Grund aller Wahrheit (aller Einheit alles Vielen) ist: im Blick auf die Trinität Gottes. Was der Jesuit Francesco Bruno mit Hinweis auf die Enzyklika „Humani Generis" dem Roveretaner nicht nur in seiner Promotionsschrift von 1952, sondern auch noch in seinem Beitrag zum R.-Kongreß von 1955 vorwirft[26], gereicht dem Bescholtenen im nachhinein zur Ehre. Bruno sieht die Übernatürlichkeit bzw. Gratuität der Offenbarung in Gefahr, wenn R. den Glauben an die Trinität Gottes als Voraussetzung für die Lösung der Antinomien des natürlichen Erkennens bezeichnet. In der Tat, genau das sagt R.: daß die natürliche Vernunft nur dann nicht an ihrer Verwiesenheit auf das von ihr selbst Unerreichbare verzweifeln muß, wenn es Gott gibt und wenn Gott trinitarisch ist, d. h. sich selbst an das Andere seiner selbst mitteilen kann. Aber nirgendwo folgert R. aus den Antinomien der natürlichen Vernunft, daß es den trinitarischen Gott *tatsächlich* gibt. Er betont lediglich, daß der zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit ausgespannte Mensch in der Selbstoffenbarung des trinitarischen Gottes das erkennt, was sein muß, damit der Mensch werden kann, was er sein soll. Daß es Gott gibt, und daß Gott trinitarisch ist, muß *geglaubt* werden; aber dieser Glaube ist kein blinder Glaube, sondern impliziert die Erkenntnis einer staunenswerten Konvenienz von Offenbarung und Vernunft, von Übernatur und Natur. Weil R. selbst das Lehnwort „Deontologie" bzw. „deontologisch" aus dem griechischen „τὸ δέον" (*das, was sein muß*, damit werden kann, was sein soll) ableitet[27], habe ich in meiner Diss. den Vorschlag gemacht, R.s Apologetik, die man mit guten Gründen bereits als „Fundamentaltheologie" bezeichnen darf, mit dem Attribut „deontologisch" zu versehen. So jedenfalls läßt sich zum Ausdruck bringen, daß das Übernatürliche für R. ebenso wie für Blondel die Wirklichkeit ist, die für den Menschen unbedingt notwendig (τὸ δέον), von ihm selbst aber unmöglich erreichbar bzw. vollziehbar ist[28].

2) Rosminis trinitarische Ontologie

Als zweiten Schwerpunkt der theologischen R.-Forschung möchte ich die Darstellung der Trinität als Fundament der Ontologie, speziell der Schöpfungslehre, Anthropologie und Ekklesiologie, bezeichnen. Dabei soll wenigstens ein Hinweis auf jene Beiträge der historischen R.-Forschung gegeben werden, die unverzichtbare Voraussetzung für jede Darstellung der systematischen Theologie des Roveretaners sind. Besonders wertvoll erscheinen mir die entsprechenden Analysen von François Evain, Gianfranco Radice, Italo Mancini, Francesco Traniello, Gianfranco Ferrarese, Alberto Vecchi und, wenn ich an die kritische Edition und Kommentierung der Frühschrift „Il giorno di solitudine" denke, auch die historischen Arbeiten von Giuseppe Lorizio[29].

Hervorragende Einzelstudien zur Genese des R.schen Denkens haben nach 1955 den eindeutigen Beleg dafür erbracht, daß R. auf Grund seiner schon sehr früh einsetzenden und zunehmend intensivierten Thomas-Studien Jahrzehnte vor allen Vertretern der sogenannten Maréchal-Schule zu der Neuentdeckung dessen gelangt ist, was man traditionell die *analogia entis* und mit Heidegger die „ontologische Differenz" nennt. R. selbst verwendet nirgendwo die Bezeichnungen *analogia entis* oder „ontologische Differenz". Aber die von Heidegger als Befreiung des abendländischen Denkens aus seiner Seinsvergessenheit gefeierte Unterscheidung zwischen dem Sein und jedem Akt des wahrnehmenden und denkenden Subjekts könnte R. durchaus für sich selbst beanspruchen. Denn was er als die Geschiedenheit von „realità" und „idealità" beschreibt, ist ja nur eine Darstellung desselben Sachverhaltes mit anderen Termini als denen, die Heidegger wählt. Mittels unserer Sinne nehmen wir, wie R. immer wieder sagt, nur das Viele der Dinge, aber nicht deren Zusammenhang oder deren Einheit wahr. Mittels unseres Verstandes (als geistige Subjekte) nehmen wir nur das Gemeinsame (nur das Einende), nicht aber das unterscheidend Einmalige wahr. Zugleich aber wissen wir, daß das Unterscheidende und das Verbindende, daß Vielheit und Einheit in der Wirklichkeit (im Sein) der Dinge an und für sich nicht getrennt sind.

Doch bei aller Übereinstimmung, die man zwischen Heidegger und R. entdecken kann: Sie unterscheiden sich doch grundlegend in der Beantwortung der Frage, wie sich das wahrnehmende und erkennende Subjekt dem Sein (der Wirklichkeit als solcher bzw. der „Eigentlichkeit" der Dinge) nähern kann. Während R. wie alle großen Transzendentalphilosophen von einer apriorischen Verwiesenheit des Subjekts auf das Sein (auf die Ungeschiedenheit von Idealität und Realität) ausgeht, sieht Heidegger im wahrnehmenden und verstehenden Subjekt vornehmlich den Versuch, die Wirklichkeit den eigenen Intentionen, Begriffen und Interessen anzupassen. Deshalb soll das Subjekt im Vorlauf auf den eigenen Tod (im Vollzug seiner Zeitlichkeit) zu seiner „Eigentlichkeit" zurückfinden; dann – so Heidegger – zeigt sich das Sein; dann schickt sich das Sein dem nicht mehr verfügenden Subjekt zu; dann ist die Sprache nicht mehr ein Instrument des Subjekts, sondern das „Haus des Seins". Ganz anders R.: Für ihn geht es nicht um die Ausschaltung des Subjekts, nicht um die Einfügung des Subjekts in das Geschehen der Sprache, sondern im Gegenteil um jenes „unbedingte Sollen", das in der transzendentalen Verwiesenheit jedes einzelnen Menschen auf das Sein (auf die Kongruenz von „realità" und „idealità") besteht. Dieses „unbedingte Sollen", das jeder Mensch auf Grund seiner geistigen Natur (= Intuition der „Idee des Seins") immer schon ist, muß theoretisch und praktisch beantwortet werden. Deshalb steht, wie vor allem Giuseppe Beschin und François Evain gezeigt haben[30], das Phänomen der Person im Mittelpunkt der Anthropologie des Roveretaners. Und deshalb steht, wie die entsprechenden Analysen von Pier Paolo Ottonello, Giuseppe Lorizio, Bruno Forte, Carlo Maria Fenu und Piero Coda belegen[31], die Trinität Gottes im Mittelpunkt der R.schen Theologie.

Zunächst zum Phänomen der Person: R. beschreibt dieses Phänomen als eine apriorische, sich an jedes mit Bewußtsein begabte Subjekt richtende Aufforderung, die Kongruenz von „realità" und „idealità" in den Urteilen der theoretischen Vernunft immer umfassender darzustellen und in den Vollzügen der praktischen Vernunft immer mehr zu verwirklichen[32]. Dieses innerweltlich bzw. innergeschichtlich nie vollendete Bemühen der theoretischen und prakti-

luce per fare l'atto a cui è ordinato di vedere. È dunque un eccesso di temerità quello de'naturalisti i quali pronunciano che l'uomo non sarebbe stato con sapienza da Dio costituito se non bastasse a se stesso ed avesse bisogno di alcun aiuto procedente da un ordine soprannaturale; o il negare che ciò sia l'effetto di una intrinseca limitazione della natura umana" (AS I, 297[57]).

[26] Vgl. Bruno, F.: Le dimostrazioni trinitarie di Antonio Rosmini, in: DT(P) 55 (1952), 166–195; ders.: L'indole apologetica della filosofia rosminiana, in: ACIFAR, 471–479.

[27] Vgl. T I, §§ 193f.

[28] Dazu: Menke (Anm. 16), 212–214; ders.: Die Assensus-Lehre des Antonio Rosmini-Serbati. Dargestellt in ihrem Verhältnis zu Newmans „Grammar of Assent", in: ThPh 62 (1987), 43–58; Percivale (Anm. 7), 271–372.

[29] Vgl. Evain, F.: Genèse du „Nuovo Saggio sull'origine delle idee". Contribution à l'étude des sources de Rosmini, in: RRFC 53 (1959), 249–275; Radice, G.: Annali di Antonio Rosmini, Bde. I–VIII, Milano 1967–1994; Mancini, I.: Il giovane Rosmini. I. La metafisica inedita, Urbino 1963; ders.: La „Critica della ragion pura" nella formazione di Antonio Rosmini, in: La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo, hg. v. A. Valle, Brescia 1988, 131–204; Traniello (Anm. 15); Ferrarese, G.: Ricerche sulle riflessioni teologiche di Antonio Rosmini negli anni 1819–28, Milano 1967; ders.: Antonio Rosmini alla facoltà teologica di Padova, in: RRFC 61 (1967), 328–338; ders.: La Chiesa nella teologia giovanile di Rosmini, in: AAVV, Rosmini e il Rosminianesimo nel Veneto, Verona 1970, 37–70; ders.: L'*auditus fidei* e la genesi della teologia rosminiana, in: CP, 103–125; Vecchi, A.: La prima formazione spirituale di Antonio Rosmini, in: AAVV, Rosmini e il Rosminianesimo nel Veneto, Verona 1970, 9–35; Lorizio, G.: Un manoscritto giovanile rosminiano: „Il giorno di solitudine" Trascrizione e interpretazione (= numero monografico della rivista „Lateranum"), Roma 1993.

[30] Vgl. Evain, F.: Etre et Personne chez Antonio Rosmini BArPh 32), Paris 1981, bes. 315–388; Beschin, G.: La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini, Milano 1964.

[31] Vgl. Lorizio, G.: Eschaton e Storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della „Teodicea" in prospettiva teologica, Brescia 1988, bes. 247–270; ders.: Teologia della croce, in: Rosmini e la sapienza della croce, hg. v. A. Giordano, G. Lorizio u. U. Muratore, Stresa 1989, 29–55; ders.: La metafisica della Carità in Antonio Rosmini: in: RdT 36 (1995) 527–552; Ottonello, P. P.: L'essere iniziale nell'ontologia di Rosmini, Milano 1967; Forte, B.: Il divino dell'uomo. *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni* di Antonio Rosmini e la fondazione di una „ontologia trinitaria", in: Rosmini: Il divino nell'uomo. Atti del XXV Corso della „Cattedra Rosmini" (27–31 agosto 1991), hg. v. P. Pellegrino, Stresa 1992, 107–130; C. M. Fenu, Il problema della creazione nella filosofia di Rosmini (Biblioteca di Studi Rosminiani 19), Stresa 1995; Coda, P.: La trinità delle persone come attuazione agapica dell'essere uno. Il contributo di A. Rosmini per un rinnovamento della teo-onto-logia trinitaria, in: CP, 251–272.

[32] „L'uomo limitato e particolare nella sua costituzione ontologica è universale nella conoscenza e nell'amore. Tende a riunire in sé tutto il valore che esiste nell'universo, ma senza rubarlo a nessuno, perchè è comune a tutti: tutti possono essere partecipi di tutto" (Beschin [Anm. 30], 112).

schen Vernunft wird mit dem Terminus „Inobjektivation" bezeichnet und bestimmt die moralische Qualität der einzelnen Person[33]. Je mehr das einzelne Subjekt sich theoretisch und praktisch ausstreckt nach dem, was sein soll (= „moralità" bzw. Kongruenz von „idealità" und „realità"), desto mehr geht es gleichsam heraus aus dem eigenen Horizont, aus dem eigenen Ich, desto mehr wird es der Andersheit des Anderen gerecht, desto mehr ist es Beziehung, desto mehr realisiert es die Liebe (carità). Die Originalität R.s läßt sich in der These veranschaulichen, daß der Sinn von Schöpfung und Geschichte, der Sinn auch jeder Erziehung, jedes Gemeinwesens und aller Politik, in der Personalisierung (im Immer-mehr-Person-Werden) des einzelnen liegt. Wenn jeder Mensch in höchstem Maße Person wäre, dann wären alle nicht mit Bewußtsein begabten Dinge Medien der beschriebenen „Inobjektivation", Medien der „carità"[34]; dann würde jedes einzelne Subjekt der außer ihm liegenden Wirklichkeit, besonders dem Du des Anderen, „gerecht" – womit schon rein terminologisch deutlich wird, warum R. das „Gerecht-Sein" (essere giusto) des einzelnen Subjekts nicht als defizienten Modus, sondern als höchsten Ausdruck der Liebe (carità) bezeichnet. Weil der einzelne in dem Maße Mensch ist, in welchem er Beziehung bzw. „moralità (santità)" zwischen „realità (subiettività)" und „idealità (obiettività)"[35] ist, darf man aus gutem Grund von der „trinitarischen Anthropologie" des Roveretaners sprechen.

Was innerhalb des „regressiven Denkweges" zunächst als bloße Phänomenologie der Person erscheint, ist unter Voraussetzung der Trinität des Schöpfers und Erlösers Abbildung Gottes. Gott selbst *hat* nicht Moralität bzw. Personalität; d. h., er ist nicht eine Einheit, die die Eigenschaft von drei Personen *hat*; sondern er *ist* Einheit *als* Moralität bzw. Personalität. Oder anders ausgedrückt: Als Beziehung ist er Einheit. Mit Recht hat Piero Coda in seinem Beitrag zu dem 1995 in Rovereto veranstalteten Kongreß auf die Ähnlichkeiten zwischen der Trinitätslehre Rosminis und der Richard von Sankt-Victors hingewiesen[36]: Während wir als geschöpfliche Subjekte mehr oder weniger die Eigenschaft einer Person (= der Selbsttranszendenz oder Moralität) *haben*, *ist* der trinitarische Gott die Liebe. Eine Mutter mag mehr oder weniger Liebe *haben*. Wenn wir aber von dem Gott der jüdisch-christlichen Tradition bekennen, daß er die Liebe *ist*, dann ist er nicht erst auf ein außergöttliches Du hin, sondern in sich selbst Beziehung – Beziehung mindestens zwischen zwei Subjekten. Die Tradition spricht mit Analogaten des Familienlebens von Vater und Sohn. Und wie auch zwischenmenschlich die Vollkommenheit einer Liebe zwischen zwei Subjekten an dem Kriterium der Selbstüberschreitung zu messen ist, wie zum Beispiel die Liebe zwischen Mann und Frau in dem Maße vollkommen ist, als sie zumindest den Willen zum Kind impliziert, so ähnlich ist Gottes Liebe deshalb absolut vollkommen, weil sie die Beziehung, die sie ist, auch nach außen mitteilt. Die Tradition nennt diese Selbst-Mitteilung „Heiliger Geist". Um zu verdeutlichen, daß R. ganz unabhängig von Richard von Sankt-Victor zu ähnlichen Aussagen wie dieser kommt, verweise ich in der Fußnote auf einen Text, der seine Trinitätslehre zusammenfassen kann[37].

In einer Arbeit, die sich auf ebenso genaue wie umfassende Analysen stützt, hat Carlo Maria Fenu gezeigt, daß R.s Darstellung des Schöpfungsaktes die Brücke darstellt zwischen der Trinität des Schöpfers und der auf die Personalisierung der gesamten Schöpfung zielenden Ontologie des Roveretaners. R. beschreibt den Schöpfungsakt als Synthesis: Der Vater, der im Sohn das ganz beim Anderen (beim Du) seiende Ich ist, erkennt in diesem Anderen auch die Möglichkeit von etwas, was nicht notwendig, sondern nur möglich ist: die Idee des Seins. Und indem er das, was nicht notwendig, aber möglich ist, positiv will, ist er in der Synthese des Möglichen mit dem Wirklichen bzw. des Gedachten mit dem Gewollten der Schöpfer alles Seienden[38]. Weil das, was absolute Liebe hervorbringt, den Charakter der Freiheit bzw. Personalität tragen muß, kann die Schöpfung ihr Ziel nur in der Abbildung des Urbildes finden[39]. Je mehr ein Geschöpf Beziehung bzw. Selbsttranszendenz sein kann, desto höher steht es in der Hierarchie alles Seienden, desto vollkommener ist es Offenbarung des trinitarischen Gottes. Der Mensch ist nach R. um so mehr Person, als er seine Subjektivität (subiettività) auf das andere bzw. den Anderen (obiettività) hin überschreitet (santità) und also die beschriebene Selbsttranszendenz des trinitarischen Gottes abbildet.

Wie der trinitarische Gott nicht zuerst eine in sich ruhende Einheit und dann auch noch Beziehung (das Kommerzium dreier Personen) ist, so ist der einzelne Mensch nicht zuerst einmal eine in sich ruhende Einheit, sondern er ist in dem Maße Subjekt, als er geliebt wird und selber liebt. Daraus läßt sich philosophisch eine ähnlich modern anmutende Intersubjektivitätslehre entwickeln, wie sie Hermann Krings im Anschluß an den frühen Fichte entfaltet hat. Daraus ergeben sich, wie Remo Bessero Belti, Giovanni Velocci, Luigi Mariotti und in besonders klarer Weise Adolfo Russo gezeigt haben[40], auch ganz offensichtliche Konsequenzen für die Ekklesiologie. Schon Francesco Traniello[41] hat zum Beispiel darauf hingewiesen, wie R. das Verhältnis von Universal- und Ortskirchen beschreibt: Die Universalkirche besteht nicht an und für sich neben oder unabhängig von den Ortskirchen, sondern die Einheit, die man als Universalkirche beschreibt, ist nur als Beziehung (als wechselseitige Anerkennung) der Ortskirchen untereinander zu erfassen. Wie die trinitarische Einheit nicht neben oder unabhängig von den drei Personen, sondern nur *als* deren Beziehung wirklich ist, so ist analog die Einheit der Kirche nur als Beziehung der Ortskirchen untereinander wirklich, und keinesfalls unabhängig davon.

Wenn die Kirche in neueren Handbüchern mit Blick auf die Konstitution „Lumen Gentium" des Zweiten Vatikanischen Konzils als „Ikone der Trinität" beschrieben wird, dann darf man mit guten Gründen behaupten: Dieser Gedanke drückt aus, was alle Äußerungen R.s über das Wesen der Kirche verbindet.

3) Rosminis christozentrische Theologie der Geschichte

Ein Aspekt der trinitarischen Ontologie des Roveretaners ist bisher unerwähnt geblieben – ein Aspekt, der erst in der jüngeren R.-Forschung hinreichend Beachtung findet: die Tatsache nämlich, daß er die Geschichte als das Band zwischen Übernatur und Natur

[33] „In quel momento dunque, nel quale [l'uomo] fa un giudizio morale, egli è inoggettivato, lo fa in quanto è nell'oggetto, non più in se stesso; e quindi il carattere d'*oggettività*, che accompagna sempre ciò che è morale" (T III § 882). – Dazu: S. Benvenuti, Inoggetivazione e conoscenza amativa nella filosofia di Antonio Rosmini, in: STSS 38 (1959), 258–278; ders., La conoscenza amativa e la comunione cogli altri, in: RRFC 62 (1968), 181–189; Beschin (Anm. 30), 139–150; G. Lorizio, La metafisica della Carità in Antonio Rosmini, in: RdT 36 (1995), 527–552.

[34] „Convien prima ricordare, che tutto ciò nel mondo si pensa è somigliante a catene i cui annelli s'attengono sempre an un primo annello che è la persona [. . .]. Le persone che sono nel mondo costituiscono il fine di tutte le altre persone impersonali, e questi si attengono cosi strettamente a quelle con connessioni fisiche, dinamiche, intellettive, morali, che si può dire a diritto, che in ogni senso elle sono per le persone" (T IV § 1289). – Dazu: Beschin (Anm. 30), 21–54, 158–160; C. Bergamaschi, Le persone fini concreti e centri ontologici dell'universo nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini, in: RRFC 66 (1972), 56–62.

[35] Von daher ist auch einsichtig, warum R. die drei Formen, in denen der Mensch das Sein wahrnimmt, nicht nur mit den Termini „realità", „idealità" und „moralità", sondern auch mit den Termini „subiettività", „obiettività" und „santità" bezeichnet. Im ersten Bd der „Teosofia" sagt R.: „Abbiamo dunque trovato le supreme varietà dell'essere, le Categorie; abbiamo dimostrato, che non si possono ridurre a minor numero di queste tre: subiettività, obiettività, santità; o per dirlo altramente: realità, idealità e moralità" (T I, § 190).

[36] Vgl. Coda (Anm. 31), 266f.

[37] „Il Padre è l'essenza divina, un sentimento, un Io, che conosce se stesso. [. . .] L'essenza divina come oggetto di sé ha un sentimento che la fa sussistere, senza cessare di essere oggetto, è un Io oggetto. Questa sussistenza, questa essenza nella relazione di oggetto è il VERBO, e in opposizione a quest'oggetto l'essenza in quanto è conoscente è il PADRE. [. . .] Ora questa essenza divina una generante e generata ama se stessa; e in quanto ama se stessa, è carità, è santità. Ma ella stessa come amabile, come amata, come termine dell'amore sussiste. In questo ci ha differenza fra l'amore che abbiamo di noi stessi e l'amore che ha di sé il Padre, e il Figliuolo. Noi sussistiamo come amanti; ma come amabili e amati non siamo più che una forma intellettiva e accidentale, non siamo che un termine dell'amore non esistente in se stesso ma solo nell'amore dell'amante. All'opposto in Dio l'essenza divina come amabile e amata sussiste, ella ha un sentimento, è un Io come amato. Questa essenza intesa sussistente come amata è lo SPIRITO SANTO" (AS I, 152f).

[38] Vgl. Fenu (Anm. 31), 53–104.

[39] Fenu (Anm. 31) verdeutlicht dies in einem Abschnitt seiner Arbeit, den er mit dem Titel „L'esemplare del mondo" (80–85) überschrieben hat.

[40] Bessero Belti, R.: Per un'ecclesiologia rosminiana, in: Problemi teologici ed ecclesiologici in Antonio Rosmini, hg. v. G. Napoli u. R. Bessero Belti, Stresa 1972, 85–183, bes. 178–183; Velocci, G.: La Chiesa in Rosmini, Roma 1974, bes. 215–238; Mariotti, L.: La Chiesa Unità Sacerdotale in Cristo nel pensiero di Antonio Rosmini (Diss. mach.), Roma 1977, bes. 415–445; Russo, A.: La chiesa comunione di salvezza in Rosmini, Napoli 1972, bes. 45–54; ders.: Rosmini: Verso un nuovo modello ecclesiologico, in: CP, 379–417.

[41] Vgl. Traniello (Anm. 16), 212–214.

bezeichnet[42]. Ich nenne in diesem Zusammenhang besonders den Sammelbd, der 1986 unter dem Titel „R. e la Storia" die Akten des 18. „Corso della ‚Cattedra R.'" zusammenfaßt, darin besonders die Beiträge von Salvatore Nicolosi, Maria Adelaide Raschini und Mario d'Addio; dann die große Arbeit von Giuseppe Lorizio und den ganz hervorragenden Beitrag, den Orazio Francesco Piazza zum Kongreß von 1995 in Rovereto beigesteuert hat[43].

Weil der trinitarische Gott absolute Liebe ist, will und kann er das Ziel der eigenen Schöpfung, die Personalisierung alles Seienden, nicht erzwingen. Deshalb korrigiert R. die augustinische Gnadenlehre. Für ihn ist Gnade keine unsichtbare Wirklichkeit, sondern ein geschichtlich vermitteltes Geschehen. Schon in seiner Frühschrift mit dem Titel „Storia dell'amore ricavata dalle Sacre Scritture" schildert er Schöpfung und Geschichte als fortschreitende Selbstmitteilung Gottes[44]. In der Schrift mit dem Titel „Del divino nella natura"[45] und in der „Antropologia Soprannaturale"[46] wird die göttliche Vorsehung als Lehrmeisterin beschrieben, als Erzieherin, die sich dinglicher und sprachlicher Symbole (äußerer Ereignisse, Zeremonien, Visionen, Prophetien) bedient, um den in Adam gefallenen Menschen hinzuführen zu Christus, dem neuen Adam, der gegenwärtig bleibt in den Sakramenten der Kirche[47]. Für ihn ist alle Unmittelbarkeit Gottes eine „inkarnatorische" Unmittelbarkeit.

Was Karl Rahner mit dem Begriff „Realsymbol" ausdrückt, trifft exakt R.s Ausführungen über die personale Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes in dem Menschen, der ganz und gar Person, d. h. Beziehung zu seinem Vater und zu seinem Nächsten, war[48]. Weil der Mensch Jesus die Beziehung, die innertrinitarisch der Sohn ist (ganz vom Vater her und auf den Vater hin), in Welt und Geschichte (als Geschöpf) gelebt hat, darf man nicht nur von einer „hypostatischen Union" zwischen dem Menschensohn und dem innertrinitarischen Sohn sprechen, sondern auch sagen, daß in Jesus Christus der Sinn der ganzen Geschichte bzw. das Eschaton[49] ansichtig geworden ist.

Salvatore Nicolosi, Giuseppe Lorizio und Orazio Francesco Piazza haben in ihren Arbeiten zum Geschichtsbegriff, zur „Teodicea" und zur Eschatologie R.s in übereinstimmender Weise gezeigt, daß Heilsgeschichte und Weltgeschichte von R. weder einfach getrennt, noch einfach identifiziert werden. Der Sinn der Geschichte bzw. das Heil ereignet sich nicht unabhängig von jenen Ereignissen, die in den Geschichtsbüchern beschrieben werden; aber was in den Augen des Historikers ein Fortschritt ist, muß deshalb nicht auch schon ein Heilsereignis sein[50]. Weil der Sinn der Geschichte in dem Maße und nur da zur Erfüllung gelangt, wo der einzelne Mensch sich selbst, den Nächsten und alle Dinge seiner Umwelt zur Antwort an das Wort macht, welches in Jesus Christus Fleisch geworden ist, geschieht das Heil zwar in Welt und Geschichte, nicht aber im Sinne einer progressiv aufsteigenden Linie, sondern nicht selten verborgen unter äußerem Mißerfolg, oft verborgen unter der Gestalt des Kreuzes. Wenn R. in seiner monumentalen „Teodicea" von der Vorsehung Gottes spricht, dann meint er, wie Lorizio durch detaillierte Analysen belegt hat, nicht eine alles und jeden prädeterminierende Macht, sondern jene trinitarische Liebe, die die Personalisierung der ganzen Welt und Geschichte, die die Befreiung bzw. Heimholung auch des verstocktesten Sünders erhofft, aber nicht erzwingt. Es gibt zwar nichts in Schöpfung und Geschichte, durch das die trinitarische Liebe nicht zu den Menschen sprechen würde; R. versteht – ähnlich wie Ignatius von Loyola – alle Dinge und Ereignisse als erziehende Anrede der trinitarischen Liebe an den Menschen; aber auch da, wo er sich als er selbst in Jesus Christus mitteilt, zwingt er diejenigen nicht, denen er sich mitteilt.

Mit R.s Theologie der Geschichte hat Lorizio auch die lange Zeit vergessene Kreuzestheologie freigelegt. Der Roveretaner behauptet ebensowenig wie Thomas von Aquin, daß das Ereignis der Inkarnation eine Antwort Gottes auf die Sünde des Menschen ist. Aber unter den Bedingungen der Sünde nimmt dieses geschichtliche Ereignis die Gestalt des Kreuzes an. Denn Sünde ist für R. letztlich immer das Gegenteil von Beziehung, das Gegenteil der trinitarischen Liebe. Wo die Sünde auf die Liebe trifft, da wird die nichts erzwingende (die wehrlose) Liebe gekreuzigt. Aber – und das ist nach R. der eigentliche Inhalt der Osterbotschaft – die scheinbar ohnmächtige Liebe ist stärker als der tötende Haß der Sünder. Denn weil Jesus im Erleiden des Kreuzestodes Beziehung zum Vater bleibt, besiegt das Kreuz nicht ihn, sondern umgekehrt er das Kreuz.

Allerdings liegt der Gipfel der Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes nicht in den geschichtlichen Ereignissen von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung, sondern erst im Werden und Wandern der Kirche: darin, daß die Adressaten der gekreuzigten und auferstandenen Liebe zu deren Gebern werden. Für R. ist die Kirche ebenso heilsnotwendig wie Inkarnation, Kreuz und Auferstehung des Erlösers, weil dieser Erlöser seine Selbstmitteilung an den Mitvollzug derer bindet, denen er sich schenkt. Wer die gekreuzigte Liebe annehmen will, muß selbst vollziehen, was er empfängt[51]. Nur indem er seinen Nächsten liebt, kann er die Liebe des Erlösers annehmen. Die Liebe zum Nächsten ist der konkrete Modus der Annahme des Erlösers. Deshalb beschreibt R. nicht erst in der „Teodicea", sondern schon in der Frühschrift „Storia dell'amore" den Bundesgedanken als Mitte der biblischen Offenbarung[52]. Erst da, wo der Adressat der Selbstmitteilung Gottes das mitvollzieht, was er empfängt, kommt das Erlösungsgeschehen an sein Ziel. Denn der Mitvollzug der Selbstmitteilung Gottes von seiten des Menschen ist nicht erst die nachträgliche Konsequenz, sondern Konstitutivum des Erlösungsgeschehens.

Lorizio und im Anschluß an ihn auch Piazza haben das von R. beschriebene Verhältnis von Eschaton und Geschichte als exemplarisch für das oben beschriebene Verhältnis von Übernatur und Natur bezeichnet. Wie Israel aufgefordert war und aufgefordert ist, die Geschichte für deren Sinn bzw. Ziel dadurch zu öffnen, daß es den Willen Gottes (das Bundesgesetz bzw. die Tora) in jeden Augenblick und jede Situation „hineinläßt", so ist die Kirche aufgerufen, den in Christus Fleisch gewordenen Willen Gottes „heineinzulassen" in jeden Winkel der Geschichte, in jede Situation, in jeden Zweifel, in jedes Glück und jedes Leid. Nur so kann Christus, wie

[42] Dazu: Pellegrino, U.: Il soprannaturale nella storia nel pensiero di Antonio Rosmini, in: RRFC 61 (1967) 348–371; Menke (Anm. 16) 96; Lorizio (Anm. 31) 228–232.

[43] Nicolosi, S.: Filosofia della storia e teologia della storia nella teodicea rosminiana, in: Rosmini e la Storia. Atti del XVIII Corso della „Cattedra Rosmini", hg. v. P. Pellegrino, Stresa 1986, 17–54; Raschini, M. A.: L'idea di progresso e Antonio Rosmini, in: Ebd., 77–99; d'Addio, M.: Il problema della storia nel pensiero politico di A. Rosmini, in: ebd.: 101–137; Lorizio (Anm. 31), bes. 173–294; Piazza, O. F.: Eschaton, Eschata e Cristologia del compimento. Apporti della „Teodicea" di A. Rosmini all'escatologia, in: CP, 341–378.

[44] Vgl. Storia dell'amore, 57–60. – Die Geschichte, speziell die Religionsgeschichte, kulminiert in der Heilsgeschichte des Volkes Israel, die von R. immer wieder als „figura", „immagine" und „rappresentazione" der Geschichte der in Christus erlösten Menschheit (der Kirche) beschrieben wird (vgl. ebd., 9, 13, 34, 46f, 50, 55, 95f, 102, 111, 121).

[45] Vgl. Del divino, §§ 87–91.

[46] Vgl. AS II, 36–143.

[47] Dazu: Del Prete, V.: Per una teologia dei sacramenti. Riflessioni sulla teologia sacramentaria di Antonio Rosmini, Napoli 1981.

[48] „Tutte le speciali verità rivelate sono adunque *doni* di Cristo manifestato espressamente agli uomini, non sono il Verbo comunicante loro personalmente se stesso. [. . .] Le speciali verità rivelate si presentano all'uomo unicamente nella forma oggettiva. Ora, quantunque il Verbo sia l'essere per sè manifesto, e quindi medesimo per sè oggetto, tuttavia, essendo egli in pari modo la sussistenza divina, non può non essere soggetto e persona, di maniera che egli è un soggetto per sè oggetto, rimane nascosta la soggettività, e quindi la personalità del Verbo. Laonde nella antica rivelazione il Verbo non si comunicò personalmente agli uomini. Ma, quando egli prese carne umana ed ammaestrò gli uomini, ed alle sue parole esteriori rispose la grazia interiore che diede agli uomini la perfezione del Verbo parlante ed operante, [. . .]; allora gli uomini appresero la stessa persona del Verbo vestita dell'umanità che ne comunicava gli influssi" (IVG, 52f).

[49] Lorizio und Piazza weisen darauf hin, daß R. den Terminus „Eschaton" nicht verwendet, sondern nur indirekt beschreibt.

[50] Dazu: Gray, C.: L'idea del progresso nella filosofia di Antonio Rosmini. Presupposti metafisici e punto di vista antropologico e morale, in: RRFC 52 (1958), 103–111; Raschini (Anm. 43), 77–99.

[51] Vgl. Lorizio, Teologia della croce (Anm. 31), 29–55. – Immer wieder betont R. (Teodicea §§ 248–253, 300f, 305f, 318–325, 589–593, 724, 743, 778, 842), daß Gott den Menschen nicht ohne sein eigenes Tun, nicht ohne sein personal-freies Mitwirken erlösen wollte. Deshalb wird der Sieg der Liebe über die Sünde gerade dort sichtbar, wo der Sünder die leidvollen Folgen eigener und fremder Schuld annimmt, um sich so in die gekreuzigte Liebe Christi inkludieren zu lassen.

[52] R.s Unterscheidung (AS I, 163–165) zwischen der „grazia deiforme" des Alten Bundes und der „grazia triniforme" des Neuen Bundes will zum Ausdruck bringen, daß die Selbstmitteilung Gottes erst da zum Ziel kommt, wo Gott dem Menschen nicht „objektiv" bleibt, sondern ihn im Heiligen Geist zur Sohnschaft durch, mit und in Christus befähigt. – Dazu: Scolari (Anm. 7) 87–140.

im Epheser- und im Kolosserbrief beschrieben, „alles in allem und in allen" werden.

Nicht weil R. im Anschluß an Leibniz die Übertragung des Prinzips vom zureichenden Grund („la legge della ragion sufficiente") in dreizehn Konsequenzen ausfaltet, kann seine „Teodicea" Anspruch auf Originalität erheben. Im Gegenteil: Sein Versuch, den tatsächlichen Geschichtsverlauf als Ausdruck höchster Vernunft zu erweisen, steht gewissermaßen unversöhnt neben der These, daß die Geschichte das Kommerzium der göttlichen Liebe mit der geschöpflichen Freiheit ist[53]. Nach Leibniz ist die Geschichte ein von Gott entworfenes System, in welchem die vermeintlich freien Entscheide des einzelnen Menschen notwendige Glieder einer lückenlosen Kausalkette bilden. R. aber verbindet mit seinen Ausführungen über die Vorsehung Gottes den Hinweis auf die Inkommensurabilität von Ewigkeit und Zeit[54]. Und vor allem erklärt er die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer als „Frei-Lassung". Während für Leibniz jedes moralische Übel eine notwendige Konsequenz der Begrenztheit der Geschöpfe (= des metaphysischen Übels) ist, erwächst nach R. jegliches Übel aus dem Mißbrauch der dem Menschen geschenkten Freiheit[55]. Und während für Leibniz die bestehende Welt deshalb die beste aller nur denkbaren Welten ist, weil das Verhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung vernünftiger nicht zu regeln ist, bezeichnet R. die bestehende Welt deshalb als die denkbar beste, weil ihr Ziel die Person bzw. die Freiheit des einzelnen ist. Von daher gibt er auf die Theodizeefrage auch eine ganz andere Antwort als Leibniz. Denn seine Antwort liegt letztlich in Jesus Christus, in der geschichtlichen Mitteilung jener trinitarischen (= absoluten) Liebe, die sich mit keinen anderen Mitteln als denen der Liebe durchsetzt. D. h.: Gott ist nicht allmächtig und dann auch noch die Liebe, sondern seine Allmacht *ist* seine Liebe. Diese Liebe wird gekreuzigt; sie wird scheinbar besiegt von denen, die die Macht haben; doch – und darin liegt das Geheimnis der Auferstehung – die wehrlose, ans Kreuz genagelte und scheinbar getötete Liebe hat das letzte Wort[56]. Wer sich an Christus festhält im Glauben, Hoffen und Lieben, wer Jesus Christus hineinläßt nicht nur in seine Erfolge und Glückserfahrungen, sondern auch in seine Zweifel, Ängste, scheinbaren Ausweglosigkeiten, in seine Ohnmacht und Kreuzeserfahrungen, der erfährt, was R. als den Sinn der Geschichte beschrieben hat.

Analysen zu einzelnen Werken R.s liegen hinreichend vor. Und wenn ich an die von Gianfranco Radice erstellten „Annali di Antonio R.-Serbati" (8 Bde.) denke, darf man wohl auch behaupten, daß alles, was es historisch über R. zu wissen gibt, zumindest zusammengetragen (vielleicht noch nicht organisch reflektiert) wurde. Was fehlt, sind Arbeiten über die Grundgedanken, die sich wie rote Fäden durch alle Werke des Roveretaners ziehen. Mit zwei großen Arbeiten über die zentrale Bedeutung der Trinitätslehre und der Christologie würde man Rosmini endlich als einen Theologen würdigen, der nicht nur Zeitgenossen wie John Henry Newman oder Johann Adam Möhler ebenbürtig war, sondern auch im positivsten Sinne dieses Wortes eine Herausforderung für den gegenwärtigen theologischen Diskurs sein kann.

[53] Dazu: Menke (Anm. 16) 234–245.

[54] Vgl. Teodicea, §§ 61–115. – Zu einem Vergleich mit der von Giambattista Vico und von der Aufklärungsphilosophie vorgestellten Bestimmung des Verhältnisses zwischen Profan- und Heilsgeschichte: Menke (Anm. 16) 243–245.

[55] Vgl. Teodicea, § 200.

[56] Vgl. Teodicea, §§ 248–253, 300f, 305f, 318–325, 589–593, 724, 743, 778, 842; IVG, 178–181, 208, 237–239, 246–248; AS I, 184–193.

Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT

Lescow, Theodor: **Das Stufenschema.** Untersuchungen zur Struktur alttestamentlicher Texte. – Berlin / New York: de Gruyter 1992. X, 282 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 211), Ln DM 128,00 ISBN: 3-11-013768-2

Titel und Untertitel kündigen eine methodologisch orientierte Arbeit an. Durch Exemplifizierung an einer „breite(n) empirische(n) Basis" (4) will Theodor Lescow erläutern, was er unter *Stufenschema (StS)* versteht. Es ist eine „Denkstruktur" (1), die vielen altorientalischen und atl. Texten zugrunde liegt, auch den Hintergrund von Stilfiguren wie „Ringkomposition" und „Inklusion" bildet. Wer Texte mit Hilfe des *StS* liest, sieht Rückwirkungen auf die literarkritische Arbeit (es werden weniger Eingriffe nötig, 3), kann die zu enge „Fixierung auf die gattungsgeschichtliche Fragestellung" (2) überwinden.

Was ist also das *StS*? Ich zitiere die Begriffsdefinition vollständig (3): „A » B » C" (bei linearer Lesung des Textes) bzw. „A » B « C" (bei konzentrischer Lesung). Das war's dann schon mit der Theorie. Wie sollen die Großbuchstaben gefüllt werden? Wie verhalten sich „lineare" und „konzentrische" Lesung? Wie geht letztere? All das bleibt offen. Darüber hinaus bietet die *Einleitung* lediglich noch Ausführungen zur Textdarstellung, die kolometrisch sein will, worunter nichts anderes als das masoretische Akzentsystem zu verstehen ist. „Ständig wiederkehrende (. . .) Leitworte" sollen in der „möglichst wortgetreue(n) Übersetzung" (5) hervorgehoben werden. Das klingt nach hoher Quantität (im Einzeltext), die berücksichtigt wird. Die angegebenen Beispiele repräsentieren aber ausnahmslos inhaltliche *Abstrakta*, die vorab zusammengetragen sind und *immer* hervorgehoben werden – gleichgültig wie die quantitativen Verhältnisse im Einzeltext sind.

Insofern das geistige Rüstzeug für die nachfolgenden Textbeschreibungen betroffen ist, hier schon kritische Anmerkungen: Als interessierter Leser fühlte ich mich frustriert. Die sog. Begriffserklärung ist derart formalisiert, daß die Grenze zum Nichtssagenden nahe ist. Sollte damit eine Aussage in systemtheoretischer Hinsicht gemacht werden – was über den Terminus „Denkstruktur" möglich erscheint –, so wären noch Linien auszuziehen, die nicht im entferntesten angedeutet sind. Die Verhältnisbestimmung zu *Gattungskritik* und *Literarkritik* bleibt aus. Die Auskunft, durch Verwendung des *StS* würden weniger literarkritische Schnitte nötig, unterstellt, es würde üblicherweise willkürlich und übers Ziel hinausschießend literarkritisch operiert. Für diese Praxis gibt es zweifellos genügend Belege. Nur führt die Andeutung keine Auseinandersetzung mit einer reflektierten und kontrollierbaren Form von Literarkritik, die es ebenfalls gibt. Und diese muß soviele Schnitte vollziehen, wie es ihr nötig erscheint – Stufenschema hin oder her. – Die Aussagen zur Textdarstellung sind unreflektiert. Der Rekurs auf die Viertelzeilengliederung der Masoreten („*zugleich* Atemeinheiten und Sinneinheiten") übergeht souverän, daß es zum Thema „Textsegmentierung" im atl. Bereich eine Reihe von Vorschlägen gibt, bezieht sie folglich auch nicht in die Diskussionen ein (Textadressierungen nach dem Muster *9bα1* [18] sind ein Greuel). Bezüglich der Kolometrie ist mir die Äußerung von Loretz in Erinnerung, wonach die Bestimmungen im Ugaritischen viel leichter seien als bei atl. Texten. Zwar habe ich auch dadurch nicht verstanden, was K. i. S. einer handhabbaren Methode ist. Noch skeptischer macht mich aber, daß Vf. die Kolometrie frei von solchen Fragen als Überprüfungsinstrument einsetzen kann (3)

Die *Kap. 16 und 17* verstehen sich als *„Kolometrische Gegenprobe"*: Ps 99; 47; Ex 15; Ps 149; 101; Am 2,14–16; 9,1b–4; Jes 1,10–20 usw. werden dieser Probe unterzogen: Sie besteht in einer Auszählung der Konsonanten je Kolon. Schriftliche Repräsentation und phonetische Realisierung sind demnach einerlei, von der Frage nach *matres lectionis* ganz abgesehen. Zudem wird flott in Texten herumgeschnitten, Vermutung auf Vermutung gehäuft, bis auf dieser Basis z. B. ein „sehr alter doppelter Aufruf zur Akklamation" (231) als Text im Text durch Fettdruck markiert werden kann.[1] Und dieses Rekonstrukt wird sowohl nach dem *StS* analysiert, wie auch durch Konsonantenzählerei. Wenn sich auf beiden Seiten Stimmigkeit ergibt, ist die Gegenprobe anscheinend bestanden. Abweichende Befunde („hier müßten anstelle der 6 (5) Konsonanten eigentlich 9 erscheinen", 232) werden untergepflügt.

Aber vielleicht löst die Empirie ein, was die Theorie schuldig geblieben war: Die ersten 15 Kap. beschreiben Einzeltexte, die nach Strukturen („Reihung"), nach Gattungen (Untertanenregel vs. Regentenspiegel, Hymnus, Torapredigt, beschreibende und erzählende Dichtung, weisheitliche Dichtung) oder nach biblischen Referenzen (Hiob 29–31; Ps 18; Ebed-Jahwe-Lieder; Mal) zusammengestellt sind. Es dominieren die atl. Texte; eingestreut sind aber auch ägyptische und keilschriftliche. Je wird der Text in Übersetzung geboten, wobei über unterschiedliche Schriftarten signalisiert wird, wo nach Meinung des Vf.s die einzelnen Elemente des *StS* zu lokalisieren sind. Es folgt ein geraffter Einblick in den Diskussionsstand zum jeweiligen Text.

Als Exempel diene Vf.s Besprechung des hethitischen *„Gebetes des Kantuzili"* (46f). Die einleitenden zwei Sätze („Und je mehr ich heranwuchs, desto mehr bezeugte ich in allem meines Gottes Gnade und Weisheit") werden im Blick auf den Gesamttext als A verstanden. Es setzt dann B ein (durch kursive Schrift kenntlich gemacht), das – laut Marginalien – in sich nochmals nach

[1] Ich behaupte also nicht, die Einzelentscheidungen seien alle falsch. Ich kann sie auf die Schnelle gar nicht alle überprüfen. Ersichtlich ist nur, daß die text-/literar-/traditionskritische Argumentation sich oft ausgesprochen leichtfertig präsentiert.

dem *StS* gegliedert ist. Es handelt sich um eine Reihe von *„Niemals"- bzw. Negationssätzen*. B (A') wären demnach Aussagen, die die kultische Reinheit verletzt zu haben, B (B') bezöge sich auf sozial korrektes Verhalten (dabei müßte nur noch innertextlich erklärt werden, warum sich die Pronomina der 2. Person Singular nun nicht mehr auf Gott beziehen), B (C') wären dann wieder „niemals"-Aussagen zur kultischen Reinheit (allerdings ist die Gottbezogenheit des Handelns hier nicht formuliert). C (wieder Normalschrift) ist dann die *Doppelfrage nach der Genesung*. „Stufen" sind demnach hohe inhaltliche Abstraktionen, die sich vom Wortlaut des Textes bereits weit gelöst haben. Darin liegt nicht eo ipso schon eine Kritik, denn bei einer fortgeschrittenen Inhaltsanalyse, beim Wunsch, „Denkmuster", „Argumentationsstrukturen" sichtbar zu machen, ist eine solche Abstraktion notwendig (vgl. Schweizer, Biblische Texte verstehen, Stuttgart 1986, 108ff).

Was z. T. in den Kommentar eingeflossen ist, hätte über eine textwissenschaftliche Deskription noch mehr Schlüssigkeit bekommen, wäre in manchen Fällen besser vom Verdacht befreit, der Vf. habe lediglich auf hohem inhaltlichen Abstraktionsniveau frei geschaltet und gewaltet. Z. B. kann man doch zeigen, daß in der Einleitung die Häufung von Abstraktionen („in allem", „Gnade", „Weisheit") geradezu nach Erläuterung schreit. Diese wird geboten durch die Explikation in Form einer Reihe negierter Sätze = B. C hebt sich stilistisch ab (zwei Fragen) und auch durch indirekten Sprechakt (verkappte Bitte um Genesung). Damit schließt sich durch eine textorientierte grammatische Deskription die Lücke zwischen Textwortlaut und inhaltlicher Auswertung.

Was ist nun mit dem Aufweis derartiger gedanklicher Dreischritte gewonnen? Zweifellos werden damit Bauprinzipien von Texten sichtbar, die Struktur ganzer Texte prägend.[2] Allerdings ist die apriorische Leere des *StS* (s. o.) offen für ganz unterschiedliche Füllung. A kann eine – in meinen Termini – Themasetzung sein, zu dem B erst die Aussage liefert. A kann eine abstrakte Aussage sein, die durch B als Adjunktion explikativ erläutert wird. A kann eine positive konkrete Aussage sein, die durch B adversativ-konkret verbreitert wird, A kann eine verbreiterte vorangestellte Final-Angabe sein, B die dazugehörige Hauptaussage usw. Und wie sich C zu den vorigen Elementen verhält, ist entsprechend unterschiedlich. Es kann mit A eine Rahmung bilden, kann aber auch AB gegenüberstehen, kann unverbunden ein weiteres Kettenglied sein usw. Hier ist also noch viel an Präzisierung und auswertender Reflexion nötig. Hierfür wäre es notwendig, nicht – wie Vf. – sich an traditionellen, d. h. grammatikfernen Gattungsbezeichnungen zu orientieren (z. B. „königlicher Reinigungseid", „Hymnus", „Torapredigt" usw.), sondern die Textdeskriptionen selber zugrunde zu legen, nach der kommunikativen Funktion der erhobenen Strukturen zu fragen.

Das Buch weist also in seinem Kernanliegen materialreich auf eine richtige Fährte bei der Beschreibung ganzer Texte hin.

Die theoretisch-methodische Bewältigung dieses Anliegens ist aber nur mangelhaft gelungen.

Tübingen Harald Schweizer

Zenger, Erich u. a.: **Einleitung in das Alte Testament.** – Stuttgart u. a.: W. Kohlhammer 1995. 447 S. (Studienbücher Theologie, Bd 1,1), kart. DM 39,80 ISBN: 3-17-012037-9

Erich Zenger hat ein beachtliches Team von Spezialisten aufgeboten und dabei eine ebenso beachtenswerte editorische Leistung vollbracht, zusammen mit zehn Kollegen ein Lehrbuch vorzulegen, das den Anfänger in die Grundprobleme der alttestamentlichen Einleitung einführt und trotz der Vielzahl der Vf. innere Geschlossenheit besitzt. Es hat bei seiner zumal studentischen Zielgruppe solchen Anklang gefunden, daß binnen eines Jahres eine zweite Aufl. nötig geworden ist. Sie ist (von geringen, durch kleinere Einfügungen bedingte Verschiebungen abgesehen) mit der ersten seitengleich.[1]

Das Werk gliedert sich in die *fünf Hauptteile A bis E* und einen *Anhang F*. Von ihnen skizziert der mit der Überschrift *Heilige Schrift des Juden und Christen* versehene *Teil A* aus der Feder von Erich Zenger (12–33) den hermeneutischen, text- und kanonsgeschichtlichen Horizont. Das erfolgt in drei Schritten: Zunächst wird die *Bedeutung der jüdischen Bibel für die christliche Identität* (12–19), dann der *Tanach als die Heilige Schrift der Juden* vorgestellt (21–27 und schließlich das AT als das Erste Testament in seiner Eigenschaft als *Heilige Schrift der Christen* gewürdigt (28–33). Aus dem ersten Unterabschnitt verdienen die S.n 16–21 mit ihrem Versuch, einer Neubestimmung des Verhältnisses zwischen den beiden Testamenten besondere Beachtung. Hier stellt Zenger den bisherigen Versuchen, die er griffig als *Kontrast-* (das AT bildet die Kontrastfolie für die Christusbotschaft), *Relativierungs-* (das AT ist Verheißung des Neuen) und *Evolutionsmodell* (das AT entwickelt sich wie der Same zur Blüte mit innerer Notwendigkeit auf das NT hin) bezeichnet, sein eigenes *Dialogmodell* gegenüber. Es soll den Ansprüchen der Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihrer Kommentierung durch Papst Johannes Paul II. entsprechen, der zwischen Judentum und Christentum bestehenden Gemeinsamkeit innezuwerden und auf diese Weise aus der Gegnerschaft ein Partnerschaft entstehen zu lassen. Das ist in den Augen des lutherischen Rez.en ein von seiner Intention her ebenso löbliches, wie systematisch schwieriges Vorhaben, weil es verlangt, der Dialektik gerecht zu werden, daß die Liebe die Erfüllung (Röm 13,10) und Christus das Ende des Gesetzes ist (Röm 10,4).

Die für ein Lehrbuch reichlich knappen Informationen über die Textgeschichte werden getrennt geboten: Der Text der *Hebräischen Bibel* wird in dem dem Tanach gewidmeten (27), der der *Griechischen und Lateinischen Bibel* in dem das AT (oder wie der Vf. zu sagen bevorzugt: dem Ersten Testament) als Heilige Schrift der Christen (28f) behandelnden Teil behandelt. Durch eine Zusammenlegung der Tabellen S. 22 und S. 30 über den Aufbau der Hebräischen Bibel und des christlichen AT ließe sich für die wünschenswerte Erweiterung der nötige Raum in der gewiß alsbald fälligen 3. Aufl. unschwer gewinnen. So wichtig die Grundkenntnisse über die unterschiedliche Organisation der jüdischen und der christlichen Bibel des AT sind, so bilden die über die Textgeschichte doch die Voraussetzung für den sachgemäßen Umgang mit der Basis des Ganzen, dem Text.

Die *Hauptteile B bis E* führen in der Reihenfolge der *Septuaginta und Vulgata* zunächst in den *Pentateuch* (34–123), dann in die *Geschichtsbücher* (124–223), die *Weisheitsschriften* (224–292) und schließlich in die *Prophetenbücher* (293–436) ein. Jeder der vier Teile wird durch einen Abschnitt über seine Eigenart und Bedeutung aus der Feder von Erich Zenger eröffnet, der dem Buch angesichts der Vielzahl und Vielfalt seiner Mitarbeiter über die vorgegebenen Gliederungsprinzipien hinaus seine Einheit sichern soll. Anschließend werden die einzelnen Bücher nach dem Schema 1.) Aufbau; 2.) Entstehung; 3.) theologiegeschichtlicher bzw. geschichtlicher Kontext; 4.) Schwerpunkte der Theologie und 5.) Relevanz durch die jeweiligen Experten behandelt. Dabei wird der bibelkundliche Gehalt der Aufbauuntersuchung didaktisch geschickt in tabellarischer Form dargeboten. Abwandlungen des Grundschemas ergeben sich dem Befund und der Theoriebildung entsprechend bei der Behandlung des Pentateuchs.

Sie haben sich Erich Zenger und Georg Braulik so geteilt, daß der erste die *Grundfragen der Pentateuchforschung* und der zweite das *Deuteronomium* bearbeitet. Auch wenn Zenger mit einem Abschnitt über den Pentateuch als Ganzes (I.1) einsetzt (34–39), bleibt der bibelkundliche Gesichtspunkt in dem Unterabschnitt 1.2 (36–38) gewahrt. Da wir im gegebenen Rahmen die einzelnen Schritte seiner Darstellung nicht verfolgen können, das Problem der Genese des Pentateuchs derzeit jedoch zu den umstrittensten der atl. Wissenschaft gehört, seien hier lediglich seine einschlägigen Grundsatzentscheidungen hervorgehoben. Als die entscheidende Etappe der Endkomposition sieht Zenger die Mission des *persischen Reichskommissars* und jüdischen *Priesters* Esra an, die er m. E. mit Recht entgegen der biblischen Darstellung nach Nehemia in die Regierungszeit Artaxerxes II. und mithin gemäß Esr 7,7–9 in das Jahr 398 v. Chr. datiert (39–42). Mit Braulik lasse sich das sog. Artaxerxesedikt in Esr 7 als „Schutzbrief" für den Pentateuch betrachten.

Der Rückschluß, daß der Pentateuch ein Kompromißdokument zwischen priesterlich-theokratischer und von Laien getragener eschatologischer Richtung darstelle (42f), hängt von literatursoziologischen Voraussetzungen ab, die man teilen, oder wie der Rez., für fragwürdig halten kann. Denn ob die (um mich der von Braulik S. 131 geforderten Redeweise anzupassen) auf der Textebene anzutreffenden Deuteronomismen sämtlich als Ergebnis einer Laientheologie anzusehen sind, erscheint mir aus (hier leider nicht zu ent-

[1] Die Änderungen beschränken sich auf S. 28f: Einfügung eines Absatzes, der die traditionelle Ansicht, es handle sich bei der Septuaginta um den Kanon der vorchristlichen jüdisch-hellenstischen Gemeinde Alexandriens, richtig stellt; S. 63: Erweiterung des Absatzes 2.2 um einen Punkt 4, der knapp den historischen Anstoß zur Zusammenarbeitung der Pentateuchquellen durch historische Krisen behandelt; S. 73: Erweiterung des Punktes 2 durch Anfügung einiger Sätze zur vorliterarischen und litararischen Überlieferungsgeschichte der von den Quellen und Bearbeitungen aufgenommenen Erzählungen und Rechtsätze; S. 119: Ergänzung von 3. im Sinne der Erweiterung von S. 73; S. 131: Anfügung eines Punktes 4.3, der auf den von O. H. Steck beschriebenen Prozeß im Diskurs stehender geistiger Strömungen hinweist; S. 248: Hier ist in der letzten Rubrik über die Ps. 145–150 zum Schluß-Hallel der Ps. 146–148 ein Satz über ihre Hermeneutik eingefügt; S. 251: Einfügung eines Absatzes über die Grundgattungen der Psalmen hinter dem Absatz 1; S. 440: Erweiterung der Kataloge in den Rubriken über die hellenistische und die römische Zeit und S. 441: die in der 1. Aufl. leere Sp. 3 der ersten Rubrik über das 12.–11. Jh. v. Chr. enthält jetzt einen Hinweis auf die mündliche Traditionsbildung; die zweite über die Königszeit ist in Sp. 2 um die Datenangabe der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels und die folgende um einen Hinweis auf die Eliaerzählungen (um 900 v. Chr.) erweitert und die Entstehung des Jehovistischen Geschichtswerkes (überaus optimistisch) vom Jahr 700 v. Chr. auf das Jahr 790 v. Chr. zurückgenommen. Abgesehen davon sind die Literaturangaben überprüft und, soweit nötig, ergänzt.

[2] Kap. 18 weitet den Blick: Am Beispiel der Plagenerzählungen soll mit Hilfe des *STS* die Komposition mehrerer Erzählungen erfaßt werden.

faltenden) literatursoziologischen Überlegungen heraus als problematisch. Aber damit ist bereits der grundlegende Streitpunkt in Gestalt der Frage nach Alter, Einheit und Autorenschaft der jahwistischen und elohistischen Texte berührt.

Zenger vertritt in diesem Punkt eine abgewandelte Form der sog. *Neueren Urkundenhypothese*. Gegen z. B. W. H. Schmidt hält er die Ansetzung von J und E um 950 bzw. 800 v. Chr. aus religionsgeschichtlichen Gründen („Monotheismusdebatte") für zu früh (70). Auch wenn man sich wie der Rez. weiterhin als Anhänger einer offiziellen Monolatrie bekennt, gibt es gute Gründe, gegenüber der Frühdatierung zurückhaltend zu sein und es zunächst bei der Feststellung zu belassen, daß die Verschriftung einzelner Erzählkreise vermutlich mit dem 9. Jh. v. Chr. einsetzte, der Abschluß der jahwistischen Textschicht aber (wie es derzeit z. B. die Untersuchungen von Eckart Otto [in: FS D. Michel, BZAW 241, 167–192] und Michael Unger in Gestalt seiner Grazer Diss. [BZAW 1997] für Gen 2–3 nachweisen) erst nachdtr erfolgt ist. Zenger plädiert nach einer knappen Darstellung über die aktuelle Forschungslage (69–73) für ein auf der Tabelle S. 74 visualisiertes Modell, welches das Erzählkranz- und das Quellenmodell kombiniert: Während ab 900 v. Chr. mit der Entstehung der später in die Quellen eingegangenen Erzählkränze und des Grundbestands des Bundesbuches zu rechnen sei, wäre daraus um 700 v, Chr. das Jehovistische Geschichtswerk und der Kern des deuteronomischen Gesetzes Dtn 12–26* entstanden. Ab 622 v. Chr. wäre dann das Josianische Deuteronomium Dtn 6,4–28,1ff ausgeformt worden. Informieren wir uns vorgreifend bei Braulik, der auf den S. 76–88 das Deuteronomium behandelt, so stammte der Grundbestand der Kultzentralisationsgesetzgebung bereits aus der Zeit König Hiskias (725–697 v. Chr.), während Josia das ihm vorliegende Dtn zur Basis einer eidlichen Selbstverpflichtung gemacht hätte (82).

Daß der Rez. über soviel den Quellen entgegengebrachtem Optimismus skeptisch ist, dürfte hinreichend bekannt sein, sei hier aber nicht nur aus Marburger Trotz noch einmal angemerkt. Zumindest weiterer Untersuchung bedürftig erscheint ihm das Problem der Einheit, Herkunft und Zeitstellung der elohistischen Texte. Es könnte sich erweisen, daß der Urkundenhypothese der Abschied in dieser Beziehung zu früh und der Optimismus gegenüber dem Jahwistischen Werk zu groß gewesen ist.[2] Unterscheidet man bei der Priesterschrift zwischen ihrer Grundschrift (P_G und ihren Fortschreibungen (P_S), stimmt der Rez. den vorgeschlagenen Eckdaten um 520 v. Chr. und um 450 v. Chr. (Alternativtabelle für die Spätphase S. 74) inzwischen gern zu. Überaus problematisch erscheint ihm dagegen die Datierung des von Dtn 1 bis 2. Kön 25 reichenden Deuteronomistischen Geschichtswerkes (DtrG) schon um 550 v. Chr. An dieser Stelle kommt der Unterschied in der Zeitstellung und theologiegeschichtlichen Einordnung der vielfältigen und oft nur partiell zu beobachtenden literarischen Schichtungen innerhalb des Dtn und des DtrG zum Tragen. Hinter diesem Vorbehalt verbirgt sich gleichzeitig der Zweifel daran, daß es sich bei DtrG in dem Sinne um einen primären literarischen Gesamtentwurf handelt, daß es von vornherein die Bücher Dtn bis 2 Kön umfaßte (vgl. dazu die Summe, die Ernst Würthwein aus seiner Jahrzehnte umspannenden Beschäftigung mit dem Königsbuch in BZAW 227 [1994] 1–11 gezogen hat). Bei der Vorstellung des Schichtenmodells durch Braulik S. 130 wäre das von Würthwein am Königsbuch gründlich ausgearbeitete mit seiner die basale Voraussetzung des *Göttinger Modells* in Frage stellenden Beurteilung der Grundschrift dieses Buches wohl einer Erwähnung wert gewesen, zumal Braulik weiterhin selbst Norbert Lohfinks und Jain W. Provans einschlägige Überlegungen auf S. 130f präsentiert. Diese Konsequenz hat leider wie seinerzeit Provan, den ich vor der Drucklegung seiner Arbeit ausdrücklich darauf hingewiesen habe, auch Herbert Niehr in seinem Beitrag über das Königsbuch auf S. 162 übersehen.[3]

Um nicht den Eindruck der Rechthaberei zu erwecken, seien als besonders geglückt die Darstellungen von Erich Zenger über das *Bundesbuch* (120–123)[4] und die angesichts ihrer unvermeidlichen Knappheit mit ihrer Informationsfülle, aber auch ihrer nüchternen und textnahen und sich allen Modeströmungen widersetzenden Behandlung ihrer theologischen Relevanz die von Herbert Niehr über die Bücher *Josua* (131–137), *Richter* (137–143), *Samuel* (151–157) und *Könige* (157–164) und die Georg Steins über die Bücher der *Chronik* (165–174), *Esra und Nehmia* (175–183) genannt. Im Streit über die Existenz des die beiden Bücher umfassenden sog. *Chronistischen Geschichtswerkes* gibt er die bedenkenswerte Auskunft, daß beide zwar getrennt, aber nicht unabhängig voneinander entstanden sind (178).

Damit sind wir bereits zur Anzeige des *Teils C über die Geschichtsbücher* übergegangen. Zu ihm hat Georg Braulik den Beitrag zu den *Theorien über das DtrG* beigetragen (127–131). Weiterhin haben Erich Zenger die Büchlein *Rut* (für das er durch seinen liebevollen Kommentar ausgewiesen ist) (143–151)[5] und *Ester* (201–210) in gewohnter Lebendigkeit behandelt.

Wenn der Rez. es bedauert, daß er Judit dem Kollegen Helmut Engel überlassen hat, obwohl er selbst das Buch nicht nur bereits einmal bearbeitet hat, sondern auch einen weiteren Kommentar über es in Arbeit hat, impliziert das keine Abwertung von dessen beiden Beiträgen über die Bücher *Tobit* (183–191) und *Judit* (192–201). Daß der Berichterstatter in der Behandlung des Tobitbuches einen Hinweis auf die durch Paul Deselaers (1982) eröffnete und Merten Rabenau (1994) fortgesetzte Diskussion über die sukzessive Entstehung des Buches vermißt, sei jedoch angemerkt; denn darin bleibt dieser Beitrag hinter den zu den anderen Geschichtsbüchern zurück. Daß Helmut Engel der Behandlung von Quellenfragen nicht grundsätzlich abhold ist, zeigt sein Beitrag üder die beiden *Makkabäerbücher* (210–223), der sich den oben positiv erwähnten einreiht. Verwundert hat den protestanischen Rez.en allerdings, daß bei den Hinweisen auf die Relevanz des 2. Makkabäerbuches ein solcher auf die *creatio ex nihilo-Formel*[6] und ihrer Verbindung mit der Auferstehung der Toten (2. Makk 7,28; vgl. Röm 4,17 und Heb 11,3) wie auf die Fürbitte für die Toten in 2 Makk 12,42 fehlt.

Dasselbe gilt für die einseitige *Bestimmung der theologischen Schwerpunkte und der Relevanz der Sapientia* durch Silvia Schroer (277–284): Daß mit einem Weiterleben nach dem Tode gerechnet wird, notiert die Vf.in gerade im Blick auf 5,15–23 unter dem zeit- und religionsgeschichtlichen Kontext (282). Daß die Gerechtigkeit in der *Sapientia* die Voraussetzung für die den Gerechten von Gott verliehene Unsterblichkeit bildet, die bis zum jüngsten Tage in Gottes Hand sind (Sap 3,1) wird von ihr stillschweigend übergangen. Statt dessen wird nachdrücklich unterstrichen, daß die *androzentrische Gottesrede* in dieser Schrift aus jüdischer Tradition heraus aufgebrochen werde (284), womit die Rolle der Weisheit in der *Sapientia* durchaus verkannt ist. Es ist eben nicht gut, wenn die Kämpfe des Tages den Exegeten dazu verführen, die Schrift vornehmlich zur Bestätigung seiner eigenen sozialen Desiderate zu verführen, eine Tendenz, mit der die Vf.in freilich keineswegs allein steht.

Aber mit dieser des sachlichen Zusammenhangs wegen vorgezogenen Kritik haben wir bereits mit der Anzeige des den *Weisheitsbüchern und Psalmen* gewidmeten *Teils D* begonnen:

Ludger Schwienhorst-Schönberger behandelt das *Hiobbuch* (230–242). Dabei scheint seine Zurückhaltung gegenüber dem von Markus Witte entwickelten redaktionsgeschichtlichen Modell (dem das Verdienst zukommt, die traditionell im Dialog als sekundär behandelten Texte entsprechend eingeordnet und dadurch die Spur einer sukzessiven Redaktionskette entdeckt zu haben) so weit zu gehen, daß er zwar Wittes „Philologische Notizen zu Hiob 21–27" (BZAW 234, 1995) nicht aber sein Hauptwerk „Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches" (BZAW 230, 1994) in den Literaturhinweisen (231) erwähnt.[7] Von ihm stammen auch die Beiträge über die drei salomonischen Schriften der Hebräischen Bibel, das *Spruchbuch* (255–263), den *Kohelet* (263–270) und das *Hohelied* (270–277), wobei er sich für den über Kohelet durch seine eigene Untersuchung besonders qualifiziert hat.[8] Unaufdringlich, textgerecht und doch unübersehbar notiert er zur Relevanz des Hohen Liedes (277), daß es mit seiner „Hochschätzung und Bewunderung des Leibes und Liebens von Mann und Frau ... jeder leibes- und liebesfeindlichen Kultur diametral entgegen" (steht) und daher (in seiner ursprünglichen Bedeutung gelesen) der Kirche zur Überwindung leib- und liebesfeindlicher Tendenzen zu verhelfen vermag.

Auf die Behandlung der *Sapientia Salomonis* durch Silvia Schroer (277–284) wurde oben bereits hingewiesen.[9] Ihrer Datierung nach der Machtergreifung durch Caesar Octavianus Augustus und Zurückweisung der Herabdatierung in die Jahre nach den Judenpogromen 39 n. Chr. durch D. Winston stimme ich gern zu (281).

Die Präsentation der Weisheitsbücher findet ihren krönenden Abschluß durch den Beitrag von Johannes Marböck über das Buch *Jesus Sirach*

[2] Sehe ich richtig, zeichnet sich bei H.-Chr. Schmitt und seiner im Auf- und Ausbau befindlichen Schule ein Modell ab, in dem P de facto seine Funktion als Grundschrift zurückerhält, die durch Partien aus E angereichert und schließlich unter Rückgriff auf die alten Erzählkränze weisheitlich aktualisiert worden ist. Zum Problem des Elohisten vgl. demnächst U. Schorn, Ruben, BZAW.

[3] Der Rez. hat bereits in seiner Einleitung, ^{5}1984, 176f. ausdrücklich auf sie hingewiesen.

[4] Den Optimismus, daß seine ältesten verschrifteten Bestandteile in die vorstaatliche Zeit zurückreichen könnten, vermag ich wiederum nicht zu teilen.

[5] Vielleicht daher im Umfang gegenüber den anderen Büchern der Abteilung etwas unproportioniert. Aber ähnliches mag man mir bei meiner aus missionarischem Einsatz für die deuterokanonischen Schriften erfolgten Behandlung der Weisheit Ben Siras und der Sapientia in meinem Grundriß III, 1994, vorwerfen.

[6] Vgl. dazu G. May, Schöpfung aus dem Nichts, AKG 48, 1978, 27: „Die Formel war früher da als der Gedanke."

[7] Auch die letzte einschlägige Studie zu den Elihureden von H. M. Wahl, BZAW 207, 1993 wäre hier schon um der Information der Studierenden willen nachzutragen.

[8] Ob literarkritische Gesichtspunkte, werden sie umsichtig redaktionskritisch behandelt, ganz der Vergangenheit angehören, wird das Echo auf die Diss. von A. Fischer, Skepsis oder Furcht Gottes, BZAW 247, 1997, erweisen.

[9] Bei der Annahme auf S. 281, das Buch könne auch von einer Autorin stammen, ist wohl eher der Wunsch als eine realistische Einschätzung des jüdischen Schriftwesens in der Antike der Vater des Gedankens.

(285–292). Es hat den verehrten Kollegen ein Gelehrtenleben hindurch begleitet. Daher war er für die Übernahme dieser Aufgabe besonders qualifiziert. Trotz des gedrängten Raumes ist es ihm gelungen, ein lesbares Gesamtbild der vielfältigen, von ihrer Textüberlieferung bis zu ihrer Komposition und Vorgeschichte reichenden Probleme zu zeichnen. Seine Formel der *Akzeptanz und Kritik des Wandels* (290) bringt die eigentümliche Stellung Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus auf eine ähnliche griffige Formel, wie ich es mit der Anwendung des Aufsatztitels meines ntl. Lehrers Rudolf Bultmann *Anknüpfung und Widerspruch* im Blick auf Ben Sira und die Sapientia versucht habe.[10]

In seinem Beitrag über das *Psalmenbuch* (242–255) kann Erich Zenger wieder aus dem Vollen schöpfen. Seine Ausführungen über die Kompositon, die Fünfteilung und den messianischen und theokratischen Horizont des Buches (244–249) stellen einen der Höhepunkte des ganzen Werkes dar, weil sie den Fortschritt der neuesten Psalmenforschung dokumentieren. In dem Abschnitt über die Entstehung S. 249f. hat der verehrte Vf. in der Freude über diese Entdeckungen erstaunlicherweise die Information darüber vergessen, daß ein beachtlicher Teil der einzelnen Psalmen redaktionellen Bearbeitungen unterworfen war, obwohl man im ersten Teil des *Psalmenkommentars* von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger dafür zahlreiche Beispiel findet.[11]

Der Leser braucht nicht zu befürchten, daß der Rez. bei dem nun fälligen Referat über den fünften und letzten, den *Prophetenbüchern* gewidmeten *Hauptteil E* (292–436) seine konsequent redaktionsgeschichtliche Beurteilung der Prophetenbücher fortlaufend notiert. Seine diesbezügliche Position ist bekannt genug. Daher beschränkt er sich im folgenden ausschließlich auf den Bericht.

Nach der üblichen Einführung durch Erich Zenger behandelt zunächst Hans-Winfried Jüngling das *Jesajabuch* (303–318. Auf so begrenztem Raum die gegenwärtige Diskussion über Entstehung der proto-, deutero- und tritojesajanischen Sammlung und schließlich des Großjesajabuches auf zwei Druckseiten angemessen darzustellen, ist angesichts der Vielfalt der Befunde in Gestalt sich überschneidender Aufbauprinzipien, redaktioneller Zusätze und Fortschreibungen und der ihr entsprechenden Mannigfaltigkeit der wissenschaftlichen Hypothesen (313–315) unmöglich. So hat sich Jüngling auf die Skizzierung der grundsätzlich möglichen Optionen beschränkt und dabei referiert, daß nach den neueren Untersuchungen die c.40–55 und 56–66 das Ergebnis einer Kette von an Jes 35 anschließenden Fortschreibungen sind (315). Sympathisch in ihrer Textnähe sind die Ausführungen zu den theologischen Schwerpunkten und der Relevanz des Buches (317f).

Mit einer ähnlich undankbaren Aufgabe sah sich Ivo Meyer bei der Präsentation des *Jeremiabuches* konfrontiert. Dankenswert ist die tabellarische Synopse der hebräischen und der griechischen Texttradition auf S. 320 und die über den Überhang des hebräischen Jeremia gegenüber dem griechischen auf S. 321. Für die Behandlung der genetischen Probleme bleiben auch hier wieder nur dreieinhalb Seiten übrig (329 unten bis 333 oben). Das entspricht, wie sich in dieser Beziehung verallgemeinernd über den ganzen Bd sagen läßt, den Erwartungen, die man an eine Einführung, nicht aber denen, die man an eine Einleitung in das AT stellt. Meyer hat auch die *Klagelieder* (337–341), das Buch *Baruch* und den Brief *Jeremias* (342–345) behandelt.

Frank-Lothar Hossfeld präsentiert das *Ezechielbuch* (345–359). Er plädiert im Blick auf die angemessene Methode der genetischen Erhellung des sprachlich auffällig einheitlichen und doch offensichtlich durch sich überschneidende Kompositionsprinzipien bestimmten Buches für den Ausgang vom Endtext, um von ihm aus zu der Verkündigung Ezechiels und seiner Schüler sowie zu den nach seiner Ansicht relativ spärlichen Bearbeitungen vorzustoßen, die nach dem 6. Jh. entstanden und bis in die Textgeschichte fortgeführt worden sind (356).

Herbert Niehr meldet sich noch einmal mit dem *Danielbuch* und seinen Nachträgen zu Worte (360–369).[12] Seine Übersicht über die derzeit diskutierten Erklärungsmodelle (im Interesse des Raumgewinns petit gesetzt) ist so präzise, wie es der Leser nach seinen Beiträgen zu den Büchern des DtrG erwartet (363).

Das *Zwölfprophetenbuch* als Ganzes wie in seinen Teilen hat wiederum Erich Zenger vorgestellt (369–436). Die Tatsache, daß es sich bei den 66 Kap.n um zwölf Einzelschriften handelt, gibt ihm die Möglichkeit, die genetischen Probleme relativ ausführlich vorzustellen. An dieser Stelle hätte er sich als Hg. fragen müssen, ob er den Raum für die 66 Kap. des Jesaja-, die 53 des Jeremia- und die 49 des Ezechielbuches nicht zu knapp bemessen hat. Aber ich weiß aus eigener Erfahrung, daß die Absicht, auf die kleinsten und daher fast aus dem kirchlichen Bewußtsein entschwundenen Büchlein nachdrücklich hinzuweisen, mit dem Grundsatz angemessener Proportionierung im Streit liegt und gelegentlich zuungunsten des zweiten Prinzips den Ausschlag gibt.

Schließlich folgt als *Teil F* ein *Anhang*, der dem didaktischen Zweck des Werkes gemäß Landkarten zur Geschichte Israels, Tabellen zu den archäologischen und historischen Epochen der Geschichte Israels, Erklärungen bibelwissenschaftlicher Fachbegriffe und einen Hinweis auf grundlegende Werke zur Einführung in das AT bietet (437–447). Er wird gewiß nicht nur von den studentischen Benutzern begrüßt.

Es mag sein, daß das Zurücktreten der genetischen Probleme hinter den im weiteren Sinne bibelkundlichen Inhalts- und Kompositionsanalysen samt der Ausrichtung auf die Anwendung, wie sie in den zwei Schritten Feststellung der theologischen Schwerpunkte und der Relevanz der Bücher erfolgt, ein begrenzteres atl. *curriculum* in der katholischen Theologenausbildung und eine andere Bedeutung der historischen Bibelauslegung für die Dogmatik als in der evangelischen Theologie zum Hintergrund hat. Mit diesem Vorbehalt stellt der Rez. abschließend fest, daß das vorliegende Werk nach seinem Urteil eher ein Seitenstück zu Werner H. Schmidts Einführung als eine Einleitung in das AT im klassischen Sinne darstellt. In einer Zeit, in der die Historie hinter den sich überschlagenden Nachrichten der Medien und die Meldung von gestern hinter der von heute und die von heute morgen hinter der von heute abend verblassen, mag der von Erich Zenger eingeschlagene Weg einen von ihm für unerläßlich erachteten Kompromiß mit dem Zeitgeist darstellen. Dabei tröstet den Rez.en die Erfahrung, welche Blüte die historisch-kritische Erforschung des AT gegenwärtig an den deutschsprachigen Kath.-Theol. Fak.en und Hochschulen besitzt.[13]

Marburg Otto Kaiser

Bachmann, Michael: **Sünder oder Übertreter.** Studien zur Argumentation in Gal 2,15ff. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1991. 200 S. (WUNT, 59), geb. DM 148,00 ISBN: 3-16-145796-X

Die Arbeit, 1989/90 von der Theol. Fak. Basel als Habil.schrift akzeptiert, verfolgt drei Ziele: Sie will (1) den Gedankengang von Gal 2,15–21 strukturieren, im Ausgang davon (2) die Gattung des Briefes neu bestimmen und im Zusammenhang damit (3) eine neue Positionsbestimmung der paulinischen Gesetzeskritik versuchen. Die Thesen: (1) Die paulinische Argumentation sei in 2,15–21 ausgesprochen rational; Paulus bediene sich aristotelischer und nicht-aristotelischer Syllogismen, um an sein theologisches Ziel zu gelangen. (2) Der gesamte Brief sei nicht (wie nach H. D. Betz) dem *genus iudicale*, sondern (wie nach G. A. Kennedy und F. Vouga) dem *genus deliberativum* zuzuordnen (vgl. J. Smit in: NTS 35 [1989], 1–26). (3) Weder verurteile Paulus „Werkgerechtigkeit" (Bultmann) noch kritisiere er „identity markers" (Dunn; vgl. E. P. Sanders); er handle überhaupt nicht von dem, „was im Judentum vor und neben Christus mit der Tora erfahren wurde und wird" (162), sondern appelliere an Heidenchristen, von den Judenchristen zu lernen, was ihnen angesichts ihrer Sündenverstrickung durch das Kreuz Jesu hätte aufgehen müssen: daß das Gesetz nicht „Leben und Gerechtigkeit vermitteln" (162) könne.

B. beginnt seine Untersuchung mit Vorbemerkungen zu *„Thematik und Methode"* (1–24). Der Vf. setzt zwei Schwerpunkte: Er orientiert in groben Zügen über den Forschungsstreit um die Pointe der paulinischen Rechtfertigungslehre, der zum einen durch die religionssoziologischen Interpretationen aus England und Amerika, zum anderen durch die Diskussion über die Kohärenz und Entwicklung der Gesetzeskritik wie der paulinischen Soteriologie entfacht worden ist (1–11); und er gibt über sein methodisches Verfahren Auskunft, die antike Rhetorik vor allem für die λέξις, doch nur ganz vorsichtig für die τάξις eines Briefes anzuwenden, im übrigen aber die Argumentationsstruktur nach Gesichtspunkten der (aristotelischen) Logik zu untersuchen (11–23).

Der *zweite Teil* untersucht *„Struktur und Intention von 2,15–21"* (25–102). Der Vf. skizziert anhand der kontroversen Forschung die exegetischen Schwierigkeiten (25–30), schreibt dem grammatikalischen und syntaktischen Verständnis des μὴ γένοιτο eine Schlüsselstellung zu (30–55), analysiert die

[10] In: J. Mehlhausen (Hg.), Pluralismus und Identität, VWGTh 8, Gütersloh 1995, 54–69.

[11] Dem entspricht, daß im Literaturverzeichnis die Hinweise auf die einschlägigen Arbeiten der Münsteraner Kollegen Walter Beyerlin und Oswald Loretz fehlen.

[12] Eine entsprechende Darstellung der Zusätze zum griechischen Estherbuch vermißt man bei der Vorstellung dieses Buches unter C. XII durch Zenger. Diese Lücke sollte bei der 3. Aufl. geschlossen werden.

[13] Mit Befremden hat der Rez. den zweiten Satz des Vorwortes des Herrn Hg.s gelesen (9), daß diese Einleitung „im deutschsprachigen Raum die bislang erste umfangreiche Einleitung" sei, die den „großen Kanon" des AT, „wie er in der katholischen Tradition bis heute gültig" sei, behandele. Er erlaubt sich freundschaftlich darauf zu verweisen, daß Carl Steuernagel (1912) den im protestantischen Bereich im Anschluß an den Kirchenvater Hieronymus als Apokryphen bezeichneten Büchern die S. 771–797, Otto Eißfeldt (^{3}1964) die S. 773–816, Artur Weiser (^{6}1966) die S. 340–360 gewidmet und Otto Kaiser sie, wie schon der Titel zeigt, in seinen 541 Seiten umfassenden „Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments" voll integriert hat. So hat der Hg. im Stolz auf die vollbrachte Leistung wohl vergessen, in dem zitierten Sätzchen das Wort *katholisch* einzufügen.

durchdachte „Architektur" des Passus (55–83), wobei er insbesondere auf die Bedeutung der Verse 17f abhebt, und faßt seine Beobachtungen ausweitend und ergänzend zusammen (84–102), indem er das paulinische Insistieren auf die Konsequenz der Bekehrung in der Lebens-Praxis der Christen als Pointe markiert.

Der *dritte Hauptteil* weitet den Blick für den *„Aufbau des Briefes"* (103–160). B. liest (158) 1,1–5 als Präskript, 1,6–10 als Prooemium, 1,11–2,14 als *narratio* mit 2,14b als *partitio* und 2,15–6,17 als *argumentatio*, wobei 2,15–21 den ersten, auf *Juden*christen bezogenen, 3,1–6,17 den zweiten, auf die galatischen *Heiden*christen bezogenen Argumentationsgang umfasse.

Ein kurzer *Schluß* (161f) faßt einige Ergebnisse und Folgerungen zusammen. Es folgen das umfangreiche *Literaturverzeichnis* (167–189) und ein vorzügliches *Stellenregister* (181–200).

Die Arbeit ist nicht ganz flüssig geschrieben, der Argumentationsweg stellenweise unübersichtlich. Die große Zahl an Selbstvergewisserungen, Selbsteinwänden und Selbsterklärungen spricht aber für das hohe Problembewußtsein des Vf.s. Im Ganzen ist der Forschungswert der Arbeit hoch. Die Thesen und die angeführten Gründe müssen aber differenziert bewertet werden.

(1) Die Rationalität der paulinischen Gedankenführung in 2,15–21 hervorgehoben zu sehen, erfreut das Theologenherz. Insbesondere überzeugt mich die Deutung von V. 17 als Realis (auch wenn die Auslegung umstritten bleiben wird). Aufgrund dessen kann der Vf. die ethische Relevanz des galatischen Streits klar herausstellen (84). Daß er die These, V. 18 sei eine Interpolation (V. Hasler, W. Schmithals), mit Argumenten zur Struktur von Gal 2 zurückweist, ist überzeugend.

Wieweit der Nachweis raffinierter „Ringkompositionen" gelungen ist, bleibe dahingestellt. Wenig überzeugend ist die Verteilung stärker juridischer und stärker partizipatorischer Rechtfertigungskonzeptionen auf 2,15–17a einerseits und 17b–21 andererseits und die Verbindung dieser Aufsplitterung mit dem Rekurs auf den Beginn und den täglichen Vollzug des Christseins (87ff). Denn zum einen ist das ἐν Χριστῷ von V. 17a, im Lichte des nachfolgenden Kontextes wie des sonstigen Sprachgebrauchs in den Hauptbriefen betrachtet, wohl unterbewertet, wenn es nur als allgemeiner Bezug auf das vergangene Christusgeschehen verstanden wird (87) und nicht als Verweis auf das Hineingestelltsein der Glaubenden in die Heilsherrschaft des auferweckten Gekreuzigten, wie dies in Gal 2,19f kreuzestheologisch entfaltet wird. Zum anderen aber ist der Glaube, der rechtfertigt, nach 2,16 immer schon jener, der nach Gal 5,6 durch Liebe wirksam ist, also nicht nur die Bekehrung, die am Anfang des Christseins steht, sondern jene schlechthin umfassende Bejahung Jesu Christi, die auch seine Agape bejaht und deshalb das Gebot der Nächstenliebe erfüllt. Kennzeichnend ist vielmehr, daß Paulus auf den Beginn des Christseins unter dem Aspekt rekurriert, was er für die Glaubenden *eschatologisch* und insofern auch für ihr Leben in der Zeit bedeutet.

(2) Daß B. die Probleme, den Gal der dikanischen Rhetorik zuzuschreiben, hervorhebt, ist gewiß ein Verdienst (wobei der Protagonist H. D. Betz im Vorwort zur deutschen Ausgabe seines Kommentars selbst auf Schwierigkeiten hinweist). Die von B. vorgeschlagene Klassifizierung des Briefes als „deliberativ" vermag indes schwerlich zu überzeugen.

Das stärkste Argument, das große Gewicht der Paraklese stimme kaum zu einem apologetischen Brief, wird von B. zu recht angeführt (105f). Unterschätzt ist aber, daß die Gegner des Apostel offenbar schon in den galatischen Gemeinden Fuß gefaßt und dort viel Zustimmung gefunden haben (3,1–4). Paulus muß also durchaus die Authentizität seines Evangeliums wie seines Apostolats verteidigen – selbstverständlich mit dem Ziel, die Galater wieder zu gewinnen (vgl. H. Hübner, Biblische Theologie II, Göttingen 1993, 57–110). Die Ethik spielt dabei eine wichtige Rolle (vgl. MThZ 42 [1991], 305–321). Im ganzen bestätigt sich zweierlei: daß die Kategorien der antiken Rhetorik nur in begrenztem Maße zur Erklärung der Gesamt-Disposition von Briefen taugen (vgl. C. J. Claassen, in: ZNW 82 [1991], 1–33) und daß der Gal doch eine Affinität zum *genus iudicale* hat.

Überdies wirft die Gliederung des Briefes, die B. vorschlägt, manche Fragen auf.

Die Einschätzung von 2,15–21 als *probatio*, die H. D. Betz begründet hat, wird durch den Nachweis argumentativer Stringenz nicht schon als obsolet erwiesen (zu 110f); sie bleibt im Gegenteil überzeugend. Ebenso überzeugend bleibt (auch gegen die differierenden Einsprüche von H. D. Betz und A. Suhl) die Analyse O. Merks, daß 5,13 den Beginn der Paraklese im Gal markiert (ZNW 60 [1969], 83–104). Wenn B. die Paraklese der *argumentatio* zuschlagen will, vermag er zwar durchaus zu würdigen, daß Paulus in der galatischen Kontroverse die ethische Prägnanz des gesetzesfreien Evangeliums aufweist, verkennt aber, daß 5,1–11 sich als *recapitulatio* präsentiert und überfordert – gegen seine eigene Einsicht – die Validität rhetorischer Analysen für die τάξις eines Briefes.

Vor allem jedoch überzeugt nicht, daß 2,15–21 speziell eine judenchristliche Perspektive öffne und erst von 3,1 an die Heidenchristen direkt angesprochen wären. Damit ist der prinzipielle Charakter dieses Passus verkannt.

(3) Die theologische Durchdringung hält mit der Intensität der Strukturanalyse nicht Schritt. Zwar wird nicht ohne Grund die rein religionssoziologische Erklärung der Rechtfertigungsthese ebenso zurückgewiesen (91f) wie die spiritualisierende, Paulus verwerfe religiöses Leistungsdenken (90f). Aber die Alternative bleibt schemenhaft. Gewiß ist mit B. unbedingt zu beachten (worauf schon F. Mußner nachdrücklich hingewiesen hat), daß Paulus nicht die Gesetzestreue von Juden attackiert, sondern das Heilsvertrauen von Heidenchristen, die glauben, nur durch die Beschneidung und eine (eigentümlich synkretistische) Form von Toraobservanz gerettet werden zu können (101). Aber die paulinische Antithese ist so radikal und die Begründung (aus der Schrift!) so fulminant, daß der Sache nach doch auch das Judentum getroffen wird, wie nicht zuletzt aus der Allegorese 4,21–31 hervorgeht (die freilich zum Glück nicht des Apostels letztes Wort zu Sache gewesen ist). Überdies ist B. beizupflichten, wenn er, im Chor vieler anderer, die christologische Basis der Rechtfertigungssoteriologie hervorhebt (86).

Die titelgebende Unterscheidung von „Sünder" (V. 15.17) und „Übertreter" (V. 17), auf der viel argumentatives Gewicht liegt (84f), überzeugt schwerlich. Zwar ist B. zuzustimmen, wenn er neue, syntaktische und kontextuelle Gründe für das geläufige Verständnis von Vers 15 anführt, daß Paulus mit einem Stereotyp arbeite, wenn er aus *juden*christlicher Perspektive (freilich mit einer alles andere als konventionellen Begründung im Hinterkopf) die Heiden ἁμαρτωλοί nenne (81f); und B. verdient gleichfalls Zustimmung, wenn er Paulus in Vers 17 denselben Terminus in gleicher Radikalität auf die *Juden*christen anwenden sieht (82f). Aber seine Deutung des παραβάτης von Vers 18b als „‚Übertreter' des Handelns Gottes in Christus" (67) ist trotz des aufwendigen Begründungsversuchs (67–77) schwerlich überzeugend, weil nicht nur der sonstige Sprachgebrauch des Paulus, sondern auch die rhetorische Strategie, die der Apostel verfolgt, in die Richtung jener Fehlverhalten weist, die am Gesetz ermessen werden – ob man nun die Inkonsequenz des Petrus (F. Mußner) oder die Tragik des Gesetzesgerechtigkeit (H. Schlier) angesprochen sieht.

Wenig überzeugend ist auch die vorgeschlagene Wiedergabe von ἔργα νόμου als Gesetzes*forderung* (91–100). Spätestens das Zitat von Lev 19,18 in Gal 5,14 würde zur Aporie. Der Kontext legt eine andere Deutung nahe: Von Gesetzeswerken spricht Paulus, wenn er jenen Gebotsgehorsam meint, der im Heilsvertrauen auf die rechtfertigende Kraft des Nomos gelebt wird (vgl. NTA 25 [1995], 202).

Die eigentliche Schwäche des theologischen Teils liegt aber darin, daß weder der Begriff der Sünde (ob als ἁμαρτία oder παράβασις) präzise erfaßt noch der Prozeß der Rechtfertigung in seinen traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen, seiner christologischen Begründung, seiner theozentrischen Pointe und seinen anthropologischen Konsequenzen eigens thematisiert wird.

Das Buch ist eine gute Hilfe für die Exegese des Gal. Aber es ist noch nicht die Antwort auf die neuen Fragen um die Intention und Reichweite der paulinischen Rechtfertigungslehre, die vom Vf. in Erinnerung gerufen werden.

Wuppertal Thomas Söding

Bovon, François / **Koester**, Helmut: **Genèse de l'écriture chrétienne.** – Turnhout: Brepols 1990. 138 S. (Mémoires premières), kart. ISBN: 2-503-50044-7

Der kleine Bd versammelt drei Aufsätze, die zu verschiedenen Zeiten und Gelegenheiten entstanden sind, aber durchweg Aspekte der kanonischen wie vor allem der apokryphen Jesustradition behandeln. Alle Beiträge sind bereits andernorts gedruckt.

1. H. Koester, *Une production de la communauté chrétienne: les paroles du Seigneur* (23–58) in der ZNW 48 (1957), 220–237. These: Die außerkanonischen Herrenworte sind allesamt unecht; ihre Entstehung liegt aber ähnlich wie die vieler ntl. Logien.

2. H. Koester, *Évangiles apokryphes et évangiles canoniques* (59–106) in HThR 73 (1980), 105–130. These: Für die historische Rückfrage und die theologiegeschichtliche Forschung sind die apokryphen Evangelien prinzipiell ebenso wichtig wie die kanonischen.

3. F. Bovon, *Évangiles synoptiques et Actes apokryphes des Apôtres* (107–138) in HThR 81 (1988), 19–36. These: Nicht zuletzt jene apokryphen Apostelakten, die ihres legendarischen Charakters wegen häufig verachtet werden, haben für die Kanonisierung der ntl. Evangelien eine wichtige Rolle gespielt, sind aber auch unabhängig von dieser Funktion theologiegeschichtlich von größtem Gewicht.

Ihre Zusammenstellung zu einem Bd verdanken die drei Aufsätze dem Bestreben des Hg.s der Reihe, Jean-Claude Picard, dadurch einen neuen Zugang zu den Ursprüngen der christlichen Literatur zu öffnen, daß die Apokryphen stärker berücksichtigt werden: insbesondere weil auf diese Weise die mündliche Überlieferung höher gewichtet würde. Diese Hoffnung wird durch die abge-

druckten Beiträge aber nicht gedeckt – und hätte noch nüchterner beurteilt werden können, wenn der Blick auch auf Ottfried Hofius' Beitrag über „Unbekannte Jesusworte" (in: P. Stuhlmacher [Hg.], Das Evangelium und die Evangelien [WUNT 28], Tübingen 1983, 355–382) gefallen wäre. Der große Anspruch des Titels wird durch die abgedruckten Beiträge nicht eingelöst – die, für sich selbst betrachtet, nach wie vor interessant sind.

Wuppertal Thomas Söding

Esler, Philip E.: **The First Christians in their Social Worlds.** Social-scientific approaches to New Testament interpretation. – London / New York: Routledge 1994. X, 164 S., kart. £ 35,00 ISBN: 0-415-11122-6

Philip F. Eisler ist Dozent für NT an der Univ. St. Andrews / Schottland. Im vorliegenden kleinen Bd veröffentlicht er acht öffentliche Vorlesungen vom Herbst 1992.

Sein sozialwissenschaftlicher Zugang zum NT ist von der Wissenssoziologie von Peter Berger und Thomas Luckmann her bestimmt; er wird im *1. Kap. „Social worlds, social sciences and the New Testament"* (1–18) vorgestellt. Dabei geht E. von der starken Durchdringung von gesellschaftlichem Kontext und Art der Glaubensverkündigung aus. Insbesondere stellt er sein Modell zum Verständnis des Phänomens des „sectarianism" vor, das in den Kap.n 3–5 zur Wirkung kommt, wo E. untersucht: *III. Glosasolalia and the admission of Gentiles into the early Christian community* (37–51); *IV. Sectarianism and the conflict at Antioch* (52–69); *V. Introverted sectarianism at Qumran and in the Johannine community* (70–91). E. bestimmt das Phänomen so: Aus einer Reformbewegung, die mit einer bestehenden Religion unzufrieden ist, wird durch Vertreibung oder Abspaltung eine neue Gruppe, deren Mitglieder nicht mehr zugleich Mitglieder der Gemeinschaft ihrer Herkunft bleiben können. Die (meist charismatischen) Führer der neuen „Sekte" müssen die neue Bewegung legitimieren und tun dies durch Einrichtung eines „symbolic universe within which the new institutional order will have identity and meaning" (14). Mit diesem Modell, das die entstehenden Konflikte (und Verfolgungssituationen) einbezieht, untersucht E. – wie in seiner Diss. über die sozialen und politischen Motivationen der lukanischen Theologie (1987) – die entstehende Auseinandersetzung zwischen Kirche und Synagoge anhand wichtiger Etappen.

Im *2. Kap. „Reading the Mediterranean social script"* (19–36) hebt er die Hauptspielregeln mittelmeerischer Kultur von nordafrikanischer oder nordeuropäischer ab, um „the social scripts in which the New Testament documents were written" zu verstehen (35).

Die *letzten drei Kap.* gelten dem Reflex politischer Unterdrückung in apokalyptischen Texten: *VI: Millenianism and Daniel 7* (92–109); *VII. The social function of 4 Esra* (110–130); *VIII. Sorcery accusations and the Apocalypse* (131–146). Literaturverzeichnis und Indizes folgen.

Stellen wir E. Zugangsweise zum NT kurz anhand des *3. Kap.s* vor, das der Frage nachgeht, inwieweit die Glossolalie für die Zulassung der Heiden zur frühen christlichen Gemeinde ein wichtiges oder entscheidendes Kriterium war. Ausgangspunkt für diese Frage ist die Schilderung der Reaktion auf die Glossolalie in der Korneliuserzählung Apg 10 – unbeschadet des historisch-überlieferungskritischen Werts der Erzählung im ganzen. E. zieht moderne anthropologische, ethnographische und psychologische Untersuchungen zum Phänomen (heutiger) Glossolalie zu Rate. Entscheidend sei die Einsicht, daß die Glossolalie mit einem „state of dissociation" verbunden sei, der als „Geisterfüllung" interpretiert werde. E. rechnet damit, daß heidnische Gasthörer in christlichen Gemeindeversammlungen von der Glossolalie (zu unterscheiden von Xenolalie!) angesteckt wurden; Apg 10 sei darin zuverlässig, daß die darin erkennbare Geisterfüllung als Kriterium der Zulassung zur Taufe/Gemeinde gegolten habe.

Mehr Anfragen wird man an die Interpretation der johanneischen Gegenwartseschatologie als eines Anzeichens von „introverted sectarianism" haben. Aber in jedem Kap. ist die Studie lehrreich und anregend. Und E. selbst möchte eine theologische Interpretation nicht ausschließen, auch wenn er sie außer acht läßt: „I do not suggest for one moment, nor wish to be taken as suggesting, that the faith of the early church was solely the product of its social context or had nor transcendental referent" (IX).

Bald Tölz Rudolf Pesch

Kümmel, Werner Georg: **Vierzig Jahre Jesusforschung (1950–1990)**, hg. v. Helmut Merklein. – Weinheim: Beltz Athenäum ²1994. X, 706 S. (Bonner Biblische Beiträge, Bd 91), kart. DM 168,00 ISBN: 3-89547-011-2

Dieser Bd ist die zweite, verbesserte und um zehn weitere Jahre Forschungsgeschichte ergänzte (*Teil D: Jesusforschung seit 1981*: 535–690) Aufl. der 1985 unter dem Titel *„Dreißig Jahre Jesusforschung (1950–1980)"* (BBB 60) erschienenen Sammlung von Literaturberichten zur historischen Frage nach Jesus. Der 1995 verstorbene langjährige Marburger Neutestamentler Werner Georg Kümmel hat zwischen 1965/66 und 1991 in der Besprechungszeitschrift „Theologische Rundschau" einen Großteil der einschlägigen Literatur, die in deutscher, englischer oder französischer Sprache erschienen ist, vorgestellt und kritisch gewertet. Die jetzt vorgelegte Sammlung kann sowohl nach Quantität als auch nach Qualität als ein Kompendium der Jesusforschung in der zweiten Hälfte dieses Jh.s gelten.

Das *Register* der besprochenen Autoren umfaßt 547 Namen. Die Besprechungen beginnen in jener Ära, in der nach Bultmanns Skepsis bezüglich der historischen Möglichkeit und theologischen Angemessenheit der Jesusforschung die „neue Frage nach dem historischen Jesus" gestellt wurde (E. Käsemann, 1953); sie enden in unserer Zeit, für die E. P. Sanders' „Jesus and Judaism" (1985) und der Sbd der Arbeitstagung der katholischen Neutestamentler 1987, „Der Prozeß gegen Jesus" (1988), stellvertretend genannt seien. Berücksichtigt sind nicht nur die fachwissenschaftlich fundierten Untersuchungen, sondern auch Darstellungen auf der vermittelnden Ebene (z. B. H. Zahrnt) oder solche der scheinwissenschaftlichen Aufklärungsliteratur (z. B. R. Augstein). Die Darstellung folgt im allgemeinen dem Schema „Forschungsberichte, außerevangelische Quellen, Methodenfrage – Gesamtdarstellungen – Die Lehre Jesu – Bergpredigt, Gleichnisse, Wunderberichte – Der persönliche Anspruch Jesu – Prozeß und Kreuzestod Jesu". In einem Nachwort (auf dem Stand der ersten Aufl.) zieht K. selbst eine repräsentative forschungsgeschichtliche Bilanz (691–697).

K., „nicht nur ein Fachmann von einzigartiger Sachkompetenz, sondern auch ein unbestechlicher Beobachter" (so der Hg., IX), bewährt sich als zuverlässiger Lotse durch die schier unabsehbaren Strömungen der neueren Jesusforschung. Sein Urteil zeichnet sich aus durch die streng disziplinierte Kontrolle der konfessionellen bzw. theologischen Forschungsprämissen, durch die unbeirrbare Orientierung am historischen Text und durch die solide kritische Methodik, die man mit „konservativ" beschreiben mag, deren tieferes Motiv aber die Forschungskontinuität ist und, damit verbunden, ein gesundes Mißtrauen gegen die „ins Kraut schießende Neigung, ‚etwas ganz Neues zu sagen oder zu hören' (Apg 17,21)" (695).

Folgende Grundzüge der Darstellung scheinen mir wichtig zu sein:

1) Es bestürzt, wieviel Wertloses, ungezügelt Phantastisches, bemüht Originelles, Bizarres, Unverantwortliches über Jesus geschrieben wurde (mitunter auch von Theologen oder Historikern!); diese Tendenz dürfte heute eher noch zunehmen (vgl. 533, 691, 695). Dazwischen aber – so zeigt K. auf – ist auch allmählicher *Erkenntnisfortschritt* wahrzunehmen: Daß die historische Jesusfrage unter theologischem Aspekt legitim und sachgemäß ist, wird heute kaum noch bestritten. Ebenso herrscht Konsens darüber, daß diese Frage unter historischem Aspekt mit Aussicht auf (relativen) Erfolg möglich ist. Zwar hat die Forschung dieses Jh.s Harnacks These zur Habil.disputation insgesamt bestätigt: *„Vita Jesu Christi scribi nequit"* (vgl. 34), aber sie hat in den letzten Jahrzehnten auch Kriterien entwickelt, die eine methodengeleitete diachrone Rückfrage nach Jesus ermöglichen und zu einem gewiß fragmentarischen, aber im ganzen stimmigen Bild von seinem Wirken, seiner Botschaft und seinem Selbstverständnis führen. Dazu gehört vor allem seine eschatologisch-theozentrische Basileiapredigt mit ihren radikalen ethischen Konsequenzen und ihrem implizierten Sendungsanspruch (vgl. 696).

2) Im einzelnen gibt es nach wie vor Klärungsbedarf. So kritisiert K. immer wieder das „moderne Dogma", nach dem Jesus keinen *Hoheitstitel* für sich in Anspruch genommen habe, und verteidigt die Auffassung, ein Teil der Menschensohn-Logien sei Jesus zuzuschreiben, und zwar mit verhaltenem Bezug auf sein eigenes Wirken (z. B. 48f, 374, 696)[1]. Im Hinblick auf die *Naherwartung* Jesu vertritt K. ein dezidiert zeitliches Verständnis und damit – auch hier unbestechlich – die Annahme, Jesus habe sich geirrt (z. B. 207f, 234). Die von K. zurückgewiesene Vermittlung zwischen personal-sachlicher und chronologischer Nähe, wie sie etwa H. Merklein (gerade auch mit vergleichendem Blick auf die Naherwartung des Täufers Johannes) vertritt (vgl. 624f), scheint mir allerdings nach wie vor die überzeugende Lösung zu sein.

3) Bei der Besprechung von Untersuchungen zur *Kriterienfrage* wendet sich K. entschieden gegen die Prädominanz des Unähnlichkeitsprinzips und plädiert für eine Haltung „kritischer Sympathie"[2]: Der historische Geltungsanspruch der neutestamentlichen Literatur

[1] K. hat sich dazu in eigenen Beiträgen ausführlich geäußert: Das Verhalten Jesus gegenüber und das Verhalten des Menschensohns (1975), in: Heilsgeschehen und Geschichte II. Gesammelte Aufsätze 1965–1977, hg. v. E. Gräßer u. O. Merk, Marburg 1978 (MThSt 16), 201–214; Jesus der Menschensohn?, in: SbWGF 20/3 (1984).

[2] Vgl. dazu im Begründungszusammenhang K.s Studie: Jesu Antwort an Johannes den Täufer. Ein Beispiel zum Methodenproblem in der Jesusforschung (1974), in: Heilsgeschehen und Geschichte II, 177–200.

habe solange respektiert zu werden, bis sich ernste Zweifel an seiner Begründbarkeit einstellten (z. B. 28f, 80, 429). Sieht man noch davon ab, daß ein Text, theologisch betrachtet, nicht desto „sympathischer" wird, je mehr an historischer Information er bietet, so nötigt doch die Komplexität des christologischen Überlieferungsprozesses m. E. zu methodischem „Mißtrauen". K.s Urteil etwa über die Forschungen von N. Perrin (178, 694) scheint mir daher allzu hart. Das Unähnlichkeitsprinzip behält als Eingangskriterium zur Sicherung eines Minimalbestands sein Recht, muß aber – hier ist K. gewiß beizupflichten (vgl. 693f) – ergänzt werden, vor allem durch das Kohärenzprinzip, das Jesus in die Kontinuität von Judentum und Urkirche einordnet, ferner durch die anderen mittlerweile erarbeiteten Kriterien (vielfache Bezeugung, historisches Kolorit usw.).

4) Die strikt historische Option K.s erklärt seine Skepsis gegenüber *hermeneutischen Innovationen*: die psychologischen, soziologischen und literaturwissenschaftlichen Methoden haben sich mittlerweile gewiß mit mehr sachlichem Recht Anerkennung verschafft, als K. ihnen zuzubilligen bereit ist (vgl. 146f, 259, 269, 287f, 638f, 640f). Zu den von K.-J. Kuschel gesammelten Artikulationen der modernen Jesusliteratur hat K. keinerlei Zugang gewonnen (424f, 539), und selbst ein exegetisch so gewissenhaft verantwortetes narratives Experiment wie G. Theißens „Der Schatten des Galiläers" stößt auf prinzipielles Unverständnis (596).

5) Zu den von K. konstatierten Fortschritten gehört es, daß im Berichtszeitraum *katholische und protestantische Jesusforschung* zusammenfanden (vgl. 692). Daß ein protestantischer Exeget mit seinen in einer von protestantischer Seite verantworteten Zeitschrift erschienenen Beiträgen von einem katholischen Hg. in einer katholisch verantworteten Reihe publiziert werden kann, soll dankbar notiert sein: im Magnetfeld des historischen Jesus verlieren Konfessionsgrenzen ihren trennenden Charakter. K.s Urteil über den Hauptstrom der jüdischen Jesusforschung ist hingegen – bei aller Würdigung des positiven Bemühens – recht skeptisch (z. B. 118–122, 126–128, 448f, 686f, 692f), und ich gestehe, daß mir dieses Urteil als triftig begründet erscheint.

K. dokumentiert die Geschichte der Jesus-Forschung und hat auf diese Weise zugleich eines ihrer zuverlässigsten und hilfreichsten Dokumente vorgelegt: die Bilanz einer spannenden und im ganzen ergiebigen Etappe ntl. Forschung und nicht zuletzt das Vermächtnis eines Exegeten, der (bei aller Vorsicht gegenüber „Wortpomp") zu den Großen seines Faches gezählt werden darf.

Paderborn Knut Backhaus

Theißen, Gerd / **Merz,** Annette: **Der historische Jesus.** Ein Lehrbuch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 557 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-525-52143-X

Dieses Lehrbuch möchte Werden und Stand der wissenschaftlichen Jesusforschung vermitteln. Zu jedem Einzelthema werden Quellen, Forschungslagen, Methoden und Probleme vorgestellt und reflektiert. Auf das didaktische Element wird großen Wert gelegt, denn die Vf. haben „als Leserinnen und Leser auch interessierte Laien vor Augen" (6). Deshalb ist z. B. Fremdsprachiges immer übersetzt (worüber sich aber auch mancher Nicht-Laie freuen wird).

Das Buch ist (nach einer sorgfältigen Einleitung, die sich mit der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung befaßt) in vier Teile gegliedert. Ein *erster Teil* („*Die Quellen und ihre Auswertung*") befaßt sich mit den christlichen sowie nicht-christlichen Quellen über Jesus sowie mit Problemen der Auswertung (ganz hervorragend und zugleich handfest-brauchbar die „*dreizehn Einwände historischer Skepsis gegen die historische Auswertung der Jesusüberlieferung und Argumente zu ihrer Widerlegung*", 98–120). Im *zweiten Teil* („*Der Rahmen der Geschichte Jesus*") wird sehr differenziert das Judentum zur Zeit Jesu – mit Einzelgruppierungen, Erneuerungsbewegungen usw. – vorgestellt. Dazu werden der chronologische, geographische und soziale Rahmen des Lebens Jesu vorgestellt und analysiert. Im *dritten Teil* („*Das Wirken und die Verkündigung Jesu*"), theologisch sicher der dichteste, geht es u. a. um Jesu Eschatologie, seine Wunder und Gleichnisse sowie seine Ethik. Der *vierte Teil* („*Passion und Ostern*") stellt Jesu Passion und Ostern in den Mittelpunkt. In diesem Teil befaßt sich ein letzter Paragraph mit dem Weg vom historischen Jesus zu den Anfängen der Christologie. Jeder Paragraph ist ähnlich aufgebaut (Einführung, Phasen bzw. Ansätze der Forschungsgeschichte, Darstellung des jeweiligen Sachverhaltes, Zusammnefassung und hermeneutische Überlegungen, Aufgaben). Jeder Paragraph steht in sich und kann deshalb für sich allein gelesen bzw. durchgearbeitet werden.

Das Buch befaßt sich auf hohem Niveau, aber zugleich gut verständlich und, wie gesagt, didaktisch gut aufbereitet, mit allen wichtigen Einzelfragen, die zum Problemkreis „*Historischer Jesus*" gehören. Neueste und allerneueste Tendenzen sind berücksichtigt. Daß G. Theißen die sozialgeschichtlichen Aspekte sehr stark betont und konsequent die These von Jesus als einem Wundercharismatiker verficht, wird man nach seinen einschlägigen Forschungen und Veröffentlichungen dazu nicht kritisieren dürfen.

Die Fachleute werden im einzelnen sagen und entscheiden müssen, ob und wo Fehler und „Schieflagen" gegeben sind – viel kann es diesbezüglich nicht sein. Das Lehrbuch ist keineswegs nur hilfreich für Studierende der Theologie und interessierte Laien. Ich empfehle es auch allen Fachkollegen außerhalb der exegetischen Fächer als Repetitorium zu diesem Problem, dem sich ja kein Theologe, egal welches Fach er vertritt, entziehen kann. Er wird bereichert werden und zugleich erkennen, daß zu den Themen des „*historischen Jesus*" doch noch nicht alles gesagt ist durch dieses Lehrbuch. Jedes Fach wird noch etwas zusätzlich beisteuern können.

Münster Harald Wagner

Kirchliche Zeitgeschichte

Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden, hg. v. Anselm Doering-Manteuffel und Kurt Nowak – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1996. 288 S. (Konfession und Gesellschaft, 8), kart. DM 68,00 ISBN: 3170139274

Die auch in schlecht geordneten Bibliotheken stets rasch greifbaren, weil kräftig orange gefärbten Bde der Paperback-Reihe „Konfession und Gesellschaft" haben neuerlich einen Zuwachs zu verzeichnen, der nicht weniger als dreizehn unterschiedlich angelegte, aber insgesamt sehr anregende Beiträge zu einem Themenfeld enthält, das zweifellos auf die Tagesordnung der kirchlichen Zeitgeschichte drängt.

Eröffnet wird der Bd mit einem umfänglichen Beitrag von W. K. Blessing über „*Kirchengeschichte in historischer Sicht*" (14–59), der das Feld einmal aus der Sicht der theologischen Disziplinen, dann aus der Sicht des Allgemeinhistorikers forschungsgeschichtlich Revue passieren läßt, um dann in einem dritten Schritt den Erklärungswert der Kirchengeschichte für die sog. Moderne zu sondieren (z. B. über die Orientierungskraft der Konfessionen, den Einfluß auf Sitte, Ästhetik, soziale Intervention). Hervorzuheben ist das Urteil, daß aus der Sicht des Allgemeinhistorikers „die Lage der Kirchengeschichte in der deutschen Wissenschaft gegenwärtig so günstig [scheint] wie wohl seit der Jahrhundertwende nicht mehr", da auf der einen Seite das Interesse an dieser Disziplin vor allem aus religions- oder sozialgeschichtlicher Perspektive deutlich steigt, umgekehrt die Historisierung auf theologischer Seite so weit fortgeschritten ist, daß ein Austausch möglich wird (59). Der souveräne Überblick dürfte in kirchenhistorischen Seminaren von besonderem Nutzen sein!

Kurt Nowak setzt die Akzente in seinem Beitrag „*Allgemeine Zeitgeschichte und kirchliche Zeitgeschichte*. Überlegungen zur Integration historiographischer Teilmilieus" (60–78) etwas anders als Blessing: Hier wird zunächst nach den historischen Ursachen segmentierter Forschungstraditionen gefragt, wobei er katholischerseits eine „unfreiwillige Bindung an die Themen der ‚Revisionisten'" der 60er Jahre (Böckenförde u. a.), aber auch „nachwirkende nationalliberale Vorurteile der borussischen Geschichtsschreibung" (63) ausmacht, bei den Protestanten hingegen für Außenstehende schwer durchschaubare, blockierende „Stammesfehden" erkennt, die auf einer unterschiedlichen Verhältnisbestimmung von Theologie und Historiographie beruhen (64ff). Im folgenden plädiert Nowak dafür, unter dem übergreifenden Thema ‚Religion in der Moderne' über die Großkirchen hinaus Phänomene wie Bellahs ‚Civil Religion', das Verhältnis von Konfession und Nation oder auch die Bedeutung der Kirchen für die inneren Strukturen der DDR in den Blick zu fassen – jedenfalls aber die „Zurückgewinnung von Konfession – Kirche – Religion für die allgemeine Zeitgeschichtsschreibung" anzustreben (77).

Die folgenden Beiträge von A. Doering-Manteuffel („*Griff nach der Deutung*. Bemerkungen des Historikers zu Gerhard Besiers Praxis der ‚Kirchlichen Zeitgeschichte'", 79–89) und G. Besier („*Methodological correctness*'. Anspruch und Wirklichkeit in der Wahrnehmung des sozialgeschichtlich orientierten Historikers Anselm Doering-Manteuffel", 90–100) bieten freimütig vorgetragenes Anschauungsmaterial für die von Nowak skizzierten „Stammesfehden" und enthalten den gegenseitigen Vorwurf, praktisch hinter den eigenen theoretischen Erklärungen zurückzubleiben (89, 95). Neben dem (gekürzten) Wiederabdruck eines Aufsatzes von Martin Greschat („*Die Bedeutung der Sozialgeschichte für die Kirchengeschichte*. Theoretische und praktische Erwägungen") enthält der Bd des weiteren eine weit ausgreifende Darstellung der Bemühungen der Evangelischen Kirche um eine Aufarbeitung des ‚Kirchenkampfes' von Jochen-Christoph Kaiser („*Wissenschaftspolitik in der Kirche*. Zur Entstehung der ‚Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit'", 125–163). Offenkundig setzt in den konfessionell ausgerichteten Forschungskommissionen eine verstärkte Reflexion über die Anfänge der eigenen Arbeit ein, denn soeben hat auch Rudolf Morsey eine Studie über die Gründung der Kommission für Zeitgeschichte vorgelegt (Historisches Jahrbuch 1995, 453–485). Ute Gause liefert schließlich einen „Diskussionsbeitrag" zum Thema „*Geschlecht als historische*

Kategorie. Was leistet eine feministische Perspektive für die Kirchengeschichte?" (164–179), wobei sie dafür plädiert, nicht nur Frauengeschichte – mit Frauen als Heldinnen oder Opfer – zu betreiben, sondern die Entwicklungsmöglichkeiten des aus der angelsächsischen Forschung stammenden gender-Konzepts zu nutzen, das die gesamtgesellschaftliche Perspektive offenhält.

Andreas Holzem legt die überarbeitete Fassung eines in der Tübinger Theologischen Quartalschrift (1993) erschienenen Beitrages vor („*Gesslerhüte der Theorie?* Zu Stand und Relevanz des Theoretischen in der Katholizismusforschung", 180–202), gefolgt von drei Beiträgen aus internationale Perspektive: J.-M. Mayeur, *Die französische Geschichtsschreibung im Blick auf die zeitgeschichtliche histoire religieuse* (203–209); H. McLeod, *Die Kirche in Großstädten* (210–229); D. J. Diephouse, *Kirchliche Zeitgeschichte und Sozialgeschichte.* (Rand-)Bemerkungen aus US-amerikanischer Perspektive (230–247). McLeods Studien reagieren auf ein unübersehbares Desiderat, wobei das Verhältnis von Konfession und Urbanisierung zweifellos noch weiterer Studien bedarf; Diephouse schärft den Blick für die strukturellen Vorgaben der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung in Deutschland. Den Abschluß des Bdes bilden zwei Beiträge, die einschlägige Thesen zur Katholizismusforschung zusammenfassen: K. Gabriel beschreibt die 50er Jahre als „Sattelzeit" der Auflösung des Katholizismus im Modernisierungsprozeß des folgenden Jahrzehnts („*Zwischen Tradition und Modernisierung.* Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren der Bundesrepublik", 248–262), W. Schroeder analysiert Traditionen und Defizite bei der Behandlung des Sozialkatholizismus („*Der Sozialkatholizismus als Gegenstand der Zeitgeschichtsforschung.* Wandel und Defizite der Forschung am Beispiel der katholischen Gewerkschaftsdebatte in den fünfziger Jahren", 263–283).

Insgesamt bietet der Sbd also eine vielgestaltige Revue bekannter und neuartiger Überlegungen und Forschungsansätze, die sich sämtlich um das Postulat einer Integration von kirchlicher Zeitgeschichte und Gesellschaftsgeschichte gruppieren, wie es dem „Programm" der Reihe entspricht. Zweierlei wäre vielleicht aus methodischer Sicht anzumerken: Forschungspraktisch stellt das Integrationspostulat eine beträchtliche Anforderung dar, weil mindestens für die jüngste Zeit über den politischen Sektor hinaus der Kenntnisstand zur allgemeinen Gesellschaftsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland noch keineswegs so ausgereift vorliegt, daß auf entsprechende Ergebnisse zurückgegriffen werden könnte, die problemlos mit der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung zu integrieren wären; gefordert ist also mithin eine parallele Aufarbeitung der die Bundesrepublik prägenden sozial-, wirtschafts- und politikgeschichtlichen Prozesse und zugleich der damit verflochtenen Geschichte der Konfessionen als gesellschaftlichen Großgruppen. Zweitens stellt sich so verschärft das Problem der exponentiellen Vermehrung des publizierten und unpublizierten Quellenmaterials spätestens seit den 60er Jahren, die z. B. innerhalb des Katholizismus mit den veränderten Kommunikationsstrukturen und der anrollenden Medienrevolution Hand in Hand geht. Auf die Dauer wird für die Forschungsarbeit eine methodische Reflexion über dieses Problem nicht zu umgehen sein.

Münster Wilhelm Damberg

Habisch, André: **Autorität und moderne Kultur.** Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Staatstheorie zwischen Carl Schmitt und James M. Buchanan. – Paderborn: F. Schöningh 1994. XII, 282 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-506-73603-5

Anzuzeigen ist eine von einem starken systematischen Anliegen bestimmte Arbeit. Der lange Schatten des Systematikers Bernard Lonergan liegt über den Ausführungen. Schon vor der Auswahl der Autoren werden Thesen aufgestellt, welche eben dieser Auswahl zugrunde liegen: Das große Problem der letzten 100 Jahre ist das Auseinanderklaffen von Evangelium und Kultur; für die Kultur entscheidend ist ihre Vorstellung von Autorität; Autorität unterliegt einem Paradigmenwechsel. Die Thesen werden bei den Staatstheoretikern (aber auch einigen Sozialphilosophen) überzeugend dokumentiert. Mit den Behauptungen verknüpft sich die Hoffnung, das (hermeneutisch zu erschließende) Neue in den kulturellen Transformationsprozessen werde seine Auswirkung auf das Selbstverständnis der Kirche und den theologisch-wissenschaftlichen Diskurs haben.

Zum Zweck der Dokumentation trifft der *erste Teil* des Buches eine Auswahl unter den *kontinentaleuropäischen Sozialphilosophen* des 19. Jh.s. Die an sie gerichtete Frage lautet: Wer vertritt die Kultur und darin die Vorstellung der Autorität? Und das ist die Antwort: In reiner Begriffsrealität tun das die Vertreter der *Rechts- und Staatswissenschaft;* deren Namen reichen von Friedrich von Stahl bis zu Carl Schmitt. Dem ganzen Berufsstand geht es – wie sich in der Bezeichnung für sie ausdrückt – ganz offensichtlich um den Staat. Er ist aus der Sicht der Juristen eigenständiges Rechtssubjekt – nicht konkrete Lebens- und Sinngestalt der Gemeinschaft und nicht Konglomerat von Vollzügen und Aufgaben. Die Juristen sehen in ihm auch die gültige Manifestation von Autorität. In der Mitte des 19. Jh.s vertritt Friedrich Julius Stahl eine auf die Herrschaft des Monarchen (innerhalb eines material christlichen Weltbildes) zugeschnittene Staatskonzeption. Robert von Mohl und Carl Salomo Zachariae – beide leben ebenso im 19. Jh. – geben der überkommenen Vorstellung eine liberale Version: Es bleibt die Gegebenheit staatlicher Macht; zurücktritt das christliche Weltbild, auf dessen Horizont dieser Staat vorher projiziert worden war. Nicht unähnlich sieht das bei Wilhelm Eduard Albrecht aus, der den Staat sogar personifiziert und zugleich (aus eigenem Regelwerk, nicht aus christlicher Sittlichkeit) begrenzt. Einer ausführlicheren Darstellung erfreut sich der *staatsrechtliche Positivismus* mit seinen Vertretern Carl Friedrich von Gerber und Paul Laband. Ihnen geht es offensichtlich um Bündelung der Staatsmacht (juristische Persönlichkeit mit autonomen Willen) in der Exekutive. Eine weitere Nuance schließt sich an: Weil darin aber die Frage nach der Herkunft des Staates (aus den Individuen) unbeantwortet bleibt, hat diese Nuance, die *organische Staatsrechtslehre,* trotz einer unbrauchbaren Begrifflichkeit, die sich z. B. bei Otto von Gierke vorfindet, eine (von Carl Schmitt und Hermann Heller stark kritisierte) Anhängerschaft. Mit Carl Schmitt hat Vf. endlich die Ebene erreicht, von der aus er die Auseinandersetzung zwischen Kultur und Evangelium vorantreiben kann. Immer noch steht dabei der Staat für die Autorität (in der Kultur). Aber er soll nun nicht mehr durch das Recht, sondern durch die Macht legitimiert sein. „Der Staat erfüllt seine Funktion eher als Handlungssubjekt denn als Garant abstrakter Ordnung" (107). Der Exkurs über den Katholik Schmitt – Kirche versus technische Gesellschaft – vertieft das Gesagte nicht, hat für den Vf. aber die Funktion einer profunden Kritik an der politischen Theologie von dessen Prägung.

Der *zweite Teil,* der offensichtlich später eingefügt ist, ergänzt die Basis, auf der im dritten Teil das der Kultur der letzten 100 Jahre eigene Autoritätsverständnis auf Theologie und Kirche angewandt werden soll. Ausgewählt werden die „Fast-noch-Zeitgenossen" Friedrich August von Hayek und James M. Buchanan. Beide stehen für einen Übergang von einem substanzhaft-statischen Autoritätsverständnis hin zu einem Begriff, der die konkrete Vermitteltheit in institutionellen Formen und existentiellem Nachvollzug zum Ausdruck bringt. „In einer solchen Architektur tritt Demokratie nicht akzidentell als (austauschbare) Staatsform hinzu, sondern ist elementares Bauprinzip, ohne daß dabei die (selbst-)bindungslose Anarchie droht" (175).

Der *dritte Teil* nimmt sich schließlich allen Ernstes das Problem vor, weswegen die ganze Untersuchung, die zuerst als eine Diss. in systematischer Theologie vorgelegt worden ist, konzipiert gewesen zu sein scheint: Wie läßt sich das Verhältnis von Kultur und Evangelium „mit einer sorgfältigen Vermittlung von sozialphilosophischen und theologisch-dogmatischen Aussagen" beschreiben? Die Frage bezieht sich selbstverständlich wieder auf den Autoritätsbegriff. Vf. unterscheidet Meilensteine innerhalb der Kirchengeschichte, in denen Autorität einem Wandel unterworfen wird: Leo XIII, der Text des I. Vatikanischen Konzils „*Pastor aeternus*", Johannes XXIII (*Pacem in terris*), CIC. Dieser letzte Teil schließt ab mit der nach Ansicht des Vf.s „einzigen systematischen, von der Reflexionsmethode her paradigmatischen und zugleich an der Klärung grundsätzlicher Fragen orientierten Beitrag der nachkonziliären Theologie zur Autoritätsfrage von Karl Rahner (1980)". Die immer klare und konzise Darstellung beginnt mit den Texten, die nach dem Zusammenbruch der Autonomiebewegung im Gefolge der Französischen Revolution und in der Auseinandersetzung mit den Nationalstaaten des 19. und 20. Jh.s das kirchliche Autoritätsverständnis neu formulieren. Das hat seine Auswirkung auf das Verständnis des Staates (Leo XIII „*Diuturnum illud*", „*Immortale Dei*") und des Papsttums („*Pastor aeternus*"). Das staatliche Gemeinwesen steht in sich, aber eingelassen ist es in eine material-christliche Sittlichkeit. Die Kirche manifestiert sich besonders im päpstlichen Primat. Vorsichtig, aber in sympathischer Weise kritisch bemerkt Vf., daß die Autorität Kirche (das gleiche gilt von der Autorität Staat!) „sich nicht der begrifflichen Rekonstruktion mit Hilfe einer Grammatik verschließt, die kollektive Anerkennungsprozesse als konstitutive Elemente von Autorität mitbedenkt" (201). Mit Johannes XXIII und den Texten des II. Vatikanischen Konzils wird diese Einsicht (wenn auch äußerst langsam und zögerlich) in kirchliche Texte aufgenommen. Autorität wird nicht mehr als „abstrakter Wesensbegriff, losgelöst von ihren Vermittlungsprozessen gedacht, sondern das Wissen um die Anerkennung für gelingende Interaktion und Kooperation tritt unlösbar zur Gehorsamsforderung hinzu" (212). Was den kirchlichen Autoritätsbegriff angeht, zeigt sich (vor allem im CIC) im Mangel von Selbstbindungselementen und im fast vollständigen Fehlen von Konfliktlösungsinstrumenten (Verwaltungsgerichtsbarkeit). Von der befreienden Praxis des Evangeliums her wäre die Autorität des Amtes zu entlasten und der Glaubenskonsens innerhalb der Kirche zu stabilisieren. Voll Anerkennung und Freude stellt Vf. eine Kompatibilität des von ihm erhobenen sozialphilosophischen Paradigmas und Rahners Darlegungen zur Autorität (jenseits von dessen transzendentalphiolosphischen-anthropologischen Ansatz) fest.

Schlußbemerkungen postulieren einen Gegenbegriff gegen Autorität, nämlich einen Freiheitsbegriff, der sich nur in und durch Selbstbindung realisiert. Es gilt, meint er, die Stärken der zeitgenössischen Kultur gegen ihre Schwächen in Stellung zu bringen. „Dazu bedarf es nicht nur einer geduldigen Auseinandersetzung, sondern zugleich jener selbstlosen Liebe, der die Kirche allein ihre Existenz – und ihre Autorität – verdankt" (265).

Insgesamt ein erfrischendes Werk. Klar in der Aussage. Ein erfreuliche Einfachheit, die allerdings durch einen Überhang an Systematik erzielt wird. Man vermißt bisweilen den Sinn für die

Komplexität der Geschichte und die Differenziertheit der Kultur. Aber als vielen Dogmatikern unvertrauter Zugang zur Autoritätsproblematik ist die Studie wärmstens zu empfehlen. Man ahnt die leichte Unpäßlichkeit, welche die Arbeit dem Vertreter dieses Faches bereitet hat, dem sie als Doktordiss. auf den Tisch kam.

Frankfurt Philipp Schmitz

Koenen, Andreas: **Der Fall Carl Schmitt.** Sein Aufstieg zum „Kronjuristen des Dritten Reiches". – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. X, 979 S., Ln DM 128,00 ISBN: 3-534-12302-6

Die Aufmerksamkeit, die diese umfängliche politikwissenschaftliche Diss. unmittelbar nach ihrem Erscheinen auch in der Tagespresse fand, unterstreicht das neuerlich intensivierte Interesse an Carl Schmitt. Für die Kirchenhistorie ist das Buch deshalb von Bedeutung, weil der Vf. die These vertritt, daß sich der berühmtberüchtigte Jurist 1933 den Nationalsozialisten aus Motiven angeschlossen habe, die ganz entscheidend in seinem *Verständnis des Katholizismus* wurzelten: Carl Schmitt sei Schlüsselfigur jenes Rechtskatholizismus gewesen, der in Frontstellung zur Weimarer Republik einer „Reichstheologie" anhing und 1933 wähnte, ihr mit Hilfe der Nationalsozialisten zum Durchbruch verhelfen zu können. Als 1934 allmählich die Desillusionierung folgte, hielt Schmitt am einmal eingeschlagenen Kurs konsequent fest, bis er von der Machtzentrale des Reichssicherheitshauptamtes als verkappter Reaktionär ausgemacht und aus seinen einflußreichen Funktionen entfernt wurde.

K.s Darstellung und Argumentation wird primär durch eine ganz ungewöhnlich breite und zugleich akribische Beschreibung des Netzwerkes seiner beruflichen, publizistischen und privaten Kontakte bestimmt, in dem er sich seit Mitte der 20er bis Mitte der 30er Jahre bewegte – ein Unternehmen, das in dieser Form seinesgleichen sucht und eine außerordentliche Leistung darstellt. Sichtbar wird so, daß Schmitt, obwohl er wegen einer zweiten Ehe seit 1926 als exkommuniziert zu gelten hatte, zahlreiche Kontakte mit katholischen Kreisen pflegte, insbesondere aber mit publizistischen Zirkeln, in denen man sich gerne auf ihn bezog. Da der Vf. jeweils auch die in diesem Umfeld begegnenden Personen und Vorstellungen beschreibt, gerät die Darstellung zwar einerseits enorm in die Breite, andererseits entsteht so ein immer wieder Überraschungen enthaltendes Panorama, das kaum einen Zweifel daran läßt, daß Schmitt und der Katholizismus gegen Ende der Weimarer Republik mehr gemein hatten, als es seine Publikationen und die gängige historische Erinnerung erkennen lassen. 1933 war dann seine Liaison mit denjenigen, die den Untergang des politischen Katholizismus als Befreiung der Kirche zu ihrem eigentlichen geistlichen Auftrag feierten, offenkundig (wie z. B. mit Eschweiler oder Barion, 305–313); ab 1934 geriet er zusehends zwischen alle Stühle, als er sich einerseits heftiger Kritik selbst ehemaliger, nun aber ernüchterter katholischer Weggefährten ausgesetzt sah, umgekehrt seine Gegner im Parteiapparat ihn dadurch letztlich erfolgreich zu Fall bringen konnten, als man ihm vorwarf, er habe versucht, die „Harmlosigkeit" des politischen Katholizismus aufzuzeigen (717) und gehöre zu den Kräften der schwarzen Reaktion, die das NS-System zu unterwandern suchten. Selbst eine 1936 von Schmitt veranstaltete Tagung zum Thema „Die Juden in Deutschland" wurde nun vom SD als Rehabilitationsversuch des angeschlagenen Juristen gewertet, während der Vf. hier den Versuch erkennt, dem rassischen Antisemitismus das christliche antijudaistische Motiv entgegenzusetzen (708ff).

Spätestens an diesem Punkt setzt sich bei dem Leser der Verdacht durch, daß die Darstellung in ein Problem hineingesteuert ist, das vorab methodisch stärker hätte reflektiert werden sollen, um Fehlinterpretationen des „Kronjuristen" (und dieses Buches) zu vermeiden: Der intensiv betriebene Nachweis von Vernetzungen zwischen Schmitt und dem (Rechts-)Katholizismus läßt tendenziell die Unterscheidungsschärfe zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung der Akteure abnehmen. Selbst wenn Schmitt in den Kreisen sog. Reichstheologen gern zitiert sowie hofiert wurde, so bleiben wir hinsichtlich seiner Selbstverortung nach wie vor auf bescheidene Indizien verwiesen; was wiederum keineswegs ausschließt, daß er vorübergehend bei manchen via facti zur Geltung eines „Reichstheologen" kam, ohne daß er dem widersprochen hätte. Mithin wäre strikter zu unterscheiden zwischen dem expliziten Selbstverständnis der Akteure, soweit es überhaupt rekonstruierbar ist, ihrer gegenseitigen Wahrnehmung sowie der *Wirkung*, die sie so durch ihre Äußerungen und ihr Verhalten ausgeübt haben. So ließen sich auch typische Verhaltensmuster und -gruppen unterscheiden. Schmitt hätte dann eine ‚Karriere' nicht weniger Katholiken geteilt, die sich oft (aber nicht immer) aus einer Außenseiterposition heraus 1933 forciert in den Dienst des neuen Regimes stellten, und so vorübergehend zur honorigen christlich-nationalen Fassade des Dritten Reiches beitrugen, bis die Machthaber im Zuge der Radikalisierung des Weltanschauungsstaates ihrer nicht mehr bedurften. K.s Buch fordert in jedem Fall dazu heraus, sich systematischer mit der kollektiven Biographie des Katholizismus zu befassen, als dies bisher der Fall gewesen ist.

Münster Wilhelm Damberg

Huttner, Markus: **Britische Presse und nationalsozialistischer Kirchenkampf.** Eine Untersuchung der „Times" und des „Manchester Guardian" von 1930 bis 1939. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 814 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 67), Ln DM 108,00 ISBN: 3-506-79970-3

Die durch hohen historiographischen Standard ausgezeichnete Untersuchung dient der Aufhellung der „Frage nach der zeitgenössischen Wahrnehmung des Verhältnisses von katholischer Kirche und Nationalsozialismus in einem Teil der ausländischen Medienöffentlichkeit" (655).

Es handelt sich um eine für den Druck geringfügig überarbeitete historische Diss. an der Univ. Bonn (1994) mit dem Titel „Katholische Kirche und Nationalsozialismus in britischen Tageszeitungen. Eine Untersuchung der Times und des Manchester Guardian von 1930 bis 1939". Der Vf. ist seit 1992 wiss. Mitarbeiter am Historischen Seminar der Univ. Leipzig bei Prof. Ulrich v. Hehl. Der Arbeit kam ein englisches Auslandsstudienjahr in Oxford zugute. Die Redaktionsarchive beider englischen Traditionsblätter sind ausgiebig benutzt. Erstmalig dort ausgewertetes Material vermittelt Einblicke in Herkunft und Qualität englischer Presseinformationen.

Mit dem erreichten Ziel der Untersuchung, „einen Ausschnitt aus dem in den zeitgeschichtlichen Diskussionen und Kontroversen bislang kaum berücksichtigten internationalen Medienecho des katholischen Kirchenkampfes zu rekonstruieren", liegt ein gut lesbarer, ausgiebig quellenbelegter und historiographisch vorzüglich strukturierter „Beitrag zur methodischen Grundlegung einer geschichtswissenschaftlich orientierten Presseauswertung" (708) vor. Das zeithistorische Gesamtbild des Kirchenkampfes in der NS-Zeit wird durch Aufweis repräsentativer Auslandspresseoptik wesentlich bereichert.

Vom Hintergrund divergierender Forschungsmeinungen über die Stellung der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus fragt die Arbeit „nach Nachrichtenwert und Medienrealität des katholischen Kirchenkampfes in zwei führenden britischen Tageszeitungen" (32f). Mit Ergebnissen der katholischen wie auch der protestantischen Kirchenkampfhistoriographie vertraut, setzt der Vf. seine Analyse der Deutschlandberichterstattung von *Times* und *Manchester Guardian* mit dem deutschen Kirchenkampf der dreißiger Jahre in Beziehung und zeigt damit „die Bedeutung von Publizistikquellen für aktuelle Fragestellungen und Kontroversen der Zeitgeschichtsforschung" auf. Statistisch exakte Übersichten sind beigegeben (*Anhang: Tabellen und Graphiken*, 727–746), ebenso ein umfangreiches *Quellen- und Literaturverzeichnis* und ein kombiniertes *Personen-, Orts- und Sachregister*.

Anders als die sich auf die Anfangsphase des Kirchenkampfes beschränkende ältere Studie von Marc Urs Kaiser (Deutscher Kirchenkampf und Schweizer Öffentlichkeit in den Jahren 1933 und 1934. Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 17, Zürich 1972) bearbeitet H. das Thema zeitlich übergreifend von 1930 bis Kriegsbeginn 1939. Nach Hitlers Machtübernahme 1933 steigt das ausländische Medieninteresse an kirchlichen Fragen in Deutschland wegen des Kirchenkonflikts sprunghaft an. Obschon überwiegend katholisch thematisiert, berücksichtigt die Studie auch Fragen des protestantischen Kirchenkampfes als Medienrealität. Besonders im Abschnitt *„Konfessionsübergreifende Aspekte"* (645–654) zeigt sich die konfessionelle Komparatistik. Hier werden entsprechende Gesichtspunkte aus einer Vielzahl von Einzelbemerkungen der untersuchten Presseberichterstattung systematisch rekonstruiert. Im chronologischen Analyseteil wird ebenfalls hin und wieder auf die evangelische Kirche Bezug genommen. Dabei ergibt sich:

„Trotz der konfessionsübergreifenden Bedeutung der nationalsozialistischen Politik wurden evangelischer und katholischer Kirchenkampf von den Deutschlandberichterstattern als zwei getrennte, weitgehend unabhängig voneinander verlaufende Ereigniszusammenhänge dargestellt. Insofern entspricht die weitgehend konfessionelle Beschränkung der vorliegenden Studie der Wahrnehmungsperspektive der herangezogenen Zeitungen." (645) Zwar ziehen englische Auslandskorrespondenten oder auch die Redaktion der Blätter manchmal interkonfessionelle Verbindungslinien: „Doch trotz vereinzelter Spekulationen über die Möglichkeit einer christlichen Einheitsfront war aus den englischen Presseberichten nicht zu ersehen, daß die Annäherung der Konfessionen einen nennenswerten Einfluß auf das kirchenpolitische Geschehen im Dritten Reich ausgeübt hätte." (649) Im *Manchester Guardian* und in der *Times* werden nur ganz wenige Ereignisse registriert, in denen diese Annäherung konkrete Formen annahm. Deshalb: „Eine Untersuchung

der Veränderung des Verhältnisses zwischen den beiden Volkskirchen sowie ihrer gegenseitigen Wahrnehmung im Verlauf des Kirchenkampfes ist Desiderat." (649, Anm. 205)

Methoden nationalsozialistischer Presselenkung werden anhand überlieferter journalistischer Mitschriften von der Berliner *Reichspressekonferenz* verdeutlicht, „die hier erstmals in ihrer Gesamtheit unter einem kirchenkampfgeschichtlichen Blickwinkel ausgewertet werden" (709). Sie gewähren Einblicke in die vom Reichspropagandaministerium festgelegten Veröffentlichungsstrategien. Trotz der schwierigen Arbeitsbedingungen der in Deutschland mit Ausweisungsrisiko bedrohten Korrespondenten konnte die Auslandspresse ein ziemlich umfassendes Bild der aktuellen Entwicklung in NS-Deutschland vermitteln, ein Bild, dessen Informationsgehalt den der staatlich gelenkten deutschen Medien beträchtlich überstieg, natürlich gleichwohl bestimmte Wertungen und Akzentsetzungen aufwies. Die 1934/35 konstatierte hohe Nachfrage der damals noch in Deutschland vertriebenen ausländischen Blätter zeigt das innerdeutsche Informationsdefizit auch in dieser Frage. Regional-großstädtische Absatzzahlen sind genannt.

Kap. IV. („Das Verhältnis von ‚Times' und ‚Manchester Guardian' zum nationalsozialistischen Deutschland") gelangt zu folgender Charakteristik (155–275): die stärker realpolitisch orientierte *Times* gilt als „Protagonist des Appeasement", hatte auch Mitarbeiter außerhalb Berlins, so in München und Frankfurt. Der finanzschwächere, stärker auf Agenturnachrichten angewiesene liberale *Manchester Guardian* wird als „publizistischer Antagonist" des NS-Regimes verstanden; ihm eigneten stärker „enthüllungsjournalistische" Tendenzen.

Der „Nachrichtenwert des Kirchenkampfes" wird auch einer „quantitativen Analyse" unterzogen, die interessante Ergebnisse zeitigt, so bei Erhebungen zur thematischen und personellen Struktur der Times-Berichterstattung zum katholischen Kirchenkampf (276–307): Bei nahezu vollständiger Analyse der im Untersuchungszeitraum erschienenen Ausgaben von *Times* und *Manchester Guardian* – insgesamt etwa 6000 Nummern! – beeindruckt die Aspektvielfalt der Fragestellungen: Verbreitungsdichte, Erscheinungsverbote, konzeptionelle Fragen. Während es sich bei der *Times* um eines derjenigen Blätter handelte, gegen die aus diplomatisch-außenpolitischen Rücksichten aufgrund ihres internationalen Status nur in „besonders dringenden Fällen" vorgegangen werden sollte, mußte eine „ausgesprochen antinationalsozialistisch eingestellte Zeitung wie der Manchester Guardian . . . lange vor ihrem im September 1936 erfolgten endgültigen Verbot fast täglich mit einer Beschlagnahme durch die Geheime Staatspolizei rechnen." (141) Ein bei der *Times* noch differenzierter durchgeführtes dreigliedriges Kategoriensystem (*1. Katholischer Kirchenkampf; 2. Protestantischer Kirchenkampf; 3. Kirchen, Christentum, Weltanschauungskampf*) ermittelt die Konfliktschwerpunkte in beiden Konfessionen. Zusammenhänge zwischen dem zeitlichen Wandel der Berichtsintensität und der Chronologie der Ereignisse werden aufgezeigt. Erhebungen zur thematischen und personellen Struktur der *Times*-Berichterstattung lassen folgendes erkennen: im evangelischen Bereich hat Pastor Martin Niemöller mit 107 ihn betreffenden Bezugnahmen die höchsten Publizitätswerte; in den Jahren 1937–1939 wird er zu einer Art Symbolfigur des christlichen Widerstands. Katholischerseits hat Kardinal Faulhaber (München) den höchsten Publizitätsgrad. An zweiter Stelle steht Bischof Preysing (Berlin), der innerhalb des Episkopats als „der entschiedenste Exponent eines antinationalsozialistischen Konfliktkurses" auftrat (307). Andere Geistliche und Kirchenführer werden vorrangig im Zusammenhang mit sie betreffenden Ereignissen öfters genannt: z. B. der aus seiner Diözese vertriebene Bischof Sproll (Rottenburg); aufgrund seines Protestes gegen die Krankenmorde („Euthanasieaktion") auch Bischof von Galen (Münster). „Im übrigen liegen, sieht man einmal von der Ausnahmeerscheinung Faulhabers ab, die Publizitätskurven der herausragenden Gestalten des katholischen Kirchenkampfes weit unter denen prominenter evangelischer Kirchenführer", z. B. Niemöller, Wurm, Meiser (302–307; Zit. 307). Geboten werden auch Ausführungen über englische Auslandskorrespondenten, ihren unterschiedlichen Arbeitsstil, ihr Informantennetz in Deutschland. Auch auf Kontroversfragen zu vorwiegend protestantischen Presseinformanten wird eingegangen (Dr. Horst Michael; die damaligen Vikare Werner Koch und Ernst Tillich, wegen Weitergabe der brisanten bekenntnischristlichen Denkschrift an die Auslandspresse zeitweilig in KZ-Haft; der schwedische Gesandtschaftspfarrer Birger Forell; Pfarrer i. R. Hermann Kötzschke).

Medienträchtige Schwerpunkte im *katholischen Kirchenkampf* sind aufgewiesen (321–607): Nationalsozialismus und katholische Kirche vor 1932; Ende des politischen Katholizismus 1933; Kirche unter dem Konkordat; der vatikanische Protest; Zeit der außenpolitische Expansion. 1938/1939 (auch mit Österreichbezug: „Anschluß"). Diffamierungskampagnen anläßlich von Devisen- und Sittlichkeitsprozessen gegen Priester und katholische Ordensleute (1935/37) werden auf dem Hintergrund des Forschungsstandards nach ihrer Medienresonanz ausgelotet.

Interessant auch die unterschiedlichen *Deutungsperspektiven*: In der Berichterstattung der *Times* erschien „der für die Kirchen existenzbedrohende ideologische Gleichschaltungswille nicht als ein konstitutiver Wesenszug des Nationalsozialismus, sondern als eine den Ambitionen extremistischer Parteikreise entspringende Tendenz". Für den *Manchester Guardian* verliefen die Frontlinien des Kirchenkampfes eindeutiger. Er wurde als gezielter Generalangriff auf die christliche Religion charakterisiert. Die „allenthalben im Dritten Reich zutage tretende Kirchenfeindschaft" wurde hier weniger als bei der *Times* „als Manifestation regimeinterner Radikalisierungsschübe", sondern stärker „als genuiner Wesenszug des Nationalsozialismus" gewertet. Insbesondere ging der Chefkorrespondent des *Manchester Guardian*, Frederick A. Voigt, dessen Konzeption ausführlich vorgestellt wird, vom Totalitarismusansatz aus und verstand den Nationalsozialismus außerdem als „Neo-Paganismus" im Sinne einer „Säkularreligion" (686–707 u. ö.). Hier galten also Sichtweisen und Deutungsschemata, die stärker dem *programmatologisch-intentionalistischen Forschungsansatz* vergleichbar waren. Den auch faschismustheoretisch relevanten Theorieansatz der Veröffentlichungen Voigts (z. B. „Unto Caesar", London 1938, zweite Auflage) weiter zu verfolgen, wird angeregt. Mit dem von Voigt inspirierten Versuch, den Kirchenkampf zum Ausgangspunkt einer umfassenden Gesamtdeutung des Phänomens Nationalsozialismus zu machen, werde der liberale englische *Manchester Guardian* „wohl einzig in der nichtkirchlichen ausländischen Tagespresse dastehen". (707)

Die Einschätzungen der *Times* ähneln in manchem den abwägend taktischen Lagebeurteilungen und Positionsbestimmungen des *deutschen Episkopats*. Das Nationalsozialismusbild des *Guardian* hingegen ist mit der stärker aversiven Grundeinstellung der *katholischen Exilspublizistik* vergleichbar. Dieser galt ein Modus vivendi mit dem Nationalsozialismus (Konkordatsabschluß) schon vom Ansatz her für verfehlt. Die Wahrnehmungsperspektiven der beiden untersuchten englischen Tageszeitungen sind für eine Diskussion über Schuld und Bewährung der Kirche weniger fruchtbar. Ihre Konzeption ähnelt vielmehr neueren politik- und sozialgeschichtlichen Fragerichtungen. Das Verhältnis der christlichen Kirchen zum NS-Regime wird als Spannungsverhältnis von erheblicher politischer Brisanz gesehen. Versuche heutiger Vf. (genannt wird Ernst Klee), die Beziehungen zwischen Kirche und Nationalsozialismus als Kollaboration darzustellen, kontrastieren merkwürdig mit dem ganz auf die kirchenpolitische Konfliktsituation und das kirchliche Resistenzverhalten orientierten Wahrnehmungsraster der englischen Blätter. Beide Zeitungen sehen trotz sonst unterschiedlicher Einschätzungen im totalitären Verfügungsanspruch, der den Nationalsozialismus zu einer für die Kirchen bestandsgefährdenden Konkurrenz werden ließ, eine zentrale Triebkraft der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen im Dritten Reich. Protestantischerseits kommt die Konfliktträchtigkeit der Bekennenden Kirche dabei besonders deutlich zum Ausdruck. Doch auch das Verhältnis der katholischen Kirche zum NS-Regime wurde als ein durch wiederholte Ausgleichsbemühungen nur wenig abgeschwächter Dauerkonflikt gesehen: „Die ganz auf das Politische zielende Sichtweise des Kirchenkampfes in der englischen Tagespresse korrespondiert somit in vieler Hinsicht mit jenem Deutungsmodell, das kirchliches Verhalten unter den Bedingungen der nationalsozialistischen Diktatur als Widerstand gegen ein diktatorisches System begreift." (725)

Leipzig Kurt Meier

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Ruß, Hans Günther: **Religiöser Glaube und modernes Denken.** Religion im Spannungsfeld von Naturwissenschaft und Philosophie. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 160 S., brosch. DM 29,80 ISBN: 3-8260-1090-6

„Die vorliegende Schrift dient (. . .) dem Zweck, die Glaubwürdigkeit bestimmter Argumentationsgänge im religiösen Bereich zu testen." (11) Sie wendet sich dem „Problemkreis ‚Glauben und Denken' zu und unterzieht die für die Stimmigkeit religiöser Überzeugungen vorgebrachten Argumente einer eingehenden Prüfung". (13) Damit ist mit hinreichender Deutlichkeit die Absicht dieser Untersuchung dargelegt. Nach der *einleitenden Übersicht* (I. Kap.) werden die Gedanken unter den Gewaltiges verheißenden Kap.überschriften (II. *Kosmosgeschichte und Religion*, III. *Geist und Körper*, IV. *Theologische Probleme* und V. *Der entscheidende Punkt*) auf knapp 120 S.n abgehandelt.

In *Kap. II* werden kurz und auch für den Laien verständlich die jeweiligen für die philosophische Erörterung vorauszusetzenden *naturwissenschaftlichen Grundlagen* (z. B. das „Inflationäre Universum" bzw. die Materieentwicklung) und die naturwissenschaftlichen Hoffnungen (z. B. die „Große Vereinheitlichte Theorie") dargestellt.

Daran schließen sich direkt die *philosophisch-theologischen Einlassungen* zu Fragen wie „Zeit und Ewigkeit" oder „kosmologischer Gottesbeweis" oder „Kausalität" u. ä. an. Dabei ist für R. das „Ockhamsche Rasiermesser" eines der wichtigsten Instrumente zur Exstirpation der „unnötigen Hypothese Gott" aus einem Weltbild, das sich einem naturalistischen Denkansatz verdankt. (25, 79)

Die erste vom Vf. eingestandene Irritation dieses Naturalismus resultiert aus dem sogenannten „Anthropischen Prinzip", unter dem ein außerordentlich schmaler physikalisch-chemischer Naturkonstantenkorridor, eine wie akribisch geplant anmutende Parameterkonstellation im gewaltigen Spek-

trum des physikalisch Möglichen zu verstehen ist, die die *conditio sine qua non* für Lebensentstehung und Menschwerdung ist. R. unterscheidet nicht – wie ansonsten üblich – zwischen dem starken und schwachen Anthropischen Prinzip, sondern zwischen dem „Theologisch interpretierten" und dem „Naturalistisch interpretierten Anthropischen Prinzip" (34).

Angesichts der Alternative einer metaphysischen Setzung oder eines puren Zufalls zur Erklärung dieses Anthropischen Prinzips nimmt er letzteres an und konstruiert zur Plausibilisierung dieses schier unglaublichen Zufalls lieber eine astronomisch große Zahl von Paralleluniversen, in deren einem dann vielleicht ein Sonnensystem auf vielleicht einem seiner Planeten die vorhandene und also zu erklärende lebensfreundliche Parameterkonstellation aufweist. (36f, 58) Ohne die dringliche Reflexion auf das, was der Begriff Zufall meinen soll, wirft er sich demselben an die Brust, nicht ahnend, was schon Luther vermutete: der Herrgott zöge sich, wenn er inkognito zu bleiben wünsche, den grauen Kittel des Zufalls über.

Einen großen Raum in seinen Überlegungen (38–59) nimmt das Denken Hoimar von Ditfurths ein, das R. angemessenerweise im Kontext einer kurzen Darlegung der *Evolutionären Erkenntnistheorie* anbietet. Es ehrt den Autor, der selbst einem naturalistischen Monismus zuneigt, die Argumente des erklärten Dualisten von Dithfurth nicht „unter Preis verhökert", sondern sorgfältig abgewägt zu haben. Im Gegensatz zu von Ditfurth meint R. „die Grenzen der Welt sind (. . .) wenigstens in Grundzügen bekannt. Wir konnten sozusagen dank unseres Reflexionsvermögens das Jenseits unseres angeborenen Weltbildes untersuchen, sind dabei aber auf keinerlei Anzeichen einer weltimmanenten Transzendenz nach Ditfurthscher Art gestoßen." Und er glaubt, damit sei auch die „Offenheit hin zu einem Jenseits im religiösen Sinne" zusammengebrochen. (57) Ernsthaft kann aber, wie immer man auch zu Ditfurths Gedanken steht, von der hier vorgelegten gedanklichen Basis aus weder das eine noch das andere mit einiger Gewißheit behauptet werden.

Das Geist-Körper-Problem (*III. Kap.*) präzisiert R. zum *Gehirn-Geist-Problem* und stellt die diversen Denkrichtungen (materialistischer und neutraler Monismus, Identismus, Dualismus, Emergentismus etc.) kurz vor. (60ff)

Den Emergentismus und den Dualismus unterzieht er dann einer näheren Untersuchung. Der Emergentismus sieht das „Bewußtsein (. . .) als neu auftretende Systemeigenschaft von Neuronenverbänden" Diese Theorie kann angeblich in ihrer Ontologie die „naturfremde Entität namens ‚Seele'" vermeiden. (69)

Gegen von Ditfurth hält er fest, Bewußtsein sei ein Emergenzphänomen, aber den Gedanken von der grundsätzlichen Unvermittelbarkeit subjektiven Erlebens teilt er mit ihm. „Es existiert keine Theorie über einen Mechanismus zwischen neurophysiologischem Substrat und dem Erlebnisaspekt." (74)

Und hierin liegt offenbar die zweite Irritation für das monistisch naturalistische Weltbild des Autors. Wie können die unterschiedlichen Erlebnisqualitäten (z. B. Hören und Sehen) erklärt werden, wenn ihnen ein grundsätzlich gleich strukturiertes neurophysiologisches Substrat zugrunde liegt? Ist Bewußtsein schließlich doch eine eigene Entität, gewissermaßen der Dekoder neuronaler Prozesse? Konsequent unterzieht R. nun die Spielarten des Dualismus einer genaueren Betrachtung und Kritik. Vor allem den Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik hält er mit dem Dualismus für unvereinbar. (81ff)

Bei der Abwägung der Erklärungskraft des Emergentismus und des Dualismus hinsichtlich des Bewußtseinsphänomens kommt er schließlich zu dem Ergebnis: „Summa summarum scheint mir hier ein Argumentationspatt vorzuliegen." (85) Für die Annahme einer Fortexistenz über den Tod hinaus, wie sie etwa das Christentum behauptet, scheint ihm aber ein dualistischer Standpunkt unabdingbar. Religiöser Glaube steht und fällt dann mit der Richtigkeit des dualistischen Standpunkts.

Im *IV. Kap.*, Theologische Probleme, streift er kurz die Gottesbeweise und resümiert: „Ich denke, es lassen sich überzeugende Argumente nennen, die die Idee eines konkreten persönlichen Gottes nach biblischen Muster recht unplausibel erscheinen lassen." (93) Es schließen sich die Präsentation des Theodizee-Problems und die Darstellung der Aporien diverser Lösungsversuche (Leibniz, Zahrnt, von Ditfurth) an. Den Gedanken einer Anthropodizee, einer Rechtfertigung des Menschen angesichts des nach der Eliminierung Gottes dann von diesem und nicht von Gott zu vertretenden Übels, versucht R. zu unterlaufen, indem er darauf verweist, in einem weitgehend naturalistischen Weltbild könne „von Willensfreiheit kaum die Rede sein". (101f) Leider entbehrt diese groß geratene Behauptung einer ernstzunehmenden neurophysiologischen Untermauerung.

Immer wieder nimmt R. Zuflucht zum „naturalistischen Denkstil", der sich „in allen Wissenschaften, auch in den Humanwissenschaften, voll durchgesetzt" habe und „intellektuell befriedigend" sei, worüber man gewiß streiten könnte. (109) Das Ergebnis seiner Überlegungen zur Theodizee liest sich so: „Der konkrete Gott des Christentums ist zweifelhaft. Nimmt man die Eigenschaftszuschreibungen (. . .) unter die Lupe, eröffnet sich eine Ungereimtheit nach der anderen." (113)

Man darf sicher fragen: Auf wen oder was sollte sich der Gott denn wohl ‚intellektuell glatt und rückstandsfrei' reimen, von dem schon das IV. Laterankonzil (1215) sagte: „*Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilituto notanda.*"?

Man kann dem Vf. zustimmen, wenn er die theologische Abgrenzungsstrategie attackiert, „die gewisse Kernfragen der Religion – z. B. die Existenz Gottes und des Jenseits – außerhalb der Kompetenz der Realwissenschaften ansiedelt", und wenn er auf die Kosten dieser Abgrenzung hinweist – die Beseitigung „jedes eventuell möglichen Arguments aus dem Naturgeschehen für die Existenz Gottes". (114ff) Aber die Abgrenzungsstrategie ist nicht typisch für die Theologie an sich, der ja immerhin beim I. Vaticanum (1870), wenn auch aus anderen Abgrenzungsbemühungen, ins dogmatische Stammbuch geschrieben ist, daß „Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiß erkannt werden kann".

Stand im ersten Teil der Arbeit vor allem die Abarbeitung an den von Ditfurthschen Vorgaben im Mittelpunkt, so ist es am Ende der Arbeit die Einarbeitung Albertschen Gedankengutes (22, 58, 113, 115, 119, 121, 123). In der Tat finden sich viele der Argumentationsstrukturen wieder, die man von den theologischen Einlassungen Hans Alberts kennt, der seinerseits in dieser Arbeit keiner kritischen Betrachtung unterzogen, sondern „gläubig der Theologie appliziert" wird. Das allerdings geschieht in wohltuendem Unterschied zu Alberts schwer erträglicher Polemik.

Wenn sich Gott nicht im Döschen des (kritischen) Rationalisten einfangen läßt, so kann das, wie von R. vermutet wird, daran liegen, daß es ihn nicht gibt. Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit: Das Döschen könnte zu klein oder auf andere Weise ungeeignet sein.

Vermutlich wird jeder denkbare Gottesbegriff in irgendeinen Verwendungs- und Funktionskontext eingehen können. Aber der Gott, der in irgendeinem Verwendungs- und Funktionskontext aufgeht und der mit einer Prüfsituation in einem solchen Verwendungs- und Funktionskontextes steht und fällt, ist nicht der Gott einer authentischen christlichen Theologie und Verkündigung. Der Schritt vom vernutzten zum unnützen Gott ist klein.

Insofern darf man den Bemühungen des Vf.s noch Respekt zollen, als sie dazu beitragen, den Gottesbegriff von den einengenden und entstellenden Attributen zeit- und sprachbedingter Ausdrucksformen frei zu machen.

Insgesamt liegt hier eine Arbeit vor, die durchaus intelligent und mit sympathischer Vorsicht argumentiert, sich an profunderen theologischen Einlassungen (z. B. zur Theodizee, zur Schöpfungs- und Gotteslehre etc.) allerdings nicht allzusehr abarbeitet. Auch wenn das selbst innnerkirchlich hier und da angenommen wird und vielleicht wünschenswert wäre, so bleibt festzuhalten, daß sich der Gipfel derzeitiger theologischer Reflexion ebensowenig auf dem Niveau des „Katechismus der katholischen Kirche" (108, 124) findet, wie der Gipfel der Biologie im Linder oder Schmeil.

R. hat vielleicht doch mit gewaltigen Themen und dürftiger theologischer Referenzliteratur (Sach- und Literaturverzeichnis fehlen) auf intelligente Weise etwas zu leichtes Spiel getrieben. Daß der schmale Band lesenswert und sein Geld wert ist, sei nicht bestritten.

Ascheberg-Davensberg Ulrich Lüke

Torres Queiruga, Andrés: **Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen.** Dt. von Josef Anton Eisele. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 419 S., kart. DM 98,00 ISBN: 3–631–43862–1

Kein apologetisch-polemisches Interesse (15) leitet den offenbarungstheologischen Entwurf von Q., sondern die Sorge um ein Verständnis der eschatologischen Selbstmitteilung Gottes im Kontext der *Aufklärungskritik an geschichtlicher Offenbarung* und angesichts des *postmodernen religiösen Pluralismus*. Vf. möchte zeigen, daß die Annahme der christlichen Offenbarung die Chance zur höchsten Verwirklichung des menschlichen Lebens bietet (11–15). Ziel ist jedoch keine Reduktion der unableitbaren Offenbarung Gottes in Christus auf eine (womöglich essentialistische) anthropologische Wahrheit. Um die Ereignishaftigkeit der Offenbarung zum Ausdruck zu bringen, intendiert Q. andererseits nicht die Restitution eines (extrinsezistischen) Offenbarungspositivismus (17–92). Mit Hilfe der Kategorie „geschichtliche Maieutik" (93–129) soll der anthropologische *und* der geschichtlich-ereignishafte Aspekt miteinander verbunden werden, um die Glaubwürdigkeit der Offenbarung darzulegen. Nicht im Sinn des Sokrates bringt die Offenbarung nur ein bereits vorhandenes, bloß entwicklungsbedürftiges Wissen ans Licht. Vielmehr zielt Q.s Maieutik auf eine ‚Neugeburt' des

Menschen kraft des geschichtlichen und biblisch-kirchlich weitervermittelten Offenbarungswortes (331–390).

Dazu muß *die Offenbarung in die Verwirklichung des Menschen* eingehen. Auf diese Weise wird eine vermittelte Unmittelbarkeit der Offenbarung für jeden Menschen in jeder Zeit erreicht. Der Selbsterschließung Gottes glaubt man nicht allein auf eine externe, die ‚aufgeklärte' Autonomie eingrenzende Autorität hin. Weil die Offenbarung in die Selbstwerdung des Menschen eingeht, besitzt der Mensch die Möglichkeit, selber die göttliche Selbstgabe zu verifizieren. Die verschiedenen Entfremdungserscheinungen des Menschen in seinem Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis werden in ihrer durch die Sünde bedingten und durch Gottes Heilszuwendung überwundenen Dimension ersichtlich; die Möglichkeit eines erneuerten Menschseins zeichnet sich ab.

Q. möchte das Offenbarungsgeschehen jedoch nicht exklusiv auf das Christusereignis einschränken. Er macht auf die verschiedenen Gegenwartserfahrungen des Göttlichen in Natur, Geschichte und Religionsgeschichte aufmerksam. Hier unternimmt Vf. eine nicht ungefährliche Gratwanderung mit seiner These, daß Gott sich immer schon offenbart, jedem Menschen, daß aber die Begrenztheit des Menschen die Wahrnehmung der göttlichen Selbstbekundung erschwert; die Sünde macht vollends blind dafür (259–263, 267f, 272ff). Nicht zufällig reibt sich Q. in diesem Zusammenhang an der Rede von der ‚Abgeschlossenheit' der Offenbarung in Jesus. Aber Q. will das Bekenntnis zur Einzigartigkeit Jesu Christi nicht auflösen. Das Christusereignis stellt für ihn zweifellos den Höhepunkt der allgemeinen Offenbarungsgeschichte dar. Um dies plausibel zu machen, entwickelt Vf. die Kategorie der Vollkommenheit der Offenbarung, womit zugleich deren Abgeschlossenheit (als „letzte Letztlichkeit", 213) besser zum Ausdruck gebracht werden soll. Vollkommen, und d. h. eschatologisch definitiv, ist diejenige Offenbarung, die eine letzte, echte Verwirklichung des Menschen dadurch garantiert, daß sie sich ihrerseits im Menschen verwirklicht und so zu einem menschlicheren Menschsein verhilft (205f). Die ‚Qualität' des menschlichen Mittlers Jesus, dessen Sündlosigkeit und sein in Gottes Gegenwart eschatologisch vollendetes Menschsein (Auferstehung), bürgt dafür, daß er als die vollkommene Offenbarung geglaubt werden darf (222–228). Allein diese Vollkommenheit der Selbsterschließung Gottes im vollkommenen Menschsein Jesu garantiert die Universalität des partikulären Christusereignisses: daß zu Recht Jesu Leben ein Angebot an alle Menschen darstellt (274). Die ‚absolut relative' Religionsgeschichte bezieht Q. auf die ‚relative Absolutheit' Christi. Dessen Absolutheit definiert die anderen Religionen nicht nur als Anwege zum Evangelium; sie können auch als *fruchtbare Ergänzungen und Vertiefungen* im Prozeß der Annahme der endgültigen Offenbarung fungieren (320). Eine gewisse Absolutheit und ein Wert an sich kommt allen nichtchristlichen Religionen zu, insofern es in ihnen um das definitive Geschick des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott geht. Auf diesem gemeinsamen Hintergrund aller Religionen plädiert Q. für eine interreligiöse Ökumene, obgleich er um die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens weiß.

Im Zusammenhang der Diskussion um die Verhältnisbestimmung von Christentum und nichtchristlichen Religionen leistet Q.s Arbeit einen wichtigen Beitrag. Die eschatologische Dimension der christlichen Offenbarung, d. h. deren Definitivität und Absolutheit, verliert Q. nicht aus den Augen. Nur unter dieser Voraussetzung möchte er das Christentum zu einem Dialog mit anderen Religionen verpflichten und ihre relative Offenbarungsqualität anerkennen.

Gewagt bleibt sicherlich seine These, daß nur die Begrenztheit des Menschen und die die Begrenztheit noch steigernde Sünde den deutlicheren Durchbruch der stets präsenten Selbstzuwendung Gottes behindere. Die Vollkommenheit Christi bzw. die Absolutheit des Christentums scheint so vor allem ‚moralisch' bestimmt zu sein (Jesus als ‚Glücksfall' der Weltgeschichte) und weniger durch Gottes Wille zu einer eschatologisch-defintiven Selbstmitteilung in Christus Jesus, die dessen geschichtliche Realität als ‚Licht für die Völker' erst hervorbringt. Eine geschichtliche Maieutik müßte vielleicht noch klarer herausstellen: Gottes allgemeine Selbstzuwendung der Menschheit gegenüber ist ganz von ihrem definitiven Höhepunkt her begründet, den Gott frei bewirkt, den der menschgewordene Logos darstellt, der im Hl. Geist allen Menschen aller Kulturen angeboten wird und in der geistgetragenen, auf die Gemeinschaft der Kirche bezogenen Verwirklichung des Menschen, der unendliche Erfüllung sucht, präsent sein kann.

München Michael Schulz

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Bobzin, Hartmut: **Der Koran im Zeitalter der Reformation.** Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa. – Stuttgart: Franz Steiner 1995. XIII, 597 S. (Beiruter Texte und Studien, 42), kart. DM 188,00 ISBN: 3-515-05365-4

Nicht in wissenschaftlicher Neugierde und reinem Erkenntnisinteresse hat die westliche Islamkunde ihre Ursprünge, sondern in erregten Konfrontationen bis hin zur kriegerischen Bedrohung. Dementsprechend wurde in der Reformationszeit der politischen Lage gemäß der Islam vornehmlich als *religio Turcica* wahrgenommen (15), der Koran als das Buch „Türckischen Aberglaubens" (73). Die geistigen Auseinandersetzungen mit dieser Religion konnten nicht absehen von den Mobilisierungen zum „Kreuzzug" und begleiteten diese im Bewußtsein, „daß jeder Krieg gegen die Türken dann ohne Sinn und zum Mißerfolg verurteilt ist, wenn nicht vorher der wahre Charakter der ‚türkischen Geißel' – erkannt ist" (179). Darüber hinaus bedeutete der Islam für die christliche Seite aber von vornherein auch eine originär theologische Provokation. Mit seinem prophetischen Offenbarungsanspruch und seinen Bestreitungen biblischer Traditionen erschien er weithin als teuflische Irreführung. In beiderlei Hinsicht schloß sich die Islampolemik des 16. Jh.s zunächst ganz an die des Mittelalters an – mit der Folge, daß sie meist als wenig originell angesehen wird. Dieser Ansicht wirkt die vorliegende Studie des Erlanger Prof.s für Islamwissenschaften (mit der er sich 1986 an der Univ. Erlangen habilitierte) entgegen. Sie weist nach, daß die althergebrachten Argumente „vor dem völlig neuen Hintergrund der Glaubensspaltung ganz neue Deutungen und Interpretationen" erfahren (V). Zugleich legt sie dar, wie in der Ausweitung der Perspektiven und Fragen hie und da auch schon die Ansätze einer eigenständigen, über theologische und politische Interessen hinausreichenden Islamkunde sichtbar werden.

Die besondere Aufmerksamkeit gilt der zeitgenössischen Kenntnis des Korans, den verbreiteten Übersetzungen und Auslegungen, der Verfügbarkeit arabischer Exemplare, den Studien orientalischer Sprachen, der Bedeutung des aufblühenden Buchdrucks und dabei vor allem der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einzelner herausragender Autoren und Werke. Dies geben schon die Überschriften der vier Hauptteile zu erkennen: „*Martin Luther und der Koran*" (dies ist nicht nur das erste und umfänglichste dieser Kap., sondern auch das theologisch beziehungsreichste) – „*Theodor Bibliander und der Korandruck von Basel (1542/43)*" – „*Johann Albrecht von Widmanstetter und der Korandruck von Nürnberg (1543)*" – „*Guillaume Postel und seine excussio alcorani* (1544)". Exkurse öffnen den Blick für die geschichtliche Voraussetzungen (38–90: „*Der Koran im mittelalterlichen Europa*"), die Details einzelner Koranhandschriften (239–262: „*Der Basler Koran Ms. A III 19*"; 344–346: „*Cod. Arab. Monac. 7*") und philologische Traditionen (441–443: „*Postels grammatische Quellen*"). Die historischen, bibliographischen, handschriftenkundlichen und sprachwissenschaftlichen Details werden außerordentlich umfangreich und sorgfältig erfaßt.

Die forschungsgeschichtliche Leistung dieser Studie kann hier aus verschiedenen Gründen nicht in vollem Umfang bemessen werden. Freilich geht sie auch in vielem über theologische Belange hinaus. Für diese sind vor allem folgende Aspekte erheblich:

1. Die *Themenkreise*, unter denen der Islam in der Reformationszeit theologisch erörtert wird, sind in erster Linie die *traditionell naheliegenden*: die Christologie – verständlicherweise spielt dabei für Luther neben der muslimischen Bestreitung der Gottessohnschaft Jesu die Leugnung seiner Kreuzigung eine herausragende Rolle –, die Trinitätstheologie, die Eschatologie („der ‚fleischliche' Charakter – der Seligkeit der Muslime" nach dem Koran, 143), das Eheverständnis (vor allem in seiner sittlichen Qualität), die Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarung bzw. das Fehlen der Beglaubigungswunder bei Mohammed und die Fehldeutungen der Bibel im Koran. Demgegenüber ist das Problem des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Gewalt im Islam (so etwa in Luthers Schrift „Krieg widder die Türcken", vgl. 92) in der Reformationszeit von besonderer Aktualität, denn es berührt die auch auf christlicher Seite brisant gewordene Frage nach den politischen Ordnungsvorstellungen; „der Koran ist Kronzeuge dafür, wie ‚Ordnung' – verstanden im politisch-sozialen Sinn – *nicht* sein soll, d. h. der Koran stellt die negative Folie dar, vor deren Hintergrund Luther seine eigenen Ordnungsvorstellungen entwickelt" (18).

2. Das christliche Verständnis des Korans ist nicht einheitlich, sondern steht in einem *Spektrum entgegengesetzter Deutungen*. Zum einen findet sich neben scharfen Verwerfungen nach wie vor eine *pia interpretatio*, wie sie vom 13. und 14. Jh. her durch Ricoldo da Monte Croce, Raymundus Lullus und besonders Nikolaus von Kues vorgegeben war; sie hält trotz aller „Mißverständnisse" der Bibel im Koran für diesen noch eine *interpretatio christiana* bereit. Die erste Position der konsequenten Verurteilung Mohammeds und „seiner" Lehre nimmt Luther ein (vgl. 93f), die zweite, die in ihrer Kritik noch zu vermitteln sucht, der den Jesuiten nahestehende französische Gelehrte Postel (vgl. 465f). Zum anderen schwankt die Bewertung des Korans bei der Behauptung seines rationalen oder irrationalen Charakters: Auf der einen Seite steht Luther, der „den Islam u. a. gerade wegen seiner Vernünftigkeit ablehnte" (90): „Inn welchem gesetz ist kein Göttlich auge, sondern eitel menschliche vernunfft on Gottes wort und geist. Denn sein gesetz leret nichts anders, denn was menschliche witze und vernunfft wol leiden kan" (95, Anm. 169: WA 30/II, 168_{15-21}). Auf der anderen Seite steht wiederum Postel, der „den Islam für absurd hält" (467) und deshalb hofft, die Muslime mit vernünftigen Argumenten „leicht für das Christentum gewinnen zu können" (468). Ihm geht schon Ricoldos Urteil voraus, daß der Koran eine *lex irrationabilis* sei (vgl. 107).

Daß Luther trotz seines prinzipiellen Vorbehalts gegen Ricoldos Koranverständnis dennoch dessen Schrift „Contra legem Saracenorum" ins Deutsche übersetzt, zeigt sein gutes Gespür für deren Bedeutung. Da Ricoldo häufig auf den Koran Bezug nimmt und ihn möglichst getreu zu Wort kommen lassen will, bietet Luther zugleich „die erste genauere Übersetzung von Koranversen ins Deutsche überhaupt" (97).

Zugleich damit, daß Luther den Koran als Buch bloßer Vernunft anprangert, verwirft er „Mahometh mit seiner lere von eigen wercken und sonderlich vom schwerd" (94: WA 30/II, 123_{21-22}); denn daraus folgt für ihn nicht mehr als „Schein-Heiligkeit" (ebd.: WA 30/II, 189f). Dementsprechend widersetzt er sich ausdrücklich der andernorts gegebenen „Darstellung der unbestreitbaren Frömmigkeit der Türken" (35).

3. Die beiden theologischen Vorwürfe der „Werkgerechtigkeit" und der „Vernunft"-Orientierung zeigen schon an, wie die Beurteilung des Korans und des Islams in die innerchristlichen Differenzen gerät. Aber auch darüber hinaus erfolgt die Auseinandersetzung mit dem Islam zur Reformationszeit ausdrücklich im Zusammenhang der *interkonfessionellen Polemik*. Für Luther zeigt sich der Antichrist mit „zwei Häuptern": dem Papst und den Türken (vgl. z. B. 8, 15, 150, 154). Gerade deshalb interveniert er – mit Erfolg – beim Rat der Stadt Basel, daß die von Bibliander, dem Züricher Theologen und überragenden Kenner orientalischer Sprachen, betriebene Veröffentlichung des ersten Drucks einer lateinischen Koranübersetzung nicht untersagt werde (vgl. 153–156). In dem Vorwort, das er für diese Koranausgabe verfaßt, assoziiert er mit dem Islam und seiner Gefährlichkeit schließlich nicht nur die papistische Kirche, sondern auch reformatorische Gruppen, die ihm als Widersacher entgegenstehen: Täufer und Antitrinitarier (vgl. 155f). Die katholische Seite reagiert darauf ihrerseits mit dem „Bestreben, Affinitäten zwischen der neuen Häresie der Lutheraner und der alten der Mahometistae aufzuzeigen" (vgl. S. 7 zu dem katholischen Gelehrten von Widmanstetter; vgl. die Überschrift eines Kap.s in Cochläus' Schrift „Dialogus de bello contra Turcas": „Lutheri doctrinam Alcorano conformem esse", 8; zu Postel vgl. 462f).

4. Alle christlichen Positionen treffen sich darin, daß sie die Polemik gegen die Muslime mit der gegen die *Juden* verbinden. Auch darin setzt sich die mittelalterliche Sicht fort, nach der der „Glaubensdolch gegen Mauren und Juden" gemeinsam gerichtet ist (so Raymundus Martini im 13. Jh., vgl. 63). Postel faßt sie unter dem Begriff „Semichristiani" zusammen (463). Ihre Untreue gegenüber Gott und der wahren Glaubensgemeinschaft gehört zum endzeitlichen Szenario (vgl. 154 zu Luther, 161 zu Bibliander).

Hand in Hand mit den Interessen christlicher Theologen am Koran gehen die an Talmud und Kabbala. Im Hintergrund steht die Annahme, daß Mohammed seine Lehren aus diesen jüdischen Traditionen bezogen habe. Beachtlich sind in dieser Hinsicht vor allem die entsprechenden Studien von Widmanstetters, „der einer der ersten abendländischen Gelehrten der Neuzeit gewesen zu sein scheint, der eine auf guter Quellenkenntnis beruhende, einigermaßen klare Vorstellung von der Verwandtschaft zwischen Judentum und Islam besessen hat" (335). Da die talmudischen und kabbalistischen „Geheimlehren" weithin als „uralt" eingeschätzt werden, hofft man mit ihrer Hilfe noch „hinter die offenbarte Lehre des Alten Testaments zu gelangen", um so über die Juden mit Hilfe ihrer eigenen Tradition zu triumphieren (vgl. 300f). Dies wäre dann ein geistiger Sieg auch über die muslimische Lehre (vgl. 349). Beide Religionen bilden für die christliche Seite letztlich ein und dieselbe Front.

Nur scheinbar ausnehmend respektabel ist demgegenüber, wenn von Widmanstetter, dessen „grundsätzliche Gegnerschaft zum Judentum aus zahlreichen Bemerkungen mit genügender Klarheit hervorgeht", sich dennoch nicht gehindert sieht, „die Juden gegenüber dem Vorwurf der Schriftverfälschung, wie er im Koran erhoben wird, in Schutz zu nehmen" (349f). Es muß ihm dabei nicht (wie B. nahelegt) um die Juden selbst gegangen sein; er verteidigte vielmehr die christliche Bibel und ihr AT.

5. Die Studien von Koran und jüdischer Tradition sind in der Reformationszeit über die Interessen der theologischen Polemik und des eigenen Überlegenheitsbewußtseins, aber auch über die eschatologische Einschätzung der Lage hinaus auf *Mission* ausgerichtet (vgl. zu Bibliander 161f, 165, 174; zu von Widmanstetter 295, 349; zu Postel 377, 463, 465, 467, 470). Unverkennbar ist die Verwandtschaft zur mittelalterlichen Absicht – vor allem von Franziskanern und Dominikanern –, theologische Apologetik, Sprachenstudium und Mission als ein gemeinsames Unternehmen anzulegen. (Die bezeichnende Folge davon ist der „Sprachenkanon" des Konzils von Vienne 1311/12, der die Einrichtung von je zwei Lehrstühlen für orientalische Sprachen in Salamanca, Bologna, Paris und Oxford vorsah.)

Dabei trägt dieser Wille zur Mission ein zwiespältiges Gesicht: Zum einen hält er Juden und Muslime für verirrt und verloren, wenn ihnen nicht die christliche Belehrung rettend zu Hilfe kommt, und setzt damit zwischen dem eigenen Glauben und dem fremden eine abgründige Kluft; zum anderen aber ist er darauf ausgerichtet, Menschen anzusprechen statt sie einfach auszugrenzen, verloren zu geben oder gar aus Angst anzugreifen. Der Missionsgedanke eröffnet im Kontext der christlich-islamischen Konfrontation Perspektiven der Versöhnung. So entwirft Postel in seinem Hauptwerk „De orbis terrae concordia", aller Gerichts- und Kreuzzugsmentalität entgegen, die „Idee einer einheitlichen, universal gültigen, aufgrund friedlicher Missionstätigkeit zu realisierenden religiösen Weltordnung, deren Grundlage ein stark rationalistisch begründetes Christentum sein sollte" (174) und beeindruckt damit über die konfessionellen Grenzen hinweg auch Bibliander.

Wie wenig jedoch über so hehre Ziele Einhelligkeit besteht, zeigt sich schon daran, daß Postel diese friedfertige Weltgemeinschaft trotz all seiner Berufung auf Vernunft nicht anders als auf der Basis einer katholischen *fides christiana* entwerfen kann, daß er deshalb das dafür entscheidende Kap. seines Werks von vornherein nicht mit den übrigen nach Basel zur Veröffentlichung gibt (vgl. 463f) und Luther ihn schließlich kräftig ablehnt (vgl. 89f, 462). Zugleich aber gerät Postel auch zwischen innerkatholische Fronten: Während ihn Petrus Canisius nachdrücklich lobt, verurteilt später die Inquisition sein Werk und bringt es auf den Index (462). Doch trotz solcher Dissonanzen behaupten sich die Impulse zur Verständigung. Für B. zeigt sich „die Aktualität des Islam-Themas in der Reformationszeit" besonders deutlich in dem Programm Biblianders: „was sowohl den Lehrern in den eigenen Reihen wie auch den Muslimen einzuschärfen ist, das ist ‚modestia'; sie allein ist das probate Mittel beim Dialog, wenn etwas von Biblianders Werk heute noch Relevanz besitzt, dann ist es das, daß er dem Islam, trotz der gegen ihn erhobenen, teilweise massiven Vorwürfe die Dialogfähigkeit doch nicht ganz absprechen kann" (235). Freilich gerät auch Biblianders Werk auf den Index (vgl. 267, Anm. 623, und 274). Aber dennoch ist seine Stimme nicht die eines vereinzelten Rufers, und sie bleibt nicht ungehört.

6. Trotz aller Gegensätze können die Gelehrten dieser Zeit eine *grenzüberschreitende Bildungsgemeinschaft* erfahren, ja sie sind auf sie angewiesen. Als Philologen haben sie Interessen, Medien und Instrumentarien, die es ihnen ermöglichen, sich einigermaßen unbefangen auf andere religiöse Gruppen und Kulturen einzulassen. Dies ist ebenso an den Studienorten einzelner Gelehrter ablesbar wie an ihren jeweiligen Lehrern. So studiert etwa von Widmanstetter zunächst vermutlich in Tübingen, Heidelberg und Basel, später setzt er seine Studien in Turin, Bologna, Neapel und Rom fort; danach wird er Sekretär bei Papst Clemens VII., dem er als Anhänger des Kopernikus über die Revolution des Weltbildes berichtet, usw. (vgl. 282–285) – „ein bewegtes, rastloses Leben, das nicht nur im Dienst der Reform der katholischen Kirche stand, sondern mehr noch in dem der Erforschung orientalischer Sprachen: Hebräisch, Syrisch und Arabisch" (295). Jüdische Lehrer sind dabei von großem Nutzen und werden geschätzt (vgl. 297–300). Demgegenüber ist die Zahl derer, die des Arabischen mächtig sind, gering; nur sehr selten können muslimische Lehrer aufgesucht werden (vgl. 302). Umso größere Bedeutung für den geistigen Austausch erlangen dadurch Bibliotheken und der Handel mit Handschriften und Büchern.

B. geht den vielfältigen Aspekten dieser Gelehrtenkultur soweit wie möglich mit akribischer Sorgfalt nach. So kann er zeigen, welche Bedeutung dem Manuskript, dem Buch und der Philologie auch noch in einer Welt zukommt, die von kriegerischen und religiösen Konfrontationen betroffen ist. Für den Historiker erschließt sich diese Einsicht über eine Fülle von Faktoren und komplizierten Beziehungen. Eine Rez., die den Ertrag in theologisch systematisierendem Interesse sichtet, kann die aufgewandte wissenschaftliche Anstrengung nur begrenzt, aber mit Hochachtung würdigen.

Kaarst Hans Zirker

Olin, John C.: **Erasmus, Utopia, and the Jesuits.** Essays on the Outreach of Humanism. – New York: Fordham University Press 1994. XVII, 105 S., Pb. $ 15,95 ISBN: 0–8232–1601–2

Der emeritierte Historiker der Fordham University legt hier nach ‚Six Essays on Erasmus' (New York 1979) eine weitere Sammlung von sechs kleineren Arbeiten vor, die sich, im Unterschied zu dem früheren Werk, nicht ausschließlich mit *Erasmus von Rotterdam*, sondern darüber hinaus auch mit *Thomas Morus* und dem *Fortwirken des Humanismus* beschäftigen.

In mancher Hinsicht führt der hier vorzustellende kleine Bd die Fäden des vorangegangenen weiter. Die beiden ersten Aufsätze ‚*Erasmus and Saint Jerome*' und ‚*Erasmus and His Edition of Saint Hilary*' nehmen das bereits in ‚Six Essays' in eher allgemeiner Weise behandelte Thema ‚Erasmus and the Church Fathers' wieder auf und konkretisieren es nun im Hinblick auf zwei Väter, deren Werke Erasmus im Rahmen seiner patristischen Editionsarbeit vorgelegt hat, von denen der erstere, Hieronymus, als das große Vorbild der humanistischen Bibelphilologie, zumal des Erasmus, betrachtet werden muß. (In der Sammlung von 1979 hatte Olin das Vorwort des Erasmus zu seiner Hilarius-Edition in englischer Übersetzung wiedergegeben.) Der dritte Beitrag behandelt das Verhältnis des Rotterdamers zu dem wohl berühmtesten italienischen Drucker seiner Zeit, dem *Venezianer Aldus Manutius*, in dessen Haus er 1508 für ein dreiviertel Jahr arbeiten und diejenige Ausgabe seiner Sammlung antiker Sprichwörter (‚Adagia') vorlegen konnte, für die er, dank der ihm in Venedig zur Verfügung stehenden Handschriften, zum erstenmal griechische Quellen in großem Stil ausgewertet hat. Im vierten Essay stellt der Vf. eine Verbindung her zwischen dem die Sprichwörter-Sammlung des Erasmus eröffnenden Adagium ‚Amicorum communia omnia' (Freunden ist alles gemeinsam) und der *Grundintention der ‚Utopia'*, des Meisterwerkes seines Freundes Thomas Morus über den idealen Staat. Der darauf folgende Beitrag verfolgt das Thema des *utopischen Gemeinwesens bei Thomas Morus, François Rabelais, Michel de Montaigne, Jonathan Swift, Voltaire und Matthew Arnold (1822–1888)* und stellt fest, daß alle für eine gute Gesellschaft bzw. Gemeinschaft gute Menschen voraussetzen. Während Morus mit dem Eintreffen dieser Voraussetzung noch lange nicht rechnet und der königliche Schulinspektor Arnold dafür auf die Erziehung vertraut, gehen die übrigen bereits vom Gutsein der Bewohner von Utopia aus, ohne freilich zu sagen, woher es

kommt. Letztlich – so vermutet der Vf. – setzen sie alle auf ihre je eigene Weise eine „transzendente Vision" nach Art der Vaterunser-Bitte „Dein Reich komme" voraus. Der letzte Beitrag ‚*The Jesuits, Humanism, and History*', ist ähnlich wie der abschließende Essay der früheren Sammlung ‚Erasmus and St. Ignatius Loyola' der Frage nach dem Verhältnis der jungen Gesellschaft Jesu und ihres Gründers zum Humanismus gewidmet. Vor allem im Bereich der Pädagogik ist der auf diesem Feld bald führende Orden ohne die entsprechenden Bemühungen des Humanismus nicht zu denken.

Bis auf den mittleren Essay, der für diese Sammlung geschrieben wurde, waren alle Beiträge dieses Bdes bereits an anderer Stelle veröffentlicht. Leider hat der Vf. die seit dem Erstdruck erschienene Literatur nicht nachgetragen, was vor allem hinsichtlich des ältesten Stückes, des 1978 erstmals veröffentlichten Beitrags über die Hilarius-Edition, ein etwas schiefes Bild entstehen läßt, insofern die dort (35, Anm. 4) genannten beiden Studien zum Verhältnis des Erasmus zu patristischen Autoren in der Zwischenzeit um zahlreiche, teils umfangreiche Arbeiten vermehrt worden sind. Im ersten Essay wird zu dem Dominikaner Johannes Cuno, einem führenden deutschen Gräzisten (24, Anm. 19) nur ein Aufsatz angeführt, während die maßgebliche Studie von Martin Sicherl ‚Johannes Cuno. Ein Wegbereiter des Griechischen in Deutschland. Eine biographisch-kodikologische Studie' (Heidelberg 1978) nicht genannt wird. Sie teilt dieses Schicksal mit der deutschsprachigen Forschungsliteratur zu den hier behandelten Themen insgesamt. Zum Thema Erasmus als Biograph hätte auch die Arbeit von Peter G. Bietenholz ‚History and Biography in the Work of Erasmus of Rotterdam' (Genf 1966) herangezogen werden müssen. Im letzten Essay vermisse ich einen Hinweis auf die mittlerweile auf sieben Bde angewachsene, von Ladislaus Lukács SJ vorbildlich edierte Sammlung der Monumenta Paedagogica Societatis Iesu (Rom 1965–1992), die die Entwicklung der Jesuitenpädagogik von den ersten Anfängen bis 1616 dokumentiert.

Insgesamt jedoch bieten die Beiträge eine informative, flüssig geschriebene Einführung in die jeweilige Thematik. Gerade die beiden zuletzt genannten Studien über das Nachwirken der ‚Utopia' und die Verbindungen zwischen Gesellschaft Jesu und Humanismus (dieser Aufsatz bezieht auch die gegenwärtige nordamerikanische Bildungssituation mit ein) bieten neue Perspektiven. Der Bd ist wie sein Vorgänger ansprechend illustriert; leider wurde diesesmal auf ein Register verzichtet.

Freiburg Peter Walter

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Conway, Eamonn: **The anonymous Christian – a relativised Christianity?** An Evaluation of Hans Urs von Balthasar's criticisms of Karl Rahner's theory of the anonymous Christian. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 189 S. (European University Studies, 23, Theology, 485), kart. DM 59,00 ISBN: 3-631-46209-3

C. stellt sich mit seiner 1991 in Maynooth, Irland, angefertigten Diss. der auch aus der Sicht des Rez.en gebotenen Aufgabe, mit Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar die beiden großen katholischen Theologen des Jh.s, die in ihrer jeweiligen Wirkungsgeschichte die Gestalten des gegenwärtigen Katholizismus entscheidend prägen, miteinander ins Gespräch zu bringen. Diese Aufgabe erscheint um so dringlicher, als beide Theologen in der Frage der *heilsnotwendigen Kirchenmitgliedschaft* und damit zusammenhängend in den Fragen des Kirchenbildes und der katechetischen Einführung in die Kirche scheinbar unüberwindbar dissent sind. Genau diesem strittigen Punkt, der mit dem Schlagwort von den „anonymen Christen" bezeichnet werden kann, widmet C. sinnvollerweise seine Untersuchung. Der Aufbau der Untersuchung enttäuscht jedoch die Hoffnung, daß die Unfruchtbarkeit der Gegnerschaft Rahners und von Balthasars in dieser Frage, die bedingt ist durch den spezifisch Balthasarschen Stil der Kritik an Rahner, einer Kritik nämlich im Stile satirischer Ironie, überwunden würde.

Der Rez. stellt sich vor, daß hier ein produktives Weiterdenken von Balthasars vom heutigen Problemstandpunkt aus hilfreich gewesen wäre. Einem solchen Weiterdenken wäre es überlassen gewesen, den Wahrheitskern aus von Balthasars ätzenden Polemiken herauszuschälen, das berechtigte pastorale Anliegen und die nachvollziehbaren ekklesiologischen Befürchtungen. Korrekturen einer allzu weiten und offenherzigen Exegese des Theologoumenons von den anonymen Christen, die durch die Balthasarsche Kritik angestoßen werden können, finden offene Ansatzpunkte in der Theologie Karl Rahners, die bei der Würdigung der Rahnerschen Theologie wenig beachtet werden. Hier wäre vor allem an Rahners Beiträge zum Häresiebegriff zu denken gewesen, mit denen Rahner auf die gnoseologische Problematik der Kirchenmitgliedschaft eingeht. Umgekehrt bietet gerade die Häresietheorie Rahners die Möglichkeit, die scheinbar fraglos sichere Kirchlichkeit derjenigen in Frage zu stellen, die meinen, durch bloße Affirmation der tradierten kirchlichen Kultur die heilsschaffende Beziehung zum dreifaltigen Gott der Erlösung, Rechtfertigung und Heiligung als die eigentliche Mitte der Kirchengliedschaft hergestellt zu haben. Es hätte sich angeboten, auf Eigenart, Berechtigung und Bedeutung der grundverschiedenen theologischen Methoden Rahners und von Balthasars einzugehen und herauszuarbeiten, inwieweit die Kirche beider Dimensionen bleibend bedarf: des begrifflich genauen, klar scheidenden, scholastisch gebildeten theologischen Logos und der ästhetisch-faszinierten Anschauung; der präzisen Reduktion auf das Wesentliche und dessen redundanter Entfaltung im faßlich Symbolischen. Leider entfällt ein solches produktives Fortdenken der Anregungen, die der Kontroverse der beiden Großen zu entnehmen wären. Geboten wird statt dessen im *ersten* von sechs Kap.n eine „Definition" der *Theorie vom anonymen Christentum* („In the first chapter we intend simply to define the theory of the anonymous christianity [. . .]", 3), sodann wird in zwei Kap.n die *Kritik von Balthasars* in deren chronologischer Entwicklung dargestellt. In den Kap.n vier und fünf schließlich werden die Fragen diskutiert, ob Rahners theologische Methode eine *Reduktion der Theologie* auf das vorgängig philosophisch Wißbare impliziere (Kap. 4) und ob die Theorie vom anonymen Christen die Offenbarung in Jesus Christus und die Bedeutung der Kirche *relativiere* oder nicht (Kap. 5).

In *Kap. 4* kommt der Vf. zu dem Schluß, daß Rahners Vorgriff-Theorem fundamental unterschieden sei von demjenigen Martin Heideggers. Rahner nämlich setze aufgrund religiöser Überzeugung Gott als Ziel-Grund menschlichen Vorgreifens voraus (99), statt – wie Heidegger – die Möglichkeit des Nichts als Ziel menschlicher Transzendenz ernsthaft zu erwägen (97f). Die Philosophie – so der Vf. – sei deshalb bei Rahner immer schon ein Moment an der Theologie (106), der Vorwurf einer philosophischen Reduktion mithin unbegründet.

In *Kap. 5* wird Rahners Offenbarungs- (109–113) und Erlösungsdenken (113–122) skizziert. Von Balthasars Vorwurf der Relativierung des Christusereignisses wird insofern zurückgewiesen, als Rahner sehr wohl die historische und ontologische Bedeutung des Christusereignisses würdige, der Sache nach also keine Relativierung stattfinde; wohl aber finde insofern eine Relativierung statt, als der Akzent der theologischen Darstellung eher von der Erlösungstat in Jesus Christus auf den zugrundeliegenden göttlichen Erlösungswillen gleitet.

Der Vorwurf einer Relativierung der Bedeutung der Kirche wird zurückgewiesen unter Hinweis auf die Hinordnung des anonymen Christen auf das explizite Christentum (137) sowie auf die größeren Heilschancen des expliziten Christen (138).

In den *Schlußfolgerungen* C.s (158–161) wird das Faszinosum der Theologie von Balthasars angesprochen, daß sie nämlich resistenter zu sein scheint gegen eine Vereinnahmung Gottes unter dem gesellschaftlich vorherrschenden Apriori des Konsumismus. Darin liege der spezifische Beitrag von Balthasars zu einer angemessenen Rede von Gott, wenn auch seine Vorwürfe gegen Rahner im strengen Sinne nicht haltbar seien.

Warburg Ralf Miggelbrink

Lülsdorff, Raimund: **Die Zukunft Jesu Christi.** Calvins Eschatologie und ihre katholische Sicht. – Paderborn: Bonifatius 1996. 394 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 63), geb. DM 138,00 ISBN: 3-87088-921-7

Der Titel dieser Paderborner Habil.schrift („Die Zukunft Jesu Christi") bietet eine Formulierung des reformierten Theologen Heinrich Quistorp in seinem Buch: Die letzten Dinge im Zeugnis Calvins (vgl. Rückseite der Titelseite und S. 65 der vorliegenden Arbeit). Das Werk umfaßt eine Einführung, zwei Hauptteile und ein Literaturverzeichnis, ein Register fehlt.

Im *ersten Hauptteil* wird Calvins Eschatologie aus den *Quellen* dargestellt, und zwar in vier Abschnitten: *Anthropologische Vorgaben* (Fleisch/Leib, Geist/Seele, Der Mensch – Verbundenheit von Seele und Leib, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen), Heilsgeschichtliche Vorgaben (Christus, Heiliger Geist), *Hauptthemen der Eschatologie* Calvins (Tod, Unsterblichkeit, Auferstehung, Jüngster Tag/Gericht, Himmel/Seligkeit/Ewiges Leben, Verdammnis/Hölle, Fegfeuer/Zwischenzustand, Heiligenverehrung), *Konsequenzen für das christliche Leben* (Meditatio futurae [coelestis] vitae, Christliches Leben, Abtötung des Fleisches, Buße). In einem fünften Abschnitt *Theologisches Erbe* des ersten Hauptteiles wird die Wirkungsgeschichte der Eschatologie Calvins untersucht, und zwar im Heidelberger Katechismus, in neueren Texten reformierten Bekenntnisses, und in dem Buch des reformierten Theologen Walter Kreck „Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie" (München 1961).

Im *zweiten Hauptteil* wird die dargestellte Lehre Calvins im Lichte des *katholischen Glaubens* betrachtet, wiederum in vier Abschnitten entsprechend der Gliederung in den ersten vier Abschnitten des ersten Hauptteiles. Die Kernsätze Calvins werden zweifach geprüft, nämlich dogmatisch und exegetisch. Bei der dogmatischen Prüfung wird oft der Catechismus Romanus von 1566 herangezogen, auch der Katechismus der katholischen Kirche von 1992. Die Prüfung aus der Sicht gegenwärtiger Exegese erfolgt „immer mit dem Vorbehalt, daß die Erkenntnisse der modernen Exegese Calvin nicht zugänglich waren und jedes herablassende Urteil über diesen hervorragenden Exegeten des 16. Jh.s daher fehl am Platze ist" (217).

In einem fünften Abschnitt *Ertrag* des zweiten Hauptteiles werden die Ergebnisse der Untersuchung zusammengefaßt. Vf. kann feststellen: „wer als katholischer Theologe mit Calvin über eschatologische Fragen diskutiert, darf sich eines breiten und festen gemeinsamen Fundamentes sicher sein" (379). Besonders *wichtige Konsenspunkte* sind das gestufte eschatologische Modell, das Festhalten an der Unsterblichkeit der Seele und die typologische Sicht der Auferstehung Christi im Hinblick auf unsere Auferstehung. Streitpunkte bleiben Calvins Protest gegen das Fegfeuer, sein Einspruch gegen die Heiligenverehrung, seine Beurteilung der guten Werke, seine Prädestinationslehre, sein Schriftprinzip und die Ablehnung der deuterokanonischen Bücher des AT.

Mit seiner übersichtlich gegliederten, gründlich gearbeiteten und gut lesbaren Habil.schrift leistete Vf. einen beachtlichen katholischen Beitrag zur Erforschung der Theologie Calvins und zum ökumenischen Dialog mit dem Reformator und damit auch mit den heutigen reformierten Kirchen.

Die Quellen der Eschatologie Calvins hat Vf. nicht systematisch erforscht. Er macht aber einige Bemerkungen zum Einfluß Platons (48–52). Auch bietet er einen Exkurs über die von Calvin benutzte und empfohlene Schrift Cyprians „De mortalitate" (80–82). Dadurch ergänzt er die Diss. von Annette Zillenbiller „Die Einheit der katholischen Kirche. Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften" (Mainz 1993, vgl. dazu ThRv 91 [1995], 491–492). Die zitierten Äußerungen Calvins zum Fegfeuer (133f) und zur Heiligenverehrung (142) stammen nicht, wie angegeben, aus dem „Antidotum" des Reformators gegen die Beschlüsse der ersten Trienter Tagungsperiode (1547), sondern aus seinem „Antidotum" gegen die Artikel der Pariser Fak. (1544).

Die Literaturangaben könnten, was die Veröffentlichungen zur Theologie Calvins angeht, noch zahlreicher sein. Calvins Werke werden neu herausgegeben unter der Schirmherrschaft des Präsidiums des Internationalen Calvin-Kongresses (Genf 1994ff). Beachtung verdient auch die Calvin-Studienausgabe (Neukirchener Verlag), von der drei Bde vorliegen. Die S. 219 Anm. 3 angegebene Publikation des Vf.s: Creatio Specialissima Hominis, fehlt im Literaturverzeichnis.

Viele Calvin-Texte werden nach deutschen Übersetzungen geboten. Dabei zeigt sich das Problem der genauen und treffenden Wiedergabe. So wird z. B. sowohl das lateinische Wort *mens* (frz. l'entendement) als auch das lateinische Wort *cor* mit „Gemüt" übersetzt (vgl. S. 37 dritte Zeile von unten und S. 54 letzte Zeile). Besser wäre: Verstand und Herz. Im Kommentar zu 1 Petr 1,9 (CO 55,215) bemerkt Calvin: „Interea tamen non excluditur a gloriae societate corpus, quatenus animae est annexum." Mit Quistorp wird der letzte Teilsatz übersetzt: „sofern er ein Anhängsel der Seele ist" (S. 28 zweitletzte Zeile). Treffender wäre die Übersetzung: sofern er mit der Seele verbunden ist. das Wort „Anhängsel" läßt eher an das lateinische „appendix" denken, welcher als Begriff bei Calvin öfters vorkommt (vgl. H. Schützeichel, In der Schule Calvins, Trier 1996, 127f, 144–146).

Trier Heribert Schützeichel

Sopata, Marian: **Zur Theologie des Todes.** – Frankfurt: Peter Lang 1993. 362 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 489), kart. DM 89,00 ISBN: 3-631-46381-2

Das Ziel der unter der Betreuung von A. Ganoczy angefertigten Doktorarbeit besteht nach dem Willen ihres Vf.s darin, nach „einer gründlichen Lektüre der deutschsprachigen Fachliteratur" „ihren Ertrag ein Stück weit ins Ausland zu tragen und damit weitere Möglichkeiten zur Vertiefung dieser existentiellen Fragen nach Sterben und Tod zu schaffen" (28). Vermeiden will der Vf. ein eigentliches Eingreifen in die „Auseinandersetzung mit den heftig diskutierten theologischen Sach-Problemen in ihrer bunten Palette" (ebd.). Die Palettenmetapher drückt anschaulich den Grundgestus des Werkes aus: Dem Leser wird in kurzen Zitaten und Referaten ein breites, buntes Vielerlei von theologischen Positionen dargeboten, die oft auf einen Satz oder ein äußerst kurzes Referat zusammengerafft werden. Die jeweilige Einleitung macht sie als Ansichten und Meinungen kenntlich und markiert somit, daß der Vf. im wesentlichen nur referieren und nicht urteilen will. Oft gerät dieses Verfahren zur reinen Montage von Zitaten, bei der es dem Leser schwerfällt, noch vernünftige Zusammenhänge zwischen dem Zitierten zu erblicken (z. B. 153). Argumente werden dabei nicht selten durch suggestive Zitateinleitungen substituiert, so, wenn es heißt: „Hat nicht Noll recht, wenn er schreibt [. . .]" (151), oder: „Man muß Gollwitzer zustimmen, wenn er [. . .]" (153).

Die Kehrseite dieser programmatischen Positionslosigkeit ist paradoxerweise eine bisweilen zutage tretende fraglose Apodiktik des Vf.s, die sich etwa in Urteilen wie dem folgenden offenbart: „Die von der Christologie her betrachtete ‚Erbsündenlehre' ist, wie Kasper meint, unaufgebbar, und deswegen kann man Gross nicht zustimmen, wenn er sie als etwas Vernunftwidriges bezeichnet" (106). Dieselbe Fraglosigkeit tritt zutage, wo der Vf. auf S. 140 Fragen formuliert, die er in bezug auf Todesinterpretation „stellen" will, wobei er jedoch in den Fragen bereits die kritische Antwort impliziert.

Der Vf. will erklärtermaßen bei seinem Zugang zum Phänomen Tod theologieimmanent vorgehen (28) und dennoch will er „zur ‚Methode der Korrelation'", die er lediglich in einer Fußnote mittels eines von Ganoczy tradierten Tillichzitates charakterisiert, greifen (29). Korrelationswidrig findet sich in dem Buch jedoch keine (anthropologische) Phänomenologie des Todes. Der Vf. gewinnt vielmehr seine Fragestellungen zu einer *Theologie des Todes* nicht aus der Analyse der menschlichen Situation im Angesicht des Todes. Das Werk folgt vielmehr der Systematik der dogmatischen Lehrtradition. Den Leitfaden für die dogmatische Deutung des Todes soll die Theologie Karl Rahners bieten (30), „begleitend und flankierend" will der Vf. darüber hinaus „von Rahner abweichende Aussagen" „bringen" (30).

Sieht man von diesen methodischen Fragwürdigkeiten ab, so bietet der Vf. ein gut lesbares, klar gegliedertes, im Kern an Rahner orientiertes, allerdings mit vielen weiteren Theologenzitaten und wissenswerten Detailinformationen angereichertes Referat der zeitgenössischen deutschsprachigen theologischen Bemühung um eine *Theologie des Todes*, das jedoch wegen der Kontexte ignorierenden Methode der Zitatenmontage, die Disparates auch schon mal in einem Satz harmonisch nebeneinanderstellt, mit Vorsicht zu genießen ist.

Nach den *methodischen Präliminarien* (13–34) wird in einem *ersten größeren Kap.* die Frage nach der *Lehre vom Tod als einer Straffolge der Erbsünde* verhandelt (35–110). Der Vf. umkreist im Vielerlei der Zitate auf der Grundlage einer vielseitigen *Phänomenologie der Sünde* (66–75) einen für ihn akzeptablen Erbsündenbegriff: Der Begriff bezeichne keine persönliche Schuld jedes einzelnen, sei deshalb „analog" zu verstehen. Er meine aber auch nicht eine ursprüngliche, sondern eine geschichtlich frei gewordene Situation, weshalb der Terminus „Sünde" doch auch seine Berechtigung habe. Die Erbsünde als solidarische Defizität der Menschheit sei hermeneutisch nur richtig verständlich vom göttlichen Begnadungswillen her (105f). Mit Rahner kommt der Vf. zu dem Schluß: Der biologische Tod sei nicht Folge der Erbsünde, vielmehr sei das konkrete Todesschicksal, das durch die Verhülltheit des Heilscharakters des Todes gekennzeichnet sei, eine Folge des infralapsarischen Zustandes (107ff).

Ein *zweites größeres Kap.* wendet sich konsequenterweise der Frage nach dem *Wesen des biologischen, also des ursprünglich (auch prälapsarisch) die Natur des Menschen prägenden Todes* zu (111–157): Zunächst wird die biologische Faktizität der kreatürlichen Sterblichkeit festgestellt, die *Vieldimensionalität der Sterblichkeit* umrissen (112–117) und dann als innerhalb des evolutiven Weltverständnisses *positive Notwendigkeit* gedeutet (118–121). Die theologische Wesensbestimmung des naturalen Todes erfolgt sodann mittels des Theorems vom *Tod als dem Ende des status viatoris* (122–132). Diese explizit als „Der Rahnersche Ansatz" (122) vorgestellte Deutung entbehrt völlig der Problematisierung des Rahnerschen Begriffes der Endgültigkeit. Diese Deutung des Todes als natürliches Schicksal setzt der Vf. sodann von der *Theorie des natürlichen Todes*, wie sie von W. Fuchs vertreten wurde, ab (133–157), dabei im wesentlichen der Kritik von Vorgrimler und T. R. Peters folgend.

Ein *drittes größeres Kap.* thematisiert den *Tod „als Heilsereignis"*. Behandelt werden die beiden großen Themengebiete des *Sterbens Jesu* (162–230) und des *Todes eines jeden Christen* (231–252). Der Vf. tangiert knapp die Fragen der *soteriologischen Deutungen des Todes Jesu im NT* und bei einigen Autoren (162–170) sowie die Frage des *Selbstbewußtseins Jesu* angesichts seines Todes (171–177), um sodann die *nachösterliche Bewertung des Todes Jesu* (182) in der These gipfeln zu lassen: „Seit Karfreitag und Ostern geht es eigentlich um nichts anderes als um die Botschaft von einem neuen Leben nach dem Tod" (181), denn nun werde, „[. . .] die Basileia-Botschaft Jesu greifbar als Herrschaft des ewigen Lebens über den Tod hinaus [. . .]" (180). Die eigentliche Botschaft des Christentums sei mithin diejenige von der „Entmachtung des Todes" (183). Mit dieser Fixierung auf das „Leben nach dem Tod" erscheint dem Rez. der Heilscharakter des „Lebens vor dem Tod" nicht genügend gewürdigt. Dem *Modus der in Jesus Ereignis gewordenen göttlichen „Entmachtung" des Todes* widmet der Vf. eine ausführliche Erläuterung (183–230), die zunächst die lebensspendende Schöpfermacht Gottes nach dem AT betont

(183–189), um sodann die Erlösungstat Jesu als das Aktuellwerden dieser lebensrettenden Schöpfermacht Gottes zu deuten (190–205). Den Gipfel der Erklärungen des Vf.s bildet eine Darstellung der „trinitarische[n] Gestalt der Entmachtung des Todes" (206). Hier nun endet die vom Vf. für sich reklamierte Eintracht mit Karl Rahner, ohne daß dies vom Vf. erwähnt würde: Unbefangen spricht er von einem soteriologischen Zusammenwirken dreier innergöttlicher Subjekte (206), von einem Geschehen in Gott selbst zwischen „Vater" und „Sohn", ja sogar davon, der Vater erleide „[. . .] im Kampf am Kreuz den Schmerz der Verlassenheit [. . .]" (207). Die vollkommene Identifikation von „Sohn" als Bezeichnung der zweiten innergöttlichen Hypostase und „Jesus" als Bezeichnung der Hypostatischen Union wird reflektionslos übernommen, um eine trinitarische Heilsökonomie zu entwerfen, deren Spitzenaussage ist: Gott ist die Liebe (209), durch die Gott den Tod überwindet (223–230).

In einem *vierten und letzten Kap.* diskutiert der Vf. *„theologische Brennpunkte"* (267):

Die *Kontroverse zwischen Boros und Rahner* über eine letzte Entscheidung des Menschen im Moment des Todes (267–278) wird mit unklarem Ergebnis erörtert. Einerseits akzeptiert der Vf. die Position, daß die Lebenszeit der Raum ist, in dem der Mensch die Endgültigkeit seiner Gottesbeziehung wirkt, andererseits fürchtet er, ein Tod, der nicht als Tat verstanden werde, würde „[. . .] nur als rein biologisches Ereignis [. . .]" gedeutet (277). Hier macht sich verhängnisvoll bemerkbar, daß der Vf. nur das Ende des status viatoris als Tod begreifen will, daß er die Präsenz des Todes mitten im Leben ebensowenig wahrnimmt wie das mystische Sterben, von dem her Rahner seinen Gedanken des Todes als „Akt" konzipiert. Die *Ganztod-Hypothese* wird vom Vf. kritisch in Frage gestellt (279–286). Bei den *Leib-Seele-Theorien* erkennt der Vf. die Notwendigkeit der Bereinigung dualistischer Implikationen (287–294). Die Theorie vom *Tod als Trennung von Leib und Seele* wird in ihrer anthropologischen Insuffizienz kritisiert (295–306).

Zur Problematik des Verhältnisses von *iudicium particulare hominis* (nach dem Tod des einzelnen) und *resurrectio mortuorum* (am Jüngsten Tag) referiert der Vf. die kontroverse Diskussion ohne eigenes Votum (307–323).

Warburg Ralf Miggelbrink

Liturgiewissenschaft

Bieritz, Karl-Heinrich: **Zeichen setzen.** Beiträge zu Gottesdienst und Predigt. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 238 S. (Praktische Theologie heute, 22), kart. DM 59,00 ISBN: 3-17-013911-8

Der Praktische Theologe Karl-Heinrich Bieritz aus Rostock legt hier eine Sammlung seiner Aufsätze zum Gottesdienst von 1978 bis 1993 vor, die erneut zeigen, daß er sich als Liturgiewissenschaftler versteht, was er letzthin glänzend unter Beweis gestellt hat mit dem von ihm mitherausgegebenen „Handbuch der Liturgie" (vgl. ThRv 92 [1996], 181–194). Auch hier erweist sich, daß liturgische Fragen immer auch ökumenisch relevant sind.

Schon der *erste Beitrag* macht darauf aufmerksam unter dem Titel *„Chancen einer ökumenischen Liturgik"*. Aber auch die anderen sind für katholische Liturgie von Bedeutung, so etwa zu den *Zeichen*, zu Überlegungen im Blick auf die *künftige Funktion liturgischer Bücher* und zur *Dramaturgie des Gottesdienstes*. Bedenkenswert auch die Ausführungen zum *Verhältnis von kirchlichem und weltlichem Jahr* (vgl. „Das Kirchenjahr", München 1987, vom Vf.), zur *kirchlichen Kasualpraxis in der Risikogesellschaft* und zu *Eucharistie und Lebensstil*. Ein Abschnitt befaßt sich auch mit der *Predigt im Gottesdienst*. Es darf hier durchaus als Kennzeichnung wiederholt werden, was ein Vertreter des kath. Deutschen Liturgischen Instituts (E. Nagel) jüngst in der Zeitschrift „Gottesdienst" dazu schrieb: „Das Buch ist spannend für all jene, die nach der Funktion des Gottesdienstes heute fragen, und für die Liturgiewissenschaft sich nicht auf historische, systematisch-theologische und hermeneutisch-seelsorgerliche Zielsetzungen und Verfahren beschränkt, sondern die gegenwärtige Wirklichkeit möglichst umfassend in den Blick nimmt."

Der größere Teil der Aufsätze stammt übrigens aus der Zeit, da Vf. an theol. Hochschulen in der ehem. DDR tätig war. Vf. hat sich schon damals fruchtbringend am liturgiewissenschaftl. Diskurs über diese Grenze hinweg beteiligt.

Münster Klemens Richter

Daschner, Dominik: **Die gedruckten Meßbücher Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius V. (1570).** – Frankfurt: Peter Lang 1995. LVII, 682 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 47), kart. DM 168,00 ISBN: 3-631-47990-5

Die Regensburger Diss., noch unter Bruno Kleinheyer begonnen, beschäftigt sich mit den *Druckmissalien* der Diözesen Augsburg, Bamberg, Brixen, Eichstätt, Freising, Konstanz, Passau, Regensburg, Salzburg und Würzburg bis zur Einführung des Missale Romanum (MR) von 1570. Bekanntlich verpflichtete das Tridentinum alle Bistümer zur Übernahme des römischen Meßbuches und nahm nur jene Diözesen aus, die – wie Trier, Köln und Münster – über eine mehr als 200-jährige eigenständige Tradition verfügten. Angesichts dieser Anordnung, der Einrichtung der römischen Ritenkongregation als Aufsichtsbehörde und der tatsächlichen sukzessiven Übernahme der römischen Bücher in vielen Bistümern hat Theodor Klauser die Zeit nach Trient die „Zeit der ehernen Einheitsliturgie" genannt, eine Bezeichnung, die die jüngere Forschung allerdings erheblich korrigiert hat.

Dominik Daschner untersucht die Missalien hinsichtlich des Entwicklungsstandes von *Ordo missae* und *Proprium de tempore* in bezug auf Übereinstimmung und Eigenständigkeit. Die Einheitlichkeit der Meßfeier, die das Tridentinum gebracht habe, so seine These, habe es im Untersuchungsgebiet bei aller Übereinstimmung im Grundsätzlichen zuvor nicht gegeben, vielmehr habe eine Vielzahl kleinerer und regionaler bzw. diözesaner Eigentraditionen bestanden (vgl. etwa 659).

Die *Quellen* sind in einem gut aufbereiteten Verzeichnis mit Siglen nach Weale-Bohatta und Amiet sowie Signaturen zusammengestellt. Nicht zu verkennen ist für den *Ordo missae* der Einfluß des Rheinischen Meßordo; doch fällt zumeist der Introitus-Ritus breiter aus; die Oblationsriten variieren, Brot- und Kelchoblation werden strikt parallelisiert, der Kommunionritus sehr unterschiedlich ausgestaltet. Der Entwicklungsstand des Ordo missae ist also recht einheitlich, doch in der konkreten Ausgestaltung ist Variabilität zu beobachten. Vf. spricht deshalb von einem „eigenen süddeutschen ‚Dialekt' des spätmittelalterlichen Meßordo" (216). Für das *Proprium de tempore* kann Vf. große Übereinstimmung bei den Präsidialgebeten nachweisen. Lokales Sondergut ist selten und zumeist an den jüngeren Tagen des *Proprium de tempore* zu finden. Die Tradition des GrH prägt hier und ist nur zum Teil zugunsten der Junggelasiana aufgegeben worden. Für die Schriftlesungen ist die römisch-fränkische Form der Leseordnung bestimmend, wie sie im *ComMurbach* vorliegt. Als Besonderheiten gegenüber dem MR 1474 nennt Vf. die Wochentagsleseordnung und weitere alttestamentliche Lesungen an Weihnachten. Hinsichtlich der Evangelienlesungen findet man die allgemein rezipierte Ordnung, die auch das MR 1474 kennt. Divergenzen tauchen bei den Tagen auf, die erst spät ein eigenes Formular erhalten haben. Für das Antiphonar weist Vf. auf gravierende Unterschiede bei den Halleluja-Versen, bei denen eine starke lokale Prägung vorherrscht, gegenüber dem MR 1570 hin. Beträchtliche Unterschiede fallen gegenüber MR 1474 bzw. 1570 für das *Triduum sacrum* auf: eine dramaturgische Ausgestaltung der Kelchkommunion am Gründonnerstag, die mit der Vesperantiphon *„Calicem salutaris accipiam"* verbunden wird (526ff), die einfache Form der Übertragung der Eucharistie und der *Denudatio altaris* (529–532), die entfaltetere Form der *Adoratio crucis* mit einer Prozession durch die Kirche und Gemeindebeteiligung, die (mögliche) Kommunion der Gläubigen am Karfreitag (555–559), die – in der Regel – gregorianische Ordnung des Wortgottesdienstes der Ostervigil (570–573) etc.

Im Blick auf Gemeinsames wie Eigenständiges lautet das Fazit des Vf.s: „Angesichts der Tatsache, daß das MR 1570 im wesentlichen eine Fortschreibung des MR 1474 darstellte, mit dem die süddeutschen Druckmissalien weitgehend kongruent waren, kann für den Fall der Übernahme des MR 1570 in den Diözesen Süddeutschlands also nicht von gravierenden Veränderungen am Bestand des Missales oder gar von einem Bruch mit der bis anhin in Süddeutschland praktizierten Tradition gesprochen werden." (613) Dennoch handele es sich aber nicht um lediglich minimale Unterschiede zwischen den vortridentinischen spätmittelalterlichen Missalien (vgl. 659).

Die materialreichen und gut aufbereiteten Kap. geben einen soliden Einblick in ein wichtiges Kapitel der Meßbuchgeschichte. Viele interessante Details werden geboten, so hinsichtlich der Erstellung und Einführung der Erstdrucke der Missalien (29–36). Die einzelnen Ergebnisse laden zum Vergleich mit den Meßbüchern anderer Diözesen ein, um für diesen Bereich der Liturgiegeschichte überregionale Aussagen machen zu können.

Doch sind auch einige Rückfragen notwendig, die vor allem die Einbeziehung des größeren liturgiegeschichtlichen Kontextes angehen.

Unverständlich ist, daß Vf. nicht ein Exemplar der in mehreren Bibliotheken vorhandenen maschinenschriftlichen Fassung der Habil.schrift von E. J. Lengeling beigezogen hat (vgl. dazu 6, Anm. 25; jetzt: E. J. Lengeling, Missale Monasteriense 1300–1900. Katalog, Texte und vergleichende Studien, hg. u. bearb. von B. Kranemann u. K. Richter, Münster 1995 [LQF 76]); dies hätte ihm an manchen Stellen nicht nur sachgerechtere Vergleiche u. a. mit der münsterschen Liturgie ermöglicht, die das ältere und von Lengeling vielfach korrigierte Werk R. Stappers nicht bieten kann, sondern ihn auch vor Fehlurteilen bewahrt.[1]

[1] Gegen 251, Anm. 11 (kein fünfter Sonntag nach Epiphanie) in Münster vgl. Lengeling 227; die Wiederholung des Meßformulars vom Ostersonntag an den folgenden Sonntagen der Osterzeit ist nach Lengeling 496, Anm. 1531, „den westdeutschen Diözesen gemeinsamer Brauch" (anders Daschner, 310, Anm. 65, für Köln, Münster u. a.); zur Gläubigenkommunion am Karfreitag hat Lengeling 399, Anm. 1180, darauf hingewiesen, daß sich über die tatsächliche Praxis anhand der Texte kaum etwas sagen läßt (vgl. aber Daschner 559, Anm. 153); Münster ging nicht 1865 zum MR über (so Daschner 615, Anm. 83), sondern zum Ende des 19. Jh.s (vgl. Lengeling 609).

Anlaß zur Auseinandersetzung über die Methodik der Arbeit bietet S. 15, Anm. 70, wo Vf. darüber spekuliert, inwieweit „die Druckmissalien in allem den damals aktuellen Stand der Meßliturgie dokumentieren". Probleme bereitet der Satz „Für die Wiedergabe des authentischen Entwicklungsstandes der Liturgie im 15. Jh. spricht der mit der Einführung der Druckmissalien gegebene Einschnitt in die Missalegeschichte der betreffenden Diözese. Einige Fachleute wurden mit der Erstellung des Druckmissales, somit des Normbuches für die Diözese, beauftragt . . . Dies gibt zur Vermutung Anlaß, daß in diesem neuen Normbuch der zeitgenössische Stand der Meßliturgie niedergelegt worden ist." Die Annahme, daß der tatsächliche Stand der Meßliturgie generell dem Normbuch entsprochen habe, ist kaum haltbar (vgl. auch dagegen 16f). Die Behauptung, die Druckmissalien „dokumentieren also alle den Stand der Meßliturgie und des Missales ein und derselben Zeit" (15) ist unverständlich, zumal ihr Vf. später selbst widerspricht (vgl. 16f, 603f; 625: jeweils Unterschiede zwischen Buch und Praxis). Visitationsprotokolle zeigen immer wieder, daß sich gerade im späten 16. und frühen 17. Jh. zwischen liturgischem Buch und liturgischer Praxis ein breiter Graben auftat. Zudem: Wieviel Material tradieren liturgische Quellen, das längst überholt ist, folglich die Praxis überhaupt nicht mehr betrifft. Zweifellos sollten solche Fragen Teil einer intensiven Methodendiskussion sein. Eine striktere Quellenkritik wäre angemessen, die sich übrigens auch auf die den liturgischen Büchern vorangestellten Einführungsdekrete erstrecken müßte (25–29).

Problematisch sind die Ausführungen des Vf.s über das „jahrhundertelange Streben nach Vereinheitlichung der Liturgie" (648ff). Entsprechende Bemühungen in der karolingischen Renaissance, in spätmittelalterlichen Diözesen und Kirchenprovinzen und der nachtridentinischen Kirche lassen sich doch nicht, wie es hier geschieht, auf eine Linie bringen, die dann geradewegs im MR 1570 endet. Mentalität und historischer Kontext sind jeweils anders, zwischen der Kirche der karolingischen Reform und der nachreformatorischen Zeit liegen Welten. Wenn hier nach Vereinheitlichung der Liturgie gestrebt wurde, war ganz Unterschiedliches gemeint. Bedenklich ist schließlich, daß Vf. noch einmal Klausers Verdikt von der „ehernen Einheitsliturgie" kolportiert, jetzt gewendet zur „Zeit der absoluten Uniformität" (660). Es wäre zumindest genauer zwischen Buchgeschichte und Liturgiegeschichte zu differenzieren, wobei nicht nur die Arbeit von Lengeling zeigt, daß diese Unterscheidung allein auch nicht ausreicht.

Die Arbeit D.s überzeugt durch ihre Detailfülle und Analyse hinsichtlich des engeren Untersuchungsfeldes. Die Qualität der Einbindung in das größere liturgiegeschichtliche Umfeld bleibt dahinter aber bedauerlicherweise zurück.

Trier Benedikt Kranemann

Eucharistie. Rückfragen zum Katechismus der Katholischen Kirche, hg. v. Michael Kessler. – Tübingen: A. Francke 1996. 153 S. (Kontakte, 2), kart. DM 29,80 ISBN: 3-7720-2521-8

Der von Rom 1993 veröffentlichte *„Katechismus der Katholischen Kirche" (KKK)*, oft als Weltkatechismus bezeichnet, hat schon mancherlei Kritik erfahren.

Hinsichtlich seiner Aussagen zur Eucharistie aber läßt sich ein „fundamentalistischer Rückbezug auf das Konzil von Trient oder gar dessen Liturgieverständnis nicht vorwerfen", so der Bonner Dogmatiker Josef Wohlmuth („*Die Eucharistielehre des Katechismus und das Trienter Konzil*", 53–79). Dem stimmt sein Frankfurter Kollege Erhard Kunz in einer Untersuchung der Aussagen des II. Vatikanums („*Die Eucharistielehre des KKK im Vergleich mit Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils*", 11–28) zu: „Bezüglich des Verständnisses der Liturgie und der Eucharistie kann man sich nicht gegen das Konzil auf den KKK berufen." (28) Das gilt insbesondere für die „tätige Teilnahme", für das Verständnis der Gemeinde als Subjekt und Trägerin der Liturgie und damit auch der Eucharistiefeier, für das Verständnis als Gedächtnisfeier (Anamnese) sowie für die Gegenwartsweisen Christi auch in der Versammlung der Gemeinde und im verkündeten Wort der Schrift (vgl. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch Art. 7).

Schwieriger ist das schon mit dem Opferbegriff, worauf vor allem der evangelische Liturgiewissenschaftler Frieder Schulz („*Evangelische Marginalien zum Eucharistie-Artikel des KKK*", 29–52) hinweist. In einer sehr gründlichen Untersuchung arbeitet er Defizite und Desiderate heraus, die auf katholischer Seite des Nachdenkens wert sind, zumal sie im wissenschaftlichen Gespräch doch schon weitgehend überwunden scheinen (vgl. für den Opferbegriff „Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles", hg. von Karl Lehmann und Edmund Schlink, Freiburg/Göttingen 1983). Hier wie wohl auch in ökumenischer Hinsicht scheint der KKK auch hinter dem Erwachsenenkatechismus der deutschen Bischöfe von 1985 zurückzubleiben. Schulz verweist u. a. auf das katholische Handbuch der Liturgiewissenschaft „Gottesdienst der Kirche", wo es hinsichtlich des Opferbegriffs der eucharistischen Hochgebete als Konsens katholischer Liturgiewissenschaft heißt (Bd 4, Regensburg 1989, 351): „Auch die Hochgebete sind nicht ohne Probleme. Das gilt schon von den Opferaussagen, die nicht von der liturgischen Tradition, sondern von einer auf die Realpräsenz und auf den Konsekrationsmoment fixierten Eucharistielehre her konzipiert sind, die sich so weit von der Tradition entfernt hat, daß sie liturgiegeschichtlich, liturgietheologisch und unter ökumenischer Hinsicht anfechtbar ist." So dialogfreundlich klingen für Schulz die Aussagen des KKK nicht.

Dem sekundiert ein Stück weit der Trierer Liturgiker Andreas Heinz („*Die eucharistietheologischen Aussagen des Konzils von Trient vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Praxis der Meßfeier*", 81–96), wenn er es bedenklich findet, daß der KKK „in auffällig starkem Maß die einschlägigen Aussagen des Konzils von Trient" (81) berücksichtigt (neun Mal, dazu noch vielfältige unausgesprochene Rückbezüge). Und er sieht in heutiger liturgischer Praxis Trient noch keineswegs in allem für überwunden. Mit Recht macht er aufmerksam auf Mißstände, die die erneuerte Liturgie überwinden wollte, z. B. Kommunion aus dem Tabernakel auch in Meßfeiern, zu seltene Kelchkommunion, Mißverständnisse des Stipendienwesens, Wortgottesdienste mit Kommunionausteilung an Sonntagen (worin H. eine Neuauflage der vom Tridentinum als Abusus bewerteten *Missa sicca* sieht).

Erhebliche Mängel sieht der Bamberger Liturgiker Franz Kohlschein („*Die Aussagen des KKK zur liturgischen Feier der Eucharistie im Vergleich mit der Gestaltbeschreibung im Meßbuch*", 97–105) in der Beschreibung des Ablaufs der Meßfeier. Zwar sei es positiv zu werten, daß der Ablauf der Feier überhaupt im KKK eine Rolle spielt, die Feierstruktur als Glaubensquelle also ernst genommen wird, doch wird – und darin ist ihm zuzustimmen – „die Normgestalt, wie sie das Meßbuch zur Verwirklichung der ekklesialen, epikletischen und anamnetischen Dimensionen festlegt, nicht konsequent genug wiedergegeben. Die problematische Auswahl und Akzentsetzung genügt nicht den liturgiewissenschaftlichen und katechetischen Ansprüchen." (105)

Dem entsprechend warnt der Mainzer Pastoraltheologe Stefan Knobloch („*Die Praxis der Eucharistiekatechese im Licht des Eucharistieartikels des KKK*", 108–127) auch davor, diese Aussagen für eine Erstkommunionkatechese zu benutzen. Der Tübinger Religionspädagoge Albert Biesinger nimmt in seinem Beitrag („*Eucharistie als Lehr- und Lernprozeß. Familienkatechese als innovativer Weg in der Sakramentenkatechese*", 129–153) nicht unmittelbar auf den KKK Bezug, belegt aber mit seinen Ausführungen die Wertung von Knobloch.

Dem Hg. ist für diese Publikation zu danken, die eine leicht lesbare und verläßlich orientierende Darstellung zur Theologie der Eucharistie und ihrer Feier im Vergleich von II. Vatikanum, KKK und Meßbuch bietet.

Münster Klemens Richter

Kirchen in der Stadt, hg. v. Horst Schwebel / Matthias Ludwig. **Bd 1: Erfahrungen und Perspektiven.** – Marburg: Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst 1994. 159 S., kart. DM 45,00 ISBN 3-8185-0158-0. **Bd 2: Beispiele und Modelle.** – Marburg: Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst 1996. 171 S., kart. DM 52,00 ISBN 3-8185-0159-9

Die Kirchen in der Stadt, früher Zentren der Christianisierung, sind heute häufig genug Problemfälle: Kaum noch zu füllende Gottesdiensträume, abnehmende Teilnehmerzahlen, immer geringere Nutzung für Gottesdienste und daher oft finanziell kaum noch zu erhaltende Gebäude.

Die vorliegende Untersuchung geht dieser sehr komplexen Thematik unter verschiedenen Perspektiven nach. *Bd 1* enthält 14 Aufsätze, die sich u. a. mit der *Religion in der Stadt*, mit *kirchlichem Handeln in der City*, mit dem *Verhältnis von historischem Erbe und kirchlicher Funktion*, mit *Funktionserweiterungen und Umnutzungen* – nicht nur in Deutschland, sondern auch in den Niederlanden und New York – befassen.

Da das Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst unter Leitung von Prof. Schwebel eine evangelisch-theologische Einrichtung ist, geht es dabei selbstverständlich fast ausschließlich um Erfahrungen aus dem Bereich der reformatorischen Kirchen. Besonders erwähnt sei daher der Beitrag des Trierer Diözesanarchitekten Alois Peitz „*Blick über die Grenzen – Katholische Kirchen in der Stadt*" (117–134), der mit Bildbeispielen die auch katholischerseits bislang weithin noch nicht zur Kenntnis genommenen Umnutzungen von Kirchenräumen belegt und ihre Sinnhaftigkeit argumentativ erschließt. Genannt sei nur die Abteikirche St. Maximin in Trier, die zu einer Sportstätte wie zu einem Konzertsaal umgewandelt wurde. Dies ist ein Beispiel dafür, wie die Vermittlerrolle des Gebäudes Kirche aus Vergangenheit in Gegenwart und Zukunft durch seine in Materialien und Konstruktion geprägte formale Gestalt unabhängig von der neuen Nutzung erhalten bleibt. In der Geschichte ist dies keineswegs neu: Schon in der Frühzeit der Kirche wurden profane Gebäude (Basilika) und später auch Tempel in Kirchen verwandelt, wobei trotz Beibehalten der ursprünglichen Architektur völlig neue Innenräume entstanden. P. plädiert mit guten Argumenten dafür, mit heutigen Kirchen in den Innenstädten entsprechend umzugehen. Zunächst wird das zumeist bedeuten, die Räume heutigen Gemeindebedürfnissen anzupassen, einmal

dem erneuerten Liturgieverständnis, aber ggf. auch durch Nutzung einiger Raumteile etwa für diakonale Erfordernisse.

Bd 2 dokumentiert das in Bd 1 Erarbeitete an *zehn Kirchenumbauten* aus dem Bereich der evangelischen Kirchen.

Die Hg. haben mit ihrem Werk für den zukünftigen Umgang mit den Kirchen in der City unserer Großstädte wichtige Anregungen und Hilfen vorgelegt. Trotz des Beitrages von Peitz wäre eine ähnliche umfangreiche Erarbeitung auch katholischerseits wünschenswert, wobei ebenfalls Aspekte der Pastoral und der Liturgie zusammengeführt werden sollten.

Münster Klemens Richter

Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte, hg. v. Franz Kohlschein / Peter Wünsche. – Münster: Aschendorff 1996. XXXV, 396 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 78), kart. DM 108,00 ISBN: 3-402-04057-7

Nicht nur weil die Liturgiewissenschaft (= L.) seit dem II. Vaticanum zu den Hauptfächern gehört (*Sacrosanctum Concilium 16; Optatam totius 16*) und heute auch an jeder Kath.-Theol. Fak. vertreten ist, macht es Sinn, sich mit der Entwicklung und Geschichte dieser Disziplin zu beschäftigen. Immerhin handelt sie von der Kirche, insofern diese betet, genauer: wie die Kirche nur als betende, die Mysterien feiernde existiert; es geht ihr um das Handeln Gottes, insofern es sich in der Liturgie der Kirche Gestalt verschafft. Die L. untersucht die Liturgie, verstanden als Dialog zwischen Gott und den Menschen, als Ort des Glaubens (systematische L.), in ihren historischen Gestalten (Liturgiegeschichte) und hinsichtlich der Förderung des liturgischen Lebens (Pastoralliturgie). Von daher mag es eher erstaunen, daß es eine Wissenschaftsgeschichte der L. bislang nicht gibt. Die L. (der vor allem von R. Guardini geprägte Begriff lehnt sich an W. Diltheys „Geisteswissenschaft" an) entsteht, sobald die Liturgie erklärungsbedürftig wird. Hier könnten als eines der frühesten Zeugnisse die Briefe des Augustinus an Ianuarius über die liturgischen Unterschiede zwischen den Kirchen genannt werden.

Der vorliegende Bd hat sich allerdings keinen Durchgang durch die gesamte Geschichte der L. vorgenommen, sondern widmet sich schwerpunktartig der L. vom Ausgang des 18. bis zur Mitte des 19. Jh.s, also vornehmlich in der Periode der Spätaufklärung. Die L. ist hier engstens verbunden mit der Entwicklung der Pastoraltheologie, so jedenfalls im deutschen Sprachgebiet.

Allerdings befaßt sich die umfassendste Studie von Franz Kohlschein „*Zur Geschichte der L. im katholischen deutschsprachigen Bereich*" (1–72) mit der Zeit vom Ende des 18. Jh.s bis zur Entstehung selbständiger Lehrstühle (der erste 1947 in Trier). Als 1777 das neue Fach Pastoraltheologie von Kaiserin Maria Theresia verbindlich an den Hochschulen eingeführt wurde, wird ihr auch Liturgik als Teilbereich zugeordnet. Das dokumentieren auch die ersten Lehrbücher mit eigenen liturgischen Traktaten (Pittroff, Giftschütz, Reichenberger, Amberger, Graf). Parallel entstehen auch erste Lehr- und Handbücher der Liturgik (Winter, Hnogek, Wittmann, Gehringer, Thalhofer). Vf. stellt die ihm zugänglichen Autoren bis in das 20. Jh. zusammen und präsentiert sie in unterschiedlicher Ausführlichkeit. Für die Zeit ab 1950 geht er ein auf Jungmann, Lengeling und Martimort. Für weitere Studien von Bedeutung ist, daß Vf. alle derzeit erreichbare Literatur aufführt, wobei auch die zukünftigen Aufgaben der L. erfaßt werden.

Weitere Beiträge widmen sich der L. an den Fakultäten *Mainz* (Hermann Reifenberg, 73–87), *Trier* (Andreas Heinz, 98–119) und *Bonn* (Albert Gerhards, 291–304). Untersucht werden auch für die Entwicklung der L. wichtige Autoren wie *Johann Michael Sailer* (Manfred Probst, 88–97), *Franz Xaver Schmid* (Peter Wünsche, 188–233) und *Johann Baptist Lüft* (Franz Kohlschein, 234–290). Benedikt Kranemann befaßt sich mit dem *„Diöcesanblatt für den Clerus der Fürstbischöflich Breslauer Diöces"* zwischen 1803 und 1820 (120–142), Walter von Arx mit dem *„Archiv für die Pastoralkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz"* (143–187), Alfred Ehrensperger mit *Motiven und Tendenzen zur Bildung einer Gottesdienstheorie im deutschsprachigen späten Aufklärungsprotestantismus.*

So ist dieses Werk mit der Fülle seiner Einzelbeiträge zweifellos ein wichtiger Beitrag zur Erforschung der L. in der Neuzeit. Es läßt sich – auch aufgrund vieler anderer Arbeiten – heute sagen, daß keine andere Epoche hinsichtlich dieser Disziplin so gut aufgearbeitet ist wie die Zeit der Aufklärung. Einen nicht geringen Anteil daran hat der Bamberger Liturgiewissenschaftler Kohlschein, der schon mehrere Forschungskolloquien dazu initiiert hat. Daß der vorliegende Bd durch mehrere Register vorzüglich erschlossen wird, ist bei einer Publikation dieser Reihe eine wohltuende Selbstverständlichkeit.

Münster Klemens Richter

Rennings, Heinrich: **Gottesdienst im Geist des Konzils.** Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform, hg. v. Martin Klöckener. – Freiburg: Herder 1995. 315 S., geb. DM 38,00 ISBN: 3-451-23771-7

Wichtige Aufsätze zur nachkonziliaren liturgischen Erneuerung im deutschen Sprachgebiet des 1994 verstorbenen Leiters des Deutschen Liturgischen Instituts Trier (1985–1994) und Ordinarius für Liturgiewissenschaft in Paderborn (1975–1985) Heinrich Rennings legt hier sein Schüler und Freund vor. Der Vf., nicht mehr selbst am II. Vaticanum beteiligt, gehört zu denen, die seit der Promulgation von *Sacrosanctum Concilium* 1963 diese Erneuerung aktiv mitgestaltet haben, ja er ist sicherlich einer der kompetentesten Mitwirkenden daran. Von daher dokumentiert dieser Bd ein aufschlußreiches Stück nachkonziliarer Liturgiereform.

Einleitend gibt der Hg. einen Überblick über das *pastoralliturgische Schrifttum* von Rennings (13–27; vgl. dazu die Bibliographie seiner über 400 Veröffentlichungen: Die Feier der Sakramente in der Gemeinde, hg. v. M. Klöckener / W. Glade, Kevelaer 1986, 432–448; M. Klöckener, Ein Leben im Dienst der Liturgie, in: LJ 45 [1995], 76–81). Die einzelnen Beiträge werden unterteilt in die Kap.: *Gottesdienst* (grundlegende Fragen), *Liturgiereform, Eucharistie, Gottesdienst im Rhythmus der Zeit, Gesang und Musik, Liturgik* (zu Aufgaben der Liturgiewissenschaft). Ein ausführliches Register erschließt die einzelnen Beiträge.

Herausgehoben seien die Beiträge zum *eucharistischen Hochgebet* (im *Kap. Eucharistie*), da Vf. Leiter der deutschsprachigen Studiengruppe zur Erstellung neuer Hochgebete war. Das hierzulande Erarbeitete stimmt nicht in allen Punkten mit dem überein, was Rom zur Struktur und zu den Elementen von Hochgebeten meint. Das gilt etwa für die Epiklese. Ein Beleg dafür ist der in einem Epilog wiedergegebene Entwurf für ein *Eucharistiegebet angesichts des Todes* (304–306). Erwähnenswert ist der *Kommentar zum Hochgebet „Versöhnung II"* (170–188), zumal R. der Autor dieses Hochgebetstextes der Weltkirche ist.

Mehr als drei Jahrzehnte nach dem Konzil beschreibt dieses Werk auch schon ein Stück Liturgiegeschichte, stellt aber zugleich Fragen an unsere heutige Praxis. Manches, was sich inzwischen in der Praxis katholischer Liturgie niedergeschlagen hat, wird von den hier in Erinnerung gerufenen Intentionen der Reform hinterfragt.

Münster Klemens Richter

Vollmer, Thomas: **Agenda Coloniensis.** Geschichte und sakramentliche Feiern der gedruckten Kölner Ritualien. Regensburg: F. Pustet 1994. 473 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 10), kart. DM 76,00 ISBN: 3-7917-1412-0

In einer vor etwa 15 Jahren erstellten Übersicht (vgl. Archiv für Liturgiewissenschaft 22 [1980] 30–92, hier 41) heißt es betr. Köln, daß dort „einige Bereiche der Liturgie . . . noch ausführlicher Erforschung harren", wobei unter anderem das Rituale genannt ist. Es freut den Autor des damaligen Beitrags und Rez. der vorliegenden Besprechung, daß gerade auf diesem Gebiet nunmehr wenigstens ein Teilbereich, den der Buchtitel mit „sakramentliche Feiern" umschreibt, bearbeitet vorliegt. Besagte Bezeichnung ist dabei differenziert zu verstehen. Behandlung erfahren nämlich folgende Feiern: Taufe, Firmung, Buße (Beichte), Kommunionspendung (in der Kirche und Hauskommunion), Krankensalbung, Trauung (samt verschiedenen damit zusammenhängenden Formularen) sowie das Begräbnis, und dies primär seit dem Übergang zu Druckausgaben im Kölner Sprengel um 1482.

Zum Vergleich werden das *Rituale Romanum* und vor allem nordwestdeutsche Bistümer herangezogen. Wiewohl der Autor mit Recht sagt (40), daß es den Rahmen seiner Arbeit (Diss.) sprengen würde, den ganzen Bestand der Kölner Agenden zu behandeln, hätte eine etwas detailliertere Übersicht zum Gesamtinhalt der einzelnen Bücher (u. a. Instruktionen, Sakramentalien) nicht geschadet bzw. weitere Untersuchungen anregen können.

Nach Skizzierung des Erforschungsstandes der Kölner Editionen und Umschreibung des Projektes (mit Exkurs zum Begriff „Agende") wird im *ersten Hauptteil* die *„Geschichte der gedruckten Kölner Ritualien"* vorgestellt. Dabei dürfen die (mit unterschiedlichen Titeln bedachten) *„Vigiliae defunctorum"* nicht übersehen werden, weil sie lange Zeit für das Begräbnis (samt *Officium defunctorum*, d. h. Stundengebet) zuständig waren. Vermerkt sei, daß es hinsichtlich der Datierung oder Zuweisung von Inkunabeln, die weder Fertigungsjahr noch Drucker bzw. Druckort nennen, oder in denen Blätter fehlen (vgl. z. B. S. 52; 64 mit Anm. 8f; dort ebenfalls bzgl. Mainzer *Vigiliae mortuorum* „um 1490"), auch bei Liturgica kaum möglich ist, in jedem Fall „das letzte Wort" zu sprechen.

Die mit der Thematik zusammenhängende stattliche Zahl der älteren Quellen zeigt, daß man im Kölner Erzbistum Revisionen gegenüber zwar aufgeschlossen war, insgesamt jedoch sehr traditionsanhänglich blieb. Deshalb ist glücklicherweise auch erst der Bd von 1720 leicht ans *Rituale Romanum* (von 1614) angeglichen, wiewohl letzteres schon zuvor als erlaubt galt. Doch schließlich beendet das halboffizielle *Manuale* des Jahres 1887 hier ebenfalls

die Geschichte der eigenständigen Agenden (150); übrig bleibt ein römisch approbiertes „Ritualeproprium". Im Rahmen der „Liturgischen Bewegung" zwischen den beiden Weltkriegen wird der schon oft erhobenen Forderung nach volkssprachlichen Partien endlich stärkerer Erfolg beschieden. Die Einführung der *Collectio Rituum* für alle deutschen Bistümer von 1950 markiert auch für Köln eine weitere Etappe.

Im *zweiten Hauptteil* geht es darum, das „Profil" der genannten Einzelfeiern vom Ende des 15. bis zur Mitte des 20. Jh.s vor dem Hintergrund benachbarter Sprengel und Roms detailliert herauszuarbeiten (189).

Bei der *Taufe* zeigt sich von der ersten Druckagende bis zur *Collectio Rituum* des Jahres 1900, welche den römischen Ritus vorschrieb, eine markante Stabilität. Die anfangs vorrangige Immersionstaufe ist in der Kölner Edition von 1614 nicht mehr als Möglichkeit genannt, das Reichen von „Täuflingswein" wurde dagegen wohl noch im 19. Jh. praktiziert (239; 242f). Volkssprachliche Elemente sind in den frühen Bden bescheiden, weiten sich im ganzen gesehen später aber aus, seit 1614 begegnet uns eine ausgeführte deutsche Ansprache. Zur *Firmung* werden nur einige Instruktionen geboten, ein spezieller Ritus zur Abnahme der Firmbinde findet sich erstmals 1614. Für den Bereich *Buße/Versöhnung* treffen wir ebenfalls seit 1614 verschiedene Informationen betreffs Spender und Empfänger, den Ort des Vollzuges, dazu die Lossprechungsformel; ein ausführlicher *Ordo administrandi* nebst dazugehörigen Beigaben steht erstmals im 1720er Druck. Die in den Ordnungen der Hauskommunion und Krankensalbung von 1614 bis 1720 vorhandenen Modellansprachen, welche zu gewissenhafter Beichte anregen sollen, sind geprägt von zeitgenössischer Auffassung dieses Sakramentes. Bezüglich der *Eucharistie* bieten die Agenden seit 1614 entsprechendes Material. Es handelt sich einmal um Instruktionen, anderseits um Ordnungen zur Spendung der Kommunion in der Kirche (innerhalb und außerhalb der Messe) sowie der Hauskommunion. Auffällig im Vergleich zu anderen Bistümern ist die stärkere Reserve gegenüber volkssprachlichen Bestandteilen. In einem interessanten *Exkurs* behandelt der Vf. den *„Brauch des Ablutionsweines im Erzbistum Köln"* (280–284).

Die *Krankensalbung* begegnet uns durchgängig seit 1482, und sie bleibt inhaltlich ziemlich konstant; eine Modellansprache steht erstmals im 1614er Buch. Im Laufe der Zeit werden mit der Feier zusammenhängende Elemente nebst Informationen ergänzt. Etwas unglücklich ist der in der Diss. mehrmals vorkommende Ausdruck „Sterbesakramente" (z. B. 311; 332: drei Sterbesakramente; 339) – die doch dem „ewigen Leben" dienen sollen! Für die Ölsalbungen hat man sieben Stellen vorgesehen, erwähnenswert sind die Kölner Heiligen in der Litanei sowie deutsche Texte. Die Kritik des Vf.s (330, Anm. 224) an einer Feststellung von H. Reifenberg hinsichtlich der 1480er Mainzer Krankensalbung schießt daneben. Der besagte Satzteil (von Reifenberg): „die Konzeption ist jedoch in diesem Mainzer Rituale neu" bezieht sich nämlich auf den Gesamtkomplex der genannten Segenswünsche, nicht nur auf den von V. angesprochenen Text „Propitiare" (der im Mainzer Rituale zudem mancherlei Variationen gegenüber dem Pontificale Romano-Germanicum aufweist). Von besonderem Eigengewicht des Kölner Bestandes ist das *Begräbnis*; der anfangs primär dafür zuständige Buchtyp *„Vigiliae defunctorum"* wurde bis ins 19. Jh. verwendet. In einem „Rituale" finden wir die Bestattungsordnung erstmals 1674. Den an sich schon recht umfangreichen Ablauf (Stundengebet; Messe; Commendatio; Begräbnis) hat man bei der Bestattung von Priestern zudem noch durch detaillierte Sonderriten bereichert. Der Brauch, bei einer solchen Feier einen Kelch (vielfach aus Wachs) auf die Brust des verstorbenen Priesters zu stellen, ist auch ikonographisch von Interesse (Grabplatten u. ä.). Im 17. Jh. scheint sich laut Vf. (389) beim Begräbnis eine verwirrende Vielfalt angebahnt zu haben, schließlich wird es mehr und mehr dem *Rituale Romanum* angeglichen, behält aber auch noch 1929 Eigenbestandteile. Ein spezielles Kinderbegräbnis erscheint erstmals 1720. Die *Trauung* findet sich bereits im ersten Druckrituale. Anfangs ist die Ordnung sehr schlicht, und auch später fällt die Zurückhaltung gegenüber zeichenhaften Elementen auf; verbale Bestandteile überwiegen. Insgesamt bleibt die Feier stark im Strom der eigenen Tradition. Daß der in Deutschland weitverbreitete „Brauttorvermählungsritus" in Köln üblich war, bezweifelt V. (393f; 448). In einzelnen Ausgaben sind an zusätzlichen Materialien verschiedene Instruktionen sowie folgende Formulare vorhanden: Verlobung; Einführung der Braut zur Trauung; Erstkirchgang der Frau (nach der Trauung); Muttersegen; Jubelhochzeit; Zweitehe. Deutsche Bestandteile hat man in den jüngeren Agenden angereichert.

Überblicken wir die Einzeldaten, so bestätigt sich, daß die Kölner Ritualien bei der Gestaltung der gottesdienstlichen Feiern betont eigengeprägt und dabei traditionsbeständig waren sowie mancherlei Eigengut besitzen. Eine erste hoheitliche Approbation erscheint in der *Agenda Coloniensis* von 1614. Dieses Faktum sowie das Fehlen „erkennbarer" oberhirtlicher Mitwirkung ist jedoch nicht unbedingt Hinweis auf deren mangelndes Interesse, wie der Vf. meint (450). Es vermag vielmehr nämlich ebenso positiv zu zeigen, daß die Hierarchisierung noch nicht auf die Spitze getrieben ist, und paßt gleichzeitig zu dem ebenfalls bei den Sakramentenordnungen anzutreffenden nachhaltigen Traditionsbewußtsein (im „guten" Sinn). Auch an anderen Stellen kann man hinsichtlich mancher von heutiger Sicht her angestellter Interpretationen des Vf.s anderer Meinung sein. Etwa beim „Ort" des Trauungsaktes: Warum ist dieser, wenn am „Altar" begangen, „fortgeschrittener" zu bewerten (so Vf. 451) als in sonstigen Sprengeln, wo er im Umfeld vom „Kirchenportal" (d. h. *„In facie ecclesiae"*) erfolgt – etwa mit anschließendem Gebet nebst Segen im Gotteshaus? Im übrigen hat die Arbeit freilich großes Lob verdient. Sie ist einsichtig gegliedert, verständlich geschrieben, sehr materialreich, durch übersichtliche Tabellen ergänzt und nach den Hauptkap.n sowie am Ende mit jeweils eigenen, zur Groborientierung nützlichen Zusammenfassungen versehen. Den brauchbaren Registern (Personen; Orte; Initien) hätte man freilich ein weiteres Verzeichnis „Sachen" gewünscht. Insgesamt stellt die Arbeit eine schon lange notwendige und wichtige Bereicherung der Liturgiegeschichte dar, die zur Nachahmung empfohlen werden kann.

Mainz Hermann Reifenberg

Kirchenrecht

Gehr, Josef: **Die Bewertung des gerichtlichen Geständnisses und der Parteierklärung vor Gericht gemäß can. 1536 § 2 CIC/1983**, hg. v. Winfried Aymans / Karl Th. Geringer / Heribert Schmitz. – St. Ottilien: EOS 1994. XXIV, 104 S. (Dissertationen, Kanonistische Reihe, Bd 12), brosch. DM 24,00 ISBN: 3–88096–922–1

Im Zusammenhang der Auseinandersetzungen um den Umgang mit den wiederverheirateten Geschiedenen hat der Dekan der Rota Romana, Mario F. Pompedda, erstmals im Jahre 1987, dann erneut 1994 die These publiziert, es könne den Fall eigentlich nicht geben, in dem ein Mensch im Gewissen von der Nichtigkeit seiner ersten Ehe überzeugt sei, er eine Nichtigerklärung durch ein Kirchengericht mangels Beweises aber nicht erreichen könne.[1] Und das, obwohl Papst Johannes Paul II. diesen Fall in seinem Schreiben *„Familiaris Consortio"* (Nr. 84) angedeutet hat. Basis für Pompeddas These ist can. 1536 § 2 des geltenden Codex, der anordnet, daß das gerichtliche Geständnis und andere Parteierklärungen zu voller Beweiskraft geführt werden können, wenn andere Elemente hinzutreten, die sie gänzlich bekräftigen. Es soll ein Ehenichtigkeitsurteil aufgrund der Aussagen der Parteien auch ohne Zeugen normal sein. Die Beschäftigung mit diesem Thema ist also überaus aktuell.

Nach *Vorwort, Abkürzungs- und Literaturverzeichnis* erörtert Vf. in seiner Münchner Lizentiats-Diss. im *ersten Teil das gerichtliche Geständnis und die Parteierklärung vor Gericht*, wozu er das Umfeld klärt: Parteibegriff, prozessuale Rollenfähigkeit, Parteivertreter, Begriff des gerichtlichen Geständnisses und der Parteierklärung vor Gericht, sprachliche Fragen. Der *zweite Teil* befaßt sich mit der *Bewertung des Geständnisses und der Parteierklärung* i. S. d. can. 1536 § 2 CIC, und zwar zuerst mit der Bewertung als Beweismittel, dann mit der Bewertung der Beweiskraft und der Ergänzung der Beweiskraft. Eine *Zusammenfassung* referiert das Ergebnis.

Die vorgelegte Studie stellt eine sehr gründliche Auseinandersetzung mit einer in der kanonistischen Doktrin nicht voll ausgearbeiteten Materie dar. Vf. hat alle Aspekte der Problematik, soweit sie das positive Recht nicht überschreiten, angesprochen und unterscheidend behandelt. Dabei hat er mit Begriffen gerungen, für die es keine zwingende Deutung gibt: *probationes* und *adiuncta, elementa, adminicula* und *indicia*. Er macht auch eine Unterscheidung zwischen Beweiskraftergänzung und Beweiskraftbemessung, aber ein klares System entdecke ich darin nicht. So faßt er unter die *„elementa"* – abweichend von meiner dazu fixierten Meinung – nicht nur Daten, die die Parteierklärungen in ihrem Wert bekräftigen (Glaubwürdigkeitszeugen und -zeugnisse), sondern auch Beweisbeiträge wie außergerichtliche Aussagen und Erklärungen sowie „kodikarische Beweismittel". Es ist mir nicht gelungen, in dem Geflecht referierter Meinungen (und der z. T. nötigen Kritik daran) und eigener Ausführungen eine klare Linie zu finden. Ich würde die von Vf. angesprochenen Unterscheidungen so auswerten: Der Codex differenziert zwischen Beweismitteln, d. h. Daten, die das Wissen des Richters um einen Sachverhalt begründen (Ebene des Beweisinhaltes), und Beweisstützen, die die Verläßlichkeit der Beweismittel sichern (Ebene des Beweiswertes). Die Aussage einer Partei, sie habe die Unauflöslichkeit der Ehe ausgeschlossen, ist danach ein Beweismittel; der Nachweis eines dafür gegebenen Motivs und der Glaubwürdigkeit der Partei sind dagegen Beweisstützen. Die Aussage eines Zeugen, die Partei habe sich zu gegebener Zeit gegen die Unauflöslichkeit der Ehe geäußert, ist ein Beweismittel, während sein Bericht über die Umstände, die zu dieser Äußerung geführt haben, eine Beweisstütze ist. Neu an der Regelung des can. 1536 § 2 ist, daß der Gesetzgeber es auf der Ebene des Beweisinhaltes mit der Aussage einer oder beider Parteien genug sein lassen will, *wenn* auf der Ebene des Beweiswertes hinreichende Daten vorliegen, die den Richter zu einer vernünftigen Zweifel ausschließenden Gewißheit über die Richtigkeit des Beweisinhaltes bringen. Diese Struktur und dieser Wandel – das alte Recht betrachtete die Parteiaussagen nicht als Beweismittel und verbot im Eheprozeßrecht ausdrücklich die Begründung der Nichtigerklärung mit allein diesem inhaltlichen Prozeßbeitrag – werden in der vorgelegten Arbeit nicht durchsichtig genug.

[1] Fundorte: Osservatore Romano 13. 9. 1987; ebd. 18. 11. 1994; ausführlich in wissenschaftlicher Fassung in: Ius Ecclesiae 5 (1993), 437–468.

Die Ausstellungen halten sich in Grenzen. Bei der Erörterung des „unfachlichen Gebrauchs" des Begriffs der *„confessio"* in der Rota-Rechtsprechung entgeht dem Vf. die Pointe: Nicht die abweichende Interessenlage des Eheprozesses gab den Ausschlag für diesen (fortdauernden) Gebrauch, sondern das Fehlen des Klagerechtes bei der die Nichtigkeit schuldhaft verursachenden Partei nach can. 1971 § 1, 1° CIC/1917 und Art. 37 § 1 EPO. Es ist mühsam, die Bedeutung der Abkürzungen *EPO* und *IPO* herauszufinden, wenn man im Abkürzungsverzeichnis nicht zum Ergebnis kommt, ohne das Quellenverzeichnis zu konsultieren, das dann noch nicht einmal erklärt, welche Wörter *EPO* und *IPO* abkürzen. Gestört haben mich die (zehn) lehrerhaft wirkenden Hinweise („[sic!]") in Zitaten, die offenbar die Verantwortung des Vf.s für darin seiner Meinung nach entdeckte Fehler ausschließen sollen. Wenn auch zu begrüßen ist, daß die vorgelegte Studie sorgfältig (wenn auch nicht vollkommen fehlerfrei) korrigiert ist, ist doch die Beanstandung von richtigen Texten (66 Anm. 146) peinlich und der Hinweis darauf, daß Vf. *„judicialis"* oder *„jus"* anscheinend lieber mit „i" geschrieben sehen würde (52 Anm. 83), schlicht überflüssig.

Hervorzuheben ist die aufmerksame und genaue Verarbeitung von Literatur und der kritische Umgang mit den vorgefundenen Meinungen, der mir durchaus Anlaß gibt zur Korrektur einzelner Punkte meiner prozeßrechtlichen Arbeiten, wenn nicht sogar den Anstoß zu einer systematischeren Durchdringung der Beweisfragen im CIC.

Die Darstellung ist insgesamt zu speziell, um für eine Kritik oder eine Bestätigung der Thesen Pompeddas unmittelbar hilfreich zu sein. Insbesondere hat Vf., wie oben schon angedeutet, nicht hinter die Fassade des Textes geschaut, und so ist ihm der kirchliche Sinneswandel im Umgang mit dem Wahrheitsanspruch des Eheprozesses nicht zum Thema geworden, der sich in den Äußerungen Pompeddas ebenso spiegelt wie in einer Ansprache des Papstes an die Rota (Osservatore Romano 11. 2. 1995). So trägt die in prozeßrechtlicher Hinsicht anregende Studie allenfalls indirekt dazu bei, berechtigte Hoffnungen, die sich auf diese Äußerungen stützen, von trügerischen zu unterscheiden.

Münster Klaus Lüdicke

Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Erster Band, hg. v. Joseph Listl / Dietrich Pirson. – Berlin: Duncker & Humblot 1994. Zweite, grundlegend neubearb. Aufl. XLV, 1150 S., Ln DM 79,00 ISBN: 3-428-08031-9

Der erste Bd des renommierten Handbuchs des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, einzig in seiner Art, liegt in einer „grundlegend neubearbeiteten" Aufl. vor. In die Herausgeberschaft ist an Stelle der beiden verstorbenen Juristen Scheuner und Friesenhahn nunmehr Dietrich Pirson eingetreten, während der unermüdliche Joseph Listl die Chance der Zweitaufl. mit gewohnter Souveränität in die Hand nahm. Der Vergleich zeigt, daß das Werk in der Anlage sich nur wenig verändert hat, jedoch an Umfang beträchtlich gewachsen ist. Das Staatskirchenrecht hat sich seit dem Erscheinen der ersten Aufl. weiterentwickelt, die Vereinigung der beiden deutschen Staaten hat weitere Problemfelder erschlossen, und gewisse Gegenstände riefen nach der Meinung mancher Benutzer nach einer Erst- oder Neubearbeitung.

Das Werk ist in Abschnitte und Paragraphen eingeteilt. Der erste Abschnitt ist überschrieben: *„Grundlagen des Verhältnisses von Staat und Kirche"*. Dietrich Pirson sucht die *geschichtlichen Wurzeln* des deutschen Staatskirchenrechts auf. Eine derartige Einführung ist in den deutschen Verhältnissen unerläßlich, weil sich die heutige Rechtslage überhaupt erst aus der Vergangenheit verstehen läßt. Wir haben in Deutschland keine systematisch angelegte und planmäßig verwirklichte Kodifikation des gesamten Staatskirchenrechts. Dieses Recht ist gewachsen, nicht gemacht worden. Im besonderen ist das Nebeneinander von Reichsrecht und Territorialrecht für die deutschen Verhältnisse charakteristisch. Bei der Entstehung des neuzeitlichen Staatskirchenrechts (4) hätte die Bedeutung der Reformation erwähnt werden müssen. Auf katholischer Seite sind, wie Pirson selbst ausführt (5), die Vorbehalte gegen die staatliche Allzuständigkeit niemals aufgegeben worden. Weiter unten (13f) wird der Unterschied zwischen protestantischen und katholischen Staaten zwar erwähnt, aber nicht mit der erforderlichen Deutlichkeit herausgearbeitet. Weitläufig verbreitet sich Pirson über die zu Schlüsselbegriffen werdenden Ausdrücke *ius circa sacra* und *ius in sacra*. Es bereitete sich die Erkenntnis vor, daß staatliche Vorschriften über (äußere) kirchliche Verhältnisse von anderer Qualität sind als kirchliche Bestimmungen über ihren eigenen Gegenstand. Im 19. Jh. erfolgte dann der Durchbruch, als die kirchliche Selbstverwaltung Eingang in Verfassungstexte fand. Das Prinzip wurde jedoch in der Praxis häufig verletzt. Die Grundsätze des Vorrangs der staatlichen Gesetzgebung und der Allzuständigkeit derselben blieben uneingeschränkt erhalten. Zum Instrument staatlicher Kirchenaufsicht, dem *recursus ab abusu* (20), hätte vielleicht angemerkt werden können, daß darin der Anspruch liegt, der Staat verstehe besser als die Kirche, was *usus* und was *abusus* ist, und daß damit der Eingriff in die Lehre offenkundig wird. Wenn sich aber der Staat erst einmal das Urteil über die Lehre anmaßt, dann ist ihm bei anderen Gegenständen, wie z. B. bei der Stellenbesetzung, eine Schranke nicht zu setzen.

Von großer Tragweite war die im 19. Jh. üblich werdende Qualifizierung der Kirchen als öffentliche Körperschaften. Richtig weist P. auf die gefährliche Verfremdung der örtlichen Kirchenverbände durch diesen Begriff hin (27). Im protestantischen Bereich hat sich die Einrichtung der Konsistorien, die vom Staat des 16. Jh.s geschaffen wurde, bis in die Gegenwart erhalten. Das kirchliche Amt wurde hier in Anlehnung an die staatliche Konzeption gestaltet. Umsichtig beschreibt P. die mannigfachen staatlichen Interventionen bei Besetzung kirchlicher Stellen. Bei dem dornenreichen Problem der kirchlichen Finanzen übersieht er, daß Säkularisationen nicht nur den Staaten und ihren Dynastien zugute kommen sollten, sondern auch zur Befriedigung einer beträchtlichen Schicht von adligen bzw. bürgerlichen Interessenten dienten (37). Die religiösen Bewegungen des 16. Jh.s in die „Ursachenkette" einfügen zu wollen, die zur individuellen Religionsfreiheit führte (39f), ist nicht möglich. Es waren staatliche Notwendigkeiten und Zweckmäßigkeiten, die hier wirksam waren. Unzutreffend sind auch die Motive des preußischen Staates beim staatlichen Mischehenrecht wiedergegeben (42f). Dieses Recht stand im Dienst der Vermehrung der protestantischen Bevölkerung und der entsprechenden Schwächung der katholischen Kirche. Anschließend befaßt sich Pirson mit den sog. *res mixtae*, ohne in eine nähere Entfaltung dieses kontroversen Begriffes einzutreten.

Axel von Campenhausen schreibt im folgenden Beitrag über das *Verhältnis des heutigen Verfassungsstaates zur Religion*. Im Eingang macht er die wichtige Bemerkung, daß die geschichtliche Verhaftung von Positionen des deutschen Staatskirchenrechts in einer Zeit, die wenig historischen Sinn hat, besondere Schwierigkeiten mit sich bringt (48f). Er zeigt dann auf, daß der Staat lediglich Rahmenbestimmungen für religiöse Phänomene zur Verfügung stellen kann, daß es ihm aber versagt ist, festzulegen, welches die eigenen Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften sind.

Beachtlich ist, was C. betreffend der Auslegung der staatskirchenrechtlichen Bestimmungen vorträgt (52ff). Die Versuche, sie von einem (einzigen) Axiom aus zu interpretieren, sind rechts- und sachfremd, sterben aber deswegen nicht aus. Man wird C. zustimmen, wenn er einen Interpretationswandel infolge veränderter Verfassungs- und Bewußtseinslage für zulässig hält (56f). Richtig ist auch die Warnung vor der Methode, bestimmte Grundsätze der Verfassung (und ihrer Auslegung) vorausgehen zu lassen, statt ihren Inhalt und ihre Reichweite aus der Verfassung abzulesen; sie gilt auch gegenüber dem Grundsatz der Religionsfreiheit, so fundamental er sein mag (58). Bei der Behandlung der negativen Religionsfreiheit bemerkt C. richtig, daß sie nicht zu einer Bevorzugung der Religionslosigkeit führen darf (62). Ebenso zutreffend ist seine Einwendung gegen die unbesehene Übernahme von „Versatzstücken" des Trennungssystems des einen Landes in ein anderes (63). Es gibt nämlich so viele Trennungssysteme wie Länder. Der Begriff der Trennung ist jeweils aus der Zusammenschau der Einzelbestimmungen zu erheben. C. führt anschließend einige Trennungsmodelle vor. Die Lage in Frankreich beurteile ich weniger günstig als er (68). In Deutschland dient die Trennung von Staat und Kirche dem Zweck, die Unabhängigkeit beider Mächte zu verbürgen. Auch beim Begriff der Parität warnt C. mit Recht davor, unter Überhöhung eines bestimmten Gesichtspunktes die Egalisierung der Religionsgemeinschaften mit einhergehender Mißachtung des materiellen Verfassungsrechtes zu betreiben (76). Schließlich ist auch bei dem (von der Lehre herausgearbeiteten) Prinzip der Neutralität des Staates der Hinweis berechtigt, daß es nicht mit Indifferenz gleichbedeutend ist (78). Wohl aber verbietet es dem Staat und seinen Amtsträgern z. B., die Besetzung kirchlicher Ämter (auch) mit Frauen zu fordern, wie dies in letzter Zeit gelegentlich geschehen ist.

Hans Maier wendet sich den *politischen und gesellschaftlichen Grundlagen von Staat und Kirche* in der Bundesrepublik Deutschland zu. Er schildert zunächst die Wiederherstellung der öffentlichen Position der Kirchen nach dem Zusammenbruch von 1945. Neue Bestimmungen traten vergleichsweise wenig auf, wohl aber eine neue Interpretation der alten. Dabei hatten protestantische Gelehrte eindeutig das Übergewicht. Auch im Abschluß von Kirchenverträgen ging der Protestantismus voran. Die starke Politisierung des Protestantismus und das vermehrte Auftreten prostestantischer Kirchenfunktionäre in der Politik verbannt M. in eine Anmerkung (88, Anm. 8). Ihm ist ein feines Sensorium für die realen Veränderungen der Religion und der Religiosität in der Gesellschaft und in den Individuen zu eigen.

Ebenso hat er den Blick für den Substanzverlust in den Kirchen. Seit den sechziger Jahren sieht M. richtig einen Wandel in Gesellschaft und Politik vor sich gehen. Er spricht aus, daß die christlichen Kräfte erkennbar schwächer wurden und damit die Gefahr heraufbeschworen wurde, daß „die Decke der Verfassungsgarantien" (94) reißen könnte. Die Kritik an den Kirchen und die Polemik gegen die Kirchen wuchsen an. „Die gewandelte öffentliche Stimmung wirkte auf die Auslegung", aber auch auf die Normen „zurück" (95). Die immer offenkundiger werdende innere Zersetzung in den Kirchen stand stetig mehr im Widerspruch zu ihren rechtlichen Sicherungen. Treffend stellt M. fest: „Der Glaube füllte den Mantel der Institutionen nicht mehr aus" (95). Richtig beobachtet ist die Abdrängung der Kirche in eine Fülle sozialer Dienste und politischer Zwecke an Stelle der primären religiös-sittlichen Auf-

gabe. Die Kirche als religiöse Institution wurde auch immer mehr aus dem Alltag der Menschen verdrängt (100). Damit einher ging ihr Prestigeverlust.

Paul Mikat setzt an, das *Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche* in breiter Weise darzustellen. Nach einleitenden Bemerkungen kommt er auf die politische Herrschaft in der Sicht des NT zu sprechen. Mir ist die sachte Polemik gegen das naturrechtliche Denken und seine Entgegensetzung zum biblischen Zeugnis nicht verständlich. Denn einmal ist das Naturrecht inhaltlich in der Offenbarung enthalten, und zum anderen gibt es das Zeugnis des Neuen Testamentes stets nur als ausgelegtes, d. h. zusammen mit der Tradition. Noetisch ist die Tradition sogar der Bibel vorgeordnet. Ich kann nicht annehmen, daß M. den einzelnen Exegeten oder die bekanntesten Vertreter der Zunft zu Autoritäten für das katholische Staat-Kirche-Verhältnis machen will. Gerade das Unzureichende der einzelnen Aussagen des NT zu diesem Thema ist ja der Grund, weshalb sich die Tradition seiner in so starkem Maße angenommen hat. Den Ausführungen über den ntl. Befund kann ich im wesentlichen zustimmen.

Der richtige Satz: „Diese Pflicht zum Gebet für den Staat ist unabhängig von einer bestimmten Staatsform" (125) sei vor allem den Kritikern des Verhaltens der katholischen Kirche im Dritten Reich aus den Reihen der Staatsrechtler ins Gedächtnis gerufen. Mit manchen Bemerkungen M.s zur geschichtlichen Dimension der katholischen Lehre vom Staat-Kirche-Verhältnis kann ich mich nicht einverstanden erklären. Was ist eine „echte Dualität der Ordnungen", die M. im Altertum und Mittelalter vermißt (126f)? Wieso ist das Einheitsdenken in den „Stürmen der Reformation" zerbrochen (127)? Wo war mehr „Einheit" als im konfessionellen Staat des 16. und 17. Jh.s? Ebensowenig ist M. im Recht, wenn er behauptet, der Begriff der *potestas indirecta* verkenne das geistliche Wesen der kirchlichen Vollmacht (130). Der Kern der darin enthaltenen Lehre, daß nämlich die kirchliche Verkündigung *ratione peccati* das staatliche Wirken zu beurteilen hat, ist vielmehr zeitlos gültig. Darin liegt auch die Antwort auf die Frage, die M. bei Leo XIII. nicht beantwortet findet (133).

Mit besonderer Sympathie wendet er sich den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Zuordnung von Kirche und Staat zu. M. betont wiederholt, daß das Konzil sich der ganzen Erde zugewandt hat, arbeitet aber nicht den Widerspruch heraus, der darin besteht, daß es im wesentlichen mit dem liberal-demokratischen Staat rechnet, der nur in einem Bruchteil der Weltbevölkerung verwirklicht ist. Die Unterscheidung eines Handelns des Christen als Staatsbürger und als Glied der Kirche (138f) ist unhaltbar. Auch als Staatsbürger bleibt der Christ Glied der Kirche und hat sich als solcher zu verhalten.

Im letzten Abschnitt seines Beitrags befaßt sich M. mit dem Verhältnis von Kirche und Staat im CIC/1983. Er geht dabei die einzelnen Rechtsgebiete nacheinander durch und vermerkt ebenso bestehende Kontinuität wie eingetretene Änderungen. Manche Fragen bleiben offen. Man wüßte gern, was „sozialimmanente" Begründungen für die Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche bedeuten (117) und in welcher Beziehung sie zu den aus Offenbarung und Schöpfungsordnung stammenden stehen. Ebenso erführe man gern, was der von M. belobigte „Dialog" der Kirche bisher anderes gebracht hat als Unsicherheit und Verwirrung.

Martin Heckel stellt anschließend *Kirche und Staat nach evangelischem Verständnis* dar. Die stilistisch und inhaltlich brillante Abhandlung ist ebenso loyal wie kritisch. Dabei kommt er im Text mit einem Minimum von Belegen aus, bringt allerdings am Schluß seines Beitrags eine Zusammenstellung der wichtigsten Literatur. H. setzt mit einer schonungslosen Bestandsaufnahme des Verhältnisses von Protestanten und Staat der Bundesrepublik ein, die ich mit völliger Zustimmung (und teilweise erforderlicher Übertragung auf den katholischen Bereich) lese. Er argumentiert auf hohem Niveau und mit souveräner Beherrschung des gesamten Materials und verschließt sich keiner von ihm erkannten Bedrohung der Kirche, vor allem nicht „der Auszehrung ihres geistlichen Gehalts" (172). Bei aller Schärfe der Diagnose wird H. niemals einseitig oder ungerecht. Die sich über viele Seiten hinziehende Schilderung des Ist-Standes im deutschen Protestantismus liefert die Grundlage für die Betrachtung der Auswirkungen derselben auf das Staatskirchenrecht. Ganz richtig hebt er hervor, daß der Staat von der Kirche Berechenbarkeit erwartet, wozu vor allem Beachtung der eigenen innerkirchlichen Ordnung gehört (175). Die Angewiesenheit der protestantischen Kirchen auf die „Ergebnisse", die ihre Theologen aus der jeweiligen Interpretation des NT gewannen, erklärt die Vielfalt und Widersprüchlichkeit der Konzeptionen des Staat-Kirche-Verhältnisses. Gleichzeitig wird deutlich, daß das alleinige Abstellen auf die „Schrift" in keiner Weise eine Schutzwehr gegen wechselnde ideologische Einflüsse ist (176ff). Die Zwei-Reiche-Lehre und die Königsherrschaft Christi gerieten gegenüber fremden Elementen bei der Begründung und im Ausbau des Staat-Kirche-Verhältnisses regelmäßig in das Hintertreffen. Die „Schriftgemäßheit" als Kriterium der „Kirchlichkeit" von (kirchlichen) Äußerungen ist zweifellos ein ernstzunehmender formaler Maßstab (192ff); nur ruft er die Frage wach, wer im Zweifelsfalle darüber entscheidet. Dazu tritt die von H. richtig bemerkte Äquivokation zahlreicher Begriffe (196f). In den folgenden Gegensatzpaaren ist besonders auf die Unterscheidung der Freiheit im Sinne des Evangeliums und des säkularen Staates hinzuweisen (200f). Hier wäre (aus katholischer Sicht) der Begriff der Religionsfreiheit, wie ihn das Konzil verwendet, auf den Prüfstand zu rufen. Abschließend muß zu H.s Beitrag festgestellt werden, daß er eine systematische Darstellung einer etwaigen verbindlichen evangelischen Lehre betreffend das Verhältnis von Staat und Kirche weder sein will noch sein kann.

Der zweite Abschnitt des Bdes, „*Rechtsquellen*" überschrieben, wird eingeleitet durch Peter Baduras Abhandlung über die *verfassungsrechtlichen Grundlagen* des Staatskirchenrechts. Die Verfassung ist prinzipiell der Rechtsgrund des Staatskirchenrechts. Das Bonner Grundgesetz bietet dem Staatskirchenrecht der Länder einen Rahmen. Es garantiert vor allem Religionsfreiheit und Selbständigkeit der Religionsgemeinschaften. Die dazu in Korrelation stehende „Neutralität" des Staates ist weder mit Wertrelativismus noch mit Indifferenz gleichzusetzen; denn er hat im Grundgesetz materiale Wertentscheidungen getroffen (224). Außerdem hat er zu seiner Existenz Bürger nötig, die sittlich zu handeln gelernt haben und gewillt sind.

B. geht dann auf die Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung und des Bonner Grundgesetzes ein. Von großem Gewicht war die in Weimar getroffene Entscheidung für die Grundsatzgesetzgebung des Reiches auf dem Gebiet des Staatskirchenrechts und für die Aufnahme von Normen des Staatskirchenrechts in die Verfassung selbst. B. schildert dann die wichtigsten Weimarer Normen, wobei er sich an die herrschende Lehre hält. Bezüglich der Inkorporation des Weimarer Staatskirchenrechts in das Bonner Grundgesetz gibt er einen instruktiven Überblick über den Hergang derselben. Der veränderte Zusammenhang, in den die Religionsbestimmungen eingebettet sind, bedingt ein anderes Verständnis, wie Heinrich von Brentano bereits damals feststellte (239f). B. legt sorgfältig den Bereich eigener Gestaltungsmacht der Religionsgemeinschaften dar, regelmäßig unter Bezugnahme auf Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts.

Anschließend geht er auf das Staatskirchenrecht in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland ein. Hier sind besonders aufschlußreich die (freilich knappen) Bemerkungen über die neuen Länder (248f). Zum Schluß unterstreicht B. noch einmal die unveränderte Bedeutung von Religionsbestimmungen, die für das gesamte Bundesgebiet gelten, und weist auf die Rolle des Bundesverfassungsgerichtes für Ausbildung und Fortbildung des Staatskirchenrechts hin.

Alexander Hollerbach beschreibt anschließend die *vertragsrechtlichen Grundlagen des deutschen Staatskirchenrechts*. Es ist ja eine Eigenart dieses Rechts, daß es ein dichtes Geflecht vereinbarter Normen kennt. H. behandelt im Eingang seines gediegenen Beitrags terminologische Fragen, die alles andere als irrelevant sind (254). Er stellt dann knapp die Entwicklung des Vertragskirchenrechts bis zur Gegenwart dar. Daß das Reichskonkordat abgeschlossen worden sei, „als die nationalsozialistische Revolution die Weimarer Verfassungsordnung schon aus den Angeln gehoben hatte" (255), ist mir neu und nicht mit Grundlage, Zustandekommen und Text des Vertrags zu vereinbaren. Von einer „neuen, ideologisch fundierten Staatskirchenhoheit" (256) konnte 1933 noch nicht die Rede sein. Bei der Darstellung der evangelischen Kirchenverträge der Nachkriegszeit vermisse ich eine Erklärung des überraschend weiten Entgegenkommens vor allem sozialistisch regierter Länder. Daß Hessen mit den beiden Verträgen von 1963 und 1974 „praktisch sein Landeskonkordat" habe (261), ist zumindest sprachlich anfechtbar; denn Hessen hat sich so entschieden wie wenige Länder geweigert, mit dem Heiligen Stuhl zu paktieren. Ausführlich geht H. auf den Zustand in den neuen Ländern der Bundesrepublik ein. Diese sind in die staatskirchenrechtliche Ordnung des Grundgesetzes eingetreten. Gleichzeitig begann eine Periode neuer Vertragsabschlüsse. H. sieht richtig die Zukunft des Vertragskirchenrechtes an die von den Kirchen entfaltete innere Kraft gebunden (266).

Im zweiten Teil seiner Darstellung geht er auf die normative Grundlegung des Vertragskirchenrechts ein. Er lehnt den Begriff der Koordination, als rechtliche Gleichrangigkeit verstanden, ab, liest jedoch richtig aus dem Grundgesetz die grundsätzliche Zulässigkeit vertraglicher Rechtsbeziehungen zwischen Staat und Kirche heraus. Eine allgemeine Pflicht dazu existiert nicht; allerdings kann es Einzelfälle geben, in denen eine Regelung nur durch Vereinbarung gefunden werden kann (268f). H. bietet ein engagiertes (und begründetes) Plädoyer für die Regelung gemeinsamer Fragen von Staat und Kirche durch Vertrag. Einwände weiß er geschickt zu parieren. Der Vertragscharakter der Staatskirchenverträge ist heute unbestritten. Näherhin trägt H. (erneut) die Lehre von der Eigenart und Einheitlichkeit der Staatskirchenverträge vor, ohne freilich die völkerrechtliche Qualifikation der Konkordate in Frage zu stellen. Bezüglich der Verbindlichkeit für die Rechtsgenossen folgt er der Vollzugstheorie, die mit einem bloßen Anwendungsbefehl (ohne Transformation) auskommt. Die (mögliche) Durchbrechung von Vertragsrecht durch Gesetzesrecht und erst recht durch Verfassungsrecht räumt er ein. Im folgenden behandelt er Einzelfragen des deutschen Vertragsrechtes; sie werden allesamt behutsam und schlüssig beantwortet.

Jörg Müller-Volbehr geht im anschließenden Beitrag auf das Staatskirchenrecht als *Gegenstand der einfachen Gesetzgebung in Bund und Ländern* ein. Gesetze bilden ja die größte Masse des Rechtsstoffes, der den Beziehungen von Staat und Kirche gilt. M.-V. schildert zunächst die Typen der einschlägigen Gesetze und danach die Modalitäten der Gesetzgebung. Er läßt keinen Zweifel daran, daß das Staatsgesetz vor dem Kirchenvertrag einzuordnen ist. Bei den die kirchliche Selbstbestimmung einschränkenden Normen muß es sich um „für alle" geltende Gesetze handeln. In Deutschland ist das Staatskirchenrecht insofern zweigeteilt, als es teils vom Bund, teils von den Ländern seinen Ursprung herleitet. Bei Einhaltung der Kompetenz bricht Bundesrecht Landesrecht. M.-V. zeigt den erstaunlich weiten Bereich auf, in dem Bundesrecht Materien regelt, von denen die Religionsgemeinschaften zumindest mitbetroffen sind. Beachtlich ist, was er zu der Verwaltungs- bzw. Gesetzgebungskompetenz infolge Sachzusammenhangs bemerkt (308). Die Gesetzgebung der Länder füllt häufig die vom Bund erlassenen Gesetze aus,

besitzt also dank der Kulturhoheit einen weiten Bereich eigener Zuständigkeit.

Einem Rechtsgebiet, das steigende Bedeutung gewinnt, wendet sich Gerhard Robbers unter dem Thema *„Europarecht und Kirchen"* zu. Es geht um die Frage, ob bei dem europäischen Einigungsprozeß und der damit zusammenhängenden Rechtsangleichung kirchliche bzw. religiöse Vorstellungen und Rechte berücksichtigt werden oder gewahrt bleiben. Die Garantie der Religionsfreiheit macht die Gewährleistung des Selbstbestimmungsrechtes der Religionsgemeinschaften nicht überflüssig. Der Umfang, der letzterer in Deutschland zukommt, wird sich im europäischen Recht nur unter Zuhilfenahme des Grundsatzes, von dem höchsten Schutzstandard auszugehen (321f), halten lassen. R. führt freilich zur Sicherung von Besonderheiten der Mitgliedsstaaten im Staatskirchenrecht noch die Prinzipien der Identitätswahrung und der Subsidiarität an. Richtig bemerkt er, daß in dem System der Europäischen Gemeinschaft die Repräsentation religiöser Interessen und Bedürfnisse nicht angemessen berücksichtigt ist (326). Er geht dann einzelne Bereiche des Gemeinschaftsrechts durch und befragt sie auf ihre staatskirchenrechtliche Relevanz. Dabei ergeben sich teilweise überraschende, gelegentlich beunruhigende Aussichten; ich denke beispielsweise an die Zukunft des „Dritten Weges" der Kirchen im (deutschen) Arbeitsrecht und an das Vertragskirchenrecht.

Peter Landau nimmt sich danach des schwierigen Komplexes *„Gewohnheitsrecht im Staatskirchenrecht"* an. Gewohnheitsrecht kann sich im privaten wie im öffentlichen Recht, ja auch im Verfassungsrecht bilden (336f). L. kommt anschließend kurz auf katholisches und evangelisches Gewohnheitsrecht zu sprechen. Dabei ist ersteres nicht korrekt beschrieben, wenn es heißt, es genüge für die Approbation des Gesetzgebers, „daß die Gewohnheit den Normierungen des Kodex entspreche" (339). Was den Normierungen des CIC entsprechen muß, ist die Approbation (cc. 23 und 26). Noch weniger trifft zu, daß die Bildung von Gewohnheitsrecht contra legem ausgeschlossen sei; sie ist vielmehr in cc. 24 § 2 und 26 ausdrücklich zugestanden. Im deutschen Staatskirchenrecht sieht Landau vor allem Rechtsgrundsätze gewohnheitsrechtlich entstanden. Er zählt deren eine Reihe auf.

Der dritte Abschnitt des Handbuchs setzt sich zum Ziel, die *Religionsgemeinschaften nach kirchlichem Verfassungsrecht* zu beschreiben. Er wird eröffnet durch die Behandlung der *Organisationsstruktur der katholischen Kirche*, die Karl Eugen Schlief anvertraut wurde. Er beschreibt die Kirchenprovinzen, allerdings ohne die inzwischen getroffenen jüngsten Veränderungen, und die deutsche Bischofskonferenz sowie den Verband der Diözesen Deutschlands. Danach schildert er die Organisation und die Verwaltung des einzelnen Bistums, also den Bischof, seine Gehilfen und seine Räte, die Dekanate und die Pfarreien. Er schließt mit einem Überblick über die klösterlichen Verbände.

Für die *protestantische Seite* stellt Otto von Campenhausen die Organisationsstruktur dar. Die evangelische Kirche in Deutschland zählt 24 Landeskirchen, die sich in der EKD zusammengeschlossen haben. Eingehend befaßt sich C. mit der Kirchengemeinde. Dabei wird deutlich, wie sehr das protestantische Vorbild auf die nachkonziliare kirchliche Landschaft des deutschen Katholizismus abgefärbt hat. Über die Zwischengliederungen führt C. den Leser zu den Landeskirchen und ihren Organen, also den Synoden, Kirchenleitungen und Verwaltungsstellen sowie der (doppelten) Gerichtsbarkeit. Danach stellt er die Zusammenschlüsse von Landeskirchen vor, die jeweils verschiedenen rechtlichen Charakter haben. Die EKD ist die Gemeinschaft der 24 Gliedkirchen, keine Kirche. Ihre Organe sind Synode, Kirchenkonferenz und Rat. Die deutschen Landeskirchen sind in vielfältiger Weise mit internationalen Zusammenschlüssen verbunden. Die zahlreichen kirchlichen Werke und Verbände in den einzelnen Landeskirchen gelten der Diakonie, der Mission und der Seelsorge allgemein.

Ernst-Lüder Solte beschreibt am Schluß dieses Abschnitts die *übrigen als öffentliche Körperschaften verfaßten Religionsgemeinschaften*. Es handelt sich dabei mehrheitlich um protestantische Gruppierungen. S. stellt sie kurz vor. Eine von ihnen hat eine beträchtliche Zahl von Mitgliedern, die Neuapostolische Kirche. Im Staatskirchenrecht besteht grundsätzlich Gleichheit des Status zwischen allen öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften. Denselben ist es überlassen, wieweit sie die damit gegebenen Rechte in Anspruch nehmen. Der Korporationsstatus ist vor allem für die Organisationsstrukturen von Bedeutung (429f). In steigendem Maße suchen die erwähnten Religionsgemeinschaften die Verbindung mit dem Staat durch Abschluß von Verträgen. Auffällig stark ist die Berücksichtigung der jüdischen Religionsgemeinschaft (435).

Der vierte Abschnitt des Werkes hat *verfassungsrechtliche Grundsatzentscheidungen* für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche zum Gegenstand. Ins Zentrum der diesem Handbuch zugrundeliegenden Problematik stößt Joseph Listl mit dem Thema der *Glaubens-, Bekenntnis- und Kirchenfreiheit*. Er setzt ein mit einem Panegyrikus der Rechtsprechung zu diesem Gegenstand, vor allem jener des Bundesverfassungsgerichts. Ob er ihn in Kenntnis des Kreuz-Urteils in der vorliegenden Gestalt geschrieben hätte, ist zu bezweifeln. Daß sich die vorher liegende Rechtsprechung „unmittelbar" aus dem Grundgesetz ergebe (439), erscheint mir zu apodiktisch formuliert. Bei der Verfassungsrechtsprechung spielen Wertungen, Maximen und Vorentscheidungen eine (noch) gewichtigere Rolle als bei den Urteilen und Beschlüssen der Instanzengerichte. Wenn sich das geistige Klima in der Bundesrepublik ändert, kann das (verändert besetzte) Verfassungsrecht erheblich andere Folgerungen aus dem Grundgesetz ableiten.

L. erwähnt dann die extensive Auslegung des Begriffs der Religionsausübung, den Ausgleich zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit sowie das Toleranzgebot und die Zusammengehörigkeit von individueller und korporativer Religionsfreiheit. Anschließend geht er auf Inhalt und Schranken des Grundrechts der Religionsfreiheit ein. Es ist dies ein „Gesamtgrundrecht". Die Kompetenz, zu entscheiden, was „Religion" ist, läßt sich der Staat nicht aus der Hand nehmen. Auch das Urteil über deren Grenzen behält er sich vor. L. entfaltet darauf im einzelnen die Bereiche der Religionsfreiheit. Dabei greift er auch immer wieder in die Geschichte zurück und verdeutlicht so den Weg, den die Einzelrechte zurückgelegt haben. Die grundsätzliche Labilität des heutigen Zustandes in bezug auf die Religionsausübung angesichts der Angewiesenheit des Staates auf die tatsächlichen Anschauungen seiner Bürger bzw. Einwohner (462f) ist erkennbar. In subtiler Weise erörtert L. die Schranken der Religionsfreiheit. Zwar nicht das Recht selbst, aber die Ausübung muß Einschränkungen hinnehmen. Dabei hält sich L. an die ergiebige Rechtsprechung, wobei er sich mit eigener Bewertung meist zurückhält, obwohl doch manche Entscheidungen wenig einsichtig sind und im Widerspruch zu anderen in derselben Sache ergangenen stehen. Im ganzen ist zu L.s Beitrag zu sagen: Mit souveränem Überblick über die ausgedehnte und verwickelte Materie legt er die tragenden Gedanken frei, ohne darüber aufschlußreiche Einzelheiten zu vergessen. Es ist seine große Gabe, die inneren Beziehungen der einzelnen Verfassungsbestimmungen zueinander aufzudecken und einsichtig zu machen. Hervorzuheben ist die häufige Heranziehung von Gerichtsentscheidungen, die bisher nicht veröffentlicht worden sind.

Matthias Herdegen schließt sich an Listls Ausführungen an mit einem Beitrag über die *Gewissensfreiheit*. Er hebt richtig die Ablösung dieses Grundrechts von der Religionsfreiheit in Art. 4 Abs. 1 GG hervor und beschreibt in hoher Abstraktion seine Funktionen. H. sind die geistesgeschichtliche Einordnung und die rechtsphilosophische Verankerung seines Themas wohlbekannt. Seine Kritik an einer Überstrapazierung der Gewissensfreiheit ist unüberhörbar (484–486). Bei der Bestimmung des Schutzbereichs der Gewissensfreiheit geht H. von der identitätswahrenden Funktion dieses Grundrechts aus. Im Anschluß daran legt er deren Implikationen frei. Dabei trägt er einen beachtenswerten Maßstab für die Eingrenzung von (geschützten) Gewissensentscheidungen vor (488f). Mit behutsamen Bemerkungen beschreibt er den sachlichen Schutzbereich der Gewissensfreiheit. Das zentrale Problem sind jedoch die Schranken der Gewissensbetätigungsfreiheit. Im Widerstreit zwischen Rechtsbefehl und Gewissensentscheidung verweist H. auf die Möglichkeit gewissensschonender Anwendung von Gesetzen. Er verwirft als geeignetes Schrankenmodell die verfassungsrechtliche Güterabwägung, läßt hingegen den Vorbehalt des allgemeinen Gesetzes zu. In aufschlußreicher Weise stellt H. einzelne Problemfelder vor, auf denen der Gewissensspruch sich gegen staatliches Recht wendet. Der Beitrag gehört zum Besten, was in diesem Handbuch geboten wird.

Auch die Behandlung der *Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen* ist Matthias Herdegen anvertraut worden. Mit uneingeschränkter Zustimmung sind die einleitenden Bemerkungen zu bedenken (505). Das verfahrensabhängige Grundrecht kann schwerlich den Schranken unterworfen werden, die das Bundesverfassungsgericht aufzustellen versucht hat (508f). Man sieht, welche Eigendynamik vorbehaltlos gewährte Grundrechte entfalten. H. analysiert dann im einzelnen den Schutzbereich des Grundrechts der Kriegsdienstverweigerung. Bei der Besprechung der Gewissensentscheidung stellt er sich freilich die Frage nicht, wie viele Menschen eigentlich bei unbequemen Pflichten oder belastenden Eingriffen ihrem Gewissen zu folgen gewillt sind.

Ein zentrales Thema des Kirche-Staat-Verhältnisses geht Konrad Hesse an, der über das *Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften* schreibt. Er hebt die Zusammengehörigkeit von Grundrechten und institutionellen Gewährleistungen hervor, besteht aber richtig auf der Selbständigkeit von Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 3 WRV gegenüber Art. 4 Abs. 1 und 2 GG. Bei der Erklärung des Art. 137 Abs. 3 WRV geht er von der grundsätzlichen Verschiedenheit des kirchlichen und des staatlichen Aufgabenfeldes aus. Sie fordert die Freiheit des Lebens und Wirkens der Religionsgemeinschaft, die der Staat von Verfassungs wegen garantiert. Das Selbstbestimmungsrecht wird nicht nur den selbständigen religiösen Großverbänden, sondern auch den an ihrem Auftrag teilnehmenden Einrichtungen gewährt. Die entscheidende Frage, welches die eigenen Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften sind, sieht H. durch das Bundesverfassungsgericht beantwortet, welches das Selbstverständnis derselben zum Maßstab macht (542). Daß dies nicht eine Preisgabe der staatlichen Kompetenz-Kompetenz bedeutet, zeigt er an der Schrankenformel auf. Diese wird heute wohl überwiegend dahin verstanden, daß der Schutz anderer Rechtsgüter, die für den Staat unerläßlich sind, dem selbständigen Ordnen und Verwalten vorgeht (547). H. selbst geht von der Freiheitlichkeit des Staates des GG aus. Wie alle Freiheitsrechte, steht auch jenes des kirchlichen Selbstbestimmungsrechtes in sachlicher Zuordnung zu den im Schrankenvorbehalt geschützten Rechtsgütern. Das eine darf nicht auf Kosten des anderen realisiert werden, sondern es ist ein Ordnungszusammenhang herzustellen, in dem die Optimierung beider Werte angezielt wird. H. bezeichnet diese Lösung als das Prinzip (und Verfahren) der verhältnismäßigen Zuordnung (554). Wie wichtig die von H. vorgetragenen Gedanken sind, mag man z. B. daran erkennen, daß sich heute Stimmen erheben, welche das Demokratiegebot des GG auf die Kirchen übertragen wollen. In H.s Untersuchung sind neben der Sacherklärung besonders die zahlreichen methodischen Hinweise zur Verfassungsinterpretation beachtlich.

Auf den Beitrag Hesses folgt logisch einwandfrei die knappe Darstellung der *Ämterhoheit der Kirche* aus der Feder von Ernst-Lüder Solte. Die Freiheit der Kirche, ihre Ämter zu verleihen, ist heute zwar nicht von staatlicher, wohl aber von innerkirchlicher Seite bedroht. Solte sieht in das Amt im Sinne des Art. 137 Abs. 3 S. 2 auch das kirchlich gebundene Staatsamt einbezogen, was vom Wortlaut her nicht leicht einzusehen ist. Dagegen ist ihm zuzustimmen, wenn er ein Vetorecht des Staates gegen die Übertragung eines kirchlichen Amtes an eine bestimmte Person ausschließt (564). Bei der Beschreibung der Bischofsernennung in Deutschland läßt S. einige wichtige Züge aus. Bedeutsam ist seine Bemerkung, daß die Konkordate den Heiligen Stuhl nicht hindern, das Wahlrecht der Domkapitel abzuschaffen, und daß das entsprechende staatliche Transformationsgesetz verfassungswidrig sei (569f).

Ein brisantes Thema greift Hermann Weber mit der „*Grundrechtsbindung*" der Religionsgemeinschaften auf. Er trägt zu Anfang seine (umstrittene) Bereichslehre vor, die er seinen Ausführungen zugrundelegt. Er lehnt eine Bindung an Grundrechte im inneren Bereich der Religionsgemeinschaften strikt ab. Dagegen ist eine solche gegeben, wo diese staatliche Aufgaben wahrnehmen (579). Ebenso bejaht Weber eine Grundrechtsbindung der Religionsgemeinschaften, wenn kirchliche Tätigkeit sich im Regelungsbereich der weltlichen Rechtsordnung bewegt (580f). Doch hier wird die Sache brenzlig. So stößt es auf Bedenken, wenn Weber aufgrund seines Prinzips beispielsweise das Koalitionsrecht der Geistlichen grundrechtlich garantiert sieht (582). Jüngste Erfahrungen auf diesem Gebiet sind beunruhigend und zeigen, daß die religiöse und disziplinäre Bindung den Vorrang vor einem uneingeschränkten Koalitionsrecht haben muß. Ebenso postuliert Weber die Grundrechtsbindung überall dort, wo sich die Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts öffentlich-rechtlicher Gestaltungsmöglichkeiten bedienen (585). Gegen diese weitgreifende Unterwerfung hilft die von ihm regelmäßig angebrachte Beschwörung, nicht in den Innenbereich kirchlicher Tätigkeit einzugreifen, wenig. Kann man das Amt des Pfarrers aufspalten in ein geistliches Amtsverhältnis und ein weltlich-rechtliches Dienstverhältnis, wie es Weber tut?

Martin Heckel erhält erneut das Wort mit dem Thema der *religionsrechtlichen Parität*. Er stellt die normativen Grundlagen und den Rechtscharakter dieser Erscheinung, die der Verwirklichung der Gerechtigkeit dient, die Grundrechtsberechtigten und -verpflichteten dar. Bei letzterem Punkte nimmt er entschieden gegen die Ansicht, die Hermann Weber, der Vf. des vorhergehenden Beitrages, vorgetragen hat, Stellung.

Er geht dann auf den Inhalt des Gleichheitssatzes ein, der in philosophische Höhen führt; die von ihm einfließenden kritischen Bemerkungen sind besonders hervorzuheben. Richtig stellt H. fest, daß die weitgehend inhaltsleere Norm des Art. 3 Abs. 1 GG durch Maßstäbe, die von anderen Normen hergenommen werden, aufgefüllt werden muß (600). Er ergänzt seine Ausführungen durch einen knappen Überblick über vergangene Gleichheitsregelungen. Seit der Weimarer Reichsverfassung ist die Drei-Stufen-Parität beseitigt und ein durchlässiges, formalparitätisches und säkulares Paritätssystem an ihre Stelle getreten. Doch war die Gleichsetzung des Religiösen mit dem Säkularen nicht beabsichtigt und wegen der staatkirchenrechtlichen Verfassungsbestimmungen gar nicht durchführbar. Mit besonderer Entschiedenheit geht H. auf die Diffenzierungswirkung der Gleichheitsgarantien ein, und mit großem Ernst zeigt er, wie die Beschränkung des Staates auf das Immanente der Transzendenz, die Relativierung der Rechtsformen dem Absolutheitsanspruch dient.

Im anschließenden Beitrag führt Martin Heckel seine Überlegungen weiter, indem er auf das *Gleichbehandlungsgebot im Hinblick auf die Religion* eingeht. Er bestimmt das Verhältnis von Art. 3 Abs. 1 und Abs. 3 GG zueinander, stellt die Träger und Adressaten des Grundrechts vor und analysiert das Verbot der Bevorzugung bzw. Benachteiligung. Gleichbehandlung ist häufig nicht durch formalparitätische, sondern allein durch materialparitätische Behandlung zu erreichen.

Wo H. Einzelpunkte, die formalparitätisch zu regeln seien, benennt, muß ich gelegentlich ein Fragezeichen anbringen. Die Säkularisierung der Ehe etwa ist für eine Religion, welche deren sakramentale Natur leugnet, ohne weiteres hinzunehmen, wirft aber die Anhänger einer anderen Religion, die letztere vertritt, in schwere Gewissenskonflikte. Ein Anknüpfungs- bzw. Differenzierungsverbot ist in Art. 3 Abs. 3 GG nicht enthalten; vielmehr stellt die Aufstellung derartiger Verbote einen Verstoß gegen die Verfassung dar. Art. 3 Abs. 3 GG verbietet alle Diskriminierungsabsichten und -wirkungen aus religiösen Gründen. Das Diskriminierungsverbot findet sein Pendant im Privilegierungsverbot. Letzterem läßt H. die Wehrdienstbefreiung der Geistlichen unterfallen, nicht ohne Alternativen zur Erreichung des Zweckes der Befreiung bereitzustellen (645). Beachtlich ist sein Hinweis auf die Berechtigung der Differenzierung von Religionsgemeinschaften aus weltlichen Gründen (645ff). Klarheit der Gedankenführung und Brillanz der Formulierung zeichnen auch diese Beiträge H.s aus. Die Beispiele, die er bringt, sind meist treffend, gelegentlich drastisch.

Paul Kirchhof wendet sich dem klassischen Thema der *Körperschaftsqualität der Kirchen und Religionsgemeinschaften* zu. In den wertvollen einleitenden Bemerkungen zeigt er die Angewiesenheit des Staates auf Voraussetzungen, die er nicht schafft und nicht schaffen kann. Die Vermittler eines Orientierung- und Ordnungsgefüges sind (vor allem) die Kirchen (653). Das Grundgesetz weist den Religionsgmeinschaften (auch und gerade) mit der Qualifizierung als Körperschaften des öffentlichen Rechts einen Platz im öffentlichen Leben an. K. analysiert Art. 137 Abs. 5 WRV und stellt die Eigennatur der religionsgemeinschaftlichen Körperschaften heraus. Er schildert die Stadien der Entwicklung des Begriffs der öffentlichen bzw. öffentlich-rechtlichen Körperschaft. Das Werk von Weimar tritt plastisch vor Augen, ebenso freilich die ihm teilweise unangemessene Rechtslehre und Staatspraxis der Ersten Republik. Unter dem Grundgesetz besagt die Körperschaftsqualität der Religionsgemeinschaften in erster Linie Unabhängigkeit und Gemeinwohlverantwortung, Eigenständigkeit und Pflege von Gemeinschaftsinteressen im Bereich des Öffentlichen (664f). K. schildert anschließend den Status der Körperschaft, der sich aus Eigenständigkeit, Gewährleistung des Steuererhebungsrechtes und überkommenen Rechtspositionen zusammensetzt, im einzelnen. Aufschlußreich sind K.s Bemerkungen zu der Hoheitsfähigkeit von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften (682ff). Den zuverlässigen Ausführungen folge ich mit voller Zustimmung.

Josef Jurina wendet sich den *Religionsgemeinschaften mit privatrechtlichem Rechtsstatus* zu. Grundlegend für sie ist ihre Partizipation an dem allgemeinen verfassungsunmittelbaren Rechtsstatus aller Religionsgemeinschaften. J. klärt die Begriffe der Religion und der Religionsgemeinschaft. Bei der Einzelaufzählung des Bestandes ergeben sich gewisse Unstimmigkeiten zwischen Kirchhof (678f) und J. (696). In der Folge zeigt er, was die privatrechtlichen Religionsgemeinschaften tun dürfen. Einfühlsam und konsequent beschreibt er die Anforderungen, die (nur) an sie gestellt werden können.

Der fünfte Abschnitt des Handbuches ist mit „*Kirchliches Personenrecht in der Staatsorganisation*" überschrieben. Dieter Lorenz befaßt sich eingangs mit dem bedeutsamen Gegenstand von *Personenstandswesen, Meldewesen und Datenschutz*. Kirchliche Stellen sind an Datenübermittlung interessiert und dem Datenschutzrecht in gewissem Umfang unterworfen. Die Angabe über die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu einer Religion und ihre Weitergabe sind heute nur noch in engen Grenzen pflichtmäßig bzw. zulässig. L. grenzt den Bereich eines kirchlichen Informationsrechtes ab (729). In der Ausgestaltung seiner Grundsätze kommt er zu befriedigenden Lösungen für das Personenstands- und Meldewesen. Ebenso ausgewogen beantwortet er die im Zusammenhang mit dem Datenschutz auftauchenden Fragen.

Hartmut Krüger schreibt über das *kirchliche Archivwesen*. Er schildert zuerst die Rechtslage nach dem CIC/1983 und den Partikularnormen, anschließend nach den Normen der evangelischen Kirchen. Wichtig ist seine Bemerkung, daß es ein Recht auf Zugang zum Archiv gegen den Willen der Kirche nicht gibt (752).

Axel von Campenhausen untersucht im folgenden Beitrag die *staatskirchenrechtliche Bedeutung des Rechtes der Kirchenmitgliedschaft*. Der Staat muß in einigen Fällen die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft berücksichtigen und kann sie deshalb erfragen. Die dornenreiche Frage der Kirchengliedschaft nach katholischem Verständnis vermag C. begreiflicherweise nicht weiterführend zu beantworten. Daß die Taufe in eine (nichtkatholische) Kirche eingliedert (761), ist unzutreffend. Nach dem Verständnis der EKD wird die Kirchenmitgliedschaft durch Taufe, Bekenntnisstand und Wohnsitz begründet. Zwischen der Gliedschaft in der (unsichtbaren) Kirche Christi und der Mitgliedschaft in der (sichtbaren) Partikularkirche ist jedoch zu unterscheiden. Aus einer Gliedkirche der EKD scheidet man beispielsweise durch Wegzug aus. Die weltliche Rechtsordnung knüpft an die kirchliche Regelung des Eintritts an. Für den Austritt stellt sie eigene Normen bereit, die C. gleich anschließend vorstellt. Auch auf diesem Gebiet ist die Gesetzgebung seit Erscheinen dieses Handbuchs unerbittlich fortgeschritten, z. B. in Rheinland-Pfalz. Inakzeptabel für die katholische Kirche sind die Vorstellungen, die C. zum Kirchenübertritt entwickelt (782f).

Ein heikles Thema ist Dietrich Pirson übertragen mit dem *Verhältnis von staatlichem und kirchlichem Eherecht*. Er bietet zunächst einen knappen geschichtlichen Überblick. Der Bruch im Eheverständnis des Protestantismus tritt dabei nicht deutlich genug hervor (794). Daß die Zivilehegesetzgebung die Willensübereinstimmung der Verlobten als ehebegründenden Vorgang bezeichnete, war kein Entgegenkommen gegenüber der katholischen Bevölkerung (796f). Das deutsche bürgerliche Eherecht steht in Kontinuität mit protestantischen, nicht allgemein mit (gemein)christlichen Vorstellungen (797). Das eigene kirchliche Eherecht ist daher ein unentbehrlicher Ausdruck des Gehorsams der Kirche gegenüber ihrem Herrn. Der Hiatus zwischen den beiden Rechtskreisen wird in seiner ganzen Schärfe und Tragweite von P. eher verdeckt als offengelegt. Wenn säkularer Staat und katholische Kirche von „Ehe" sprechen, beziehen sie sich auf einen Gegenstand, der nur in ganz partieller Weise derselbe ist. Das Bemühen P.s, der (protestantischen) kirchlichen Trauung mehr Gewicht zu geben, als ihr nach amtlichem Verständnis zukommt, ist zum Scheitern bestimmt. Wenn die Eheleute (nicht Brautleute!) im Rahmen der Trauliturgie ihren „Konsens" bekunden und Ringe tauschen (804), so ist dies ein traditionalistischer Anachronismus; außerdem wird hierbei nicht der Eheschließungswille, sondern der Eheführungswille bekundet. P. ist in erfreulicher Weise offen für die fakultative Zivilehe. Ebenso richtig bezweifelt er die Notwendigkeit des Vorranges der standesamtlichen vor der kirchlichen Eheschließung. In behutsamer Weise schildert er die Rechte und Pflichten, die sich aus der ehelichen Lebensgemeinschaft ergeben, das elterliche Erziehungsrecht und die Auflösung der Ehe, wobei er allerdings die tatsächlich bestehenden Konfliktmöglichkeiten gelegentlich herunterspielt. Die Ausführungen zum verfassungsrechtlichen Schutz der kirchlichen Ehe sind subtil und scharfsinnig. Verwirrend ist der Gebrauch des Wortes Trauung für den standesamtlichen Akt, die protestantische kirchliche Einsegnung und die katholische kirchliche Eheschließung.

Stefan Muckel handelt im anschließenden Beitrag über die *kirchlichen Vereine in der staatlichen Rechtsordnung*. Er stellt die normativen Grundlagen der Vereine im staatlichen und kirchlichen Recht vor. Richtig geht er davon

aus, daß das kirchliche Selbstbestimmungsrecht kirchlichen Vereinen erlaubt, sich in weitem Umfang Dritteinflüssen zu öffnen. Das staatliche Vereinsrecht kann für sie nur in eingeschränktem Umfang gelten.

Josef Listl folgt mit der Darlegung der Situation der *Ordensgemeinschaften im staatlichen Recht*. Allerdings ist der Begriff „Ordensgemeinschaften" für die gemeinte Sache unangebracht; gemeint sind die Verbände des Rätestandes. Die meisten Gemeinschaften haben die Rechtsform des eingetragenen Vereins. L. entfaltet im einzelnen die ihnen aufgrund der Verfassungs- und Konkordatslage zustehenden Rechte. Danach wendet er sich der Rechtsstellung der Mitglieder der erwähnten Verbände zu. Sie sind im Hinblick auf das öffentliche und private Recht den übrigen Bürgern grundsätzlich gleichgestellt. Doch gibt es Ausnahmen in bezug auf die vermögensrechtlichen Folgen der Eingliederung in einen Räteverband, die L. mit gewohnter Klarheit entfaltet.

Gerhard Robbers macht die *Förderung der Kirchen durch den Staat* zum Gegenstand seiner Untersuchung. Dabei geht es allein um positive und negative Staatsleistungen aus alter und neuer Zeit, Kostentragungspflichten, Subventionen und die Kirchensteuer. R. sucht die verfassungsrechtlichen Gewährleistungen bzw. Ermächtigungen dieser Förderung im einzelnen auf. Aufschlußreich sind hierbei die Begründung der Unterstützung zur Verwirklichung von Grundrechten (876f) und die Argumentation aus dem Charakter des Staates als Leistungsstaat (877f) und als Kultur- und Sozialstaat (878f). Die Rechtsprechung hat Grundsätze für die Förderung der Religionsgemeinschaften ausgebildet. Am Schluß geht R. auf die Kritik staatlicher Förderung der Kirchen ein, wobei er das Für und Wider sachlich erwägt. Hierbei erhebt er sich zu paradigmatischen Aussagen (889).

Karl-Hermann Kästner schließt sich an mit der *Darstellung der Verfassungsgarantie kirchlichen Vermögens*. Ihr Zweck ist Schutz der öffentlichen religiösen Funktion des Kirchengutes. Er wird wirksam in der Abwehr von Eingriffen und in der Durchsetzung berechtigter Forderungen. Schutzsubjekte sind alle Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Schutzobjekt ist Vermögen jeder Art, das religiösen Zwecken dient. Die Kirchengutgarantie ist grundsätzlich unabhängig von der Eigentumsfrage (901). Zum Schluß geht K. auf Rechtsschutzfragen, das Kirchengut betreffend, ein.

Christian Meyer befaßt sich im nächsten Beitrag mit der *Vermögensverwaltung und dem Stiftungsrecht* im Bereich der evangelischen Kirche. Doch ist dies keineswegs, wie die Überschrift vermuten läßt, lediglich eine Abhandlung über das innerkirchliche Vermögensrecht, sondern auch eine Darstellung der Rechtsverhältnsse im staatlichen Recht. Der anmerkungsreiche Text geht auf die differenzierte Rechtslage in den verschiedenen Ländern der Bundesrepublik ausführlich ein.

Bei den kirchlichen Stiftungen ergeben sich viele Parallelen zu dem *katholischen Stiftungsrecht*, das anschließend zusammen mit dem Vermögensrecht von Wolfgang Busch behandelt wird. Er klärt eingangs Begriff und Schutz des Kirchenvermögens. Seine Darstellung des letzteren gerät teilweise in Widerspruch zu der von Kästner (901 und 949). Im folgenden Abschnitt geht B. auf grundsätzliche Probleme des Kirchenvermögensrechts in der Bundesrepublik Deutschland ein. Sein Ausgangspunkt ist die Unterscheidung zwischen Recht, das von der Kirche aufgrund ihrer Eigenständigkeit setzt, und Recht, das sie aufgrund verliehener Autonomie schafft. Das Vermögensrecht gehört überwiegend dem ersten Rechtskreis an, was die Kirche jedoch nicht davon entbindet, für den Verkehr nach außen übersichtliche Regelungen zu treffen. Nicht alle staatlichen Aufsichtsrechte über die kirchliche Vermögensverwaltung sind entfallen; ich ergänze: Ihr Entfall ist gar nicht wünschenswert angesichts der geringen Sachkenntnis und Verantwortlichkeit, mit der auf diesem Gebiet nicht selten gehandelt wird. Ebenso sind die Form- und Zuständigkeitsvorschriften unentbehrlich.

B. wendet sich dann den regionalen Normen des Kirchenvermögens- und Stiftungsrechtes zu. Mit großer Sorgfalt zeichnet er die verwickelte Rechtslage nach. Die jüngsten Änderungen der Zirkumskription konnten dabei noch nicht berücksichtigt werden. Aus dem Rahmen der weitestgehend ähnlichen Bestimmungen fällt das Bistum Limburg heraus (975 A. 127). Ausführlich und im Zusammenhang behandelt B. Bayern und Baden-Württemberg, die mit bemerkenswerten Besonderheiten aufwarten können. Unter die „religiösen Zwecke" des bayerischen Stiftungsgesetzes (Art. 36) sind auch Unterricht, Erziehung und Wohltätigkeit zu begreifen (991). Die für die Diözese Rottenburg getroffene Regelung der Vertretung und Verwaltung des Ortskirchenvermögens (998) sehe ich als die relativ am meisten gelungene an. Die Ausführungen über die neuen Bundesländer sind durch die Entwicklung teilweise überholt. Immerhin wäre von den dortigen Regelungen einiges zu lernen, z. B. was die Bestellung der Mitglieder des Kirchenrates angeht (1001).

Josef Isensee macht die *Staatsleistungen an die Kirchen und Religionsgemeinschaften* zu seinem Thema. Sie sind im allgemeinen der Ausgleich für Säkularisationen. I. schildert eingehend Entstehung und Bedeutung von Art. 138 Abs. 1 WRV. Nach dieser Einleitung wendet er sich dem Rechtsinstitut der Staatsleistungen in begrifflicher Stärke zu. Eindringlich stellt er ihre Rechtsgrundlagen dar, nicht ohne Art. 138 Abs. 1 WRV sprachlich zu korrigieren. Es folgt die Benennung der Leistungsträger und -empfänger.

Völlig zu Recht reiht I. die kommunalen Gebietskörperschaften unter den Staat i. S. des Art. 138 Abs. 1 WRV ein (1031f). Danach wendet er sich dem Auftrag zur Ablösung zu. Ablösung ist Aufhebung gegen Entschädigung, d. h. sie steht unter dem Äquivalenzprinzip. In der Frage der Ablösung durch eine wiederkehrende Leistung nimmt I. gegen die herrschende Meinung Stellung (1036f). Die Kompetenz des Bundes zur Aufstellung von Grundsätzen für die Ablösung fällt nicht unter Art. 75 GG. Solange der Verfassungsauftrag nicht erfüllt ist, bleibt es beim Bestandsschutz der Staatsleistungen, den I. gegen Bestreitung verficht. Doch ist die Ablösung durch Vereinbarung zulässig. Überraschend günstig stellt sich die Frage der Ablösung in den neuen Bundesländern dar. Die Begründung neuer Staatsleistungen ist möglich und auch tatsächlich geschehen. Der Beitrag I.s ist ausgezeichnet durch Souveränität der Stoffbeherrschung und Brillanz des Stils, aber auch durch Scharfsinn und Klarsichtigkeit, und nicht ohne Ironie. Überall blickt und bohrt er in die Tiefe.

Sachlich richtig schließt sich an Isensees Ausführungen der Beitrag Gerhard Hammers über *Steuer- und Gebührenbefreiungen der Kirchen* an. Er begründet diese Vorzüge mit der staatlichen Anerkennung der Bedeutung des gemeinnützigen Wirkens der Religionsgemeinschaften. Die Steuerarten werden dann im einzelnen vorgestellt. Dabei behandelt H. öffentlich-rechtliche und privatrechtliche Religionsgemeinschaften notwendig gesondert. Es schließt sich an die Darstellung der Freiheit von Gerichts- und Verwaltungskosten. Ungünstiger ist die Rechtslage bei den Beiträgen.

Im letzten Paragraphen des Bdes befaßt sich Heiner Marré mit dem *kirchlichen Besteuerungsrecht*. Er geht aus von den historischen Wurzeln, schildert die Aufnahme der neuen Länder in das deutsche Kirchensteuersystem, blickt aus auf die europäische Einigung und zieht zum Vergleich Kirchenfinanzierungssystem anderer europäischer Länder heran. Anschließend werden die Rechtsquellen des Kirchensteuerrechts namhaft gemacht. Mit gewohnter Sicherheit und Überlegenheit beschreibt M. dann die Steuergläubiger, die Steuerschuldner und die Steuerarten. Verständnis für die Not jener Christen, die ihre Kirchensteuerpflicht deswegen beendigen wollen, weil sie einen Vorgang, den sie als Selbstzerstörung der Kirche bewerten, nicht mit ihren Finanzmitteln unterstützen wollen, hat er jedoch nicht (1123f). Die Verwaltung der Kirchensteuer durch den Staat und die Mithilfe der Arbeitgeber dabei sind inzwischen durch Urteile des Bundesverfassungsgerichts als verfassungsgemäß anerkannt. Zum Schluß behandelt Marré noch Sonderfragen, die im Zusammenhang mit der Kirchensteuer auftreten, sowie mit den Kirchensteuerräten.

Im ganzen kann das Urteil über den ersten Bd des Handbuchs des Staatskirchenrechts in der Bundesrepublik Deutschland nur uneingeschränkt positiv lauten. Hier liegt eine hervorragende Leistung von Gelehrten vor, die dem Sujet gewachsen sind. Die Auswahl der Mitarbeiter, die für die unterschiedlichen Gegenstände gewonnen werden konnten, ist im allgemeinen als wohlgelungen zu bezeichnen. Gleichzeitig spürt man in allen Beiträgen die auf Verweise bedachte Hand der Hg.

Das Werk ist durch eine außerordentliche Breite der Anlage charakterisiert; die einzelnen Materien sind unterteilt, und dem einzelnen Vf. ist in der Regel relativ viel Raum zugemessen. Wiederholungen sind häufig. Gesetzgebung und Verwaltungspraxis sind, soweit ich sehe, überall in ausreichendem Maß berücksichtigt. Aus dem Werk ist eindrucksvoll zu erheben, in welchem Umfang die Ordnung von Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland durch Gerichtsentscheidungen ausgestaltet worden ist und weiterhin geformt wird. Die Literatur ist hinreichend herangezogen. Immer wieder stellt sich heraus, wie bahnbrechend und immer noch aktuell das Werk von Godehard Joseph Ebers, Staat und Kirche im neuen Deutschland, München 1930 war und ist. Auf Schritt und Tritt spürt man die Fernwirkung des Schrifttums von Männern wie Ulrich Scheuner und Martin Heckel. Satz und Druck sind sorgfältig und übersichtlich, Druckfehler außerordentlich selten. Es ist freilich das Schicksal solcher Sbde, die langfristig geplant werden müssen, in Einzelheiten bereits beim Erscheinen überholt zu sein. So sind manche Angaben zu aktuellen Vorgängen veraltet (z. B. 106f). Die veränderte Zirkumskription in den neuen Bundesländern ist noch nicht berücksichtigt (z. B. 265).

Selbstverständlich treten in einem Sammelwerk infolge des verschiedenen Standpunktes der Autoren Widersprüche auf. Doch macht gerade die Pluralität der Ansichten die Grenzen juristischer Argumentation deutlich und fordert das selbständige Mitdenken des Lesers. Man könnte sich vorstellen, daß eine stärkere Berücksichtigung der tatsächlichen Verhältnisse hüben wie drüben der Plastizität der Darstellung zugute gekommen wäre. Vor allem die heutige Lage von Religion und Kirche bleibt weitgehend ausgeblendet. Nirgendwo stellt sich einer der Autoren die Frage, wie sich das Staat-Kirche-Verhältnis gestaltet, wenn hohe Amtsträger der Kirche in Wort und Tat ihrem kirchlichen Auftrag untreu werden. Man könnte manche weitere Fragen anbringen. Wo ist beispielsweise heute „die ... in die Tiefen menschlicher Existenz vordringende Seelsorge der Kirchen" (879)? Wieviel an „kirchlichen propria" (886) ist in zahlreichen kirchlichen Einrichtungen verblieben? Auch kulturelle Veränderungen unter den Bürgern können das Staat-Kirche-Verhältnis beeinflussen. Mehrfach wird richtig auf die dominierende Geschichtslosigkeit vieler Zeitgenossen hingewiesen (z. B. 896, 1014).

Doch sind dies alles keine erheblichen Kritikpunkte. Vielmehr sei abschließend noch einmal festgestellt: Das Werk ist im deutsch-

sprachigen Bereich (und vielleicht sogar darüber hinaus) einzigartig und konkurrenzlos.

Mainz Georg May

Loretan, Adrian: **Laien im pastoralen Dienst.** Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin, Pastoralreferent/-referentin. – Fribourg: Universitätsverlag 1994. 405 S. (Praktische Theologie im Dialog, 9), brosch. DM 64,00 ISBN: 3-7278-0947-7

Dieses Buch zerfällt in drei Teile: die S.n 1–198, die S.n 199–405 und den Umschlag. Jedenfalls zerfiel mein Exemplar in dieser Weise, als ich es der zur Vorbereitung einer Rez. erforderlichen Lektüre unterzog. Was jedoch der Buchbinder gesündigt hat, hat der Vf. nicht vorgemacht: Adrian Loretan hat eine umfassende und geschlossene Darstellung der *pastoralen Laienberufe im Blick auf Theologie und Kirchenrecht* vorgelegt, die Probleme thematisiert und zu ihnen Stellung nimmt, die diese Berufe stets in einer gewissen Unbestimmtheit, in einer Grauzone zwischen theologischer Theorie und rechtlicher Wirklichkeit verbleiben ließen – und noch lassen.

Die Untersuchung hat – nunmehr inhaltlich bestimmt – *zwei Teile*, deren *erster* sich mit einer *partikularkirchlichen Ortsbestimmung*, der *zweite* mit der *universalkirchlichen Ortsbestimmung* der behandelten Berufe befaßt.

Der *erste Teil* erörtert die *Entwicklungsgeschichte der pastoralen Laienberufe und den gegenwärtigen Theorie- und Rechtsstatus* für die *Bundesrepublik Deutschland (§ 1)* und die *Schweiz (§ 2)* getrennt. Die Stadien der deutschen Entwicklung sind mit den Stichwörtern *Seelsorgehelferin, Gemeindereferent/-referentin, Laientheologen* gut bezeichnet. Die theologische und rechtliche Ortsbestimmung wird auf der Basis der Arbeiten der Würzburger Gemeinsamen Synode vorgenommen und der Grundsätze und Ordnungen, die von der Deutschen Bischofskonferenz – exakter: den deutschen Bischöfen – im Laufe der Jahre beschlossen und umgesetzt worden sind. Einbezogen ist auch die Ordnung des Predigtdienstes von Laien.

Die Entwicklung in der Schweiz, die schwerpunktmäßig die deutschschweizerischen Diözesen betrifft, weshalb der Vf. sich darauf beschränkt, führt vom „Katecheten" zum „Laientheologen". Hier spielen die Synode 72 und die Beschlüsse der Schweizer Bischofskonferenz die ausschlaggebende Rolle.

In beiden Paragraphen geht es dem Vf. um eine Ortsbestimmung vorrangig unter dem Gesichtspunkt, ob die Laien in pastoralen Berufen Inhaber eines Kirchenamtes seien. Diese Frage unklar zu gestalten, haben vor allem die Texte der DBK beigetragen, die von einem „theologischen Amtsbegriff" ausgehen und Laien an einzelnen Aufgaben dieses „Amtes" teilhaben lassen wollen. Daß es sich bei den einschlägigen Ordnungen um Kirchenrecht handelt und deswegen die Begriffe des Kirchenrechts anzuwenden, wenigstens aber zu reflektieren gewesen wären, wird anhand von L.s Untersuchung erstmals unmißverständlich deutlich.

Mit der gestellten Amtsfrage ist das Problem des Verhältnisses von Dienst und Amt, von Amt und Vollmacht nach allgemeinkirchlichem Recht aufgeworfen. Ihm stellt der Vf. sich im *zweiten Teil* seiner Arbeit. Dessen Kap. sind überschrieben: *„PA/PR als Christgläubige"*, *„PA/PR als Nichtkleriker"*, *„PA/PR als Amtsträger"*, *„PA/PR als Jurisdiktionsträger"*. In diesem Rahmen erörtert L. eingehend, in präziser Problemerfassung und klarer Sprache, was im rechtlichen Sinne das Wesen eines Kirchenamtes ausmacht, in welchem Verhältnis es zur Frage der Inhaberschaft von Kirchengewalt steht und welche Möglichkeiten das Recht des CIC/1983 mit seinem Problemcanon 129 über die *potestas regiminis* für die Mitarbeit von Laien läßt. Dabei werden sowohl Laienämter mit der „Beteiligung an der Ausübung von Jurisdiktion" beim Namen genannt, als auch das Institut der Delegation durchgeprüft.

Ein paar Bemerkungen zur Kritik: Die Reihenfolge der Erörterung im zweiten Teil des Buches hätte ich mir auch anders vorstellen können. Die Entscheidung des Vf.s, die betroffenen Laien als Amtsträger vor der Perspektive der Jurisdiktionsträgerschaft zu behandeln, führt zu zahlreichen Vorausverweisen. In der Erörterung der Jurisdiktions-Problematik fehlt das Protokoll der Plenaria der Codex-Reform-Kommission von 1981, das durchaus zur Interpretation des Gesetzestextes beiträgt, wie Beatrix Laukemper-Isermann jüngst herausgearbeitet hat[1].

Der erste Bd der Reihen, in der L.s Arbeit erschienen ist, behandelte bereits den „Beruf des Pastoralreferenten" (durch Georg Kohl). Daß L.s Untersuchung als neunter Bd ein ähnliches Thema behandelt, ohne als Wiederholung abgelehnt worden zu sein, zeigt bereits, daß hier eine bisher vernachlässigte Dimension angesprochen worden ist. Wer immer mit der realen Existenz im Beruf der pastoralen Laienmitarbeiter konfrontiert worden ist, wird sich keinen Illusionen darüber hingeben, daß die Aufarbeitung der Strukturfragen, d. h. der auf klaren theologischen Entscheidungen basierenden kirchenrechtlichen Regelungen, den entscheidenden Schritt darstellt zu einer wirklichen Rezeption der pastoralen Laienberufe auch im Denken der Kirchenleitungen. Die Erkenntnisse L.s erfordern eine Revision der Ordnungen über den pastoralen Dienst der Laien, bei der rechtliches Fachwissen endlich ernst genommen werden muß.

Münster Klaus Lüdicke

[1] Beatrix Laukemper-Isermann, Zur Mitarbeit von Laien in der bischöflichen Verwaltung. Rechtliche Möglichkeiten der Anwendung des can. 129 § 2 CIC, Essen 1996 (Münsterischer Kommentar zum CIC, Beiheft 16), hier bes. 10–35.

Pastoraltheologie

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

Der soeben emeritierte Freiburger Pastoraltheologe Josef Müller hat mit diesem „Handbuch" eine Zusammenschau seines Ansatzes für den seelsorglichen Alltag zusammengestellt. Eine „Pastoral im Lebenszusammenhang" ist dabei seine Zielsetzung. Sie soll als „entdeckend" wahrnehmen, befähigen und ermutigen, als „mystagogisch" deuten und als „diakonisch" begleiten (vgl. 180). Eine entsprechende Pastoraltheologie bezieht „den Standpunkt des theologischen Grundsatzes, daß sich Gottes Handeln nie in einer empirisch nachprüfbaren Weise in eine Theorie integrieren läßt" (81).

Dieser Ansatz wird in neun in sich geschlossenen Kap.n entfaltet, die auch als Kursangebote für die pastorale Fort- und Weiterbildung gedacht sind. *Kap. 1* stellt eine *„Pastoral im Lebenszusammenhang"* einer bloßen „Angebotspastoral" gegenüber und wirbt für ein dialogisches und lebensförderliches Vorgehen. Im *Kap. 2* entwirft der langjährige Mitarbeiter M.s und Organisationspsychologe Heribert Gärtner *Seelsorge als Kunst der Begleitung*. *Kap. 3* enthält eine Zusammenschau der *Geschichte und gegenwärtiger Ansätze der Pastoraltheologie*. Im *Kap. 4* wird Pastoral unter dem Blickwinkel der Evangelisierung gemäß *Evangelii nuntiandi* dargestellt. *Kap. 5* entwickelt einen *biblisch-innertrinitarischen Communio-Ansatz* als kirchliches Gemeinschaftsverständnis. In *Kap. 6* wird *Gemeinde als Kirche am Ort* und Lebens- und Austauschraum des Glaubens entfaltet. *Kap. 7* geht den *Lebensstationen Jugend, Familie, Alter und Krankheit* nach. *Kap. 8* zeigt die *Sakramente als Wegmarkierungen im Heilshandeln Gottes*. *Kap. 9* schließlich entwirft eine *pastorale Spiritualität für Seelsorgerinnen und Seelsorger*, die „Wege zum Leben" in unserer als „Übergangssituation" gedeuteten Zeit aufzeigen wollen.

Die einzelnen Kap. sind in sich reich gegliedert und sprechen die in der herkömmlichen gemeindlichen Seelsorge vorkommenden Stichworte lexikalisch an. Ihr Auffinden wird zusätzlich durch Sach- und Personenregister am Ende des Buches erleichtert. Insofern versteht es sich als Nachschlagewerk für vielbeschäftigte Seelsorger, die nach Orientierung und Ermutigung im pfarrlichen Alltag suchen. Ebenso vermittelt es Studierenden ein gutes Verständnis für die Lebenswirklichkeiten der Pfarrseelsorge, das durch den wissenschaftlichen Apparat im Anhang auch pastoraltheologisch belegbar ist. Hinweise zum Weiterlesen am Buchende runden das Werk ab. Ingesamt ist dieses Handbuch ein ermutigender Anstoß für langjährige Seelsorger, sich schrittweise auf die Lebenswirklichkeit derer einzulassen, die ihnen im pfarrlichen Alltag begegnen; sie zu begleiten und zur Gemeinschaft als Lebensraum des Glaubens zu führen und sich dabei der Orientierungshilfe durch die Pastoraltheologie anzuvertrauen.

Münster Maria Widl

Öffne uns den Brunnen der Taufe. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche, hg. v. Franz-P. Tebartz-van Elst. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1995. 136 S., (Feiern mit der Bibel, Bd 1), kart. DM 29,80 ISBN 3-460-08001-9

Es kommt langsam Bewegung in die Pastoral und Liturgie der Initiationssakramente in unserem Land. Das deutet sich an in offiziellen Kommissionspapieren, das zeigt sich an verschiedenen amtlichen und privaten Veröffentlichungen. Dazu gehört auch das hier vorzustellende Buch, das sich mit der Pastoral und Liturgie des Katechumenates von Erwachsenen befaßt und aus diesem Blickwinkel heraus auch mit der Eingliederung von Kindern und Jugendlichen „in volkskirchlicher Übergangssituation". Es geht dem Hg. um eine symbolgerechte Feier der Liturgie als auch um eine stärker prozeßhaft ausgerichtete Sakramentenkatechese (vgl. 11).

Alle Kap. haben denselben Aufbau. Zunächst wird die heutige *„Pastorale Ausgangssituation"* in den Blick genommen. Diese wird konfrontiert mit der *„Biblische(n) Orientierung"*. Daraus erwächst eine *„Homiletische Erschließung"* anhand eines bestimmten ausgewählten Bibeltextes, die eine Homilie zu der jeweiligen Feier darstellt. Die *„Liturgische Ausgestaltung"* enthält vollständige Gottesdienste oder einzelne Elemente oder Hinweise zum Umgang mit den Feiern der Studienausgabe. Der letzte Punkt befaßt sich jeweils mit den *„Pastorale(n) Perspektiven"*.

Zuerst führt der Hg. in den Bd ein und erklärt seine Sicht des *Katechumenates (7–20)*. Der *erste Hauptteil* des Buches folgt den Schritten und Stufen des Erwachsenenkatechumenats. Tebartz-van Elst erläutert *„Die Feier der Aufnahme in den Katechumenat"* (22–34) und *„Die Feier der Zulassung zur Taufe"*

(35–55) Letztere geschieht auf zwei Ebenen. Einmal wird in der Heimatgemeinde eine „Sendungsfeier" abgehalten, während die eigentliche Zulassungsfeier für die ganze Diözese gemeinsam in der hohen Domkirche innerhalb einer Vesper geschieht. Weihbischof Alfons Demming steuert für diese Feier die Homilie bei.

Klemens Richter erläutert *„Die Feier der Skrutinien"* (56–69), die er als „Umkehrliturgien" benannt wissen möchte, und exemplifiziert sie an der Liturgie des dritten Fastensonntags mit dem Evangelium von der Samariterin am Jakobsbrunnen. Dieter Emeis leistet das gleiche für *„Die Feier der Übergabe des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers"* (70–80), wobei er sich, anders als die geltende Studienausgabe, für eine getrennte Übergabe innerhalb derselben Feier ausspricht. *„Die Feier der Erwachsenentaufe in der Osternacht"* (81–94) behandelt mit vielen konkreten Hinweisen wiederum der Hg., Bischof Lettmann steuert die Homilie bei.

Der zweite *Hauptteil* enthält eine ungeschminkte Darstellung der *Feier der Kindertaufe* (95–107) von Stefan Rau, Ralph Sauer behandelt *„Die Taufe von Kindern im Erstkommunionalter"* (108–117), Tebartz-van Elst arbeitet die schwierige Feier der *Firmung von Jugendlichen* (118–126) auf; die Homilie stammt von Weihbischof Heinrich Janssen. Konrad Baumgartner befaßt sich mit der Feier der *Eingliederung von Jugendlichen und jungen Erwachsenen* (127–134). Nützliche Hinweise auf Arbeitshilfen und Literaturhinweise zum gesamten Themenfeld runden diesen ersten Bd der neuen Reihe des Bibelwerkes „Feiern mit der Bibel" ab.

Mehrere Dinge charakterisieren dieses Buch. Einmal werden darin die Feiern der Eingliederung in die Kirche als Ganzheit gesehen, also Kindertaufe wie Erwachsenentaufe bedacht. Dabei wird die Christwerdung auf dem Wege des Katechumenats als originärer Modus des Christwerdens betrachtet (vgl. 10). Decken sich bis hierhin die Tendenzen mit den bisherigen Publikationen, so wird in dieser modellhaften Praxisanleitung erstmals ein starker Einfluß von den Vereinigten Staaten her deutlich, dies besonders in der Sendungsfeier vor der Zulassungsfeier mit dem Bischof. Bisher stand die Entwicklung des Katechumenats in Deutschland weitgehend unter den Impulsen von Frankreich her. Ein wichtiger Protagonist dieser Richtung ist Dietrich Zimmermann, der durch seine Diss. über „Die Erneuerung des Katechumenats in Frankreich und seine Bedeutung für Deutschland" von 1974 unter der Leitung des unvergessenen Pastoraltheologen Adolf Exeler die bisherige Verbindung nach Frankreich initiiert hatte. Ein weiteres Kennzeichen ist die konsequent durchgehaltene Gemeindebezogenheit, in der der Katechumenatsprozeß sich ereignen soll. Dabei bilden die Erfahrungen des Bibelteilens und die Feier des Kirchenjahres die Hauptpfeiler des Katechumenats. Insofern kann dieses Buch auch die neue Reihe des Katholischen Bibelwerks „Feiern mit der Bibel" einleiten.

Das Gemeinschaftswerk bezeugt sehr hohe Erwartungen an die nach den Grundsätzen des Erwachsenenkatechumenats erneuerte Taufpastoral (vgl. z. B. 94) insgesamt. Dabei stimmt hoffnungsvoll, daß sich Liturgiewissenschaftler, Pastoraltheologen und Religionspädagogen mit Praktikern und verantwortlichen Bischöfen zusammengetan haben, um neue Impulse in der Sakramentenpastoral zu setzen. Weniger gut gefällt Rez. die stark juridische und amtsbezogene Akzentuierung, die das vorliegende Konzept vor allem in der Stufe der Zulassungsfeiern aufweist. Aus der Feier der Gemeinde, die an anderen Stellen zu Recht betont wird, wird unter der Hand wieder die Spendung der Initiationssakramente durch den Pfarrer, der dazu auch noch vom Bischof beauftragt wird (vgl. 52: *„Beauftragung zur Spendung der Initiationssakramente an die Ortspfarrer"*), obwohl sein Hirtenauftrag in der Weihe und das Kirchenrecht (vgl. Can. 530 1°) ihn dazu verpflichten. Die begrüßenswerte Einbindung der Bischöfe in den Katechumenatsprozeß, der diesen nur befördern kann, sollte nicht durch eine übertriebene Juridisierung des Vorgangs erkauft werden. Hier besteht nach Meinung des Rez. Diskussionsbedarf. Ansonsten ist dieser konkrete Anstoß für den Katechumenat und eine zeitgerechte Pastoral der christlichen Initiation in Deutschland nur zu begrüßen. Hoffentlich stößt er viele der bisher noch verschlossenen Türen auf.

Vallendar Manfred Probst

Pompey, Heinrich: **Sterbende nicht allein lassen.** Erfahrungen christlicher Sterbebegleitung. – Mainz: M. Grünewald 1996. 188 S. (Begleiten – Beraten – Heilen), kart. DM 34,00 ISBN: 3-7867-1921-7

In der postmodernen Erlebnisgesellschaft mit ihrer angestrengten Diesseitigkeit hat sich die seit langem diagnostizierte *Ausblendung von Tod und Sterben* vermutlich noch verschärft, auf jeden Fall treten neue eigentümliche Faktoren der Verdrängung auf den Plan. Der Zwang zur Selbstästhetisierung und die permanente Erlebnissuche vertragen sich nicht mit der Begrenzung der Selbstgestaltung und des Erlebnisraumes, die der Tod zu setzen scheint. Er ist in das vorherrschende postmoderne Lebenskonzept nicht integrierbar. Aber es sind heute auch andere überraschende, dem Trend kontrastierende *Alternativkonzepte* erkennbar. Da hat sich, angestoßen durch eine englische Krankenschwester eine Hospizbewegung in kürzester Zeit in Europa und Amerika ausgebreitet, die nicht mehr vermutete Ressourcen der ganzheitlichen Todesbewältigung und – damit verbunden – der Solidarität und des ehrenamtlichen Engagement zum Vorschein brachte. Weil diese Bewegung konfessionell offen gestaltet ist, finden sich in ihr viele HelferInnen aus christlicher – nicht unbedingt kirchlicher – Grundüberzeugung heraus.

Diese Kräfte, die der Verdrängung des Todes in der heutigen Gesellschaft entgegentreten, zu stärken, ist das Anliegen P.s. Er versucht dies, indem er Sterbenden und Angehörigen, SeelsorgerInnen in der Kranken- und Altenpflege, sowie HospizhelferInnen das Lebenswissen von einer *christlichen Bewältigung von Tod und Sterben* nahebringt. Ihn leitet der Grundgedanke, daß der allgemeinen Abwehr und Verkürzung der Todesthematik nur durch eine mehrdimensionale Betrachtung der menschlichen Sterblichkeit zu begegnen ist. Sterben und Tod bilden dann nicht nur somatische, physiologische oder biologische Konstanten, sondern sie betreffen den ganzen Menschen in seinem physischen, psychischen, geistigen, seelischen, sozialen und religiösen Vermögen.

Soll eine neue christliche Sterbekultur an Boden gewinnen, bedarf es als erstes einer *sozialwissenschaftlich gestützten Analyse* der derzeitigen Praxis und Einstellungen. Dazu breitet der Vf. in den beiden ersten Kap.n vielfältiges Material aus. Einstellung zu Tod und Sterben bei verschiedenen Bevölkerungsgruppen, Typen von Todesdeutungen und korrelative Zusammenhänge zwischen Religiosität und annehmender Todesbewältigung finden sich ebenso wie die kritische Infragestellung der bekannten Sterbephasen nach E. Kübler-Ross.

Statt sich auf eine phasische Abfolge zu fixieren, gestalte sich die Begleitung personbezogener, wenn man sich an den vielschichtigen Grundbedürfnissen, wie sie A. H. Maslow beschreibt (41f), und an Lebensthemen wie Trennung, Angst, Todesgedanken orientiere. Der frühere Lebensstil (*ars vivendi*), das Akzeptieren der eigenen Lebensgeschichte und der gegenwärtigen finalen Situation, sowie die aktuell erfahrene Zuwendung kristallisieren sich in thanatopsychologischer Hinsicht als Grundlagen einer gelingenden *ars moriendi* und damit als entscheidende Hinweise für die Sterbebegleitung heraus.

Eine *christliche Todesdeutung*, wie sie P. im *zweiten Kap.* anbietet, soll sowohl dem Sterbenden als auch dem Begleiter orientierende Hilfe sein. Wenn dabei ein „Tun-Ergehen-Zusammenhang" aus dem Ersten Testament (69) – gottgefälliges Leben läßt gutes Sterben erwarten – referiert ist, so wird damit nicht ein magisches Gottesbild ausgesagt. Vielmehr wird hervorgehoben, daß eine bejahende, ehrfürchtige und weise Lebensführung als bleibender Erfahrungsschatz auch durch das Sterben hindurchzutragen vermag. Ntl. Lebenswissen ziele, – so P. weiterführend – auf einen „Urvertrauensakt" ab, der Glauben, Lieben, Hoffen als die im Leben eingeübten Tugenden auch für das Sterben freisetze. Im Sterben könne – ohne es von außen „aufzudrücken" – das Vorbild Jesu leitend werden, so daß Sterben als Mitsterben und – hoffend – als Mitauferstehen mit ihm erkannt werden kann.

Für die Sterbebegleitung anregend, im vierten Abschnitt ausführlich behandelt, erscheint P.s Versuch, eine Reihe *christlicher Symbolkomplexe und Bildworte* mit der Erlebniswelt von Sterbenden und Trauernden in Korrespondenz zu bringen. Nahe liegt dies für Glaubensinhalte wie Auferstehung, Abstieg in das Reich des Todes, Gnade, Geist Gottes, Reich Gottes, Glaube – Hoffnung – Liebe, Metanoia, Pro-Existenz, Taufe, Eucharistie, Krankensalbung.

Wünschenswert klar kann der Vf. von seinem mehrdimensionalen Ansatz her zur Problematik einer *aktiven Sterbehilfe* Stellung nehmen: „Der Wunsch nach Lebensabkürzung und damit die Erfahrung der Sinnlosigkeit und Unerfülltheit in der Terminalphase erweist sich fast immer als Ruf nach Zuwendung." (107). Mit der Hospizbewegung trifft sich P. in der Überzeugung, daß verantwortbare „Sterbehilfe" immer bedeutet, den Menschen in seinen somatischen, geistigen, psychischen, sozialen und religiösen Bedürfnissen zu respektieren. Eine absolute Selbstbestimmung werde dem christlichen Lebenswissen vom Geschenkcharakter des Lebens nicht gerecht. Christlich gesehen, habe auch jeder Sterbende einen Anspruch auf Wahrheit. Allerdings bedürfe es einer hohen Sensibilität, diese Wahrheit der Situation und Lebenswirklichkeit des Betreffenden entsprechend „prozeßhaft" zur Sprache zu bringen. Daß seelsorgliche Sterbebegleitung sich nicht nur auf den Sterbenden zu konzentrieren, sondern auch die Angehörigen und Hinterbliebenen einzubeziehen hat, zeigt P. am Beispiel der Seelsorge an trauernden Eltern auf.

Als Fazit bleibt dies: eine erfreulich praxisbezogene Handreichung für Pflegekräfte, MitarbeiterInnen in Hospizgruppen und in der Seelsorge, die christliches Lebenswissen, anknüpfend an sozialwissenschaftliche Erkenntnisse zu Tod und Sterben, theologisch verläßlich dargeboten bekommen.

Passau Isidor Baumgartner

Religionspädagogik

Baldermann, Ingo: **Einführung in die Biblische Didaktik.** – Darmstadt: Primus 1996. XI, 239 S., kart. DM 34,00 ISBN: 3-89678-303-3

Baldermann, Prof. für Theologie und ihre Didaktik an der Univ.-GH Siegen, zieht mit diesem *systematischen Gesamtentwurf* Fazit aus seinem umfassenden Werk zur „Biblischen Didaktik". „Einführung" kennzeichnet den durchgängigen Stil von B.s Werk. Er vermeidet abstrakte Wissenschaftssprache und begleitet den Leser dafür mit Reflexionen, Unterrichtsprotokollen, Darstellungen neuerer Konzepte der Sprachdidaktik und Referieren der bewährten bibeltheologischen Standpunkte auf der nie zu vollendenden Baustelle der Bibelvermittlung.

Kap. 1 „Die Bibel – Ein Buch des Lernens" bietet im Vorlesungsstil den programmatischen Einstieg in die gegenwärtige Diskussion. Der Objektivismus der historisch-kritischen Methode soll nicht länger mehr das geheime Ziel des Lernens sein, vielmehr geht es jetzt um einen dialogischen Prozeß der Aneignung, weil die biblischen Texte von Anfang an einen Anredecharakter haben. Das „Schriftprinzip" ist auf den mündigen Leser ausgerichtet, der sich nicht durch historisch-kritische Experten bevormunden lassen, sondern mit Luthers existentialer Hermeneutik eine Begegnung mit der Schrift erfahren will. Das biblische Zentralthema „Hoffnung" sollte angesichts der heutigen Weltkrisen besonders zur Geltung kommen. Die „Biblische(n) Wege des Lernens" werden durch die neue, offene Didaktik, „die darauf zielt, selbst sehen, erfahren, begreifen zu lassen" (21), endlich wieder eingeholt und aktualisiert.

Die *Kap. „2. Worte zum Leben", „3. Geschichten gegen den Tod", „4. Prophetischer Einspruch: Die Sprache der Gerechtigkeit", „5. Auferstehung lernen"* lösen dieses Programm ein.

Kap. 2 stellt den *Umgang mit Psalmen* vor. B. plädiert dafür, nicht die Endgestalt der Einzelpsalmen einzusetzen, sondern aus ihnen elementare Sätze auszuwählen. Solche kindgemäßen Sätze sprechen mit ihren Gefühlen, Bildern und Symbolen die Kinder unmittelbar an, z. B.: „Ich versinke in tiefem Schlamm (69,3); Ich habe mich müde geschrien (69,4; Alle, die mich sehen, verspotten mich (22,8)" (26).

Die Schüler können ab der 1. Klasse spontan Assoziationen zu diesen elementaren Erfahrungen finden. Sie handeln analog zum kontextuellen Lesen gegenwärtiger Basis-Gemeinden der 3. Welt und zur Textentstehungssituation. „Das assoziierende Gespräch" füllt die Sätze mit eigener Erfahrung und lernt zugleich aus den Sätzen Worte gegen die Angst und elementare Zugänge zur Gottesfrage. „Wortkarten" aus einzelnen Psalmensätzen werden an den Wänden des Klassenzimmers aufgehängt. Sie begleiten die Schüler, regen zu immer neuen Auslegungen an und wachsen durch Ergänzungen und Umstellungen zu eigenständigen, neuen Psalmen an. Der biblische Traditionsprozeß wird als kreativer Lernprozeß reaktiviert. Dazu dienen auch noch weitere Methoden wie Malen, Pantomime und Klangbilder. Als Gegenbild der „Klage" wird besonders das Loben von Schöpfung und Leben empfohlen.

Kap. 3 wendet sich den *Jesusgeschichten* zu. Wie für die Psalmen-Sätze geht es darum, die alte Reihenfolge der didaktischen Schritte umzukehren. Das „Erzählen als Unterrichtsform" wird besonders betont. Die Prinzipien der kerygmatischen Nacherzählung von Steinwede werden als Grundlage vorgestellt. Kritisch äußert sich B. dagegen zum Modell fiktiver, historischer Kontext-Geschichten nach Neidhardt/Eggenberger und Theißen. An dieser Stelle bin ich anderer Meinung. Ich plädiere für den erzählerischen Anarchismus. Jede Erzählmethode, die Tradition elemenentar überzubringen versteht, ist sinnvoll und sollte eingesetzt werden, wenn sie im Erzähler und in den Zuhörern die „Lust am Text" erzeugt. Bibeltheologische Darstellungen zu Wundergeschichten, zur Christologie für Kinder und zu Kindheitsmustern in Hoffnungsgeschichten runden das Kap. ab.

Kap. 4 stellt knapp die *Grundform der prophetischen Rede* und die *Didaktik der Tora* (= Weisung) vor. Der Schwerpunkt liegt auf der „Didaktik der Dramaturgie". Die neuen Konzeptionen des interaktionalen Bibellesens und des Bibliodramas werden vorgestellt. B. verbindet vorsichtig beide miteinander. Das Unterrichtsgespräch soll sich durch existentiales Übernehmen von Rollen zu einem echten, theologischen Drama entwickeln, in dem die grundlegenden Glaubensentscheidungen erfahrbar werden. Umgekehrt soll das Bibliodrama auf 90 Minuten begrenzt werden und auf die Erfahrungen des Textes beschränkt bleiben. Eine bibeltheologische Darstellung von besonders dramatischen Bibeltexten schließt das Kap. ab.

Kap. 5 bringt als Abschluß eine bibeltheologische Beschreibung der *Auferstehung* und zeigt deren didaktische Umsetzung für die Klasse 5 an.

B. ist es zweifellos gelungen, im Dialog mit den neueren Konzepten der biblischen Hermeneutik und mit der von der Grundschulpädagogik thematisierten Entdeckung einer veränderten Kindheit eine „Biblische Didaktik" vorzulegen, die die vielfältigen, bewährten Ansätze der schulischen Vermittlung der Bibel behutsam weiterführt. B. kann dabei auf seine eigenen, breit rezipierten Ansätze zurückgreifen.

Eine Anfrage bleibt allerdings zu stellen. B. weist einerseits den Objektivismus der historisch-kritischen Methode zurück, fordert andererseits aber ständig den Leser auf, diese Methode zur Kenntnis zu nehmen und in die Didaktik vom Kind aus richtig zu integrieren. Doch welche Einzelmethoden sind auszulassen oder zu vernachlässigen und welche sind aufzunehmen oder zu verstärken? Die Bemerkungen dazu sind verstreut und allenfalls im Register unter „Historisch-kritische Exegese" unspezifiziert aufzufinden. Müßte hier nicht der frühe B. mit seiner Betonung der Gattung stärker zum Zuge kommen, auch wenn die Reflexion über Sprachformen ein kognitives Geschäft bleibt?

So faszinierend auch der späte B. Bibeltheologie hier zu erzählen weiß. Er eröffnet letztlich nur eine von vielen anderen, möglichen Leseweisen. Manchmal ist seine Leseweise sozialgeschichtlich (75), viel öfter aber existential, poetisch, symbolisch, religionsgeschichtlich, glaubensgeschichtlich. Müßte nicht auch dieser reichhaltige Wechsel angezeigt werden, auch wenn er die so schön gesponnene Erzählrunde wieder für des Gedanken Blässe aufbricht? Unsere Kinder und unsere Lehrer sind sehr verschieden und legen heute Wert darauf, ihre unterschiedlichen Identitäten kennenzulernen und anzuerkennen. Es geht doch um das „Lernziel: Mündigkeit". Zur Erreichung dieses Lernziels hat das vorliegende Buch viel beigetragen. Es ist zu einer unverzichtbaren Grundlage der Bibeldidaktik geworden.

Münster Detlev Dormeyer

Biesinger, Albert / **Braun,** Gerhard: **Gott in Farben sehen.** Die symbolische und religiöse Bedeutung der Farben. – München: Kösel 1995. 232 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-466-36424-88

Aus der Kooperation zwischen den Bereichen „Religionspädagogik" und „Visuelle Kommunikation" ist dieses Buch über die *Bedeutung von Farben* in religiöser Perspektive erwachsen. Zum Wahrzeichen dieser Unternehmung wurde der Regenbogen, der als Phänomen aus lauter Farbe biblisch bezeugter Träger einer göttlichen Botschaft ist, die sich durch anschauende Erfahrung mitteilt. Das Spektrum seiner Farben wird aber auch von Menschen zu Zwecken der Kommunikation beansprucht, und so „ist der Regenbogen nicht nur ein Symbol der Verbindung von Himmel und Erde, sondern auch in umgekehrter Richtung eine Brücke der Verständigung zwischen Erde und Himmel" (11).

Farben besitzen das Vermögen, als *sprachliches Medium* zu fungieren, was angesichts der Dominanz des Wortes in der religiösen Vorstellungswelt der Gegenwart eigens und eindringlich herausgestellt wird, ohne ein prinzipielles Konkurrenzverhältnis zu konstruieren. An exemplarisch ausgewählten Farben (Schwarz und Weiß, Rot, Blau, Gelb, Grün, Violett, Orange, Gold, Grau) werden syntaktische, semantische und pragmatische Dimensionen aufgedeckt, die sich zwischen dem physikalischen Bestand und dessen Verarbeitung durch die menschliche Wahrnehmung entfalten. Bedeutung tragen die Farben vermöge der „Gemeinsamkeit der sinnlichen Erfahrung von Farben bei denen, die miteinander kommunizieren", und durch den „Kontext, in welchem die Farbe als Zeichen gedeutet wird" (215).

Auf breiter Ebene führen die jeweils einer Farbe gewidmeten Kap. die Vielfalt der oft auch *ambivalenten Bedeutungen* vor Augen. Belege und Grundlagen werden aus Physiologie, Psychologie, aus Malerei und Kunsttheorie, aus religiöser Symbolik, liturgischen Traditionen, aus biblischen Texten, Sprichwörtern und Literatur zusammengetragen. Neben der visuellen Phänomenalität kommt auch deren verzweigte metaphorische Verwendung in den Blick. Die Anschauung erfährt Unterstützung durch sechsundzwanzig meist farbige Abb. von guter Druckqualität.

Das in Fülle vor dem Leser ausgebreitete Material enthält für verschiedene religiöse Vorstellungszusammenhänge vielfältige Anregungen. Dabei ist die Argumentation jedoch nicht gezielt auf eine Beurteilung jener These theologischer Erkenntnistheorie ausgerichtet, die der Titel des Buches suggeriert. Zu ihrer Überprüfung hätte es auch in jedem Fall einer umfassenderen und systematischeren Auseinandersetzung mit Einsichten und Überlegungen bedurft, die in der Geschichte der Malerei, namentlich der modernen, entwickelt wurden. Das Buch schließt mit einem Ausblick auf katechetische Anwendungsmöglichkeiten des Umgangs mit Farben.

Münster Reinhard Hoeps

Missionswissenschaften

Neckebrouck, Valeer: **Paradoxes de l'Inculturation.** Les Nouveaux Habits des Yanomami. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1994. 214 S. (Annua Nuntia Lovaniensia, 36), kart. bfr 760,00 ISBN: 90-6186-611-1 / 90-6831-599-4

Als Missionswissenschaftler angesehen ist der Vf. dieses Sbd wegen seiner Beobachtungen zu *Inkulturationsstrategien in Ostaf-*

rika. Publiziert wurden diese Analysen schon 1978 (Neckebrouck, V.: Le onzième commandement. Etiologie d' une Église indépendante au pied du Mont Kenya, Immensee 1978). Um die Beobachtungen zu interpretieren, werden sie jetzt erneut einer philosophisch begründeten *„vision de l'être humain"* unterzogen (178, 186–179).

Eine Vermittlung zwischen regional-autochthonem Verhalten und der allgemein-gültigen These seiner Vision sucht der Vf. in „attitudes plus globales" (40ff u. ö.). Dies sind Perspektiven, die Trends von Modernisierungstendenzen in sogenannten „Dritte-Welt-Ländern" gemäßigt kritisch bejahen.

Im Vollzug ist die Kritik an evolutiver Modernisierung beim Vf. eher verhalten. Dies deshalb, weil er davon ausgeht, nicht alphabetisierte Ethnien wüßten in ihren Traditionen nichts vom vorwärtsdrängenden, logischen Diskurs der Schriftsprachen (47ff, 75ff). Kritisch wird der Vf. nur, weil seiner Meinung nach die Rationalität, der Modernisierungsversuche verpflichtet sind, den weiter drängenden Impuls seiner neuplatonischen (oder transzendentalphilosophischen?) *„vision de l'être humain"* verflachen und deshalb auch nicht begründen können.

Im zweiten Teil dieser Rez. soll andiskutiert werden, ob die Thesen, die Logik nichtalphabetisierter Ethnien sei ausweglos in konservative Selbstbehauptung verstrickt, wie auch die andere, Modernisierung stehe nicht unter dem Anspruch einer weiterführenden und kommunikativen Vernunft, dem neueren Stand der Forschung entsprechen. Vorab sollen jedoch die Analysen N.s notiert werden.

In *Ostafrika* beruhen die Analysen des Vf.s auf Beobachtungen vor Ort aus den 60er Jahren. Um seine Bewertungen zu stützen, zieht er aus der Literatur Analysen aus anderen afrikanischen Regionen, aus Asien, und sporadisch aus Lateinamerika bei. Alle Verallgemeinerungen stammen aus Literaturstudien.

Das direkte Beobachtungsfeld des Autors liegt im Grenzgebiet zwischen Kenya und Tanzania. In den *„Chagga*-Ethnien", die vor der Unabhängigkeit Tanzanias unter einer Mandatsverwaltung standen, die autochthone Strukturen nicht antastete, missionierten lutherische Missionare erfolgreich (17–22, 38–40). Sie konservierten nicht die überkommenen Strukturen (18 A 5), sondern entwickelten kraft der biblischen Liebes-Botschaft den religiösen, politischen und ökonomischen Kontext. In einer Kultur der Liebe wurde der Wille zur umfassenden Integration und die Verantwortung für das größere Ganze geweckt (180ff). Bei den Nomaden- und Hirtenvölkern der *Aruscha* und *Massai* dagegen greifen Missionsstrategien nur selten (10 % Christen).

Eine *Erste Hypothese* N.s lautet: Kirchliche Gemeindebildung wird nur da möglich, wo sie Hand in Hand arbeitet mit staatlicher Siedlungspolitik, die aus Nomaden seßhafte Bauern macht (38–40). Dann werden, interpretiert der Vf., aus nomadisierenden Selbstversorgern Bauern, die mit ihren Produkten Partner der Volkswirtschaft sind, also ökonomisch die Verantwortung für ein größeres Ganzes lernen (178, 186–197). Katholische Missionare könnten im staatlich vorgegebenen Modernisierungskontext gleichwohl als „Katalysatoren und Blitzableiter", als „véritables moteurs de l'évolution" (44) die volkswirtschaftlich gewünschte Verantwortung für das Ganze vorantreiben zur *„vision de l'être humain"*, dem eigentlichen Ziel. Daß ökonomische Modelle auch in Ostafrika auf Urbanisierung hin ausgelegt sind, Bauern also marginalisieren oder zur Migration in die Städte veranlassen (Richter, R.: Flüchtlingsfragen in Afrika, Baden-Baden 1992, 225ff), sieht N. nicht.

Weit mehr Aufmerksamkeit als den *Chagga*, *Aruscha* und *Massai* widmet der Vf. dem *Kikuyu*-Volk (3,2 Mio. Menschen) im Hochland von Kenya (21–40, 56–58 und wenigstens einmal in jedem Kap.). Bekannt sind die Kikuyu als ein Volk, das sein Land und seine Fruchtbarkeitsriten liebt und verteidigt (26, 37f, 43), sich gegen westliche Inkulturation wehrt und calvinische Missionare der Church of Scotland oder US-amerikanische Fundamentalisten am Volkswiderstand scheitern ließ. Missionserfolge unter den Kikuyu haben nur unabhängige Freikirchen, deren Theologie und Strategien „plus africaines" sind und „liberale" katholische Missionare, die trotz der Einsprüche ihrer Bischöfe nichts sagen gegen Beschneidungsriten und Polygamie. N. hält sowohl die Adaptationsmethode der *Église Nationale Africaine* wie die Abkulturationsbemühungen katholischer Missionare für untragbar (*Zweite These*).

Dies aus drei Gründen: Mit J. Mbiti (African Religions and Philosophy, London 1969) sagt er, daß afrikanische Sprachen südlich der Sahara kein Futur kennen und ethnozentrisch denken, also weder die Botschaft vom zukünftigen Reich Gottes noch die der Menschenrechte für alle fassen können (59, 79, 87, 90, 102).

Eine extrem afrikanische Theologie, die doch als christliche Theologie Zukunft und Erlösung für alle denken müsse, verkomme als nur afrikanisch-adaptives Instrumentarium zu einem „philosophisch-schismatischen Denken" (45, 47ff, 109ff, 139–156). Speziell die *Kikuyu* haben schon in der Kolonialzeit „in the white man's country" konservativ ihre Sprache, Strukturen und Riten verteidigt. Diesem Trend folgen sie noch heute mit ihrer Ablehnung von Modernisierung und westkirchlichem Christentum. Dieser aggressive Konservativismus sei eine „malade Kikuyu" (47ff, 75ff, 181), die geistige Befreiung verhindere. Schließlich führe eine populistische Adaptationsstrategie christlicher Missionare, die die neue Botschaft nur neben die alten Strukturen stelle, zu revolutionär-messianischen (180–192) Lösungsversuchen, die das Neue jetzt und in alten Strukturen herbeizitieren (59–73, 139–156 mit N. Ndiokwere: Prophecy and Revolution, London 1981).

N. widerspricht den von ihm zitierten Befürwortern einer genuin afrikanischen Theologie und den Adaptationsstrategien afrikanischer Freikirchen vehement. Dies bleibt zu bedenken. Zu bedenken bleibt aber auch, ob kontextuell des Vf.s *„vision de l'être humain"* nicht so hoch in den Lüften schwebt, daß sie nur doktrinär eingeführt werden kann gegen verantwortetes Menschsein, das es bei afrikanischen Menschen ja schon gibt. Im Blick auf einen neueren Stand der Forschung, die induktiv nach veranworteter Humanität fragt und den Konflikt der Interpretationen nicht scheut, wächst die Vermutung, der Vf. versuche mit der Wunderwaffe seiner „vision" den Gordischen Knoten der „paradoxes de l'inculturation" zu durchschlagen. Dies wäre zwar auch eine Strategie. Aber eine wenig humane. Ob es auch andere Lösungsansätze zur Inkulturation gibt, soll deshalb skizzenhaft noch gefragt werden.

Als Sprachforscher sagt N.s Kronzeuge Mbiti nicht, afrikanische Ethnien südlich der Sahara würden das Tempus Futur überhaupt nicht kennen. Als Kenner von „Sein und Zeit" schockiert ihn allerdings, daß afrikanische Zukunftserwartungen nicht hinausreichen über die Spannzeit einer Lebenserwartung (J. S. Mbiti, op. cit. 21–30). Auf dieses Futur der Lebenszeit in einer Dorf- oder Stämmegesellschaft sind afrikanische Initiationsriten als „rites de passage" ausgelegt, jedoch über Sterben und Tod hinaus (Vorbichler, A.: Das Leben im Rhythmus von Tod und Wiedergeburt in der Vorstellung schwarzafrikanischer Völker, in: G. Stephenson: Leben und Tod in den Religionen, Darmstadt 1980, 229–249). Zweifellos sind im Sinne van Genneps auch Beschneidungsriten, die N. verabscheut, „rites de Passage" (Baren van, Th. P.: Menschen wie wir. Religion und Kultur der schriftlosen Völker, Gütersloh 1964, 156–161). Medizinische Statistiken zur Verbreitung der Immunschwäche Aids belegen, daß die Ansteckungsgefahr wahrscheinlich größer ist bei Frauen, die als Mädchen excisiert wurden. Doch Aids in Afrika verbreitet sich erst, seit die Städte wegen der Migration ins Unermeßliche wachsen. Vor der Verstädterung, in Jh.en der Polygamie, war Aids unbekannt.

Die Fakten können eine zweifache Überlegung nahebringen: Durch Migration der Landbevölkerung wachsen die Städte und werden ordnungspolitisch unregierbar. Ist es im Gegenzug nicht optimaler, wenn katholische Missionare (die N. unbedachter Laxheit bezichtigt) mit kontextuellen Missionsstrategien versuchen, die Landbevölkerung auf dem Land zu christianisieren und zu halten? Mit unbedachter Adaptation hat das nichts zu tun. Sie wäre in der Tat religiöse Flucht vor der Forderungen des Alltags. N. unterscheidet zwar terminologisch zwischen *Adaptation* und *kontextueller Inkulturation* (172–175). Trotzdem wirft er beiden Missionsstrategien einen *philosophischen Separatismus* (21–47ff) vor, der alte Strukturen konservieren und vor dem befreienden Elan der Moderne abschotte. Werde dies Ethnien beim Kontakt mit der Moderne bewußt, dann führe dies zum „Synkretismus" oder zum politischen „Messsianismus" (37, 76ff, 109ff). Beide hält N. für eine „idéologie populaire" (36f). Dieses Verdikt kennt offensichtlich weder die Diskussion um eine positive Einschätzung eines messianischen Lebens, noch die über die des Volkes im Synkretismus.

Mit Martin Buber und Hannah Arendt kann man gegen Visionäre des Endgültigen wie Gerschom Scholem und N. jüdisch und christlich fragen, ob vielleicht ein messianisches Muster in einer kontextuellen Theologie weiterhilft. In einer Theologie also, die Leib- und Weltfreude, einen unmittelbaren Umgang mit Gott in afrikanischen Ethnien auf dem Land bejaht (Schmidt Biggermann, W.: Sinn – Welten, Welten – Sinn. Eine philosophische Topik, Frankfurt/M. 1992; Goodmann-Thau, E.: Zeitbruch. Zur messianischen Grunderfahrung in der jüdischen Tradition, Berlin 1995).

Es ist kurzsichtig, wenn N. den biblisch-talmudischen, chassidischen oder afrikanischen Messianismus im Höhenflug seiner *„vision de l'être humain"* als revolutionären Kurzschluß verwirft und als „indigenismus" oder „Synkretismus" abqualifiziert (180–192). Ein messianisches Muster in einer kontextuellen Missionstheologie kann die Weisheit des Volkes sich entwickeln lassen zu einer philosophischen Anthropologie in christlich verantwortlichen Basisgemeinden (Scanonne, J. C.: Sabiduria popular y teologia inculturada: Stromata 1/2 [1979], 818; Schiffers, N.: Campesinos, Ethnologen, Kirche. Reflexionen über schwierige Beziehungen, in: Fraling et alia: Lateinamerika in Dialog, FS P. Hünermann, Rottenburg 1989, 165–204).

Ein nicht entwurzeltes, wenn auch synkretistisches Christentum ist allemal inkarnatorischer als eine etwas naive evolutive Modernisierungstheorie im Zuge von N.s Vision (47ff, 75ff, 172–175, 180–182).

Selbstredend schätzt der Vf. die Lage richtig ein, wenn er ohne humane Modernisierung für Afrika „ein hartes Erwachen" prognostiziert (44f). Doch gegen evolutive Trends wird kontextuelle Theologie mit Emmanuel Levinas (Totalité et Infini, La Haye 1961; Des humanisme de l'autre homme, Montpellier 1972) zunächst einmal philosophisch fragen, wie man Humanismus „von Anderen" her lernen, vielleicht sogar denken kann. Andererseits wird sie sich um einer verantworteten Modernität willen dem Konflikt der Interpretationen (Ricoeur, P.: Les conflits des interpretations, Paris 1969) zwischen Kommunikationstheorien unter dem Primat der Vernunft (Apel, Habermas, Theunissen) und denen unter dem Primat einer theologischen Vision stellen müssen. Dieser Konflikt ist nicht nur ein wissenschaftstheoretischer Sonderfall. Er belastet das auch von N. gewünschte interdisziplinäre Gespräch und setzt in praxisrelevanten Strategien nicht gerade selten auf gegenseitigen Ideologieverdacht. Kontextuelle Theologie möchte die eine wie die andere Paradoxie vermeiden. Deshalb engagiert sie sich im modernen „Diskurs Ethik" (Aniagwn, J. K. A.: An African Christianity towards a rational indigenization, in: Nigerian Journal of Theology 1 [1988], 4, 106–115).

N. geht dieses Risiko nicht ein. Wohl deshalb nicht, weil er mit G. Thils (Droits de l'homme et perspectives chrétiennes, Louvain 1981) gegen J. M. Berthoud (Une religion sans Dieu, Paris 1993) der Meinung ist, die Menschenrechte seien nur christlich zu interpretiern. Dies aber ist eine Position, die wissenschaftliche Aussagen zur kommunikativen Ethik nur als Metaphern in einer personal-essentiellen „vision de l'être humain" mitspielen läßt (Adoukonu, B.: Jalans pour une Théologie Africaine, Paris/Namur 1979, tome I, 76–86).

Selbst wenn angenommen würde, wissenschaftlich begründete Aussagen zu einer neuen Ethik könne man in einer transzendental oder deduktiv operierenden christlichen Anthropologie als ausbaufähige Bausteine einsetzen, selbst dann würden diese nur von einer instrumentellen Vernunft verwertet. Hermeneutisch gelesen kommen beide Alternativen einer starken Relativierung empirisch gefundener Kontexte nahe. Konsequent zu Ende gelesen, wäre damit das Ende einer kontextuellen Theologie eingeläutet. Dies aber würde nicht nur inkulturationswillige Missionsstrategien treffen. Angesichts einiger afrikanischer Eliten, die auch, wenn sie in Missionsschulen erzogen wurden, der Maxime folgen, Wissen sei Macht, wäre mit dem Verzicht auf einen zwischen den Wissenschaften und der Theologie vermittelnden hermeneutischen Dialog das „Aus" für eine afrikanische Sozial- und Schulreform vorprogrammiert (Magesa, L. C.: Has Africa reason to rejoise? Theses on a hundert years of Vatican social thougth, in: African Christian Studies 6 [1990] 4, 63–88; Gray, R.: Black christians and white missionaries, Yale University Press, New Haven/London 1990).

Der Untertitel des hier in Frage stehenden Buches „*Le nouveaux habits des Yanomami*" erinnert an den Sarkasmus im Märchen von des Königs neuen Kleidern. Warum der Vf. einer vom Untergang bedrohten Amazonas-Ethnie (die er nur aus der Sekundarliteratur kennt: 101, 110) das antut, bleibt sein Geheimnis.

Aachen Norbert Schiffers

Religionswissenschaft

Waldmann, Helmut: **Aufsätze zu Religionsgeschichte und Theologie.** – Tübingen: 1996. VIII, 232 S. (Tübinger Gesellschaft. Wissenschaftliche Reihe, 6), kart. DM 57,00 ISBN: 3–928096–10–9

Der Bd sammelt achtzehn Arbeiten, seit 1978, in chronologischer statt systematischer Ordnung, was einerseits die Wiederkehr von Kerngedanken bedingt, anderseits einen Denk- und Klärungsweg zeigt. Notgedrungen treffen Bericht und Nachfragen eine Auswahl aus dem Gesamt.

Auf *(I)* die *Vorstellung des Weihebeckens eines Archimystes aus Sagalassos* folgt *(II)* eine *Untersuchung zu Ursprung und Geschichte des Diakonenamtes.* Vf. führt es auf eine ursprünglich semitische Tradition zurück: des *Rab Marzeaḥ* mit seinen Helfern bzw. der essenischen *maśkil.* Hier sei anzuknüpfen – in schriftgemäßer Zuordnung zum bischöflichen Amt, unter Verzicht auf Anlehnungen etwa an das Levirat. Mit *Text III* begegnet der Leser erstmals einem, wenn nicht dem Kerngedanken des Vf.s: einer *konfliktorientierten Staatsbildungstheorie,* die sich auf Männerbünde als staatstragende Kraft fokussiert (*V Projektentwurf Männerbünde, VII Mani, das Christentum und der Iran, X Theology and Ideology in Ancient Iran, XVI Religion in the Service of an Elite*). Sparta ist nur das „bekannteste Beispiel eines Staates, der von einer Terroristengruppe getragen wurde" (28); zu nennen wären viele, von den Inka oder Mogulen über die Wikinger und Normannen bis zur UdSSR und dem SS-Staat. Das soziologische Diagramm solcher Bünde: sittlicher Exemptionismus, starke Innenstruktur dank willig erbrachter Unterwerfung, in Absage an Familienbindung und Erwerbstätigkeit. Im Fortgang kommt es – so in Rom – zu Humanisierungen; doch W.s Interesse gilt der ursprünglichen Ideologie, im (H. G. Kippenberg) „Versuch einer soziologischen Ortung des antiken Gnostizismus" (44), die aber gerade nicht bloß für diesen gilt, sondern für immer wieder auftretende Dualismen. Dem ist Vf. in seiner theologischen Diss. nachgegangen: „Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde. Die Grundlagen des gnostischen Weltbildes (Tübingen 1964, Bd IV der Reihe). Mit Kippenberg und Habermas will Vf. die Gnosis „als Rechtfertigung im Prinzip veränderlicher Abhängigkeitsverhältnisse und als Ausdruck der Entfremdung des Menschen verstehen" (80). Anders aber als Kippenberg, der auf die Schicht politisch entmachteter hellenistischer Intellektueller abhebt, meint W., die Ohnmacht des Menschen in der Hand vernunftwidriger Mächte könne nicht die Weltschau dieser Intellektuellen, sondern nur die der Mächte selbst sein (ebd.). Rez. muß freilich gestehen, daß ihn das nicht so recht überzeugt: während ihm das Interesse der zur Tatenlosigkeit Verurteilten an solch kosmischer Entschuldigung auf der Hand liegt, sieht er es nur auf Umwegen bei den („vernunftwidrigen"?) Herrschenden. Wäre nicht ein sozusagen passiver von einem aktiven Dualismus zu unterscheiden? Um diesen handelte es sich dann bei den *Mithras-Mysterien* (G. Widengren). Vf. nennt aber gerade als für deren Elitestruktur dienlich ein prädestianistisches Weltverständnis, das die Außenwelt (und besonders Besitz und Familie) abwertet, die hierarchische Innenstruktur legitimiert und möglichen Widerspruch erstickt durch die Lehre von der Verderbtheit des Willens wie des Verstandes. Entsprechend ist auch nicht der Zarathustrismus (ontisch, sehr wohl aber sittlich) dualistisch, während „im späteren absoluten zurvanistischen Dualismus ... Ahriman ... eindeutig mithrische Züge trägt" (66, siehe 122f [*XI Mithras tauroctonus*]: Ahriman personifiziert die dunklen Aspekte des Mithras und erhält demgemäß gar einen zarathustrisch-zoroastrischem Empfinden unerträglichen Kult). Auf ihrem Weg ins Jüdisch-Christliche wandelt sich diese Weltsicht dank der heilsgeschichtlichen Botschaft. So kommt es zu zwei Ausprägungen, deren Unterscheidung in der christlichen Tradition immer wieder schwerfiel (von den Nikolaiten angefangen; siehe auch *IV zu östlichem Gedankengut bei Origenes*): „on the one side the monasteries of the Syriac desert, of Egypt, Asia minor, the Western Church and of the various Orthodox denominations, in the non-Christian sphere ... groups with partly monastic charakter as the Assasines of Iran, the Ismaelites and Druses. Also Bogomiles and Freemasons ..." (114). Das (auch *XII Anmerkungen zum Illuminatentum*) wirft neues Licht auf bekannte Fakten; gleichwohl wäre neben dem Recht solch soziologischen Zugangs dessen Beschränktheit zu reflektieren und zu diskutieren (zumal er die Haupt-Methode neuzeitlicher Religions- und Christentumskritik bildet). Dies zunächst prinzipiell, erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch (obendrein mit Einbezug der Unterscheidung von [auch] Fungieren-als, Funktionalisiert-werden-zu und Im-Dienst-einer-Funktion-Geschaffen-werden), sodann konkret wohl besonders zu *XVI* über *Sparta,* wo der Vf. zwar die männerbündischen Strukturen deutlich aufzeigen kann, weniger aber „the creation of the pseudo-theology" (188), „of a religion, which was developed to secure the ‚interest' of an elite" (195).

Beitrag *VIII* plädiert für die *Zulassung verheirateter Priester,* deren wissenschaftliches wie asketisches Niveau aber „dem durch das tridentinische Seminar geformter Kleriker vergleichbar" sein müsse. Darum schlägt W. als Lebensrahmen eine religiöse Gemeinschaft vor, wie sie bereits als „Tübinger Gesellschaft" besteht (vgl. den ganzen Bd. II der Reihe: H. Waldmann [Hg.], Eine inzwischen bis Rom gediehene Sache, 1992, dem [dort Text IV] der Beitrag entstammt). Gegen die doppelte Entfremdung der Theologie – vom Kirchenvolk wie vom Lehramt – empfiehlt W., sich auf den Aristotelismus zurückzubesinnen; denn der herrschende „Existentialismus und die verschiedenen anderen Platonismen der Geistesgeschichte imponieren immer wieder und immer nur dichterisch" (95). Wäre anderseits vielleicht eine spezifische Versuchung „aristotelischer" Tradition ein gewisser „Kurzschluß" zwischen Theologie und Wissenschaft? Zur Rückfrage an das „socio-theological framework" (188) der Religionsbehandlung tritt die bzgl. Palaioontologie und Humangenetik, wenn nach *XIII* die *Vertreibung aus dem Paradies* das Auftreten der weißen Rasse – vor 10 000 Jahren im anatolischen Raum – widerspiegeln (137, 139) und nur diese die Adamiten sein soll, an die der Auftrag zur Erdbeherrschung erging (zu ihm nur der Verweis auf Ph. Schmitz [Hg.], Macht euch die Erde untertan?, Würzburg 1981), unter Berufung auf die Autorität P. Teilhards de Chardin (140f, wie vorher 99, wo Geschichte als Evolution erscheint), bei welchem der Rez. diesen Kurzschluß besonders auffällig findet.

Drei Arbeiten befassen sich mit dem *kommagenischen Zoroastrismus: IX Kultbegehungen mit Wein, XIV Verbindungen zum indischen Somaopfer, XV Gottkönige*; XVII behandelt das Schweigen der *Avesta-Bücher* über die Riten und zieht eine Parallele zum Fehlen von Aussagen über die Meßfeier im NT. Der *Schlußtext* (wie III, XII und XIII erstpubliziert), blickt nochmals über den einzelwissenschaftlichen Rahmen hinaus: *XVIII Satanische Verse*? Der Vf. wendet auf Berichte von Mohammeds Berufung in den Ḥadithen die Ignatianischen Regeln zur Unterscheidung der Geister an (tatsächlich wirft eine eventuelle Anerkennung seiner als Prophet von Christenseite Probleme auf; vgl. A. Bsteh [Hg.], Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie, Mödling 1994, bes. 24–42). Dabei stellt er die Nummern 314, 315, 329 des Exerzitienbuches mit der Gewalttätigkeit des Offenbarungsengels gegenüber dem frommen und wohltätigen Mohammed zusammen sowie Nr. 332 mit dessen späterer Entwicklung zum „Grandseigneur" und Macht-Politiker (3RGG 4, 1188).

Die einläßliche Diskussion der zum Teil entschieden unzeitgemäßen Stellungnahmen (noch schärfer – in der Sache wie in der Sprache – der gleichzeitig erschienene Bd. V der Reihe: H. Waldmann, Das Christentum in Indien und der Königsweg der Apostel in Edessa, Indien und Rom [soeben in vermehrter Neuaufl.: Der Königsweg . . .]; vor allem die Exkurse zur „Erasmischen Gelehrten-Republik") ist nicht Sache dieser Rez. An Druck- und Schreibfehlern, weil nicht sinnstörend, führe ich nur auf: $48_{2/1}$ v. u.: Der Rahmen kann; 49/59 die gliedernden Großbuchstaben? 123_9: statt aufstoßen auffassen? 200_3: Mothakes? ebd., Anm. 60: Pol V 6, 1? 217_6: durch Wunder . . . beeindruckten? Nicht unterdrückt sei die Rüge des falschen Dativs in Appositionen (31_9; 36_2; $42_{2,4}$; 57_{21}; 67_{16}; 106_4 [während er 139_1 v. u. stehen sollte]; 142 Zusammenfassung $_5$ und $_8$).

Frankfurt Jörg Splett

Spiritualität

Geschichte der christlichen Spiritualität. Band 1: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, hg. v. Bernhard McGinn / John Meyendorff / Jean Leclercq. Mit einer Einführung für die deutsche Ausgabe von Josef Sudbrack. – Würzburg: Echter 1993. 488 S. (Geschichte der christlichen Spiritualität, 1), kart. DM 68,00 ISBN: 3-429-01500-6; **Band 2: Hochmittelalter und Reformation,** hg. von Jill Raitt in Verbindung mit Bernhard McGinn und Josef Meyendorff. Mit einem Vorwort von Josef Sudbrack. – Würzburg: Echter 1995. 488 S. (Geschichte der christlichen Spiritualität, 2), kart. DM 78,00 ISBN: 3-429-01657-6

Zum ersten Mal erscheint eine Spiritualitätsgeschichte in deutscher Sprache. Es handelt sich um die Übersetzung eines auf drei Bde angelegten amerikanischen Werks (vgl. ThRv 84 [1988], 423f), das Teil einer vielbdigen Enzyklopädie mit dem Titel „Weltspiritualität" („World Spirituality") ist. Die *„Geschichte der christlichen Spiritualität"* will ein „praktisches Nachschlagewerk" „für den Durchschnittsleser" (I, 22f) sein und „wissenschaftliche Einsichten an ein breiteres Publikum vermitteln" (I, 19). Tatsächlich handelt es sich eher um ein theologisches Handbuch, das für einen nicht geisteswissenschaftlich gebildeten Leser eine anstrengende Herausforderung sein wird – aber für Kenner und „Durchschnittsleser" lohnend.

Beide Bde sind in *zwei Teile* gegliedert, von denen der *erste* jeweils eine *chronologisch orientierte Darstellung der historischen Entwicklung* bietet, während der *zweite Aufsätze zu wichtigen Einzelthemen* lose aneinanderreiht – ein sinnvoller Versuch, die Fülle von Material und möglichen Fragestellungen zu strukturieren.

Der *erste Bd („Von den Anfängen bis zum zwölften Jh.")* beginnt nach einer *doppelten Einführung* durch Josef Sudbrack als ‚Begleiter' (II, 9) der deutschen Übersetzung und durch Bernard McGinn als Hg. mit einem bravourösen Aufsatz von Sandra M. Schneiders über die *Orientierung christlicher Spiritualität an der Heiligen Schrift und die Geschichte biblischer Hermeneutik*. Er zeigt, wie befruchtend für aktuelle Fragen der Exegese (Verhältnis der beiden Testamente zueinander, historisch-kritische Methode und ‚canonical approach') ein respektvoller Blick in die Geschichte sein kann. Am Beginn der Darstellung der historischen Entwicklung steht ein ökumenisch bedeutsamer Art. von John D. Zizioulas über *Akzente urchristlicher Spiritualität*. Ihm folgen Beiträge über *Gnostische Spiritualität, Kirchenväter und Mönchtum*, die qualitätsvolle Darstellungen der Patrologie bzw. Geschichte der Alten Kirche sind. Dabei hätte ich mir eine stärkere Reflexion über die Gestalt des Lebens aus dem Glauben gewünscht, wie es der Intention der Reihe entspricht (I, 21). Paul Rorem gelingt es dann leider nicht, die *Spiritualität des Pseudo-Dionysius Areopagita* verständlich darzustellen. Beiträge über die *„Spiritualität der Christen syrischer Sprache"*, der Kelten und „des christlichen Germanien" (sic!), über die *Gregorianische Reform* und einige (wenige) Aspekte des 12. Jh.s beschließen den *ersten Teil*.

Die fünfzehn Abhandlungen zu einzelnen Themen im *zweiten Teil* sind durchweg von so guter Qualität, daß hier nur die besonderen Glanzlichter erwähnt werden können: Mary T. Clarks Ausführungen zur *„Dreieinigkeit in der lateinischen Christenheit"* sind ein faszinierendes Beispiel für die spirituelle Relevanz spekulativer Theologie. Was Kallistos Ware über die *„Weisen des Gebetes und der Kontemplation"* in der Ostkirche schreibt, ist so lebendig und plastisch, daß das Pendant von Jean Leclercq über die *westliche Kirche* den Wunsch nach größerer Konkretheit weckt. Peter Brown gibt in einem Beitrag über die *„Bedeutung der Jungfräulichkeit in der frühen Kirche"* (einer Art Kurzfassung seines Buches „Die Keuschheit der Engel") Orientierung im Gestrüpp popularisierenden Unverständnisses, wie es in neueren Darstellungen der Zölibatsgeschichte allzu oft dargeboten wird. Ein bemerkenswerter Art. über die *„Praxis des christlichen Lebens"* bei Laien beendet einen reichhaltigen ersten Bd.

Im *zweiten Bd („Hochmittelalter und Reformation")* nimmt die Darstellung der historischen Entwicklung in Teil 1 erheblich mehr Raum ein als im ersten Bd. Deshalb können hier nur ein paar Akzente gesetzt werden: Ein Beitrag von William J. Courtenay erwirbt sich Verdienste um das Verhältnis von *„Spiritualität und Spätscholastik"*. Der profunde Art. über *„Schulen spätmittelalterlicher Mystik"* von Alois M. Haas ergänzt und korrigiert wenigstens zum Teil die je auf ihre Weise oberflächlichen Beiträge von Simon Tugwell (*„Die Spiritualität der Dominikaner"*) und Caroline Walker Bynum (*„Religiöse Frauen im Spätmittelalter"*). Auf interessante Weise erschließen William J. Bouwsma und James D. Tracy Aspekte der in der Literatur selten behandelten *Spiritualität des Humanismus*.

Nur sechs Aufsätze sind im zweiten Bd Einzelthemen gewidmet. Ewert Cousins beleuchtet wohltuend konkret das Thema *„Die menschliche Natur Christi und seine Passion"*. Es folgen Beiträge über *„Marienfrömmigkeit in der Westkirche"* sowie *„Liturgie und Eucharistie"* im Osten und Westen. Den Bd beschließen ein Aufsatz über das *Verhältnis von Ost- und Westkirche* und einer über die *Beziehung von römisch-katholischer und protestantischer Spiritualität bis zum bzw. im 16. Jh.* John Meyendorff zeigt im erstgenannten Art., daß als Ergebnis des tausendjährigen Entfremdungsprozesses von Ost- und Westkirche „die westliche Spiritualität viele ihrer östlichen Wurzeln" verloren hat, „während der Osten für sich blieb und weit entfernt von den Ereignissen war, die die Moderne prägten" (II, 460). Und Jill Raitt appelliert am Schluß des zweiten Bdes: Die „gleichen tiefgehenden Überzeugungen sollten ausreichen, um die Christen, seien es Protestanten oder Katholiken [und ich füge hinzu – oder Orthodoxe], in einer an Christus orientierten Spiritualität zu vereinigen, die vom Heiligen Geist erfüllt ist zum Ruhme Gottes" (II, 470).

In solch respektvollem, aber auch kritischem ökumenischen Vorgehen liegt eine der Stärken des Werks. Dabei kommen die diversen Strömungen im Osten und Westen weitgehend ebenso zu ihrem Recht wie die verschiedenen Bewegungen der Reformation. In deren Darstellung und Interpretation werden immer wieder Spannungen deutlich, die aus unterschiedlichen Vorverständnissen entstehen (etwa wenn man die Aufsätze von Zizioulas, Morrison und Fontaine in Bd 1 mit ihren verschiedenen ekklesiologischen Ansätzen nebeneinanderstellt). So leistet das Werk selbst einen Beitrag zu der ökumenischen Verständigung, die Jill Raitt als Hg.in des zweiten Bdes am Ende wünscht. Damit gelingt gleichzeitig ein besseres Verstehen der Geschichte, das Scheuklappen abwirft, aber Vorverständnisse nutzt, wo sie einen tieferen Zugang ermöglichen. Viele neue Forschungsergebnisse bieten die beiden Bde dabei nicht. Doch die Zusammenschau sonst nur disparat zugänglicher oder völlig entlegener Darstellungen und Themen ist ein Ereignis für sich. Außerdem hat die Ausgabe den Charakter eines qualitätvollen Nachschlagewerks.

Dennoch bleiben Wünsche an das Werk offen. Eine stärkere Betonung wirklicher *„Mentalitäts-Geschichte"* (II, 9) hätte es ermöglicht, manchen theoretischen Ballast abzuwerfen, der in anderen Bereichen der theologischen Forschung seinen Platz hat (z. B. I, 75–81, 94–113), und dadurch Raum für weitere Fragen konkreter Lebensgestaltung aus dem Glauben zu gewinnen. So aber erfährt der Leser über wichtige Gebetsvollzüge (Praxis des Stundengebets, privates Gebet, Gebetsgebärden, Meßstipendien u. a.) wenig bzw. nichts. Formen der Askese und der Bußpraxis werden höchstens kurz aufgezählt, aber nicht beschrieben und gedeutet. Umgang mit Leid, Krankheit und Tod wird nur für Märtyrer reflektiert. Diakonie und Caritas (z. B. die Armenfürsorge) spielen keine Rolle.

Der (brauchbaren) deutschen Übersetzung fehlt die Einordnung in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang von „Jüdischer Spiritualität" und „Klassischer mediterraner Spiritualität: Ägyptisch, griechisch, römisch", wie sie bei der amerikanischen Reihe gegeben ist. Der völlige Verzicht auf (in der amerikanischen Ausgabe vorhandene) Literaturverzeichnisse ist bedauerlich. Im Aufsatz von Caroline Walker Bynum müssen wenigstens die Werke der im Text genannten Autoren in den Anmerkungen aufgeführt werden.

Insgesamt aber ist die *„Geschichte der christlichen Spiritualität"* ein Werk, das die Lektüre lohnt und weitenteils selbst zu ihr verlockt. Endlich gibt es wieder ein Handbuch, das grundlegende Orientierung in der Spiritualitätsgeschichte bietet, auf hohem wissenschaftlichen Niveau und mit ökumenischer Weite in Aufbau und Inhalt – dazu erstmals in deutscher Sprache. Da zwei Drittel der Mitarbeiter in den USA leben, macht das Werk gleichzeitig einen Teil der nordamerikanischen Theologie zugänglich, die in Deutschland im allgemeinen zu wenig zur Kenntnis genommen wird. Von den sechzehn in Europa wohnenden Vf. stammen im übrigen nur drei aus dem deutschsprachigen Raum. Ist dieser Befund nicht ein äußeres Zeichen dafür, daß es mit der Forschung zur Spiritualität in den deutschsprachigen Ländern schlecht steht? Da ist die deutsche Übersetzung eines Grundlagenwerks der Spiritualitätsgeschichte ein Hoffnungsschimmer.

Münster Stefan Zekorn

Kurzrezensionen

Arens, Edmund: **Christopraxis.** Grundzüge theologischer Handlungstheorie. – Freiburg: Herder 1992. 174 S. (Quaestiones Disputatae, 139), kart. DM 38,00 ISBN: 3-451-02139-0

Christen bekennen und bezeugen die Wahrheit, die in der Person Jesu Christi begegnet. Die fundamentaltheologische Frage nach dem Wahrheits- und Geltungsanspruch dieser gläubigen „Christopraxis" sucht Edmund Arens zu beantworten in kritischer Auseinandersetzung mit der „Theorie des kommunikativen Handelns" (Habermas, Apel). Es entwickelt sich ein für beide Seiten fruchtbarer Dialog: Der Theologie wird das Handeln Jesu ebenso wie die Grundstruktur der Kirche als kommunikative Praxis erschlossen. Von dort aus lassen sich die Aporien heute verbreiteter Verständnisse von Wahrheit aufdecken und überwinden, indem die gegenseitige Verwiesenheit der Aspekte von Korrespondenz, Kohärenz, Konsens und Evidenz aufgezeigt wird; die genannte philosophische Theorie aber wird geöffnet auf religiöse Ausdrucksformen, die sie um den Preis eines ebenfalls eingeschränkten Wahrheitsverständnisses lange Zeit vernachlässigte. Auf die weitere inhaltliche Entfaltung dieser – zwangsläufig abstrakten und stellenweise allzu postulatorischen – „Grundzüge" darf man gespannt sein. M. B.

Beyer, Gudrun: **Rechtfertigungstheologisch denken.** Rudolf Bultmanns Kerygmatheologie aus exegetischen, genetischen und systematischen Perspektiven. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 278 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 560), brosch. DM 84,00 ISBN: 3-631-48948-X

Die in Göttingen erarbeitete Diss. untersucht, wie sich die rechtfertigungstheologische Orientierung der Theologie R. Bultmannns unter den Bedingungen geschichtlichen Denkens entwickelt hat. Gudrun Beyer zeichnet die Abkehr Bultmanns von der liberalen Theologie nach, analysiert die Abhängigkeit von Wilhelm Herrmanns Korrelationsmodell und dessen Modifikation, erschließt von daher Bultmanns Weg zur Kerygmatheologie und dessen Verbindung zur Daseinsanalytik Heideggers. Die Arbeit überzeugt mehr als Beitrag zur Entwicklung der Theologie Bultmanns als durch ein Konzept der Vf.in von Theologie, das sich in dem Untersuchungsgang gelegentlich eher störend überlagert. H. E. W.

Bieringer, Reimund / **Lambrecht,** Jan: **Studies on 2 Corinthians.** – Louvain-La-Neuve: Peeters 1994. XX, 632 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 112), kart. BEF 3000,00 ISBN: 90-6831-612-5

Der umfangreiche Sbd enthält je zehn, teils deutsch-, teils englischsprachige Beiträge der beiden Löwener Neutestamentler zum wohl umstrittensten Paulusbrief, die für die (Neu-) Publikation sämtlich überarbeitet wurden. Die Konzeption des Bdes erscheint problematisch: Während die verschiedenen Beiträge Lambrechts aus den Jahren 1976–1994 gesammelt sind, stellen acht Beiträge Bieringers die Erstveröffentlichung seiner 1986 beendeten Diss. zum Thema „Versöhnung" im 2 Kor dar, deren Gedankengang somit unverständlicherweise gestückelt präsentiert wird. Schwerpunkte der Aufsätze sind zunächst der Gesamtbrief, die Frage seiner Einheitlichkeit und die Rekonstruktion der historischen Kommunikations- und Konfliktsituation (B.). Dann stehen einzelne Textpassagen, v. a. aus 2 Kor 2–7 im Mittelpunkt, wobei die Themen „Eschatologie" (L.) und „Versöhnung" (B.) herausragen. Eine vorangestellte Bibliographie (B.) umfaßt die gesamte Literatur zu 2 Kor von 1970–1993 sowie zahlreiche ältere Publikationen. J. B.

Bosenius, Bärbel: **Die Abwesenheit des Apostels als theologisches Programm.** Der zweite Korintherbrief als Beispiel für die Brieflichkeit der paulinischen Theolgie, hg. v. Klaus Berger u. a. – Tübingen: A. Francke 1994. XIII, 231 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 11), kart. DM 84,00 ISBN: 3-7720-1862-9

Die grundlegende Frage nach der „Brieflichkeit der paulinischen Theologie", also nach den Wechselwirkungen zwischen Briefform und theologischen Gehalten und nach der Handlungsdimension der Briefe, steht in der vorliegenden Diss. im Mittelpunkt der Textuntersuchungen zu 2 Kor. Der Brief, der nach antiken Vorstellungen als Kommunikationsform einen Abwesenden als anwesend erfahrbar macht, stellt im Konflikt zwischen Paulus und der Gemeinde in Korinth ein spezifisches Konfliktlösungspotential bereit: Er erlaubt eine partielle Distanzierung der Gemeinde von der Person des Paulus – vom „schreibenden Ich" – und ermöglicht ihr in der Konfrontation mit dem expliziten Autor – dem „brieflichen Ich" – die Neuaneignung der von Paulus verkündigten Inhalte. Kontrovers zu diskutieren ist an diesem interessanten Ansatz die Gleichsetzung von „innerem" und „brieflichen Ich" einerseits sowie von „schreibendem Ich" und Gemeindebesuch andererseits, d. h. die Identifizierung textpragmatischer und existentialer Analysekategorien. J. B.

Ezugwu, Tony Ifeanyi: **Reconciliation: A Community Celebration.** A Case-Study in Inculturation for Igbo Catholics in Enugu State Nigeria. – Altenberge: Oros 1997. XVIII, 370 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen 46), kart. DM 72,00 ISBN: 3-89375-145-9.

Diese Studie ist ein Beitrag zur Erneuerung des Bußsakramentes als des Sakramentes der Versöhnung mit Gott in der Gemeinschaft der Mitmenschen. Als liturgiewissenschaftliche Arbeit hat sie ein unmittelbar praktisches Interesse am liturgischen Vollzug des Sakramentes. Sie erhält ihr Profil dadurch, daß sie den ethnisch-religiösen Hintergrund der Igbo-Gesellschaft in Enugu abschreitet, die Moralität, ihre Verletzung und ihre Wiederherstellung in der traditionellen Igbo-Gesellschaft erläutert, dieselbe Frage im Ablauf der christlichen Geschichte des Sakramentes prüft und dabei ekklesiologisch das Bußsakrament als Vollzug der Kirche erweist. Nach einem kurzen Vergleich wird der inkulturative Charakter des Sakramentes aufgezeigt. Am Ende ergeben sich eine Reihe von konkreten Anregungen zu einer Erneuerung und Konkretisierung der Feier des Bußsakramentes in Nigeria.

Der für europäische Leser besondere Ertrag der Untersuchung liegt darin, daß sie aufweist, wie der ekklesiale Neuansatz des Zweiten Vatikanischen Konzils in bezug auf das Bußsakrament in der kommunalen Anthropologie der Igbo-Kultur eine Entsprechung findet. Damit handelt es sich auch um eine konstruktive Kritik des abendländischen Christentums, das die vom Evangelium geforderte Versöhnung nicht eigentlich inkulturiert hat. Diese Spiegelung abendländischer Bußgeschichte und -praxis in der Versöhnungskultur der Igbos macht die Arbeit für Afrikaner wie für Europäer gleichermaßen bedeutsam. A. G.

Georgi, Dieter: **Theocracy in Paul's Praxis and Theology.** – Minneapolis: Augsburg Fortress 1991. XI, 112 S. ISBN: 0-8006-2468-8

Dieses Buch bietet die englische Übersetzung eines Essays („Gott auf den Kopf stellen"), den Georgi 1987 zum dritten Bd „Theokratie" der von J. Taubes herausgegebenen Reihe „Religionstheorie und politische Theologie" beigesteuert hat. In vier Kap.n entfaltet er eine erfrischend ungewohnte politische Deutung der Praxis und Theologie des Paulus. Diese sei geprägt durch jüdische Weisheitstraditionen in ihrer Ausprägung als Apokalyptik, Missionstheologie und Gnostik. In ihrer Orientierung auf Gemeinschaft hin ergebe sich aus dieser Theologie eine entsprechend demokratisch ausgerichtete politische Praxis. Die Ausübung der Gottesmacht durch ein Kollektiv wende sich direkt gegen die Vergöttlichung des Caesar im Römischen Reich. Dementsprechend entwerfe Paulus eine alternative Utopie zur „pax romana", zur Verheißung allgemeiner Versöhnung, allgemeinen Friedens als Voraussetzung wirtschaftlichen Erfolgs. In Jesus werde die geschenkhafte Solidarität des souveränen Gottes mit der sündigen Menschheit sichtbar. Gottesdienst werde mit politisch-ethischem Handeln identisch. Das habe auch zur Verurteilung Jesu und des Paulus als politischer Gegner des Reiches geführt. Das neue Vorwort und mehrere Indices erschließen die Verwurzelungen dieses deutlich gegen eine allein auf persönliche Frömmigkeit gerichtete Paulusinterpretation zielenden Gedankenganges. J. M. W.

Ökumene wohin? Die Kirchen auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, hg. v. Udo Hahn u. a. – Paderborn: Bonifatius 1996. 156 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-87088-886-5

Namhafte katholische, evangelische, orthodoxe und anglikanische Vf. ziehen – rückblickend – eine Bilanz der Ökumene und befassen sich – vorausblickend ins dritte Jahrtausend – mit den Chancen in der Zukunft. Der Grundton ist optimistisch, ohne daß Hindernisse verharmlost werden. Das Buch ist eine kompetente Grundinformation für die Haupt- und Nebenamtlichen in der Gemeindearbeit oder/und in der Schule. Aber auch Studierende der Theologie lesen das Buch mit Nutzen und Gewinn. H. E. W.

Studium der Katholischen Theologie. Eine themenorientierte Einführung, hg. v. Barbara Henze. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 256 S. (UTB, 1894), kart. DM 28,80 ISBN: UTB: 3-8252-1894-5 / Schöningh: 3-506-99449-2

Theologinnen und Theologen aus dem „Mittelbau" der Fakultäten sowie aus den Arbeitsfeldern Erwachsenenbildung und Schule – also Vertreter der jüngeren bis ganz jungen Theologengeneration – legen hier eine „themenorientierte Einführung" zum Studium der

katholischen Theologie vor. Neun Beiträge, bezogen auf neue „theologische Kernfächer und praktische Anwendungsfächer" (8), deklinieren das Thema „Menschwerdung" (als Grundthema der Theologie und jedes ihrer Fächer) durch. Die Vf., die auf Anmerkungen verzichten, wollen sich mit dieser Konzeption auch abheben von den bekannten Einführungen von A. Raffelt und J. Wohlmuth. – Insgesamt handelt es sich um eine gut verständliche Einführung in die Theologie zu Händen von Studienanfängern, wenn auch die Beiträge von deutlich unterschiedlicher Qualität sind. Die Begründung des Strukturprinzips „Menschwerdung" für die ganze Theologie hätte in der *Einleitung* breiter geschehen sollen. Daß wichtige Fächer bzw. Inhalte fehlen, wird zwar im *Vorwort* verteidigt, ist aber dennoch ein Manko. H. E. W.

Kirche – postmodern „überholt"? Erfahrungen und Visionen in einer Zeit des Umbruchs, hg. v. Josef Homeyer / Georg Steins. – München: Bernward bei Don Bosco Verlag 1996. 162 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-7698-0838-X

Die Beiträge dieses Bdes, hervorgegangen aus einer Tagung des Katholischen Forums Niedersachsen, sondieren die Chancen einer Begegnung zwischen Kirche und Postmoderne.

Sieben Beiträge – nach der sehr hilfreichen Einführung durch Georg Steins – sind durch das Schema „Sehen – Urteilen – Handeln" verbunden. Die Vf. (Werner Schreer, Georg Steins, Joachim Valentin, Marianne Heimbach-Steins, Peter Abel, Josef Homeyer) versuchen, entsprechend dem genannten Dreierschritt, eine Gegenwartsanalyse, eine Beurteilung der Situation und schließlich die Eröffnung von Handlungsperspektiven. Ein sehr hilfreiches Buch, wenn man sich als Christ in die gegenwärtige Diskussion um Postmoderne kompetent einbringen möchte. H. E. W.

Hübner, Thomas: **Adolf von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen als sachgemäßer Zugang zu ihrer Christologie und Wirkungsgeschichte.** – Frankfurt: Peter Lang 1994. 421 S., 3 Abb. (Europäsiche Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 493), geb. DM 69,00 ISBN: 3-631-46604-8

Die 1992 von der Ev.-Theol. Fak. zu Bonn angenommene Diss. versteht sich als eine primär methodologisch orientierte Arbeit zu Harnacks „WdChr". Ausgehend von der in diesem Werk selbst dokumentierten dialektischen Verschränkung von Sach- und Methodenfragen rekonstruiert Hübner die mathematische Methode der „vollständigen Induktion", die Harnack seinen Vorlesungen zugrunde gelegt hat. Die vorliegende Arbeit rückt diesen in der bisherigen Harnack-Forschung kaum beachteten Aspekt in das Zentrum ihrer Aufmerksamkeit und profiliert Harnacks Ansatz als einen wissenschaftstheoretischen Beitrag zum Problem der Wissenschaftsfähigkeit der Theologie. Von großer Bedeutung für die Harnack-Forschung dürften die minutiöse Rekonstruktion der Wirkungsgeschichte und kontroversen Diskussion zum „WdChr" sein und ebenso die umfassende text- und editionskritische Dokumentation zu sämtlichen bisher erschienenen Auflagen. G. E.

Läger, Karoline: **Die Christologie der Pastoralbriefe.** – Münster: Lit-Verlag 1995. 221 S. (Hamburger Theologische Studien, 12), brosch. DM 48,80 ISBN: 3-8258-2748-8

Die im WS 95/96 in Hamburg angenommene Diss. verläßt die bislang übliche Herangehensweise an die Pastoralbriefe über die Frage nach der Authentizität und ihrem kirchengeschichtlichen Ort und sucht eine neue Perspektive durch die Betrachtung der christologischen Aussagen und Traditionen. Nach einem prägnanten Forschungsüberblick werden die christologischen Aussagen der drei Briefe in ihrem literarischen und historischen Kontext dargestellt. Im Anschluß an die exegetischen Einzeluntersuchungen legt die Vf.in dann besonderen Wert auf die Beschreibung des Gesamtbildes der Christologie in den Pastoralbriefen: Diese wird bestimmt von der durch den Apostel Paulus vermittelten Tradition und ist nur richtig zu verstehen unter dem Vorzeichen ihrer soteriologischen Konzeption. Gerade die Wahrnehmung des pseudepigraphischen Charakters dieser Schreiben ist ein guter Zugang zu den besonderen Eigenheiten einer „paulinischen Gemeinde in nachpaulinischer Zeit". A. L.

Mit Schülern Gott suchen. Elemente für den Gottesdienst in der Sekundarstufe, hg. v. Michael Langer. – Regensburg: F. Pustet 1995. 192 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-7917-1479-1

Wohl aus religionspädagogischem Selbstverständnis heraus reklamieren Michael Langer (und über 30 Hochschul- und Schullehrer/innen als Vf.) den gottesdienstlichen „Verkündigungsbereich" für ihre Gestaltungsversuche (10). Strukturell ist der Sbd dem in der Schule „Üblichen" verhaftet: Lese- und Sprechelemente (biblische und nichtbiblische Texte), Predigten (teilweise dialogisch und szenisch), Meditationstexte, Gebete (ab und an den lateinischen Orationsstil kopierend – selbst in analoge Leerformeln und schematische Anaklesen hinein), Fürbitten und in Fürbittsprache gewandete moralisierende Egozentrik (vgl. 14f; 60; 65; 118f), Segensworte u. a.! Hinweise zu Musik und Lied (allerdings „über Lautsprecher eingespielt" [53; vgl. 56]) finden sich kaum, Psalmen kommen nur als Lesung vor. Positiv fallen die unbefangenen, selbstverständlichen Vorschläge zu szenischen Darstellungen und Spielen auf, ebenso die Tips zur Auswahl „typischer" Symbolrealien (Licht, Blumen, Gegenstände, Basteleien u. a.). Eine dialogische Sicht des Gottesdienstes klingt verhalten an – konkret: Für seine Feier werden Anlässe (v. a. aus dem Kirchen- und Schuljahr) benannt, nur ganz selten bleibt es bei einer Themenangabe (35; 57; 61). Allerdings reduziert sich das gottesdienstliche Feiern manchmal auf „darstellen", „beobachten", „Bilder vor Augen stellen", „Gedankenexperimente vollziehen" u. ä. Doch bietet der vorliegende Bd insgesamt gute Anregungen und brauchbare Bausteine für die Wortverkündigung in Schul- u. a. Gottesdiensten. H. J. L.

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

Erika Lorenz, emerit. Prof.in der Univ. Hamburg für Hispanik, schlüsselt drei große spanische Meister der Kontemplation (Francisco de Osuna, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz) für den Leser auf. Das aus einer Fernsehreihe entstandene Buch führt zunächst in die grundlegenden Begrifflichkeiten der Mystik ein (Kontemplation, Meditation) und deren Verwendung bei Gestalten des Hoch- und Spätmittelalters. In zahlreichen Zitaten läßt Lorenz dann die drei Mystiker selbst zu Wort kommen, die fachkundig und kenntnisreich ausgelegt werden. Dabei zeichnet sie den kontemplativen Weg dieser Personen eindrucksvoll nach. – Ein lesenswertes Buch, das als Einstieg in die Mystik zu empfehlen ist. M. R.

Maximus der Bekenner. Drei geistliche Schriften. Aus dem Griechischen übertr. v. Guido Bausenhart. – Freiburg: Johannes Verlag 1996. 116 S. (Christliche Meister, 49), kart. DM 20,00 ISBN: 3-89411-335-9

Weil das schwierige Griechisch des Kirchenvaters fast nur Spezialisten zugängig ist, gewinnt die sorgfältige Übertragung der Vater unser-Auslegung, des *Liber asceticus* und eines Briefes über die Liebe an Wert – nicht nur für den fromm Meditierenden, sondern auch für den Studierenden. Das Ernstnehmen der Menschwerdung des göttlichen Wortes (bis in die Freiheit hinein), prägt die Spiritualität des Maximus, wie Chr. Schönborn in der sorgfältigen Einleitung zeigt. J. S.

Müller, Wunibald: **Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch.** Selbstverwirklichung als Menschwerdung. – Mainz: M. Grünewald 1995. 127 S. ISBN: 3-7867-1822-9

Therapeutisch und spirituell gleichermaßen kompetent, wendet sich Wunibald Müller in diesem Buch einem zunehmend drängenden Phänomen zu: Der geistlichen und körperlichen Erschöpfung vieler in der Seelsorge arbeitender Menschen. Er weist Wege zu einer angemessenen Sorge um sich selbst – in der Beziehung zu anderen Menschen, im geistlichen Leben, in der Achtsamkeit auf eigene Nöte. Er ermutigt, solche Wege nicht länger als Egoismus zu diskreditieren, sondern als die Weise zu entdecken, in der die Fähigkeit zu heilendem Handeln auf Dauer lebendig bleiben kann. Im Hintergrund der Anregungen stehen nicht nur die therapeutisch-geistlichen Erfahrungen des Autors, sondern auch das Gespräch mit der Weisheit großer Seelsorger und Therapeuten, die den Lesenden aufgeschlossen wird. M. B.

Neumann, Hans-Joachim: **Luthers Leiden.** Die Krankheitsgeschichte des Reformators. – Berlin: WICHERN-Verlag 1995. 210 S., 35 Abb., kart. DM 34,00 ISBN: 3-88981-081-0

Das Anliegen des Vf.s ist es, aus medizinischer Sicht die Vielfalt der Erkrankungen Martin Luthers und ihre Auswirkungen auf sein Wirken und Verhalten aufzuzeigen. Insbesondere sollen Darstellungen früherer Forscher über eine endogene Psychose oder über psychopathologische Verhaltensstörungen des Reformators durch die Kenntnis der physischen Krankheiten entkräftet werden.

Die chronologische Aufzeichnung des Lebensweges mit prägenden Begegnungen und Erlebnissen läßt ein lebendiges Bild des Menschen Luther in seiner Umwelt und Zeit erstehen. Sachkundig und schlüssig, in einer auch dem Laien verständlichen Form, belegt durch Briefe, Tischreden, Notizen der Freunde, werden die bereits in jungen Jahren auftretenden Beschwerden und Krankheiten Luthers dargestellt. Es gelingt dem Vf., Verständnis zu wecken für Reaktionen Luthers in akuten Krankheitszuständen wie auch als Folge jahrelanger zermürbender Leiden, die den Verlauf theologischer Gespräche und Verhandlungen z. T. wesentlich beeinflußt haben. So ist es auch nachvollziehbar, daß es im Laufe der Jahre zu einem psychischen und physischen Erschöpfungszustand bei Luther kommt, der insbesondere beim älteren und alten Luther dazu führt, in Wort, Schrift und Umgang nicht mehr den richtigen Ton zu treffen und sich in gewisser Vereinsammung bitter enttäuscht zu äußern.

Es ist Verdienst des Vf.s, darzustellen, daß die theologischen Überlegungen das Motiv für Luthers Handeln und die Entwicklung des Reformationsprozesses waren. Zu keinem Zeitpunkt waren die Erkrankungen Luthers und ihre Auswirkungen bestimmend für das eigentliche Anliegen der Reformation. In Kenntnis der körperlichen Leiden und Gebrechen des Reformators bleibt somit auch der Respekt vor seiner Größe und Leistung. S. U.

Pöhlmann, Horst Georg / **Austad,** Torleif / **Krüger,** Friedhelm: **Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1996. 212 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-579-02615-1

Dieses aus dem Umfeld der VELKD stammende Buch möchte die lutherischen Bekenntnisschriften sachgemäß analysieren und dabei aufzeigen, daß sie auch heute eine Orientierung bieten können für den Glauben der Kirche. Nach einer Einführung (Krüger/Pöhlmann) versuchen die drei Vf. (Austad als dritter), die Theologie der Bekenntnisschriften entsprechend dem (häufigen) Aufbau von Dogmatiken zu entwickeln (*I.* Schrift und Gottes Wort, *II.* Gott, *III.* Mensch und Sünde, *IV.* Jesus Christus, *V.* Rechtfertigung und Gnade, *VI.* Neues Leben, *VII.* Sakramente, *VIII.* Kirche, *IX.* Die letzten Dinge). Ein im Ansatz originelles und hilfreiches Buch. H. E. W.

Remmert, Sönke: **Bibeltexte in der Musik.** Ein Verzeichnis ihrer Vertonungen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 231 S. (Dienst am Wort, 74), kart. DM 34,00 ISBN: 3-525-59338-4

Die Vertonungen von Bibeltexten können sicher zu Recht sehr oft als Interpretation derselben und als „klingende Predigten" bezeichnet werden. Sönke Remmert bezeichnet sein Verzeichnis selbst als „theologisch-musikalisches Nachschlagewerk" (7), was insofern Berechtigung hat, als „nach der Reihenfolge der biblischen Bücher in Martin Luthers Übersetzung" (7) wichtige Kompositionen – in der Regel – großer Meister aufgelistet sind. Vf. bietet ca. 3000 Verweise von Bibeltexten auf Kompositionen oder Kompositionsteile, nennt Bibelstellen, Komponisten, Werkausgaben und gibt Informationen zu relevanten Werkteilen (AT 11–118, NT 123–231).

In „katholischer Perspektive" ist es nicht unwichtig zu bemerken, daß auch die „Apokryphen des Alten Testaments" (Judit, Tobias, 1./2. Makkabäer, Weisheit, Sirach, Stücke zu Daniel) Erwähnung finden (119–122).

Sehr praxisorientiert können so zu bestimmten Bibelstellen schnell deren herausragendste Vertonungen gefunden werden; die Bandbreite reicht von gregorianischen Melodien bis hin zu Penderecki – allerdings leider auch nicht darüber hinaus in jüngere Zeit und zu zeitgenössischen Kompositionen. So fehlen z. B. die äußerst biblisch orientierten Motetten, Sonaten und Oratorien von W. Stockmeier, die zweifelsohne einen hohen „liturgischen Gebrauchswert" haben.

Um die Auflistung einigermaßen übersichtlich zu halten, werden freie Nachdichtungen, Bearbeitungen, Oratorien etc. und instrumentale Werke nur bei eindeutigem Bezug auf die Hl. Schrift berücksichtigt. In dieser sicher sinnvollen Einschränkung könnte gleichzeitig auch ein Defizit dieses Verzeichnisses liegen. Positiv kann in jedem Fall vermerkt werden, daß ein kurzer Kommentar jeweils entweder themenorientiert den Aufführungsanlaß oder Charakter des Werkes beschreibt, und insgesamt Kompositionen berücksichtigt werden, die auf Tonträgern (CD, LP, MC) erhältlich sind.

Dem Werk sind ein Abkürzungsverzeichnis und eine kurzes erläuterndes Vorwort vorangestellt. Für Kirchenmusikerinnen und -musiker sowie für alle an der Liturgie Interessierte ein hilfreiches Werk, das es erleichtert, sinnvoll und funktionsorientiert in verschiedenen Formen des Gottesdienstes „Bibeltexte in der Musik" einzusetzen. D. T.

Philosophen der Antike, hg. v. Friedo Ricken. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1996. **Bd I:** 288 S. (Urban-Taschenbücher, 458), kart. DM 32,00 ISBN: 3-17-012719-5, **Bd II:** 316 S. (Urban-Taschenbücher, 459), kart. DM 32,00 ISBN: 3-17-012720-9

Friedo Ricken legt mit seinem zweibdigen Werk eine Einführung in die Philosophie der Antike vor, die anhand von insgesamt 29 biographischen Skizzen antiker Philosophen (-schulen) erfolgt. Hierfür konnte der Hg. die Mitarbeit von insgesamt 27 renommierten Fachleuten gewinnen. Beide Bde enthalten am Ende jeweils eine Bibliographie von 22 (Bd I) bzw. 29 (Bd II) Seiten und eine Zeittafel. Während der erste Bd ausschließlich die griechische Philosophie von ihren Anfängen bei Hesiod bis in das frühe dritte Jh. v. Chr. (Theophrast) behandelt, führt der zweite Bd die Reihe der griechisch-hellenistischen Philosophen fort und wendet sich dann verschiedenen römischen und alexandrinischen Philosophen zu (Cicero, Seneca, Johannes Philoponos u. a.). Um dem antiken Verständnis von Philosophie als der Lehre vom „höchsten Gut" und der Möglichkeit seiner Verwirklichung im menschlichen Leben gerecht zu werden (*Vorwort*, 9), wird dabei „den antiken Autoren, die ihr Werk als Anleitung zum guten Leben verstehen, weitaus mehr Raum gegeben als es im den doxographisch orientierten Geschichten der Philosophie üblich ist", weshalb die einzelnen Portraits neben der jeweiligen Philosophie schwerpunktmäßig auch ihre Lebensdeutung und damit, „soweit die Quellen es erlauben, die Biographie und die politische, religiöse und soziale Lebenswelt" der einzelnen Philosophen(-schulen) behandeln (R., *Vorwort*, 10). J. O. S.

Rotzetter, Anton: **Franz von Assisi.** Erinnerung und Leidenschaft. – Freiburg: Herder 1989. 176 S., geb. DM 24,80 ISBN: 3-451-21487-3

Der durch eine Vielzahl von Publikationen zur Spiritualität und Theologie der franziskanischen Bewegung bekannte Kapuziner Anton Rotzetter legt mit diesem Bd eine Transformation franziskanischer Denkformen in aktuelle Problemstellungen hinein vor. Denn der Vf. ist „entschieden zur Überzeugung gelangt, daß Kirche und Gesellschaft heute wieder franziskanische Theologie brauchen" (9). Das aus Vorträgen entstandene Werk bemüht sich zunächst um die Darstellung des historischen und gesellschaftspolitischen Umfeldes z. Z. Franziskus. Nur wenige S.n widmet der Vf. der Darstellung der Biographie, die er bei der mittlerweile Vielzahl von Biographien voraussetzt. Exemplarisch wendet sich Vf. im Hauptteil des Buches den Problemfeldern des konziliaren Prozesses zu (Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung), die er aus der Perspektive franziskanischer Theologie beleuchtet. Selbst gesteht er Einseitigkeiten und Parteilichkeit in der Behandlung der Themen ein. – Das leidenschaftliche Bemühen des Vf.s um eine gesellschaftsbezogene Verbindung zur franziskanischen Theologie ist dem Werk auf den 176 S. zweifellos anzumerken. Die kontroversen Stellungnahmen laden den Leser ein, weiterzudenken. M. R.

Schnelle, Udo: **Einleitung in das Neue Testament.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 2., durchgesehene Aufl. 639 S. (Uni-Taschenbücher, 1830), kart. DM 54,00 ISBN: Vandenhoeck & Ruprecht 3-525-03286-2 / UTB: 3-8252-1830-9

Mit der vorgelegten Einleitung beseitigt Schnelle ein seit Jahren bestehendes Vakuum in der ntl. Forschung: Er bietet eine umfassende, auf dem aktuellen Stand der Forschung basierende Zusammenstellung der „grundlegenden historischen und theologischen Dimensionen der neutestamentlichen Schriften". Dabei legt er großen Wert darauf, neben den klassischen historischen Fragestellungen der Einleitungswissenschaft (Verfasser, Ort, Zeit, Traditionen, Quellen, etc.) neuere Forschungstendenzen, wie z. B. literaturwissenschaftliche Interpretationsansätze zu etablieren und schafft durch kurze Einordnungen in die momentane Forschungslandschaft für den Leser die Möglichkeit, selbständig weitere Perspektiven zu entwickeln. Besonderes Gewicht wird auf die „Theologischen Grundgedanken" der einzelnen Bücher gelegt, die im Gegensatz zu bloßen historischen Engführungen die spezielle Aussagekraft der Texte zu präzisieren vermögen. Es liegt wohl an der Gattung „Einleitung", daß bei Detailfragen weiterhin Diskussionsbedarf besteht; insgesamt gelingt es Vf. jedoch, eine gewinnbringende und

in allen Bereichen lesenswerte Alternative zur Verfügung zu stellen. A. L.

Scholl, Norbert: **Was mir zu denken, zu zweifeln und zu hoffen gibt.** Glaubenserfahrungen. – Regensburg: F. Pustet 1996. 240 S., kart. DM 34,00 ISBN: 3-7917-1498-8

Als Summe einer fünfzigjährigen Tätigkeit in Katechese, Jugendarbeit, Lehre und Verkündigung ist der Bd des bekannten Heidelberger Religionspädagogen zu sehen; an seinen dabei gemachten eigenen Glaubenserfahrungen, entfalten sich in neun Kap.n systematische Reflexionen über zentrale Themen des Glaubens. Zweifel, Anfragen und Kritik Norbert Scholls an gegenwärtigen Strukturen und Tendenzen in der Kirche verbinden sich zu einem sehr persönlichen, manchmal ein wenig klischeehaften, Aufruf wider die Resignation. J. O. B.

Theologische Literatur

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

Allgemeines

Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger. Hg. v. Georg Schmuttermayr / Heinrich Petri / Karl Hausberger u. a., Regensburg: F. Pustet 1997. 420 S., Ln DM 78,00 ISBN: 3-7917-1548-8: 13–24: Mussner, Franz: Das innovierende Handeln Gottes nach dem Hebräerbrief und die Frage nach dem „Antijudaismus" des Briefs; 25–62: Schmuttermayr, Georg: Der Leser als ‚Mitarbeiter' des Wortes. Rezeptionsästhetische Perspektive und Inspirationstheologie; 63–88: Schmitt, Armin: Der Gegenwart verpflichtet. Literarische Formen des Frühjudentums im Kontext griechisch-hellenistischer Schriften; 91–101: Brox, Norbert: Junge Bischöfe in der frühen Kirche. Altersgrenzen und Altersdispens; 103–123: Benz, Josef: „Synode" oder „Konferenz?" Zur Geschichte der Freisinger Bischofskonferenz von 1850; 125–156: Hausberger, Karl: Wider die „Tübinger Richtung" und „gravi Scholasticorum more". Die Besetzung der Dogmatikprofessur in Münster 1892/94; 159–175: Leinsle, Ulrich G.: Delectus opinionum. Traditionsbildung durch Auswahl in der frühen Jesuitentheologie; 177–196: Schurr, Adolf: Die Bedeutung der Philosophie für die Wirklichkeitsgestaltung unserer Gegenwart; 197–217: Petri, Heinrich: Bewegte Kirche? Theologische Anmerkungen zu kirchlichen Bewegungen und Gemeinschaften; 219–248: Beinert, Wolfgang: Eine Kirche, die so bleibt, bleibt so nicht. Tradition und Wandel in der Glaubensgemeinschaft; 249–268: Seigfried, Adam: Volk Gottes als ekklesiale Gestalt der Gnade; 269–296: Schütz, Christian: Johannes Cassian als Vermittler des Ursprungs des Mönchtums; 297–313: Schlögel, Herbert: Die bedrängte Freiheit. Zum Verhältnis von moralischem Bewußtsein und Gewissensentscheidung; 315–324: Schneider, Lothar: Tradition und Innovation. Ein Spannungsfeld nicht nur in Kirche und Theologie; 327–343: Baumgartner, Konrad: Pastoraltheologie zwischen Kontinuität und Innovation – am Beispiel des Wandels des Seelsorgeverständnisses seit dem 2. Vatikanischen Konzil; 345–374: Jilek, August: Von Ungleichzeitigkeiten liturgischer Erneuerung. Eine Erinnerung an die Taufordnungen Huldrych Zwinglis und Jean Calvins; 375–397: Nastainczyk, Wolfgang: Glaubensbildung. Bemerkungen zum Glaubens-Lernen heutiger Kinder; 399–420: Hilger, Georg: Religionsunterricht als Wahrnehmungsschule. Überlegungen zu einer ästhetisch inspirierten Religionsdidaktik;

Kulte, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens. Verhältnis von Kult und Kultur. Peter Cornehl zum 60. Geburtstag. Hg. v. Peter Stolt / Wolfgang Grünberg / Ulrike Suhr. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 286 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-525-60393-2: 15–25: Schröer, Henning: Der Kult mit der Kultur; 26–36: Grünberg, Wolfgang: Die Inszenierung städtischer Identität und die Aufgaben der Kirche. Eine Problemskizze; 37–49: Suhr, Ulrike: Das Handwerk des Theaters und die Kunst der Liturgie. Ein theologischer Versuch über den Regisseur Peter Brook; 50–62: Kirsner, Inge: Film, Fragment, Fraktal. Eine kleine Kino-Apokalypse; 63–69: Mokrosch, Reinhold: Fußball- und Gottesdienstrituale. Zufällige oder konstitutive Analogien; 70–80: Reichel, Peter: Über das Totengedenken nach Auschwitz. Vom politischen Totenkult zur politischen Erinnerungskultur; 81–91: Josuttis, Manfred: „Worin noch niemand war." Zum protestantischen Umgang mit Heimatfesten; 106–114: Bermbach, Udo: Bayreuther und andere Festspiele. Zu einer säkularisierten Form des Gemeinschaftslebens; 92–105: Ratzmann, Wolfgang: Fremde Feste. Zum ostdeutschen Festkalender nach der Wiedervereinigung; 115–129: Bieritz, Karl-Heinrich: Kult-Marketing. Eine neue Religion und ihre Götter; 133–141: Koch, Traugott: „Eins ist not – was ist not?" Zum Auftrag des Amtes in der Kirche; 142–155: Schramm, Tim: „Magic and Meal" ... Wie Jesus Feste feierte. J. D. Crossans „Historical Jesus", referiert; 156–171: Rau, Eckhard: Der urchristliche Kyrioskult und die Bekehrung des Paulus; 172–184: Gräb, Wilhelm: Neuer Raum für Gottesdienste – Raum für neue Gottesdienste? Die zeitgenössische Konsum- und Erlebniskultur als Herausforderung an die Ästhetik gottesdienstlicher Räume; 185–199: Stolt, Peter: Räume und Liturgien. Umgang mit einer alten Stadtkirche; 200–211: Bizer, Christoph: In der Schule von Doktor Martin und Meister Peter. Andächtige theologische Erzählungen; 212–219: Steffensky, Fulbert: Öffentlichkeit und Intimität; 220–233: Kroeger, Matthias: Es ist nicht alles Religion, was sich so fühlt; 234–242: Wintzer, Friedrich: Hochzeit und kirchliche Trauung – Kult oder Fest?; 243–255: Volp, Rainer: Zwischen Tourismus und Totengedenken. Eine Grenzwertbestimmung des Gottesdienstes als Gedächtniskult; 256–262: Kohlwage, Karl Ludwig: Brandzeichen. Eine Stadt trauert; 263–267: Hertzsch, Klaus-Peter: Der Stall von Bethlehem. Ein Praxis-Text aus der Jenaer Friedenskirche; 268–276: Eulenberger, Klaus: Wie heute gebetet wird; 277: Sölle, Dorothee: Die fehlenden Akkorde im Gesangbuch;

Zeitschrift für katholische Theologie 2/1997. Hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1997, kart. ÖS 239,00 ISSN: 0044-2895: 129–158: Sedmak, Clemens: „Die Idee einer relevanten Philosophie" bei Søren Kierkegaard. Versuch einer kritischen Würdigung; 159–180: Tschuggnall, Peter: Wider die Spießbürgerlichkeit. Zu Søren Kierkegaards Lebens-Kategorie des Einzelnen; 181–219: Lies, Lothar: Realpräsenz bei Luther und den Lutheranern heute. Eine Übersicht anhand neuerer Veröffentlichungen.

Religion wahrnehmen. Festschrift für Karl-Fritz Daiber zum 65. Geburtstag. Hg. v. Kristian Fechtner u. a. – Marburg: Diagonal-Verlag 1996. 364 S., kart. DM 38,00 ISBN: 3-927165-43-3: 23–27: Krause, Christian: Nicht mehr Gäste und Fremdlinge. Karl-Fritz Daiber zum 65. Geburtstag; 29–32: Baur, Jörg: Platos Vor-wort in Sachen ›rechte Lehre‹; 35–44: Wegner, Gerhard: Braucht die Kirche den Dialog? Überlegungen aus soziologischer Sicht; 45–55: Sparn, Walter: Religion verstehen. Interdisziplinarität als theologische Tugend; 57–70: Klinkhammer, Gritt Maria / Jetzkowitz, Jens: Kann man aus seiner Kultur austreten? Ein Essay über die Relevanz eines Dialoges mit der Theologie; 71–78: Stollberg, Dietrich: Theologie und Psychologie. Der Glaube der Kirche und die Seelen der Menschen; 79–82: Fahlbusch, Wilhelm: Die Bedeutung des volkskirchlichen Potentials für die Erhaltung und Weiterentwicklung der sozialen Marktwirtschaft; 85–93: Bogensberger, Hugo: Religion und Kirche in Österreich. Ein Paradigmenwechsel; 95–102: Dubach, Alfred: Profil der katholischen Schweizer Kirche in einer strukturell individualisierten Gesellschaft; 103–112: Laeyendecker, Leo: Die beschränkte Lernfähigkeit der Kirchen; 113–120: Tomka, Miklós: Starrheit und Wandel in den Kirchen Osteuropas. Zwölf Thesen; 121–128: Stierle, Beate: Theologische Ethik und Frauen. Eine ökumenische Orientierung; 129–138: Eichelberger, Hanns-Werner: Spiel mit und ohne Grenzen. Skizze zur Pluralität von Grenzen und Grenzübersteigungen; 139–145: Gabriel, Karl: Religion und Gesellschaft revidiert: Religionssoziologie jenseits des Säkularisierungsparadigmas; 147–157: Traupe, Gert: Entinstitutionalisierung von Religion als Herausforderung für Konfessionskirchen in der BRD; 161–167: Dannowski, Hans Werner: Die Wahrheit des Evangeliums und die Wahrheit der Kunst; 169–173: Schmidt, Joachim: Gesprächspartner: Theologie und Literatur; 175–184: Sommer, Regina: Musik und religiöse Erfahrung. Zur Bedeutung von Musik in religiösen Sozialisationsprozessen; 185–200: Drehsen, Volker: Bürger-Eucharistie. »Wrapped Reichstag« im Spiegel der Pressereaktionen: ein Lehrstück ästhetischer Kulturreligion; 201–210: Sachau, Rüdiger: Technotanz im Kirchenraum. Beobachtungen und Deutungen einer Bewegung zwischen zwei Lebenswelten; 211–218: Josuttis, Manfred: »Fußball ist unser Leben.« Über implizite Religiosität auf dem Sportplatz; 219–228: Lukatis, Ingrid / Lukatis, Wolfgang: »Hier dauert die Schöpfung noch fort . . .« Urlaub in Ostfriesland – Zeit für Kirche?; 229–235: Natrup, Susanne: Die Sehnsucht nach Verzauberung. Die religiösen Gehalte des Kult-Marketing; 239–248: Feige, Andreas: ›Entstrukturierung‹ der Jugendphase: Ende des soziologischen Begriffs der Jugend?; 249–256: Wegenast, Klaus: Theologie zwischen Offenbarung und Empirie. Bemerkungen zum Problem der Theoriebildung der Religionspädagogik; 257–266: Grosse, Heinrich W.: Die Tradierungskrise kirchengebundener Religiosität als Herausforderung und Chance für den Religionsunterricht; 267–274: Kampermann, Ernst: Ein Stück gemeinsamen Weges. Ein Bericht über ökumenische Zusammenarbeit für den Religionsunterricht in Niedersachsen; 275–282: Schwab, Ulrich: »Daß der Chef von meinem Bruder ihn auf der Arbeit gelassen hat . . .« Konfirmandinnen und Konfirmanden auf der Suche nach ihrer Religiosität; 285–293: Bizer, Christoph: Unterricht im Christentum am frühen Morgen. Zwei Andachten in Loccum zu Luthers Morgensegen; 295–298: Martin, Gerhard Marcel: Religion zwischen Grafitti und Psychodramabühne. Eine Traumpredigt; 299–305: Schmied, Gerhard: Beten als soziales Handeln und soziale Beziehung. Eine Analyse von Gebeten in Fürbittbüchern; 307–319: Fechtner, Kristian / Friedrichs, Lutz: Predigt als Exorzismus? Überlegungen zum Umgang mit einer umstrittenen Tradition; 321–330: Pollack, Detlef: Gottesdienst und Moderne. Religionssoziologische Beobachtungen und Deutungen; 331–340: Dassler, Cornelia: Regionale Kooperation in der Kirche. Zukunftsvision oder notwendiges Übel?; 341–347: Scholz, Rüdiger: BRÜCKEN BAUEN. Eine praktisch-theologische Architekturskizze;

Bibelwissenschaft

Biblica Vol. 78 Fasc. 1. Hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1997. kart. Lit 75 000 ISSN: 0006-0887: 3–32: Aletti, Jean-Noël: Romains 5,12–21. Logi-

que, sens et fonction; 33–56: LAMBRECHT, Jan: Paul's Coherent Admonition in Galatians 6,1–6: Mutual Help and Individual Attentiveness; 57–86: PORTER, Stanley E. / CLARKE, Kent D.: Canonical-Critical Perspective and the Relationship of Colossians and Ephesians; 87–99: SCHMID, Konrad: Manasse und der Untergang Judas: „Golaorientierte" Theologie in den Königsbüchern?;

Freundschaft bei Ben Sira. Beiträge des Symposions zu Ben Sira, Salzburg 1995. Hg. v. Friedrich V. Reiterer. – Berlin / New York: de Gruyter 1996. 265 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 244), Ln DM 158,00 ISBN: 3–11–015261–4: 1–18: BEENTJES, Pancratius C.: „Ein Mensch ohne Freund ist wie eine linke Hand ohne die Rechte." Prolegomena zur Kommentierung der Freundschaftsperikope Sir 6,5–17; 19–59: SCHRADER, Lutz: Unzuverlässige Freundschaft und verläßliche Feindschaft. Überlegungen zu Sir 12,8–12; 61–85: KIEWELER, Hans Volker: Freundschaft und böse Nachrede. Exegetische Anmerkungen zu Sir 19,6–19; 87–106: MARBÖCK, Johannes: Gefährdung und Bewährung. Kontexte zur Freundschaftsperikope Sir 22,19–26; 107–122: KAISER, Otto: Was ein Freund nicht tun darf. Eine Auslegung von Sir 27,16–21; 123–131: SAUER, Georg: Freundschaft nach Ben Sira 37,1–6; 133–169: REITERER, Friedrich Vinzenz: Gelungene Freundschaft als tragende Säule einer Gesellschaft. Exegetische Untersuchung von Sir 25,1–11; 171–201: KRAMMER, Ingrid: Scham im Zusammenhang mit Freundschaft; 203–238: EGGER-WENZEL, Renate: Der Gebrauch von תמם bei Ijob und Ben Sira. Ein Vergleich zweier Weisheitsbücher;

Kirchengeschichte

Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne. Hg. v. Dieter R. Bauer / Gotthard Fuchs. – Innsbruck: Tyrolia 1996. 344 S., brosch. DM 52,80 ISBN: 3–7022–1878–5: 9–53: DINZELBACHER, Peter: Die »Bernhardinische Epoche« als Achsenzeit der europäischen Geschichte; 54–69: ANGENENDT, Arnold: Die Zisterzienser im religiösen Umbruch des hohen Mittelalters; 70–95: RÖSENER, Werner: Die Zisterzienser und der wirtschaftliche Wandel des 12. Jahrhunderts; 96–135: KÖPF, Ulrich: Monastische und scholastische Theologie; 136–150: LANGER, Otto: Affekt und Ratio in der Mystik Bernhards von Clairvaux; 151–179: SCHENKL, M. Assumpta: Bernhard und die Entdekkung der Liebe; 180–193: DINZELBACHER, Peter: Bernhards Mystik. Eine Skizze; 194–213: KÖPF, Ulrich: Schriftauslegung als Ort der Kreuzestheologie Bernhards von Clairvaux; 214–228: VOŠICKY, Bernhard: Bernhards Leben mit der Eucharistie; 229–234: WINKLER, Gerhard B.: Bernhard von Clairvaux: Reformer oder Reformator? Oder: Die Art und Weise, mit der Kirche umzugehen; 235–261: RAUCH, Johannes: Die anderen im Menschenbild Bernhards: Juden, Heiden, Ketzer; 262–315: KAHL, Hans-Dietrich: Die Kreuzzugseschatologie Bernhards von Clairvaux und ihre missionsgeschichtliche Auswirkung; 316–328: LECLERCQ, Jean (†): Der heilige Bernhard und Deutschland; 329–344: DINZELBACHER, Peter: Bibliographie zu Bernhard von Clairvaux;

Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit. Eine Zwischenbilanz. Hg. v. Clemens Vollnhals. – Berlin: Links Verlag 1996. 464 S. (Analysen und Dokumente. Wissenschaftliche Reihe des Bundesbeauftragten, 7), kart. DM 48,00 ISBN: 3–86153–122–4: 9–28: NOWAK, Kurt: Zum historischen Ort der Kirchen in der DDR; 29–58: GOECKEL, Robert F.: Thesen zu Kontinuität und Wandel in der Kirchenpolitik der SED; 59–78: GOERNER, Martin Georg: Die Arbeitsgruppe Kirchenfragen im ZK-Apparat der SED; 79–119: VOLLNHALS, Clemens: Die kirchenpolitische Abteilung des Ministeriums für Staatssicherheit; 120–138: BOYENS, Armin: Das Staatssekretariat für Kirchenfragen; 139–158: GOERNER, Martin Georg: Die Behandlung der Kirchenpolitik im Staatsapparat und in den Massenorganisationen; 159–189: WENTKER, Hermann: Die kirchenpolitische Abteilung der Ost-CDU: Organisation, Wirkungsweise und personelle Besetzung; 191–210: SCHRÖTER, Ulrich: Die „Bearbeitung" der Landeskirche Berlin-Brandenburg durch das MfS; 211–266: SCHILLING, Walter: Die „Bearbeitung" der Landeskirche Thüringen durch das MfS; 267–297: BESIER, Gerhard: „Politische Reifeprozesse." Zum Engagement des MfS an den theologsichen Fakultäten bzw. Sektionen; 298–328: NOACK, Axel: Feindobjekt: Evangelische Studentengemeinde; 329–352: NEUBERT, Ehrhart: Zur Instrumentalisierung von Theologie und Kirchenrecht durch das MfS; 353–370: RAABE, Thomas: SED-Staat und katholische Kirche 1949–1989; 371–387: HAESE, Ute: MfS-Kontakte auf offizieller Ebene; 388–404: GRANDE, Dieter / SCHÄFER, Bernd: Interne Richtlinien und Bewertungsmaßstäbe zu kirchlichen Kontakten mit dem MfS; 405–414: KRÖTKE, Wolf: Das beschädigte Wahrheitszeugnis der Kirche. Zu den Folgen der Einflußnahme des MfS auf die Kirche; 415–433: STIER, Christoph: „Um der Kirche willen" – Regelüberprüfung und kirchenleitendes Handeln in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs; 434–446: VOLLNHALS, Clemens: Zugleich Helfer der Opfer und Helfer der Täter? Gegenwärtige und historische Sperren für die evangelische Kirche bei der Aufarbeitung ihrer DDR-Vergangenheit;

Fundamentaltheologie

Wahrnehmung des Fremden. Christentum und andere Religionen. Hg. v. Rainer Kampling / Bruno Schlegelberger. – Berlin: Morus-Verlag 1996. 318 S. (Schriften der Diözesanakademie Berlin, 12), kart. DM 42,00 ISBN: 3–87554–316–5: 9–37: LANG, Bernhard: Die Fremden in der Sicht des Alten Testaments; 39–72: FRANKEMÖLLE, Hubert: Die frühen Christen und die hellenistisch-römische Religion; 73–85: STEMBERGER, Günter: Von einer jüdischen Sekte zur Weltreligion; 87–123: COLPE, Carsten: Formen der Intoleranz. Altkirchliche Autoren und ihre antipagane Polemik; 125–154: REICHMUTH, Stefan: Bild und Gegenbild. Der Islam als Faszination und Herausforderung in Vergangenheit und Gegenwart; 155–189: DELGADO, Mariano: Zwischen Duldung und Verfolgung. Das Schicksal der Juden im christlichen Spanien; 191–224: SCHLEGELBERGER, Bruno: Die Christen aus indianischer Sicht; 225–243: SUNDERMEIER, Theo: Christentum und afrikanische Religionen; 245–266: SIEVERNICH, Michael: Mission – mit welchem Recht?; 267–298: LOB-HÜDEPOHL, Andreas: Die eine Ethik vor dem Anspruch der vielen. Zum Universalitätsanspruch christlicher Ethik in moralisch vielstimmiger Welt; 299–316: KAMPLING, Rainer: Die Chance der Fremdheit. Anmerkungen zu einem Charakteristikum der Hl. Schrift und der historisch-kritischen Exegese;

Dogmatik

Handbuch der Marienkunde. Bd I. Theologische Grundlegung. Geistliches Leben. Hg. v. Wolfgang Beinert / Heinrich Petri. – Regensburg: F. Pustet 1996 2., völlig neu bearbeitete Aufl. 693 S., Pb. DM 148,00 ISBN: 3–7917–1526–7: 15–98: KNOCH, Otto / MUSSNER, Franz: Maria in der Heiligen Schrift; 99–266: DE FIORES, Stefano: Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit; 267–363: BEINERT, Wolfgang: Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung; 364–381: KALLIS, Anastasios: Die Gottesgebärerin in der orthodoxen Theologie und Frömmigkeit; 382–419: PETRI,Heinrich: Maria in der Sicht evangelischer Christen; 420–434: COLLET, Giancarlo: Maria in der Theologie der Befreiung; 435–465: RADLBECK-OSSMANN, Regina: Maria in der Feministischen Theologie; 469–525: KLEINHEYER, Bruno / JILEK, August: Maria in der Liturgie; 526–566: COURTH, Franz: Marianische Gebetsformen; 567–632: KÖSTER, Heinrich M.: Die marianische Spiritualität religiöser Gruppierungen;

Ökumenische Theologie

„Fallbeispiel" China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext. Hg. v. Roman Malek. – Nettetal: Steyler Verlag 1996. 693 S., brosch. DM 67,00 ISBN: 3–8050–0385–4: 29–88: ZETZSCHE, Jost: Aspekte der chinesischen Bibelübersetzung; 89–127: VON COLLANI, Claudia: Figurismus – Anfang und Ende einer kontextuellen Theologie in China; 129–158: RIVINIUS, Karl Josef: Das kaiserliche Edikt vom 15. März 1899 und das katholische Missionswesen in China; 159–164: CIXIN, Liu: Die protestantische Antwort auf die 4.-Mai-Bewegung; 165–175: JIANLONG, Yang: Die christliche Färbung der Erzählliteratur der 4.-Mai-Bewegung; 177–184: DEUTSCH, Richard R.: Die sozialen und politischen Herausforderungen für protestantische Missionen in China vor 1949; 185–208: EVERS, Georg: Die Rolle der christlichen Missionen als Werkzeug gesellschaftlicher und kultureller Veränderung am Beispiel Chinas; 209–238: HAITAO, Xiu: Von der Christianisierung des Konfuzianismus zur Inkulturation des Christentums in China. Einige Anmerkungen zur Sinisierung des Christentums; 241–267: WESOLOWSKI, Zbigniew: Liang Shumings' (1893–1988) Religionsbegriff; 269–297: CHRISTIAN, Matthias: John C. H. Wu (1899–1986). Ein großer Chinese und Katholik; 299–321: SPRENGER, Arnold: Liu Xiaofengs neue Vision für China; 325–340: HERRMANN-PILLATH, Carsten: Chinas Tradition – Stolperstein oder Modernisierung?; 341–365: HE, Zhou: Moralische Herausforderungen in China; 367–414: PUHL, Stephan: Rechtsverständnis, Menschenrechte und die chinesische Tradition; 417–429: XINPING, Zhou: Theorien über Religion im heutigen China; 431–446: SHUNXIN, Chen: Literatur und Religion. Drei Ebenen; 447–454: LIZHI, Fang: Religion und Naturwissenschaften; 455–458: HANG, Thaddeus: Die christliche Suche nach der Wahrheit. Kommentar zu Fang Lizhis „Religion und Naturwissenschaften"; 459–489: LAZZAROTTO, Angelo S.: Kutur und Religion in China. Geschichte einer Debatte; 491–502: GLÜER, Winfried: Gegenseitige Anpassung und Harmonie. Zur Religionspolitik in der Volksrepublik China; 505–528: WICKERI, Philip L.: Die Kirche in China am Vorabend des 21. Jahrhunderts: Probleme und Fragen; 529–551: WÄHRISCH-OBLAU, Claudia: Die Gemeinden im Bereich des Chinesischen Christenrates. Skizze einer Bewegung auf dem Weg zur verfaßten Kirche; 553–566: SCHREITER, Robert J.: Für eine erneuerte Kirche in China. Ekklesiologische Herausforderungen; 567–579: CHANG, Aloysius B.: Kirche in China und die Kirchen. Die Grundhaltung der „Brückenkirche"; 581–610: KING, Geoffrey: Die katholische Kirche in China: Eine kirchenrechtliche Bewertung; 611–626: LEE, Stephen: Die katholische Kirche in China: Eine kirchenrechtliche Bewertung. Entgegnung auf den Artikel von Geoffrey King; 627–641: GUTHEINZ, Luis: Schritte auf dem Weg zu einer chinesischen Theologie. Bericht über Inhalt und Arbeitsmethode von drei theologischen Publikationen; 643–664: OBLAU, Gotthard: Zeitgenössische Predigt in Chinas evangelischen Gemeinden als Experimentierfeld kontextueller Theologie; 665–676: WOLF, Notker: Mission als Partnerschaft. Die Mitwirkung der Benediktinerkongregation von St. Ottilien in der Diözese Jilin; 677–693: PLATE, Manfred: Zur Spiritualität katholischer Chinesen heute. Beobachtungen und Bemerkungen;

Kirchenrecht

Das Recht der Kirche. Bd I. Zur Theorie des Kirchenrechts. Hg. v. Gerhard Rau / Hans-Richard Reuter / Klaus Schlaich. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1997. 602 S. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 49), Ln DM 220,00 ISBN: 3–579–02018–8: 23–75: REUTER, Hans-Richard: Der Begriff der Kirche in theologischer Sicht; 76–125: FOLKERS, Horst: Der Begriff der Kirche in philosophischer Sicht. Der Ansatz Kants und Hegels; 126–168: BOCK, Wolfgang: Der Begriff der Kirche in juristischer Sicht; 171–198: DREIER, Ralf: Der Rechtsbegriff des

Kirchenrechts in juristisch-rechtshistorischer Sicht; 199–235: LANDAU, Peter: Der Rechtsbegriff des Kirchenrechts in philosophisch-historischer Sicht; 236–286: REUTER, Hans-Richard: Der Rechtsbegriff des Kirchenrechts in systematisch-theologischer Sicht; 289–336: CRÜSEMANN, Frank: Recht und Theologie im Alten Testament; 337–389: ROLOFF, Jürgen: Ansätze kirchlicher Rechtsbildungen im Neuen Testament; 390–141: WELKER, Michael: Recht in den biblischen Überlieferungen in systematisch-theologischer Sicht; 417–447: MEHLHAUSEN, Joachim: Schrift und Bekenntnis; 448–473: DEHNEN, Dietrich: Kirchenverfassung und Kirchengesetz; 474–496: ROBBERS, Gerhard: Staatliches Recht und Kirchenrecht; 499–517: PIRSON, Dietrich: Die Ökumenizität des Kirchenrechts; 518–544: HUBER, Wolfgang: Grundrechte in der Kirche; 545–568: EHNES, Herbert: Grundrechte in der Kirche; 569–595: KÜHN, Ulrich: Sakramente und Amt;

Moraltheologie

Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik. Bd 1. Hg. v. Carl F. Gethmann / Ludger Honnefelder. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1996. VIII, 308 S., kart. DM 98,00 ISBN: 3–11–014700–9: 5–13: FRÜHWALD, Wolfgang: Wissenschaft – Ethik – Menschenwürde; 15–28: MITTELSTRASS, Jürgen: Wissenschaft und Ethik; 29–71: LENK, Hans: Zur Verantwortung des Forschers. Verantwortungsdimensionen und externe Verantwortlichkeit in den Wissenschaften; 73–86: HONNEFELDER, Ludger: Bioethik im Streit. Zum Problem der Konsensfindung in der biomedizinischen Ethik; 89–96: KLAPPERICH, Anette: Ziele, Aufgaben und Struktur des Instituts für Wissenschaft und Ethik – Bericht über die Eröffnungsveranstaltung; 97–100: BRUNN, Anke: Rede zur Eröffnung des Instituts für Wissenschaft und Ethik; 101–104: WOOPEN, Christiane: Tagungsbericht „Humangenetik in der Pränataldiagnostik"; 105–110: PROPPING, Peter: Humangenetik in der Pränataldiagnostik. Die normative Funktion des Krankheits- und Behinderungsbegriffs: Medizinisch-humangenetische Aspekte; 111–120: JAKOBS, Günther: Humangenetik in der Pränataldiagnostik. Die normative Funktion des Krankheits- und Behinderungsbegriffs: Rechtliche Aspekte; 121–127: HONNEFELDER, Ludger: Humangenetik in der Pränataldiagnostik. Die normative Funktion des Krankheits- und Behinderungsbegriffs: Ethische Aspekte; 129–134: EIGLER, Friedrich Wilhelm: Organtransplantation und der „Hirntod"; 135–148: LANZERATH, Dirk: Biomedizinische Ethik in Europa zwischen Differenz und Konsenz – Einführung und Bericht; 149–153: NEUMANN, Bernd: Forschungspolitik und biomedizinische Ethik in Europa; 155–160: GRUPP, Rudolf: Die ethischen und rechtlichen Grenzen des medizinischen Fortschritts am Beispiel der Humangenetik; 161–165: CORDIER, Laurence: Bioethik und die Forschungsprogramme der Europäischen Union; 167–177: SHAPIRO, David: Medizinische Ethik in Großbritannien: Ansätze und Prinzipien in Ethik und Recht; 179–188: SEIDLER, Eduard: Medizinische Ethik in Deutschland: Ansätze und Prinzipien in Ethik und Recht; 189–196: DE SOLA LLERA, Carlos: Zur Struktur der „Konvention zum Schutz der Menschenwürde und der Menschenrechte im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: Bioethik-Konvention" des Europarates; 197–200: QUINTANA-TRIAS, Octavi: Internationale Bioethik: Die Rolle des Europarates; 201–208: ANDERSEN, Svend: Expertenurteil und gesellschaftlicher Konsens: Ethischer Rat und Konsenskommissionen in Dänemark; 209–211: HONNEFELDER, Ludger: Einführung in die Thematik der Tagung „‚Hirntod'-Kriterium und Organentnahme"; 213–220: SCHERER, Georg: Ganzheit und Sterbeprozeß; 221–222: BÖHNIGK, Volker: Zusammenfassung der Diskussion; 223–231: HAUPT, Walter F.: Sterben, ‚Hirntod' und die Einheit des Organismus; 233–234: BÖHNIGK, Volker: Zusammenfassung der Diskussion; 235–242: SIEP, Ludwig: Zur Ethik der Organtransplantation; 243–262: QUANTE, Michael: ‚Hirntod' und Transplantationsmedizin; 263–264: BÖHNIGK, Volker: Zusammenfassung der Diskussion zu den Beiträgen von Ludwig Siep und Michael Quante; 265–273: BÖHNIGK, Volker: Zusammenfassung der Schlußdiskussion; 277–289: Entwurf einer „Bioethik-Konvention" des Europarates (engl./dt.); 291–295: Stellungnahme der Parlamentarischen Versammlung des Europarates zum Entwurf einer „Bioethik-Konvention" (engl./dt.); 297–306: HONNEFELDER, Ludger: Stellungnahme zum Entwurf einer „Bioethik-Konvention" des Europarates;

Theologie und Psychologie im Dialog über die Schuld. Hg. v. Michael Schlagheck. – Paderborn: Bonifatius 1996. 165 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3–87088–919–5: 7–13: SCHLAGHECK, Michael: Theologie und Psychologie im Dialog. Einführende Überlegungen; 15–43: GROM, Bernhard: Religiosität hat viele Gesichter. Eine theologische und motivationpsychologische Betrachtung; 45–61: ZEPF, Siegfried: Funktion der christlichen Religion: Affirmativer Trost und kategorischer Imperativ; 63–104: TAUSCH, Reinhard: Einsichten und seelische Vorgänge beim religiösen Glauben und bei christlich-ethischen Botschaften;

Leiden. 27. Internationaler Fachkongress für Moraltheologie und Sozialethik (Sept. 1995 – Köln/Bonn). Hg. v. Gerhard Höver. – Münster: Lit-Verlag 1997. 293 S. (Studien der Moraltheologie, 1), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–2957–X: 13–32: FABRY, Heinz-Josef: Das Buch Ijob und die Frage nach dem Leid des Menschen; 33–41: LENZEN, Verena: „O Du Windrose der Qualen!" (Nelly Sachs) Literarische Lesung; 43–71: HALTER, Hans: Leiden in und an der Schöpfung; 73–93: FONK, Peter: Gegen-Finalitäten – die Ethik des gelingenden Lebens vor der Frage nach dem Leiden; 95–130: WILS, Jean-Pierre: Der Schmerz und das Leiden. Über Sprache und Identität als Probleme theologischer Ethik; 131–150: WIELAND, Georg: Das Leiden und die Ordnung der Welt: Thomas von Aquin über das Übel; 151–167: LENZEN, Verena: Die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem): Jüdische Ethik des Lebens und Leidens; 169–187: LESCH, Walter: Der Mensch ist dem Menschen ein Mensch. Notizen zu Theodizee, Anthropodizee und zum Ansatz einer theologischen Ethik; 189–207: LOB-HÜDEPOHL, Andreas: Ethik im Danach von Auschwitz. Moraltheologische Wegerkundungen im Anschluß an zeitgenössische Versuche zur Theodizee; 209–227: AMMICHT-QUINN, Regina: Von Lissabon bis Auschwitz. Überlegungen zu einem Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage; 229–257: HEIMBACH-STEINS, Marianne: Das Menschenrechtsethos vor der Realität des Leidens; 259–263: WOHLMUTH, Josef: Begrüßung des Internationalen Fachkongresses für Moraltheologie und Sozialethik durch die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn am 21. 9. 1995 in Bonn; 263–276: HIRSCH BALLIN, Ernst M. H.: Leiden, Tod und die Rechtsordnung; 277–286: CAMERON, Fraser: Kompetenz und Versagen der Politik im Angesicht von Kriegsleid; 287–291: GAUCK, Joachim: Erinnerung und Aufarbeitung als Element geistiger Befreiung;

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Das Ja wagen. Neue Trauungsansprachen. Hg. v. Klemens Richter. – Freiburg: Herder 1996. 159 S., kart. DM 26,80 ISBN: 3–451–23936–1: 17–21: BRAULIK, Georg: Stark wie der Tod ist die Liebe; 22–27: PRÖPPER, Thomas: Mit Dir werden, was wir sein können; 28–30: RAU, Stefan: „Ihr seid das Salz der Erde" – ein geschmackvolles Paar; 31–35: DESELAERS, Paul: Liebe lebt vom Hören auf den Anfang; 36–38: WAGNER, Harald: Der Herr hat Segen zu meiner Reise gegeben; 39–42: MÜLLER, Klaus: Hochzeitliches Gleichnis; 43–47: TEBARTZ-VAN ELST, Franz-Peter: „. . . als ER unterwegs mit uns redete" – Ehe – von Ostern her; 48–51: THISSEN, Werner: Die doppelte Wandlung; 52–54: EMEIS, Dieter: Einander leben helfen; 55–57: NOTHWANG, Angelika: Der tragfähige Grund; 58–59: LETTMANN, Reinhard: Gott sagt ja zu uns; 60–63: VORGRIMLER, Herbert: Bis der Tod Euch scheidet; 64–69: BIEMER, Günter: Sich trauen, weil Gott im Bunde ist; 70–71: JANSSEN, Heinrich: Ihr seid von Gott geliebt; 72–74: WERBICK, Jürgen: Das Band, das alle zusammenhält; 75–77: SATTLER, Dorothea: In Gemeinschaftstreue einander gerecht werden; 78–81: KERSTIENS, Ferdinand: Die Lust aneinander; 82–86: KAEFER, Herbert: Hoch-Zeit; 87–90: WISSE, Stephan: Brannte nicht das Herz in uns?; 91–95: HUBER, Max: „Traut Euch"; 96–98: KAPPENSTIEL, Hermann: Was Gott verbunden hat, ist mit Gott im Bunde; 99–103: GRUBER, Gerhard: Lebensweg zu dritt; 104–106: HÖNTGES, Hans Albert: „Ja" sagen und sich annehmen; 107–109: HOFFSÜMMER, Willi: Auf der Suche nach dem kostbaren Schatz; 110–113: MÜLLER-WELSER, Wolfgang: Augen füreinander haben; 114–117: THÖNNES, Dietmar: Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein. Liebe Sexualität, Ehe und Partnerschaft; 118–122: SCHMÄLZLE, Udo: Was hat Gott mit unserer Liebe zu tun?; 123–126: BITTER, Gottfried: Ehe, Schule für Schatzsucher; 127–132: SCHLADOTH, Paul: Freiheit aus der unverbrüchlichen Treue Gottes; 133–136: KURLEMANN, Anne: Ich will alt mit Dir werden; 139–142: DESELAERS, Paul: Nicht das Geleistete, sondern die Spur; 143–147: WALTERMANN, Reinhold: Grenzen machen unser Leben kostbar; 148–151: FRONHÖFER, Martin: Nehmt einander gastfreundlich auf;

Die Schärfung des Blicks. Pädagogik nach dem Holocaust. Hg. v. Klaus Himmelstein / Wolfgang Keim. – Frankfurt / New York: Campus Verlag 1996. 263 S., kart. DM 49,80 ISBN: 3–593–35517–5: 23–30: ROHR, Barbara: Die allmähliche Schärfung des weiblichen Blicks – Erziehungswissenschaft zwischen Faschismus und Frauenbewegung; 31–41: GAMM, Hans-Jochen: Auschwitz. Pädagogische Nachüberlegungen aus der Sicht der alten Generation; 45–59: KEIM, Wolfgang: Deutsche Pädagogik und NS-Vergangenheit – Relativierung und Befangenheit; 61–75: HIMMELSTEIN, Klaus: Eduard Sprangers deutsches Bildungsideal auf den Trümmern von 1945; 77–93: UHLIG, Christa: „Verordneter" Antifaschismus oder antifaschistischer Konsens? – Zur Bearbeitung des Faschismus in der Pädagogik der DDR; 95–109: BEINER, Friedhelm / UNGERMANN, Silvia: Zur Rezeption der Pädagogik Janusz Korczaks in der deutschen Erziehungswissenschaft; 111–125: HANSEN, Georg: Deutsche Erziehungswissenschaft und die Okkupation Polens; 129–140: BAR-ON, Dan: Erfahrungen mit dem Holocaust in der dritten Generation. Ergebnisse aus einer Befragung israelischer Jugendlicher; 141–166: BRENDLER, Konrad: Die Rezeption der Geschichte des Nationalsozialismus und des Holocaust bei Enkeln der Tätergeneration; 169–179: BIRKMANN, Ingrid: Schulpartnerschaft zwischen dem Konarsky-Gymnasium in Oswiecim und der Gesamtschule Dortmund-Gartenstadt; 181–192: BROCKE, Edna: Die Gedänkstätte ALTE SYNAGOGE in Essen. Rückblick und Perspektive; 193–208: PÜTZ, Johanna: Die Möglichkeit erinnernden Handelns am Beispiel des Freiwilligen Friedensdienstes der Aktion Sühnezeichen Friedensdienste (ASF); 209–216: RENNER, Jutta: Die Internationale Jugendbegegnungsstätte Auschwitz – Brennpunkt zwischen Vergangenheit und Gegenwart; 219–229: BADMOR, Alisa: Zum Umgang mit dem Holocaust im „Ghetto Fighters' Educational Center"; 231–235: VAN DIJK, Lutz: Das Anne Frank Haus in Amsterdam; 237–257: GSTETTNER, Peter: Zum Umgang mit Faschismus und Widerstand in Österreich nach 1945 am Beispiel Kärntens;

Entfaltung der Persönlichkeit im Glauben. Hg. v. Karl Frielingsdorf. – Mainz: M. Grünewald 1996. 205 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3–7867–1918–7: 15–32: FRIELINGSDORF, Karl: Grundlagen einer religiösen Persönlichkeitserfahrung; 33–40: GROM, Bernhard: Religiösität als beeinträchtigender und fördernder Faktor in der Persönlichkeitsentfaltung; 41–55: TRAUTNER, Francesca: Die Entwicklung des Glaubens im Rahmen der Persönlichkeitsentfaltung. J. Fowlers Stufentheorie zur Glaubensentwicklung; 56–66: FRIELINGSDORF,

Karl: Gottesbilder in der religiösen Persönlichkeitsentfaltung; 67–79: Krüninger, Peter: Identitätsstiftende Symbole in der religiösen Persönlichkeitsentfaltung; 80–97: Lanfermann, Agnes: Geistliche Begleitung in der religiösen Persönlichkeitsentfaltung; 98–117: Frick, Eckard: Die Exerzitien im Prozeß der religiösen Persönlichkeitsentfaltung; 118–138: Wulf, Christian: Das Enneagramm als ein Instrument der religiösen Persönlichkeitsentfaltung; 139–149: Wortelkamp-M'Baye, Dorothee: Die Bedeutung der Freundschaft in der religiösen Persönlichkeitsentfaltung; 150–164: Egenolf, Peter: Religiöse Persönlichkeitsentfaltung in der Ordensausbildung; 165–180: Grom, Bernhard: Psychische Bedingungen für die religiöse Persönlichkeitsentfaltung in einem sinnerfüllten Ordensleben; 181–195: Drolshagen, Christoph: Religiöse Persönlichkeitsentfaltung bei „Klerikern". Eine kritische Auseinandersetzung mit E. Drewermanns „Kleriker"; 196–205: Kügler, Hermann: Religiöse Persönlichkeitsentfaltung in der kirchlichen Jugendverbandsarbeit heute am Beispiel der KSJ;

Politische Studien, 350. Zweimonatszeitschrift für Politik und Zeitgeschehen. Hg. v. Hanns Seidel Stiftung e.V. – München: Atwerb 1996. 115 S., kart. DM 8,50 ISBN: 3-928561-91-8: 6–13: Zeitler, Franz-Christoph: POLITISCHE STUDIEN – Zeitgespräch zu den aktuellen finanz- und wirtschaftspolitischen Perspektiven Deutschlands; 14–20: Miele, Jürgen: Innen- und außenpolitische Herausforderungen der Clinton-Administration nach den Wahlen vom 5. November; 21–48: Blumenwitz, Dieter: „Schlußstrich-Erklärung" und Benesch-Dekrete – Die deutsch-tschechischen Beziehungen im Vorfeld der Osterweiterung der EU aus staats- und völkerrechtlicher Sicht; 49–55: Kraupa, Michael: Die Wahlen in Bosnien-Herzegowina – Anmerkungen eines Wahlbeobachters; 56–67: Uebelacker, Matthias: Vom Verfall zur Nutzung – Aspekte der Denkmalpflege; 71–74: Heneke, Burkhard: Zur Einführung: Der Streit um „LER" – Ein Streit um die Wertegrundlagen unserer Gesellschaft?; 75–82: Hahn, Udo: „LER" kontra Religionsunterricht – Der Streit im Bundesland Brandenburg und seine Folgen; 83–93: Vette, Markus: Religionsunterricht/„LER" – Eine Frage der Toleranz?; 94–101: Blöckl, Ernst: Religionsunterricht und Ethikunterricht – Zusammenhänge und Unterschiede;

Missionswissenschaft

Afrika zwischen Tradition und Moderne. Hg. v. Bernhard Mensen. – Nettetal: Steyler Verlag 1996. 129 S. (Vortragsreihe / Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, 19), brosch. DM 28,00 ISBN: 3-8050-03282-X: 9–23: Molt, Peter: Woran krankt Afrika?; 25–37: Grohs, Gerhard: Zum Regierungsverständnis und zu den Herrschaftsformen in Afrika südlich der Sahara; 39–54: Hofmeister, Wilhelm: Afrika wohin? Orientierungsuche nach dem Wegfall des West-Ost-Konflikts; 55–83: Schott, Rüdiger: Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft in afrikanischen Gesellschaften; 85–103: Sundermeier, Theo: Der Einfluß Afrikas auf die europäische Kunst; 105–119: Ekué, Amélé: Zwischen Evangelium und Kultur – Christentum aus afrikanischer Perspektive;

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 52–1996/4. Hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee: 1996. ISSN: 0028-3495: 241–242: Kollbrunner, Fritz: In memoriam Jakob Baumgartner; 243–250: Schreiter, Robert J.: Reconciliation as a Model of Mission; 251–268: Jung, Thomas: „Somos Awá" – „Wir sind Menschen." Erfahrungen einer Indianerpastoral; 269–288: Huppertz, Josefine: Die Bevölkerung der Osterinsel und ihre Missionierung;

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 53–1997/1. Hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee: 1997. ISSN: 0028-3495: 1–59: Amstutz, Josef: Charles de Foucauld. Missionarische Präsenz in der Karawane; 61–68: Olayiwola, David O.: Origin, Growth and Impact of the Qua Iboe Church in Nigeria, 1887–1987; 69–71: Elsener, Josef: The African Synod in the Light of the Post-Synodal Exhortation «Ecclesia in Africa» of Pope John Paul II;

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 53–1997/2. Hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee: 1997. ISSN: 0028-3495: 81–98: Sievernich, Michael: Andersheit und Kommunikation. Das Missionsverständnis Francisco de Vitorias († 1546); 99–114: Verstraelen, Frans J.: Southern Perspectives on Christian History; 115–129: Müller, Karl: Joseph Schmidlin – Deutung und Wirklichkeit. Zum Aufsatz «Zwischen Vision und Sendung» von Horst Rzepkowski; 131–147: Dehn, Ulrich: Religionen und Menschenrechte;

Philosophie

Kant. Analysen – Probleme – Kritik. Bd II. Hg. v. Hariolf Oberer. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 352 S., brosch. DM 68,00 ISBN: 3-8260-1168-6: 9–40: Breil, Reinhold: Ursprünge der kritischen Systematik Kants; 41–63: Baum, Manfred: Kants Raumargumente und die Begründung des transzendentalen Idealismus; 65–131: Wittek, Andreas: Die Einheit der Urteilstafel im logischen Subjekt; 133–174: Haas, Bruno: Kants Qualitätsschematismus; 175–237: Dimpker, Henning / Kraft, Bernd / Schönecker, Dieter: Torsionen der dritten Antinomie; 239–259: Wagner, Hans: Die kosmologische Antithetik und ihre Auflösung in Kants Kr. d. r. V.; 261–264: Buhl, Günter: Über ein mathematisches Beispiel in Kants Prolegomena; 265–319: Geismann, Georg: World Peace: Rational Idea and Reality. On the Principles of Kant's Political Philosophy; 321–352: Nachtsheim, Stephan: Schön oder bloß angenehm? Zu einem andauernden Mißverständnis der Musikauffassung Kants.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Isidor Baumgartner, Michaeligasse 13, D-94032 Passau;
PDDr. Wilhelm Damberg, Vollmerweg 6, D-48159 Münster;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Scharnhorststr. 103–109, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Scharnhorststr. 103–109, D-48151 Münster
Prof. Dr. Otto Kaiser, Am Krappen 29, D-35037 Marburg;
PDDr. Benedikt Kranemann, Im Hopfgarten 3, D-54295 Trier;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Ulrich Lüke, Römerweg 3, D-59387 Ascheberg-Davensberg;
Prof. Dr. Georg May, Saarstr. 21, D-55029 Mainz;
Prof. Dr. Kurt Meier, Wilhelm-Florin-Str. 4, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Dr. Ralf Miggelbrink, Pappelweg 12, D-34414 Warburg;
Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-80336 München 2;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Prof. Dr. Hermann Reifenberg, In der Plies 6, D-55120 Mainz-Mombach;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Norbert Schiffers, Martelenberger Weg 12a, D-52076 Aachen;
Prof. Dr. Philipp Schmitz, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Dr. Michael Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Harald Schweizer, Hakenweg 29, D-72070 Tübingen;
Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Universitätsring 19, D-54296 Trier;
Prof. Dr. Jörg Splett, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Peter Walter, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg;
Dr. Maria Widl, Geisberg 8, D-97234 Reichenberg;
Dr. Stefan Zekorn, Domplatz 8, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hans Zirker, Universitätsstr. 12, D-45141 Essen.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, E-mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thilo Brandl, 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 à
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